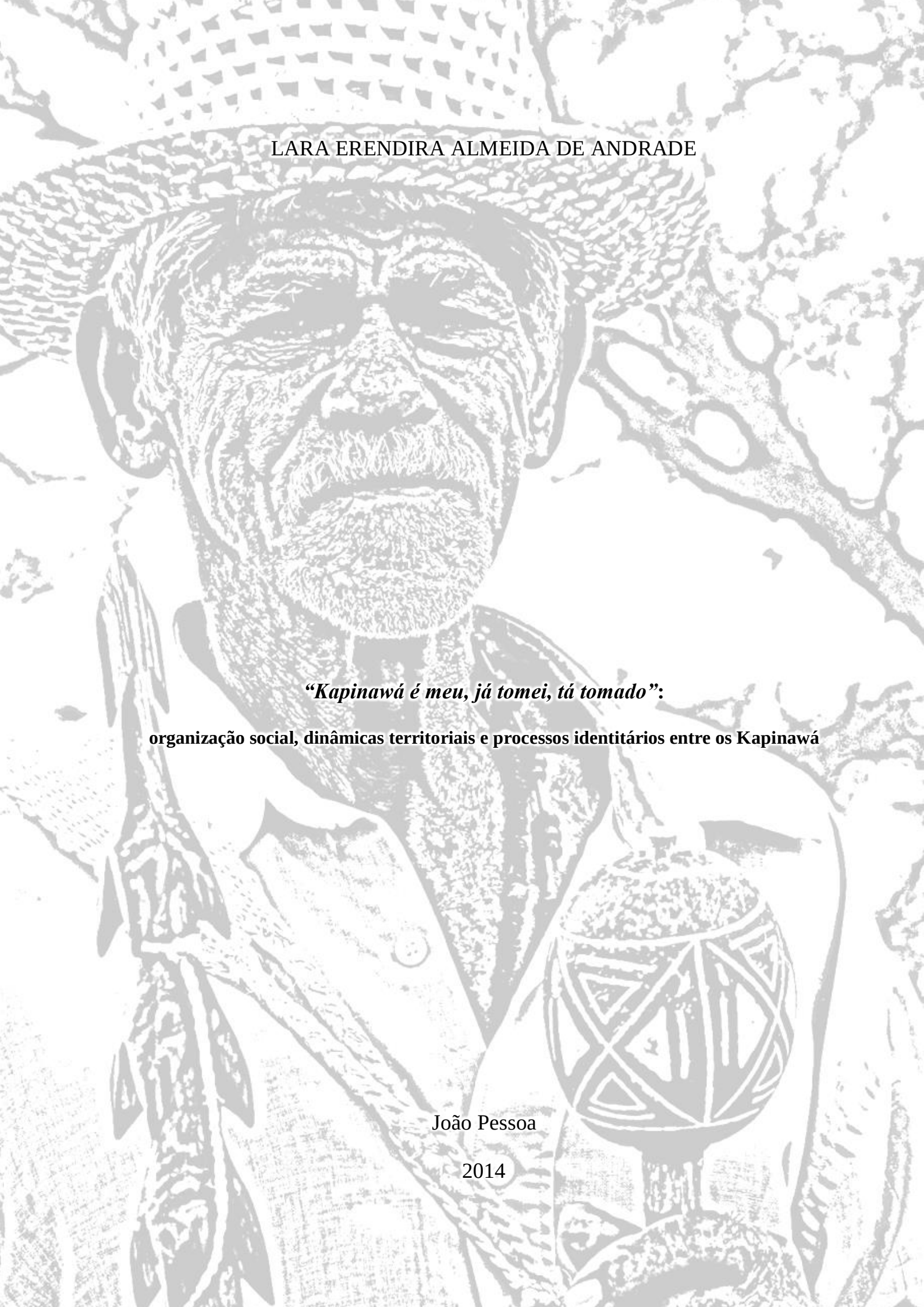


A black and white photograph of an elderly man with a beard and a woven hat, holding a decorated gourd. The man is looking directly at the camera with a slight smile. The background is a blurred natural setting with trees and foliage.

LARA ERENDIRA ALMEIDA DE ANDRADE

*“Kapinawá é meu, já tomei, tá tomado”:*

**organização social, dinâmicas territoriais e processos identitários entre os Kapinawá**

João Pessoa

2014

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS APLICADAS E EDUCAÇÃO – CAMPUS IV**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CAMPUS I**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

***“Kapinawá é meu, já tomei, tá tomado”:***

**organização social, dinâmicas territoriais e processos identitários entre os Kapinawá**

**Lara Erendira Almeida de Andrade**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Antropologia.**

**Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dra. Alexandra Barbosa da Silva.**

**João Pessoa**  
**Abril de 2014**

**“Kapinawá é meu, já tomei, tá tomado”:**

**organização social, dinâmicas territoriais e processos identitários entre os Kapinawá**

**Lara Erendira Almeida de Andrade**

**Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Alexandra Barbosa da Silva**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Antropologia.**

Aprovada por:

---

**Prof<sup>a</sup>. Dra. Alexandra Barbosa da Silva**

---

**Prof. Dr. Fábio Mura**

---

**Prof<sup>a</sup>. Dra. Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza**

João Pessoa

2014

## Ficha Catalográfica

A553k    *Andrade, Lara Erendira Almeida de.*

*Kapinawá é meu, já tomei, tá tomado: organização social, dinâmicas territoriais e processos identitários entre os Kapinawá / Lara Erendira Almeida de Andrade.-- João Pessoa, 2014.*

*192f. : il.*

*Orientadora: Alexandra Barbosa da Silva*

*Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCAECCHLA*

*Aos Kapinawá*

*Pelo carinho na acolhida e pela confiança na caminhada*

*À memória de Ricardo Brindeiro e Fábio Santos, o Fabião, dois lutadores do povo,  
pelo exemplo, testemunhos de fé, solidariedade e dedicação à luta*

*Ao prazer e a alegria  
nesse encontro de irmãos e irmãs  
"É como um banho perfumado,  
gostosa é nossa união.  
Serenoso da madrugada,  
gostosa é nossa união.  
É vida que dura sempre,  
gostosa é nossa união."*

*(Pe. Reginaldo Veloso)*

## AGRADECIMENTOS

Durante os dois anos de desenvolvimento do meu mestrado, que tem como resultado final esta dissertação, trilhei caminhos diversos e aprendi muito. Foi um período marcado por momentos felizes, mas também de muito pesar. Venho aqui agradecer a todos que me ajudaram a concluir essa caminhada.

Inicialmente agradeço aos Kapinawá, que depositaram em mim a confiança que possibilitou o desenvolvimento da pesquisa. Agradeço o conhecimento compartilhado, a calorosa recepção que tive em cada casa que passei, ao carinho que as pessoas mais velhas demonstram por mim, aos professores e professoras indígenas que me acompanharam em cada passo do trabalho. Devo um agradecimento especial a Socorro, Audálio e sua família, que me receberam em sua casa e garantiram o desenvolvimento da pesquisa.

Sou imensamente grata à minha família, que como costumo dizer é responsável pelo melhor e o pior de mim. Nos últimos anos enfrentamos juntos o desafio de ingressar, ao mesmo tempo, na pós-graduação. No “Cortiço da Torre” agradeço ao meu pai Flávio, minha irmã Domitila e a Carmen, pelos profícuos debates travados sobre minha dissertação, daí saíram inúmeros *insights*. As correções e sugestões feitas no texto por Carmen foram fundamentais, bem como o colo de Domi em tempos de desconsolo. A painho agradeço por ter me incentivado desde menina a ser uma leitora e pesquisadora inveterada. Com ele, mais do que ninguém, conversei diariamente no desenvolver da escrita sobre o contexto e problemas de pesquisa, contexto esse que ele conhece com bastante profundidade, fruto dos longos anos de trabalho e militância no semiárido brasileiro. Iniciamos a pós-graduação juntos e durante um ano fizemos a ponte semanal Recife-João Pessoa, sem dúvida ele foi meu maior companheiro nessa caminhada. Na parte Olindense da família agradeço a minha mãe Eliene e minha irmã Mayara pelo carinho e pelo amor. Apesar da distância nos últimos dois anos não deixei de sentir em nenhum momento o calor do amor de vocês duas. A mainha particularmente agradeço por ter me iniciado no indigenismo, afinal se não fosse ela me levar às aldeias desde menina provavelmente eu teria trilhado outros caminhos na vida. A Mateus, meu companheiro, sou grata pela paciência e pelo companheirismo nos momentos mais difíceis. Contamos de tempo juntos o mesmo tempo que essa empeleitada do mestrado tem. Agradeço-lhe, meu amor, pela força e por ser minha tranquilidade. Vocês são minha fortaleza, lembrando a piada dos últimos meses, isso não é uma família, é uma força-tarefa.

Outra contribuição fundamental em meu trabalho foi fruto da relação de trabalho e militância junto aos indígenas e indigenistas em Pernambuco. Nesse sentido foram

importantes os aprendizados construídos junto a Comissão de Professores/as Indígenas em Pernambuco (Copipe) ao longo dos últimos cinco anos. À Copipe agradeço a confiança que sempre depositam nessa jovem indigenista. Com meus companheiros de equipe aprendi a atuar neste contexto mais do que como uma pesquisadora, aprendi que não faz sentido fazer trabalhos *sobre* estes povos, mais importantes são os trabalhos *com* eles, adotando assim uma postura que busca desmontar as clássicas relações de autoridade, dando desta forma alguns passos no sentido de descolonizar nossas ações e nossos saberes. Obrigada a Carol, Saulo, Manuela, Sandro e Heloisa.

Heloisa e Sandro particularmente foram fortes incentivadores para que eu voltasse meu olhar para a realidade Kapinawá, foi deles que surgiu o convite de minha primeira atividade junto ao povo. Nesse sentido, também foi fundamental o incentivo de José Augusto Laranjeiras Sampaio, o Guga, a quem agradeço de modo especial, com certeza sem o incentivo dele não teria resolvido desenvolver minha pesquisa com os Kapinawá. Ao longo desse período sempre foi muito solícito e disposto a gastar horas e horas de conversa sobre as impressões da pesquisa e sobre aquele contexto que ele já acompanha à décadas, um valoroso amigo construído nessa caminhada.

Nesse percurso outro amigo construído nos diálogos sobre o contexto Kapinawá foi Marcos Alexandre, que desde nossa primeira conversa se prontificou a disponibilizar o material resultado da sua pesquisa com o povo e a escutar minhas impressões sobre a pesquisa. Também devo agradecimentos a Glauco Machado, que igualmente desenvolveu sua pesquisa de mestrado naquele contexto, e que durante nosso trabalho junto aos Kapinawá num projeto de formação com os professores no último ano compartilhou comigo outro conjunto de informações.

O mestrado desenvolvido no PPGA da UFPB me possibilitou abrir portas e estabelecer novos contatos. Desde o momento da seleção contei com o incentivo de Estevão Palitot, a quem devo ter me apresentado a Alexandra Barbosa, que viria a ser minha orientadora. Aos professores Estevão Palitot e Fábio Mura agradeço as valiosas contribuições e diálogos travados sobre a antropologia, etnicidade, organização social e sobre minha pesquisa especificamente. O encontro com Alexandra, por sua vez, foi a melhor surpresa do mestrado, nela encontrei não só uma orientadora dedicada, mas uma intelectual comprometida e paciente que possibilitou meu encontro com uma série de autores, textos e perspectivas que balizam toda a dissertação, agradeço pelo respeito a minha produção como pesquisadora e ao carinho como pessoa.

Agradeço ainda aos professores Edson Silva e Vânia Filho pela contribuição que dão na minha formação e a interlocução ininterrupta desde a graduação.

Aos amigos que fiz em João Pessoa sou grata pelos momentos que passamos juntos. A Badu por ser a força motriz que me fez amar João Pessoa. A Mari Davi e a Lucas, agradeço aos agraáveis momentos que compartilhamos na nossa casa, os longos debates políticos e o cuidado que tivemos uns com os outros. A turma do mestrado, agradeço pelos aprendizados compartilhados; Amanda, Josi, Thays, Jainara, Anna Georgia, Patrícia, Zeca, foi um prazer estudar um ano com vocês, agradeço especialmente a Anny, Naldimara, Jarissa, Regiane e Darllan pela amizade construída, apoio e pelo carinho.

Por fim agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal da Paraíba e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) sem os quais o desenvolvimento desta dissertação não teria sido possível.

*Perdão se quando quero contar  
Minha vida é terra que conto,  
Esta é a terra,  
Cresce em teu sangue e cresces  
Se se apaga em teu sangue te apagas  
(Pablo Neruda)*

## RESUMO

O trabalho apresentado nesta dissertação é fruto de pesquisa, desenvolvida nos últimos dois anos, como estudante de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. Nela abordo a construção da identidade do povo indígena Kapinawá, que tem seu território situado entre três municípios pernambucanos: Buíque, Tupanatinga e Ibimirim. Observo quais são as relações que configuram uma determinada organização social (filiação, alianças matrimoniais, localização das residências, etc.), e as dinâmicas de conformação do território, que vieram a possibilitar uma posterior reivindicação pela identidade étnica e território propriamente “kapinawá”. Para compreender como se constroem estas relações sociais e o território refleti sobre as relações de trabalho e produção e a relação com o ambiente em que as famílias estão inseridas, que possibilitaram perceber uma série de dinâmicas constitutivas de sentimentos de pertença e alianças políticas. A partir daí busquei identificar e analisar como se constrói uma tradição de conhecimento, que somada aos aspectos elencados acima, é um dos elementos que possibilitou a integração dos diversos agrupamentos familiares do entorno da Serra do Macaco que se organizaram pela reivindicação da identidade étnica Kapinawá, se diferenciando dos demais agrupamentos de seus arredores. Na pesquisa fiz um recorte de análise mais detido na parte do território que ainda não está regularizada, e encontra-se em processo de reivindicação para tal, chamada pelos indígenas de “Área Nova”

Palavras-chave: identidade kapinawá; organização social; território.

## ABSTRACT

The work presented in this dissertation is the result of research developed in the last two years as a graduate student in the Graduate Program in Anthropology at the Federal University of Paraíba. I discuss the construction of identity of the indigenous people Kapinawá, which has its territory situated between three municipalities in Pernambuco: Buíque, Tupanatinga and Ibimirim. Observe what are the relationships that configure a particular social organization (affiliation, marital alliances, location of residences, etc.), Conformation and dynamics of the territory, that came to enable later claim to ethnic identity and territory properly "Kapinawá". To understand how to build these social relations and territory, reflected on the relations of production and work and relationship with the environment in which families are inserted, which made it possible to realize a series of constitutive dynamics of feelings of belonging and political alliances. So I sought to identify and analyze how to build a tradition of knowledge, which added to the aspects listed above, is one of the elements that made possible the integration of the various family groups surrounding the Serra Monkey who organized the claim of ethnic identity Kapinawá, differing the other groups of their surroundings. In the research I focused on the part of the territory which is not regulated, and is in demand for such a process, called by the indigenous of "New Area".

Keywords: Kapinawá identity; social organization; territory.

## LISTAS

## LISTA DE FIGURAS

*Fotografias de Capa*

|                                                                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Fotografia da Capa – Seu Cícero Frazão .....                                                                  | 01  |
| <i>(Fotografia de Glauco Machado / Edição feita pela autora)</i>                                              |     |
| Capítulo I – Construindo o mapa da “Área Nova”, na foto professoras Kapinawá desenhando, agosto de 2011 ..... | 22  |
| Capítulo II – Cruzeiro na Furna da Mina Grande .....                                                          | 46  |
| <i>(Fonte: Acervo do Cimi, terreiro da Furna da Mina Grande, 1983)</i>                                        |     |
| Capítulo III – Seu Cícero Frazão, fazenda retomada, julho de 2013 .....                                       | 59  |
| <i>(Fotografia de Glauco Machado)</i>                                                                         |     |
| Capítulo IV - Cruzeiro na Furna da Mina Grande, setembro de 2011 .....                                        | 115 |

*Figuras ao longo do texto*

|                                                                                                                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 1 – Sede da fazenda retomada, 2011                                                                                                                                         | 25  |
| Figura 2 – Porteira que dava acesso à retomada, aldeia Colorau, 2011                                                                                                              | 25  |
| Figura 3 – Cozinha da retomada                                                                                                                                                    | 27  |
| Figura 4 – Oficina de cartografia                                                                                                                                                 | 27  |
| Figura 5 – Trabalhando o mapa oficial                                                                                                                                             | 28  |
| Figura 6 – Construindo o mapa da “Área Nova”, na foto professoras Kapinawá desenhando                                                                                             | 28  |
| Figura 7 – Serra da Mina Grande vista da retomada                                                                                                                                 | 30  |
| Figura 8 – Mocinha Kapinawá (canto esquerdo) e Fabião (canto direito, encandeado pela luz) na Furna da Mina Grande, relembram os momentos passados na furna na década de 1980     | 30  |
| Figura 9 – na incursão pelas “aldeias da Ibimirim” abaixo, sentada, Socorro, a sua direita, de cócoras, o Pajé Robério, a esquerda de pé, Cremilda, e o grupo de jovens Kapinawá. | 31  |
| Figura 10 - Dôca (Pedro Manoel)                                                                                                                                                   | 51  |
| Figura 11- Zé Índio (José Antônio dos Santos) na Furna da Mina Grande                                                                                                             | 51  |
| Figura 12 – Fábio Santos e índios Kapinawá                                                                                                                                        | 53  |
| Figura 13 – Missa em frente à igreja de Buíque                                                                                                                                    | 54  |
| Figura 14 – Índios Kapinawá na praça de Buíque em frente à igreja                                                                                                                 | 54  |
| Figura 15 – Pajé Zé Índio                                                                                                                                                         | 54  |
| Figura 16 – Sesser, durante o encontro de mulheres indígenas de Pernambuco, fazenda retomada, território Kapinawá, setembro de 2011.                                              | 84  |
| Figura 17 – Dona Helena, Aldeia Malhador, julho de 2013                                                                                                                           | 87  |
| Figura 18 – Seu Pipiu Frazão, aldeia Pau Ferro Grosso, maio de 2013.                                                                                                              | 90  |
| Figura 19 – Seu Cícero Frazão e sua mulher Dona Etelvina (irmã de Dona Lia), aldeia Pau Ferro Grosso, maio de 2013.                                                               | 90  |
| Figura 20 – Dona Josefa e os netos, aldeia Pau Ferro Grosso, maio de 2013.                                                                                                        | 90  |
| Figura 21– Seu Zé Firmino, aldeia Caldeirão, maio de 2013                                                                                                                         | 94  |
| Figura 22 – Audálio, confeccionando um aió de caroá, aldeia Malhador, julho de 2013                                                                                               | 95  |
| Figura 23 – Fazenda retomada, 2011                                                                                                                                                | 116 |
| Figura 24 – Porteira que dá acesso à retomada, 2011                                                                                                                               | 116 |
| Figura 25 – Serra da Mina Grande                                                                                                                                                  | 127 |

|                                                                                                                                            |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 26 – Interior da Furna dos Caboclos, Serra da Mina Grande, durante o encontro de mulheres indígenas de Pernambuco, setembro de 2011 | 130 |
| Figura 27 – Kapinawás aparecem na foto mostrando um crânio, furna da Serra da Mina Grande, 1981                                            | 132 |
| Figuras 28 – Furna da Serra da Mina Grande escavada, em março de 1980_I                                                                    | 135 |
| Figuras 29 – Furna da Serra da Mina Grande escavada, em março de 1980_II                                                                   | 135 |
| Figura 30 – Foto da furna no sopé da Serra do Malhador                                                                                     | 141 |
| Figura 31 – Paredão com pinturas rupestres na Serra do Malhador                                                                            | 141 |
| Figura 32 – Altar da Capela de São Sebastião na Mina Grande, em 1986                                                                       | 149 |
| Figura 33 – Capela de Nossa Senhora da Guadalupe                                                                                           | 149 |
| Figura 34 – Altar da Capela de Nossa Senhora da Guadalupe                                                                                  | 149 |

### LISTA DE MAPAS

|                                                                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Mapa 01 – Mapa de Pernambuco com destaque para os municípios de Ibimirim, Tupanatinga e Buíque (na sequência da esquerda para a direita) | 18  |
| Mapa 02 – Mapa das aldeias Kapinawá – em laranja os limites da Terra Indígena Regularizada                                               | 18  |
| Mapa 03 – Mapa resultado da oficina de cartografia com os kapinawá                                                                       | 29  |
| Mapa 04 – Localização Serra do Manari                                                                                                    | 64  |
| Mapa 05 – Localização do Brejo São José e da Ponta da Vargem                                                                             | 66  |
| Mapa 06 – Recorte Pernambuco do Mapa Etno-Histórico do Brasil e regiões adjacentes. Adaptado do mapa de Curt Nimuendajú (1944)           | 79  |
| Mapa 07 – Destaque para o terreno da região                                                                                              | 81  |
| Mapa 08 – Na figura os aldeamentos do séc. XVIII e XIX citados no texto e hidrografia Kapinawá em destaque                               | 82  |
| Mapa 09 – trajetos I                                                                                                                     | 88  |
| Mapa 10 – trajetos II                                                                                                                    | 96  |
| Mapa 11 – Redes de relações entre as aldeias                                                                                             | 107 |
| Mapa 12 – Parque Nacional do Catimbau e Terra Indígena Kapinawá                                                                          | 113 |
| Mapa 13 – T.I. Kapinawá e o Parna do Catimbau                                                                                            | 117 |
| Mapa 14 – Rede das Parteiras                                                                                                             | 145 |
| Mapa 15 – Circulação de pessoas por ocasião das novenas                                                                                  | 147 |
| Mapa 16 – Esquema de circulação para a participação nos sambas de coco                                                                   | 154 |
| Mapa 17 – Redes formadas pelo toré                                                                                                       | 157 |

### LISTA DE DIAGRAMAS DE PARENTESCO

|                                                                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Diagrama de Parentesco 1 – Representação genealógica da família Amâncio nos Kapinawá, Kambiwá e Pipipã..... | 72  |
| Diagrama de Parentesco 2 – Representação genealógica da família Frazão.....                                 | 92  |
| Diagrama de Parentesco 3 – Organização Doméstica no Malhador.....                                           | 101 |
| Diagrama de Parentesco 4 – Representação da formação de novos grupos domésticos – Malhador.....             | 102 |

## LISTA DE ABREVIATURAS

|         |                                                                                          |
|---------|------------------------------------------------------------------------------------------|
| APOINME | Articulação dos Povos e Organização Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo |
| ANAI    | Associação Nacional de Ação Indigenista                                                  |
| CIMI    | Conselho Indigenista Missionário                                                         |
| COPIPE  | Comissão de Professores/as Indígenas em Pernambuco                                       |
| DNOCS   | Departamento Nacional de Obras Contra as Secas.                                          |
| FUNAI   | Fundação Nacional do Índio                                                               |
| IBAMA   | Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis                 |
| ICMBIO  | Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade                                  |
| PARNA   | Parque Nacional                                                                          |
| PINEB   | Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro                       |
| SPI     | Serviço de Proteção ao Índio                                                             |
| TI      | Terra Indígena                                                                           |
| UC      | Unidade de Conservação                                                                   |
| UFBA    | Universidade Federal da Bahia                                                            |

## SUMÁRIO

|                                                                                                                         |           |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>APRESENTAÇÃO .....</b>                                                                                               | <b>16</b> |
| <b>CAPÍTULO I – ITINERÁRIOS DE CAMPO, CONTEXTOS E ENSAIOS<br/>TEÓRICO-METODOLÓGICOS.....</b>                            | <b>22</b> |
| 1.1. O encontro com os Kapinawá: um exercício de memória .....                                                          | 24        |
| 1.2. A pesquisa .....                                                                                                   | 31        |
| 1.2.1. <i>Etnografia como prática e experiência</i> .....                                                               | 33        |
| 1.3. <i>No caldeirão das controvérsias: desnaturalizando os conceitos de cultura e sociedade</i> .....                  | 38        |
| 1.3.1. <i>De onde vem a noção de isolamento</i> .....                                                                   | 39        |
| 1.3.2. <i>Analizando os conceitos de sociedade e cultura em sociedades complexas</i> .....                              | 40        |
| 1.3.3. <i>Situação histórica e processo de territorialização</i> .....                                                  | 43        |
| 1.3.4. <i>A cultura entendida em termos processuais: o que sucedeu aos povos e culturas indígenas no Nordeste</i> ..... | 44        |
| <b>CAPÍTULO II – O LEVANTAMENTO DA ALDEIA KAPINAWÁ: DO CORTE<br/>DOS ARAMES À RETOMADA.....</b>                         | <b>46</b> |
| 2.1. O documento de doação de terras: o “Terreno de Macaco” como direito .....                                          | 48        |
| 2.2. Levantando a aldeia Kapinawá .....                                                                                 | 50        |
| 2.3. No tempo do <i>corte dos arames</i> : novos atores no cenário .....                                                | 52        |
| 2.4. O regime tutelar e a construção da <i>indianidade exclusiva</i> .....                                              | 56        |
| 2.5. “Quanto mais gente, mais força para aldeia”: a construção de uma <i>indianidade abrangente</i> .....               | 57        |
| <b>CAPÍTULO III - TERRITÓRIO E ORGANIZAÇÃO SOCIAL ENTRE OS<br/>KAPINAWÁ.....</b>                                        | <b>59</b> |
| 3.1. Narrativas, personagens, cenários: o contexto da região .....                                                      | 63        |
| 3.2. Mobilidade e redes de relações sociais na região .....                                                             | 67        |
| 3.2.1. <i>Mobilidade como modo de ocupação de um território mais amplo: o caso da família Amâncio</i> .....             | 69        |
| 3.2.2. <i>A rede de centros rituais na ribeira do Rio Moxotó</i> .....                                                  | 74        |
| 3.2.3. <i>Aldeamento de Macaco: a mobilidade ao longo das ribeiras dos rios Moxotó e Ipanema</i> .....                  | 77        |
| 3.3. Dinâmicas territoriais na ocupação <i>das caatingas</i> .....                                                      | 83        |

|                                                                                                                                      |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3.3.1. <i>Santa Rosa e Quiri D’alho, os limites a oeste do terreno de macaco.....</i>                                                | 83         |
| 3.3.2. <i>“O Riachinho era ermo” .....</i>                                                                                           | 86         |
| 3.3.3. <i>“Quando eu me entendi de gente já tinha muita gente lá”: a Ponta da Vargem como ponto de encontro e dispersão .....</i>    | 89         |
| 3.3.4. <i>A ocupação “das caatinga” .....</i>                                                                                        | 93         |
| 3.4. <i>A organização local: famílias e grupos domésticos .....</i>                                                                  | 97         |
| 3.4.1. <i>Família conjugal, família extensa e grupo doméstico .....</i>                                                              | 99         |
| 3.4.2. <i>O caso da Família Amâncio .....</i>                                                                                        | 100        |
| 3.4.3. <i>A dinâmica e a lógica na nomeação das famílias.....</i>                                                                    | 103        |
| 3.4.4. <i>Aliança entre grupos domésticos distintos, comunidades políticas locais e a construção das redes de relações .....</i>     | 105        |
| 3.5. <i>A conformação das comunidades políticas locais e o levantamento da aldeia na Área Nova .....</i>                             | 107        |
| <b>CAPÍTULO IV - REDES SOCIAIS E TRADIÇÃO DE CONHECIMENTO.....</b>                                                                   | <b>119</b> |
| 4.1. <i>O território encantado: coisas de caboclo e os aspectos da vida religiosa no Vale do Catimbau.....</i>                       | 121        |
| 4.1.1. <i>Comida braba, comida de índio .....</i>                                                                                    | 122        |
| 4.1.2. <i>Sobre as “caboclinhas das matas” e “os caboclos das furnas”: algumas considerações.....</i>                                | 126        |
| 4.1.3. <i>Os descendentes de Macacos na legião de “Meu Rei” e sua “Fazenda Metafísica e Teológica Princípio de um Reinado” .....</i> | 132        |
| 4.1.4. <i>As intersecções entre as narrativas ancestrais e o contexto atual.....</i>                                                 | 138        |
| 4.2. <i>Redes sociais, fluxos culturais, processos políticos e identidade .....</i>                                                  | 142        |
| 4.2.1. <i>A ciência de pegar menino: as parteiras no trançado das redes.....</i>                                                     | 143        |
| 4.2.2. <i>As novenas para “os santos de casa” e para “os santos protetores dos índios” .....</i>                                     | 145        |
| 4.2.3. <i>Do doméstico ao comunitário: a rede do samba de coco, entre o econômico e o festivo .....</i>                              | 150        |
| 4.2.3. <i>Toré kapinawá: fluxos culturais, rede ritual e política.....</i>                                                           | 154        |
| 4.2.4. <i>Toré, samba de coco e novenas: redes sociais e processos políticos.....</i>                                                | 157        |
| <b>Considerações Finais .....</b>                                                                                                    | <b>162</b> |
| <b>Referências Bibliográficas .....</b>                                                                                              | <b>166</b> |
| <b>Anexos .....</b>                                                                                                                  | <b>171</b> |

## APRESENTAÇÃO

Esta dissertação é resultado de pesquisa que desenvolvi nos últimos dois anos durante o curso do meu mestrado em antropologia na Universidade Federal da Paraíba. Fui instigada a desenvolver este estudo por um processo de mobilização política, ocorrido em 2011, no qual indígenas do povo Kapinawá promoveram a ocupação da sede da uma fazenda – que invadira seu território em finais dos anos 1970 e início dos anos 1980 –, reivindicando a regularização fundiária de parte do território que ainda não tem medidas administrativas tomadas nesse sentido.

Daí vem o título da dissertação: *Kapinawá é meu, já tomei, tá tomado*, trecho de música entoada pelos cantadores de samba de coco locais, que expressa o processo de resistência do grupo frente às investidas contra seu território. Essa música, que tem como título *Kapinawá é meu*, é seguida por versos que enumeram às inúmeras aldeias do território, tanto as que iniciaram a mobilização política em fins da década de 1970, quanto as mais as recentes:

*“A Mina Grande é minha, já tomei, tá tomada  
 O Julião é meu, já tomei, tá tomado  
 Kapinawá é meu, já tomei, tá tomado  
 Ponta da Vargem é minha, já tomei, tá tomada  
 Os Caldeirão é meu, já tomei, tá tomado  
 Kapinawá é meu, já tomei, tá tomado  
 O Maiador [Malhador] é meu, já tomei, tá tomado  
 Pau Ferro Grosso é meu, já tomei, tá tomado”*

Tive como objetivo central discutir os processos envolvidos na construção da identidade étnica do referido povo, para tanto faço um exercício no sentido de não reificar as categorias trabalhadas como as de família, comunidade, aldeia, identidade Kapinawá, mas sim trabalhá-las como construções sociais que acontecem em determinados contextos, para não cair na armadilha, como diria Wolf (2005), de transformar nomes em coisas.

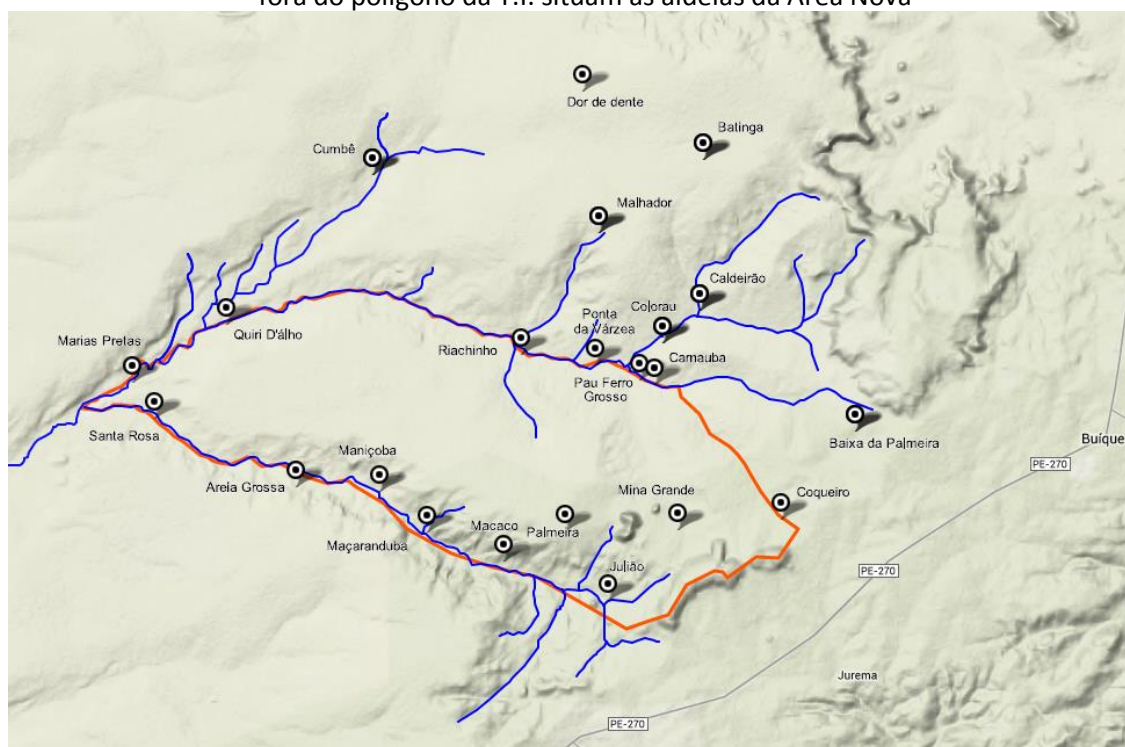
Minha intenção é que este texto – além de contribuir para os debates acadêmicos sobre organização social, território e identidade – também possa ser utilizado pelos Kapinawá no processo de reivindicação da garantia de seus direitos e ainda que contribua como subsídio didático para professoras e professores indígenas, uma vez que tem como conteúdo a caracterização do processo de ocupação territorial da *Área Nova* (como é chamada esta parte do território que ainda não está regularizada), narrativa que até então não havia sido sistematizada.

O povo Kapinawá tem uma população de cerca de 3700 (FUNASA, 2009), sendo o território habitado situado entre três municípios pernambucanos, na transição do agreste para o sertão do estado; são eles: Buíque, Tupanatinga e Ibimirim.

Mapa 1 - Mapa de Pernambuco com destaque para os municípios de Ibimirim, Tupanatinga e Buíque (na sequência da esquerda para a direita)



Mapa 2 - Mapa das aldeias Kapinawá – em laranja os limites da Terra Indígena Regularizada, os pontos fora do polígono da T.I. situam as aldeias da Área Nova



Atualmente o território Kapinawá conta com cerca de vinte e cinco aldeias, a maioria delas situadas ao longo dos dois principais riachos que cortam o território: o Riacho do Macaco e o Riacho do Catimbau. Dezoito destas aldeias estão situadas dentro da Terra Indígena (T.I.) já homologada e desintrusada: Santa Rosa, Areia Grossa, Manicoba,

Maçaranduba, Macaco, Palmeira, Julião, Mina Grande (sede do Posto Indígena Kapinawá), Coqueiro, Riachinho, Pau-Ferro Grosso, Carnaúba, Tabuleiro, Cajueiro, Ponta da Vargem (Várzea), Quiri d'Alho, Lagoa e Marias Pretas. A maioria das aldeias, situadas no limite norte, estão divididas, com terras dentro e fora da T.I. Há ainda mais sete aldeias que pleiteiam regularização do território habitado: Baixa da Palmeira, Caldeirão, Colorau, Malhador, Dor de Dente, Batinga e Cumbê<sup>1</sup>.

Entre o final da década de setenta e meados da década de oitenta as famílias que habitam a região da Mina Grande sofreram forte investida de grileiros e fazendeiros sobre as terras que ocupavam. O processo causou litígio, com morte tanto desses habitantes como dos invasores de suas terras. Este conflito marca o processo de organização local em torno da identidade étnica e a reivindicação junto a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) da regularização fundiária. Depois de muita pressão junto ao órgão indigenista oficial, os já autodenominados Kapinawá conseguem que no ano de 1984 seja realizado um estudo para identificação da Terra Indígena. Porém, é apenas na década de noventa, no fim do ano de 1998, que a FUNAI dá prosseguimento aos processos legais e a terra é homologada, com os limites identificados na década de oitenta, somando 12.403ha. No fim da década de 1990 outros agrupamentos familiares, principalmente situados ao norte da T.I. regularizada, começam a se organizar também em torno da identidade indígena Kapinawá, e pela regularização do território, então denominada de *Área Nova*. No início dos anos dois mil, estes Kapinawá são surpreendidos com a criação de uma unidade de conservação englobando o território habitado: o Parque Nacional do Catimbau.

É sobre o processo de construção da identidade neste contexto que irei me ater ao longo do texto, lançando atenção especial para a *Área Nova*. Para tanto, organizo a dissertação em quatro capítulos, no capítulo inicial, denominado “Itinerários de Campo, Contextos e Ensaio Teórico-Metodológicos”, apresento meu primeiro contato com o povo Kapinawá e o que motivou a realização da pesquisa, a metodologia do trabalho e os procedimentos adotados para coleta dos dados, e por fim exponho os principais referenciais teóricos que me norteiam na leitura desta realidade.

Dedico o Capítulo II “O levantamento da aldeia Kapinawá: do corte dos arames à retomada” para apresentar o movimento inicial do “processo de territorialização”

---

<sup>1</sup> É importante destacar que ainda há outros núcleos habitacionais, situados a oeste da T.I., que recentemente também se identificam como Kapinawá e se organizaram em torno da reivindicação da regularização do território e por políticas públicas específicas de educação e saúde. Não trabalharei sobre elas nesta dissertação pela falta de dados mais precisos, mas não poderia deixar de mencioná-los. São as aldeias que, no mapa produzido na oficina de cartografia, são identificadas como “aldeias Ibimirim”, como apresentarei no capítulo seguinte.

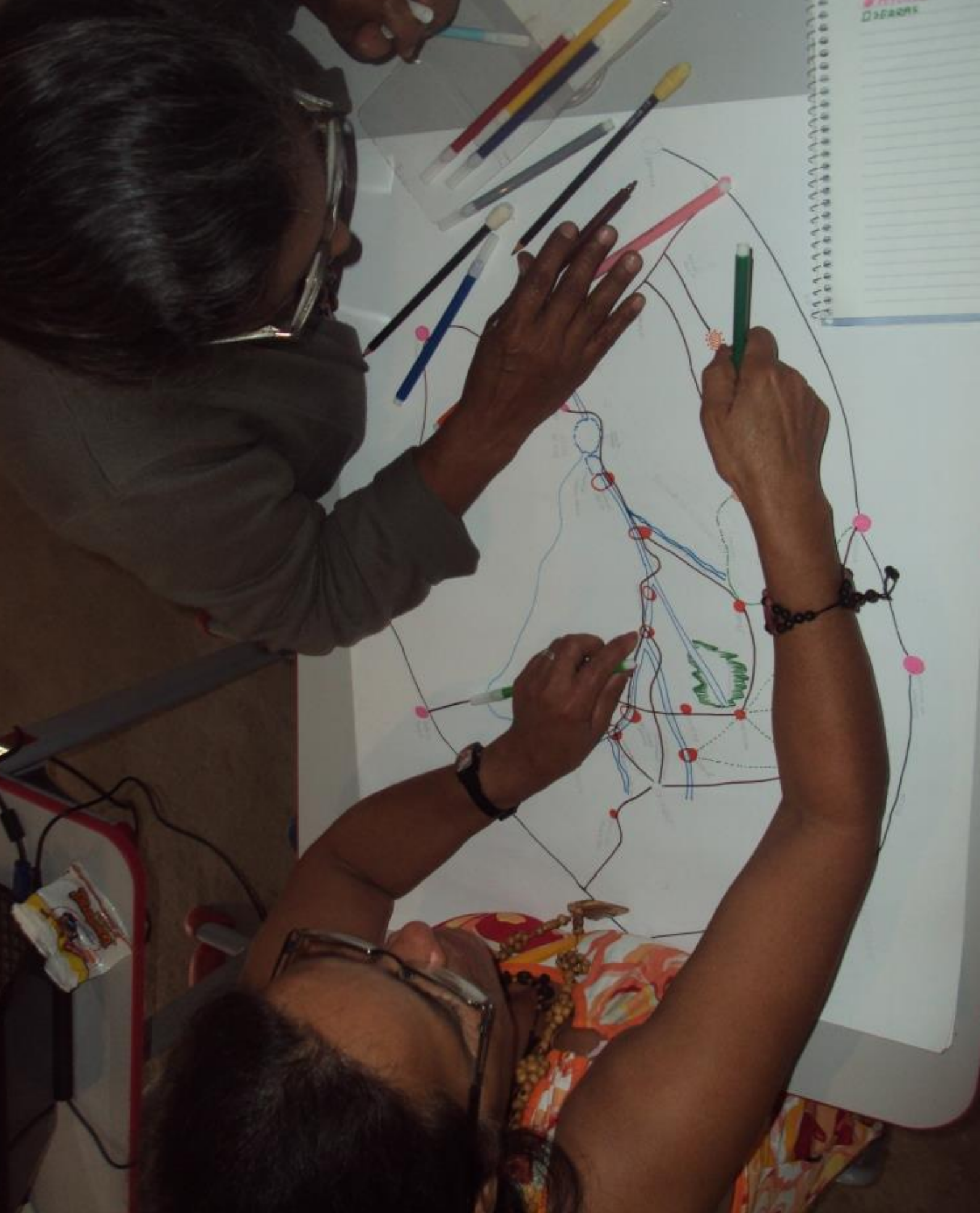
(OLIVEIRA, 1999) dos agrupamentos familiares que se situavam no entorno da Serra do Macaco. Elenco o conjunto de aspectos que motivou as referidas famílias para *levantar a aldeia* (ARRUTI, 1995, 1999) Kapinawá em fins da década de 1970 (SAMPAIO, 1995, 2011; ALBUQUERQUE, 2005). Ainda neste capítulo aponto que esse processo de territorialização, como o próprio nome dá a entender, é contínuo e tem desdobramentos até hoje, evidencio ao fim do capítulo o movimento de organização das famílias da *Área Nova*, a qual irei me deter nos dois capítulos seguintes.

No Capítulo III “Território e Organização Social entre os Kapinawá”, apresento o conteúdo etnográfico mais denso da dissertação, trabalho desde as dinâmicas de ocupação até o movimento de levantar aldeia na *Área Nova*. Situo para tanto, personagens e contextos políticos; a partir destes personagens traço a *mobilidade* de suas famílias no âmbito regional, e como vão sendo criadas uma série de redes de relações, que vão desde laços familiares, a redes políticas, econômicas, rituais e festivas. Para tratar da ocupação efetiva da *Área Nova*, aquela época chamada “das caatingas”, trabalho com a trajetória das famílias e a expansão do antigo sítio que compreendia o aldeamento de Macaco. Por fim, faço o exercício de descrever a organização social naquela região, caracterizando desde os níveis de organização doméstica e comunitária até a mobilização em torno da identidade indígena (MURA, PALITOT e MARQUES, 2010). Na última parte do capítulo trabalho com autores como Mura e Barbosa da Silva (2011), Wilk (1984) e Arnould, Netting e Wilk, (1984), para discutir os sentidos que são atribuídos à ideia de *família*, passando pelas noções de família conjugal, família extensa e grupo doméstico; e com autores como Gluckman (2010), Weber (1999), Wolf (1976, 2003), e Leach (2001), para descrever como a organização doméstica se articula com a organização comunitária, e como esta, em determinada situação social, se organiza enquanto grupo étnico Kapinawá.

O último capítulo da dissertação, “Redes Sociais e Tradição de Conhecimento”, se atém em um importante componente na construção da identidade indígena enquanto Kapinawá. Nele busco expor os elementos que delimitam os conteúdos ideativos de comunidade (BARTH, 2000) e as redes sociais (BARNES, 1987) existentes, que vão formando uma *tradição de conhecimento* (BARTH, 1987, 2000). Trago ainda os aspectos da vida religiosa e outros componentes que constituem os sentidos e valores; abordo aspectos ligados à vida do trabalho, alimentação e a relação com o meio em que vivem. Em seguida traço as redes que são construídas por indivíduos e famílias, formando uma teia que envolve relações rituais, festivas, econômicas e políticas. Para tanto, levo em consideração as *redes* formadas pelas parteiras, e a partir das novenas, sambas de coco e do toré, considerando

autores como Pereira (2004, 2011), Albuquerque (2005), C. Mura (2012), Mura e Barbosa da Silva (2011) e Mura, Palitot e Marques (2010).

Ao final da dissertação disponibilizo uma série de anexos que ajudam a compor o que é trabalhado nela, e que vão sendo indicados ao longo do texto.



## CAPÍTULO I

### Itinerários de Campo, Contextos e Ensaio Teórico-Metodológicos

## 1. ITINERÁRIOS DE CAMPO, CONTEXTOS E ENSAIOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

De repente me vi apeado, em abandono completo, num mundo estranho, cheio de casas, brancas ou pintada sem alpendres, notáveis. Havia duas maravilhosas: uma de quadrados faiscantes, uma que se montava noutra. Avizinhei-me do sobradinho, fugi medroso e confuso: nunca teria podido imaginar uma casa trepada. Na debaixo percebi criaturas vermelhas e azuis, todas iguais; na de cima dois sujeitos se debruçavam, conversando, a uma janela, e, nem sei porque, talvez por estarem de poleiro, julguei-os enormes. [...] Longe da fazenda, considere-me fora da realidade e só. De fato não estava só: várias pessoas transitavam por ali, ruídos vagos quebravam o silêncio. Admirável a casa suspensa, como um garoto erguido em pernas de pau. Cheguei-me a ela novamente, arredei-me para a que brilhava, faiscava. [...] Ressurgiu o isolamento, pus-me a caminhar ansioso na calçada. [...] Absurdo alguém viver num lugar onde se apertavam tantas casas. Até então houvera quatro ou cinco. [...] Senti vontade de chorar. Também não me acomodaria. Vi uma porta aberta, entrei, fui à sala de jantar, farejando o meu povo (RAMOS, 2012, p.47 e 48).

O trecho acima é narrado pelo escritor Graciliano Ramos e trata do estranhamento e alumbramento quando de sua chegada ao vilarejo de Buíque, agreste pernambucano – um dos municípios em que desenvolvi minha pesquisa. Na última década do século XIX sua família se muda de Alagoas para a referida vila, ele, à época ainda criança. Graciliano viveria os primeiros anos de sua vida nesta região, marcado pelas mudanças. A princípio foram morar em uma fazenda, mas, devido às dificuldades derivadas da seca, seu pai resolve tentar a vida na Vila de Buíque, como comerciante em uma pequena venda.

Este trecho é parte do livro *Infância*, lançado em 1945. Um livro que mistura memória e ficção, escrito após mais de quarenta anos dos fatos narrados. Nele percebemos o alumbramento de Graciliano ao chegar à vila: chama-lhe a atenção o cortiço – a “casa trepada”; os azulejos – os “quadrados faiscantes”; seu estranhamento com a forma de organização do espaço, diferente daquela familiar que era a fazenda. E não só o espaço lhe causa estranheza, também as pessoas, e elas em movimento: “criaturas vermelhas e azuis”, “várias pessoas transitavam”, “de poleiro”, e se perguntava como elas poderiam viver num lugar onde “se apertavam tantas casas”.

É interessante perceber como após quarenta anos as memórias são narradas: ele tenta evidenciar as primeiras sensações que teve com essa experiência. Não é um texto puramente autobiográfico, mas uma produção que reflete um diálogo entre o passado e o presente, onde o menino da infância é refletido a luz das concepções e formas do homem adulto ver o mundo no presente. Optei em iniciar essa dissertação pelo Graciliano Ramos, pois assim como ele,

trabalharei a minha memória como principal matéria prima para narrar como “chego” ao contexto desta pesquisa, meu encontro com os Kapinawá.

Graciliano Ramos também me inspira pelo caráter etnográfico de seu texto, por não naturalizar o que em seguida lhe será tão familiar – o contexto urbano. Desafiador é esse movimento de voltar à memória e perceber onde estava posicionado e como isso influencia o nosso olhar. É um pouco disso que busco fazer no decorrer desse capítulo. Além disso, durante a pesquisa, a leitura do espaço social que o autor faz em *Infância* me ajudou a compreender a complexa conformação daquela região, entre fazendeiros, coronéis, trabalhadores, vaqueiros, ciganos, cangaceiros, ex-escravos recém-libertos e caboclos.

### **1.1. O encontro com os Kapinawá: um exercício de memória**

O *exercício de memória* que apresento a seguir trata desse meu encontro com os Kapinawá, que aconteceu a pouco mais de dois anos e ocorreu próximo ao local descrito por Graciliano, a aproximadamente 15 (quinze) quilômetros dali, e versa sobre o despertar do meu interesse pela pesquisa. Mas, diferente do escritor que narra sua chegada a um contexto de vila, narro minha chegada à zona rural de Buíque, na sede de uma fazenda retomada<sup>2</sup> pelos Kapinawá, em 2011. A intenção é ao longo do texto evidenciar como minha inserção nesse contexto possibilitou a criação de uma rede de interlocutores Kapinawá, que permitiu a imersão com determinada profundidade e direcionou a obtenção de uma série de informações em campo.

Digo que vou fazer um exercício de memória porque naquele momento eu não planejava desenvolver pesquisa com o grupo em questão e não estava com o olhar voltado para a observação, como acontece em uma pesquisa. Minha narrativa será baseada no que lembro e em algumas notas que peguei em uma espécie de “caderno de campo permanente” que costumo levar na bolsa. Trabalharei com dois “níveis” de memória: a minha sobre aquela situação; e, a minha memória sobre as memórias contadas na ocasião.

O contato com o grupo aconteceu no segundo semestre de 2011, no contexto em que os indígenas fizeram a retomada da sede de uma fazenda que fica dentro do perímetro reivindicado por eles na demanda pela ampliação da Terra Indígena já regularizada. O processo de mobilização para a retomada da fazenda é desencadeado pela informação de que

---

<sup>2</sup> Retomada é o termo utilizado pelos indígenas para caracterizar a ação política de ocupar parte do território que fora expropriado do grupo ao longo da história.

Romildo Mariano, o então dono dos títulos de posse do terreno, iria criar nesta sede da fazenda uma pousada para turismo ecológico.

Vale mencionar que esta mobilização de retomada da fazenda está situada dentro de um contexto maior de reivindicação de ampliação da T.I. Kapinawá, que data de mais de uma década. Esta fazenda já havia sido abandonada há mais de dez anos pelo proprietário, e famílias Kapinawá a reocupavam, usando para plantio e criação de animais<sup>3</sup>. Além disso, há outro fator que torna mais complexo este contexto: em 2002 foi criado o Parque Nacional do Catimbau, unidade de conservação integral que se sobrepõe justamente ao território ocupado pelos Kapinawá e reivindicado como área a ser ampliada como T.I. Irei me ater a estes aspectos no decorrer da dissertação.



Figura 1 – Sede da fazenda retomada, 2011.



Figura 2 – Porteira que dava acesso à retomada, aldeia Colorau, 2011.

O contato que eu já tinha estabelecido com o lugar tinha se dado apenas com algumas pessoas, principalmente os/as professores/as, e de forma mais permanente com os que compunham a Comissão de Professores/as Indígenas em Pernambuco (COPIPE)<sup>4</sup>. Meu contato com estas pessoas se construiu porque faço parte de uma equipe de indigenistas que assessora a COPIPE e trabalha há mais de quinze anos com formação de professores/as indígenas no estado de Pernambuco<sup>5</sup>. Essa foi uma de minhas “entradas” em campo e definiu

<sup>3</sup> Nos anexos I e II disponibilizo uma matéria que saiu à época feita pela assessoria de imprensa da Articulação dos Povos e Organização Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) e a carta de reivindicação dos Kapinawá.

<sup>4</sup> A COPIPE é a organização política do movimento de educação indígena em Pernambuco. Hoje o número de professores indígenas chega a mais de 1000 pessoas. Em seu sentido restrito a COPIPE é composta por uma comissão de dois professores e uma liderança de cada povo indígena no estado. Ela existe desde 1999 e atua nos espaços de debate sobre as políticas públicas de educação escolar indígena.

<sup>5</sup> Esta equipe de indigenistas é formada por pessoas que foram de duas principais instituições indigenistas de Pernambuco: o Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). A convite das organizações indígenas continuamos atuando na assessoria a COPIPE na construção da política pública de educação específica para os povos indígenas, na interlocução com a Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco, e em projetos de formação específicos em alguns povos. Estas ações têm sido viabilizadas,

um dos canais de produção de dados e de constituição de uma rede de interlocutores indígenas.

Apesar dessa interlocução com os/as professores/as, minha inserção no contexto de retomada Kapinawá se dá por conta de outra experiência profissional: a participação como assistente de pesquisa no grupo técnico que fez os estudos da Terra Indígena Pankará. Como mencionado na apresentação da dissertação, desde o processo de organização social das famílias situadas nos arredores da Serra do Macaco, de reivindicação da identidade indígena Kapinawá, no fim da década de setenta, e de regularização fundiária nas décadas de oitenta e noventa, uma série de outros agrupamentos familiares nos arredores da T.I. regularizada começam também reivindicar a identidade Kapinawá e a regularização dos seus respectivos territórios. Neste contexto da retomada, no processo de interlocução com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), os indígenas demandam “colocar no papel” a área reivindicada para a ampliação, chamada por eles de “Área Nova”. Em interlocução com Sandro Lobo, naquela ocasião assessor jurídico do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), que acompanhava a demanda do grupo naqueles anos, decidem fazer um mapa do território reivindicado. E assim, sou convidada para fazer uma oficina de cartografia com os Kapinawá, com o intuito de delinear essa *Área Nova*.

Cheguei ao território no fim da tarde do dia 23 de setembro de 2011. No local recém terminara uma reunião dos Kapinawá com Frederico Campos – coordenador da FUNAI/ Coordenação Regional Nordeste I. Também estiveram presentes nesta reunião o referido assessor jurídico do Cimi e membros da Articulação dos Povos e Organização Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), nas figuras do coordenador executivo, coordenador da regional de Pernambuco, assessores jurídico e de comunicação, respectivamente: Renato Tupiniquim, Zé de Santa Xukuru, Dimas Funil-ô e Alexandre Pankararu. Ao final deste evento a FUNAI se comprometeu a articular uma reunião em Brasília para tentar encaminhar o estudo da *Área Nova*.

A oficina ocorreu logo em seguida, nos dias 24 e 25, também na sede da fazenda retomada. As atividades foram desenvolvidas em um salão coberto, ao lado da casa principal, naquele momento de retomada destinado para ser o local de dormida do grupo responsável

---

em parte, com recursos da própria organização indígena e em parte financiados por projetos captados em editais do Fundo Pernambucano de Incentivo à Cultura (FUNCULTURA) da Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (FUNDARPE).

pelo turno do rodízio<sup>6</sup>. Participaram da oficina em torno de trinta pessoas, entre elas professores/as, pessoas de mais idade, jovens e lideranças tanto da área já demarcada quanto da *Área Nova*.

A oficina transcorreu nos dois dias e foi dividida em duas principais atividades: uma em que **trabalhamos a memória** e outra de **produção do mapa** da área reivindicada. As memórias foram tratadas no grande grupo, os mais velhos que estavam presentes narraram os fatos tomando como ponto de partida os conflitos que funcionaram como estopim para a organização local, para a reivindicação da identidade indígena Kapinawá, na década de setenta e tiveram como palco principal a Mina Grande.

Figura 3 – Cozinha da retomada



Figura 4 – Oficina de cartografia



Hoje percebo que ali foi contada uma espécie de “história oficial” que se convencionou narrar para caracterizar o processo de organização que possibilitou a construção da identidade indígena Kapinawá, o que me permitiu começar a compreender alguns elementos que constituíam o contexto e que descrevo a seguir. As narrativas foram feitas por algumas pessoas que se revezavam nas falas, principalmente as pessoas mais velhas, e que participaram da época do “corte dos arames” – expressão que intitula o tempo de conflito com os fazendeiros e que faz referência às consecutivas vezes que famílias da Mina Grande e de algumas localidades do entorno cortaram os arames das cercas que os fazendeiros tentavam colocar em seu território. As narrativas tiveram um tom que me chamou atenção: “essa *Área Nova* já pegou a ‘área indígena pronta’, não participou da luta”, o que provocava alguma tensão no grupo como um todo, mas não chegava a ser contestada por ninguém. Acionavam o discurso do “enfrentamento da luta” nas décadas de 1970/80 como o elemento que caracteriza a identidade indígena. Mas, o que me pareceu estar por trás dessa fala não era

<sup>6</sup> Os Kapinawá estabeleceram uma organização durante a retomada que ficou dividida em rodízios, as aldeias se revezaram por dia, de forma que a cada dia uma aldeia era responsável pela cozinha, e desenvolvimento de atividades no local.

necessariamente uma tentativa de deslegitimar a *Área Nova*, excluindo seus reivindicantes dos direitos ao território ou de outras políticas indigenistas, mas uma forma de reafirmar o centro político da aldeia – a Mina Grande. Essa narrativa conformava-se não apenas numa forma de posicionamento perante a *Área Nova*, mas também para “esses mais novos” como costumam se referir as pessoas mais velhas, quando querem se queixar da nova geração. Como se percebe, trata-se aqui de um contexto com diversos agentes, papéis, status e interesses em jogo.

No momento seguinte, as pessoas presentes se dividiram em grupos, de acordo com suas aldeias, para fazer um levantamento geral de aspectos ligados: ao histórico de ocupação das aldeias; as famílias e laços de parentesco; os rituais e festejos; características ambientais e produtivas; e os serviços disponíveis na área. Isto para uma espécie de caracterização geral da *Área Nova*, que teve como norte principal aqueles aspectos que são enumerados na Portaria 14<sup>7</sup> e que estabelecem aspectos para a elaboração de um Relatório circunstanciado de identificação e delimitação de Terra Indígena.

Após a apresentação e discussão dos trabalhos em grupo foi elaborado um mapa da *Área Nova* (disponível na página seguinte). É interessante perceber que não foi desenhada a proposta com os limites, pois estes ainda estavam em reflexão, naquele momento foram identificados os agrupamentos familiares que estavam em processo de organização e reivindicação da identidade indígena fora dos limites da T.I. já regularizada. Outro aspecto interessante que percebi naquela ocasião, a partir das categorias utilizadas para o mapa, foi uma clara distinção entre aquelas aldeias da *Área Nova* que têm um processo mais antigo e consolidado de organização, identificadas como “aldeias área nova”, e aquelas que têm um processo mais recente de organização, que foi consolidado na retomada; estas últimas aparecem como “aldeias Ibimirim”.

Figura 5 – Trabalhando o mapa oficial



Figura 6 – Construindo o mapa da *Área Nova*, na foto professoras Kapinawá desenhando



<sup>7</sup> Portaria MJ n° 14, de 09/01/1996 – Regula a elaboração do relatório circunstanciado de identificação e delimitação de Terras Indígenas.



Um segundo momento com este grupo ocorreu logo em seguida, entre os dias 01 e 04 de outubro, também na sede da fazenda retomada, no contexto de um encontro de mulheres indígenas de Pernambuco<sup>8</sup>, realizado como atividade de um projeto desenvolvido pelo Centro de Cultura Luiz Freire. A equipe do projeto convidou para esse encontro alguns indigenistas que no começo década de oitenta tiveram uma atuação sistemática com os Kapinawá, e que acabam sendo também personagens importantes daquele contexto. Essa ideia partiu do convívio com professores e lideranças dos próprios Kapinawá, que sempre perguntavam por essas pessoas. Dois deles os indígenas não encontravam desde a década de oitenta: Fábio Santos, o Fabião; e Zé Karajá; que eram missionários do CIMI no contexto dos conflitos de 1980. Fabião aparece nas diversas narrativas como tendo estado presente em episódios de conflitos bélicos entre os indígenas e fazendeiros. Outra pessoa que também esteve presente foi José Augusto Laranjeira, o Guga, também personagem daquela época, antropólogo que até hoje têm relações com o grupo, e desde aquele período como membro do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (Pineb) e da Associação Nacional de Ação Indigenista (Anai).

Figura 7 – Serra da Mina Grande vista da retomada



Figura 8 – Mocinha Kapinawá (canto esquerdo) e Fabião (canto direito, encandeado pela luz) na Furna da Mina Grande, relembram os momentos passados na furna na década de 1980



Fotografias de Elizabeth Leal

Apesar de ser um encontro das mulheres de Pernambuco a presença destas figuras mobilizou encontros à parte, dos Kapinawá com estes antigos companheiros, que se reuniram

<sup>8</sup> Este encontro aconteceu como parte do projeto “Mulheres Indígenas em Pernambuco: Afirmado Tradições, Identidades e Protagonismos”, realizado pelo Centro de Cultura Luiz Freire, no qual atuei como consultora, entre os anos de 2011 e 2012. Um dos critérios da escolha de Kapinawá como local para realização do encontro foi justamente fortalecer o processo que o povo estava vivendo.

em um turno para lembrar os momentos de luta que passaram juntos. A presença deles funcionou como uma espécie de ativador da memória do grupo e a consequente reflexão sobre o que aqueles momentos de luta refletem na vida deles hoje.

Logo após o encontro das mulheres indígenas, no dia 05, realizamos outra atividade, desta vez apenas com as lideranças Kapinawá. Eu, Guga, Sandro Lobo e mais uma série de indígenas fizemos uma incursão pelas áreas que estavam *levantando aldeia*<sup>9</sup>, principalmente as “aldeias de Ibimirim”, que durou o dia inteiro e sendo encerrada apenas à noite, com um grande samba de coco na fazenda retomada.

Entre as lideranças indígenas estavam presentes: Mocinha (liderança na época do corte do arame, década de 1970/80), Cremilda, à época vice-cacique e filha do então cacique Zé Bernardo, ambas da Mina Grande; Socorro França e Aldálio (casados), ambos da aldeia Malhador (*Área Nova*), importantes lideranças da retomada; Sesser, liderança religiosa do Quiri D’álho (comunidade que na época da demarcação ficou com uma parte dentro e outra fora da T.I. demarcada); e um grupo de jovens Kapinawá que se organizaram durante a retomada em torno do jovem pajé Robério (original da Mina Grande; após a morte de Zé Bernardo, no ano de 2012, tornou-se cacique do povo).



Figura 9 – Na incursão pelas “aldeias da Ibimirim” abaixo sentada Socorro, a sua direita de cócoras o Pajé Robério, a esquerda de pé Cremilda e o grupo de jovens Kapinawá.

Fotografia cedida por Socorro França

## 1.2. A pesquisa

A experiência narrada acima me instigou a voltar para esta realidade com um olhar mais atento. Motivou-me, sobretudo, a possibilidade de contribuir para a garantia dos direitos dos Kapinawá fazendo um estudo, lançando um olhar mais atento para a formação desta *Área*

<sup>9</sup> A expressão *levantar aldeia* é a metáfora utilizada localmente, não só pelos Kapinawá mais por diversos outros grupos, para expressar o processo de organização social para reivindicação da identidade indígena, e dos direitos que daí se derivam. Irei trabalhá-la com mais atenção no capítulo seguinte.

*Nova*. Desta forma, depois de ingressar no mestrado em antropologia na Universidade Federal da Paraíba resolvi construir um projeto de pesquisa para trabalhar esta realidade.

Os problemas de pesquisa que me interessavam eram os mesmos daqueles despertados em minha monografia e aprofundados já durante o curso de mestrado: organização social e construção de identidade. Assim, a pesquisa que apresento nessa dissertação é fruto da observação de quais são as relações que configuram uma determinada organização social (filiação, alianças matrimoniais, localização das residências, etc.), e as dinâmicas de conformação do território, que vieram a possibilitar uma posterior reivindicação pela identidade étnica e território propriamente “Kapinawá”.

Para compreender como se constroem estas relações sociais e o território foi fundamental apreender as relações de trabalho e produção e a relação com o ambiente em que as famílias estão inseridas, elas me possibilitaram perceber uma série de dinâmicas constitutivas de sentimentos de pertença e alianças políticas. A partir daí busquei identificar e analisar como se constrói uma tradição de conhecimento, que somada aos aspectos elencados acima, é um dos elementos que possibilitou a integração dos diversos agrupamentos familiares do entorno da Serra do Macaco que se organizaram pela reivindicação da identidade étnica Kapinawá, se diferenciando dos demais agrupamentos de seus arredores. Na pesquisa fiz um recorte de análise mais detido na chamada *Área Nova*, que aparecem no mapa construído na oficina de cartografia. Para o trato do território já regularizado, trabalho com uma revisão do que foi escrito por Sampaio (1995, 2011) e Albuquerque (2005). Meu interesse foi tecer uma abordagem tal qual propôs Barth (2000) ao tratar da realidade de Bali, na qual define que dentro da realidade na qual estão presentes diversas correntes de tradições culturais, deveria o pesquisador se ocupar de

(i) caracterizar seus padrões mais destacados; (ii) mostrar como ela se produz e reproduz, e como mantém suas fronteiras; (iii) ao fazê-lo, descobrir o que permite que haja coerência, deixando em aberto, para ser solucionado de maneira empírica, como e em que grau os seus conteúdos ideativos chegam a formar um sistema lógico fechado como tradição de conhecimento [...] devemos também identificar os processos sociais pelos quais essas correntes se misturam, ocasionando por vezes interferências, distorções e mesmo fusões (BARTH, 2000, p. 127).

Nesse texto Barth argumenta que a realidade de todas as pessoas é composta de construções culturais. Estas construções são sustentadas por dois aspectos: o mútuo consentimento – incrustado em representações coletivas: a linguagem, as categorias, os símbolos, os rituais e as instituições, e por causas materiais inevitáveis (cf p. 112).

Para compreender a realidade do grupo Kapinawá conformado, busquei relacionar a construção desses dois aspectos citados anteriormente, considerados dentro de um pluralismo cultural, composto de diversas “correntes de tradições culturais” – sejam relativas às diversas etnias presentes nas bacias dos rios Ipanema e Moxotó ou ainda aos “regionais”<sup>10</sup>.

É interessante perceber que apesar dessas tradições poderem se misturar (e aqui refletirei sobre se se misturam e como se misturariam), ao longo do tempo construíram um grau de coerência interna, garantido por um fluxo temporal (HANNERZ, 1997), de modo que podem ser reconhecidas mesmo nos contextos em que coexistem uma com as outras.

Busquei identificar os elementos que balizaram os conteúdos ideativos de uma comunidade e a formação de uma “tradição de conhecimento” (BARTH, 1987, 2000) ao longo do tempo, que permitiu aos agrupamentos familiares dos arredores da Serra do Macaco se organizar socialmente em torno da identidade étnica Kapinawá.

### **1.2.1. Etnografia como prática e experiência**

Iniciei a pesquisa de campo propriamente dita em meados de 2012. Aqui irei dividi-la em duas partes, inspiradas numa distinção que Magnani (2009) faz – em artigo com título análogo a esta seção do texto – entre etnografia como prática e como experiência. A primeira seria aquela que é programada na pesquisa; está dentro do método, das observações, entrevistas semi-estruturadas; a segunda é ligada à própria vivência do pesquisador no campo, e na sua sensibilidade e abertura para tal, uma espécie de imponderável malinowskiano, onde o que é descontínuo e imprevisível é também considerado, porque tem a ver com como o campo e mexe com o pesquisador, com sua subjetividade, com as experiências já tidas em sua vida e com estas novas.

Ainda em 2012 comecei a revisão bibliográfica do que havia produzido sobre os Kapinawá. O contato inicial com os textos me fizeram reviver a experiência que tivera em 2011<sup>11</sup> e começar a ordenar todas aquelas informações em minha cabeça. Este material produzido sobre os Kapinawá versa principalmente sobre o período do *levantamento da aldeia* e/ou o palco daquele momento: a Mina Grande. São textos feitos em momentos com conjunturas bem distintas. Sampaio produz na década de 1980 e começo dos anos 1990 uma

<sup>10</sup> Aqui, entendo os regionais como os não-indígenas, pequenos agricultores da região

<sup>11</sup> Esse processo de leitura dos textos sobre os Kapinawá se deu ao mesmo passo que acompanhei os alunos Kapinawá que cursavam a licenciatura intercultural indígena no CAA/UFPE em duas cadeiras. Os alunos da licenciatura são professores indígenas em suas respectivas aldeias. As disciplinas que acompanhei foram a de “Trabalho de Conclusão de Curso I” no qual produziram diversos artigos sobre a realidade do povo em 2011 e em 2012 fui professora de “Estágio Supervisionado” em suas respectivas salas de aula.

série de materiais sobre a questão territorial e a identidade étnica do grupo: “Notas sobre a formação histórica, etnicidade e constituição territorial do povo Kapinawá” (1995)<sup>12</sup>, “DE CABOCLO A ÍNDIO: etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no nordeste do Brasil; o caso Kapinawá” (2011)<sup>13</sup>, “Kapinawá: O povo que venceu os grileiros”(1993), boletim da ANAI, e uma caracterização no “Atlas das Terras Indígenas do Nordeste” (FERREIRA e SAMPAIO, 1993).

Cerca de dez anos depois, Albuquerque (2005, 2008, 2009) e Pereira (2004, 2011) produzem trabalhos que tem como foco aspectos ligados à religião e à música Kapinawá, no espaço específico da aldeia Mina Grande, discutindo o toré, o samba de coco, os benditos e os toantes. Albuquerque desenvolve sua pesquisa de mestrado que resulta na dissertação “O Torécoco (a construção do repertório musical tradicional dos índios Kapinawá da Mina Grande - PE)” (2005). Neste contexto produz também “Eu joguei a semente pra cima” (2004) e “Oi, que prazer, que alegria Kapinawá” (2006), dois vídeos sobre o samba de coco e também um CD com os cantadores da Mina Grande “Kapinawá – benditos, sambas de coco e toantes” (2005), desta vez em parceria com Pereira.

Por fim, Machado, que já trabalhara com Albuquerque na produção do vídeo de 2006, também desenvolve sua pesquisa de mestrado junto aos Kapinawá. Seu foco era analisar os significados que os Kapinawá dão às imagens produzidas em vídeos sobre o povo, que tem como resultado a dissertação intitulada “*Os significados das imagens fílmicas: um diálogo com os índios Kapinawá*” (2009)<sup>14</sup>.

As minhas viagens para desenvolver a pesquisa com os Kapinawá transcorreram principalmente nos meses de abril, maio e julho do ano de 2013. É importante destacar que a pesquisa aconteceu ao mesmo momento em que coordenei um projeto de formação com professores/as e lideranças indígenas Kapinawá<sup>15</sup>. Sempre quando do acontecimento das

<sup>12</sup> O texto que trabalho é o digitado, cedido pelo autor. Mas se trata de trabalho apresentado na 3ª Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, em junho de 1993, em Belém, e publicado em: “Sampaio, José Augusto Laranjeiras (1995). Notas sobre a formação histórica, etnicidade e constituição territorial do povo Kapinawá. In: Elisa Reis et al. *Pluralismo, espaço social e pesquisa* (CSH). pp. 245-271. São Paulo: Anpocs/Hucitec. Não tive acesso ao livro por isso trabalho o digitado.

<sup>13</sup> Ensaio originalmente apresentado em 1986 como projeto de pesquisa ao curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Unicamp (Universidade Estadual de Campinas), e publicado pelo *CADERNOS DO LEME* em 2011.

<sup>14</sup> Os filmes que Machado selecionou para a análise dos Kapinawá são os três materiais audiovisuais mais substanciais produzidos sobre eles: o já mencionado “Oi, que prazer, que alegria Kapinawá” (2006); “Kapinawá – Meu Povo Conta” (2007) - Realizado pelo Centro de Cultura Luiz Freire / TV Viva; e o filme “KAPINAWA – wir dürfen wieder Indianer sein / Schroeter (Kapinawá – temos direito de ser Indígenas de novo)” - Realizado na década de oitenta por de uma organização Alemã em parceria com o CIMI.

<sup>15</sup> Mais adiante irei me ater aos desdobramentos que este projeto tem em minha pesquisa.

oficinas de formação destinava um período, antes ou depois, para permanecer no território, circular entre as aldeias, fazer entrevistas.

Como mencionei anteriormente, optei por, na pesquisa de campo, fazer um recorte na *Área Nova*. Desta forma, centrei minha ação nesta região, mas também tive interlocução com pessoas da área já demarcada. Esse foi um dos motivos que definiu o local onde fiquei alojada na pesquisa. Durante minha permanência na área indígena fui recebida pelo casal Socorro França e Audálio, da aldeia Malhador (*Área Nova*), umas das famílias que lidera as articulações no processo de organização e reivindicação da identidade Kapinawá em fins dos anos 1990. A princípio, fiquei na casa de Socorro por uma questão elementar, ela era a pessoa com quem eu tinha mais proximidade e que se propôs a me receber em sua casa. Também por ter recebido Glauco Machado, durante sua pesquisa de campo, ela e sua famílias tinham noção das dinâmicas da pesquisa, o que contribuiu em grande medida para o desenvolvimento de minha pesquisa. Por esse motivo consegui me locomover com facilidade dentro da área, acompanhada de Ronaldo (professor de arte e filho de Socorro e Audálio) em sua moto.

A interlocução com Socorro e Audálio foi fundamental principalmente em minhas primeiras estadias em campo, quando ainda estava me localizando naquele contexto. Socorro<sup>16</sup> foi a primeira professora no Malhador, leciona a pouco menos de trinta anos, é uma pesquisadora assídua da realidade local, e quando expliquei para ela qual eram meus interesses de pesquisa, prontamente ela foi me relatando, durante todo o campo, histórias que achava que poderiam me ajudar, pessoas com quem poderia conversar, e de fato todas as indicações foram fundamentais.

Também o acompanhamento de Ronaldo durante os trajetos entre as aldeias foi precioso, não só pela viabilidade material, pois sem transporte não teria como ter percorrido as longas distâncias entre as aldeias, mas acima de tudo me ajudou seu conhecimento do território e o domínio técnico para leitura de ferramentas como o Google Earth possibilitaram fazer a leitura do local, e suas intersecções, por exemplo, com o Parque Nacional do Catimbau, ou ainda localizar os locais que foram mencionados pelos mais velhos em entrevistas no mapa.

A pesquisa se desenvolveu com uma dinâmica interessante, além de Ronaldo outros professores e jovens acompanharam minha passagem pelas aldeias e a conversa com as

---

<sup>16</sup> A história de vida de Socorro é muito interessante e explica sua atuação, ainda jovem foi morar “em casa de família” na Vila do Catimbau, na casa de uma professora que era viúva, lá cursou o ensino primário. Quando tinha 17 anos foi para Buíque, pois na Vila não tinha outros níveis de ensino, também indo morar em “casa de família” e cuidar de crianças, com a intenção de estudar o ensino fundamental. Nesta época, em 1981, casa-se com Audálio e vai morar no Malhador, onde começa a lecionar, ainda por conta própria. Em 1985 foi convidada pela prefeitura para ser professora regular do município de Buíque.

peessoas mais velhas. Na ocasião das entrevistas dificilmente a pessoa mais velha que entrevistei estava sozinha, nos arroteavam: crianças; esposas e maridos; os filhos – muitas vezes chamados pelos próprios pais para ajudar a “responder o que a menina quer saber”, como costumavam falar; as professores/as do local, que tinham parentesco próximo com quem eu ia entrevistar; a presença de todas estas pessoas foi fundamental no desenvolvimento das entrevistas, pois me ajudavam fazendo questões ou pedindo para os entrevistados me falarem sobre determinados assuntos ou histórias específicas que achavam que poderia me interessar. A partir daí surgiram importantes questões, afinal as questões colocadas por eles dificilmente saíam de alguém que não fosse do local. É por isso que, por vezes, no texto da dissertação que transcreve a fala das pessoas que entrevistei aparecem outros sujeitos, intercalando as falas.

Na pesquisa, entrevistei: Dona Lilia, Seu Zé de Caetano e Seu Arlindo, da Mina Grande, sede do Posto Indígena; das aldeias que ficam no limite norte da T.I.: Roseane da Ponta da Vargem, Seu Cícero, Dona Josefa e Seu Pipu do Pau Ferro Grosso, e Sesser do Quiri D’álho; e da *Área Nova*: Socorro França, Audálio, Dona Lia, Dona Helena do Malhador, Dona Marieta do Colorau, Seu Zé Firmino e Dona Lina do Caldeirão.

No primeiro momento da pesquisa de campo realizei a maior parte das entrevistas. Naquela ocasião tinha como objetivo principal compreender o processo de conformação da *Área Nova*, quem eram os personagens, e famílias que compunham aquele cenário. Num segundo momento da pesquisa, já melhor situada no contexto local, busquei aprofundar os percursos dos personagens identificados e as relações entre as famílias.

Na construção da etnografia busquei traçar com estes interlocutores suas histórias de vida, a partir das quais pude traçar relações e trajetórias. Nestes relatos das histórias de vida a constituição das genealogias dos interlocutores foi central. Construir genealogias de pessoas de aldeias distintas me permitiu elaborar análises de recortes espaciais e temporais. Se por um lado elas possibilitaram perceber como através das gerações as famílias vão se autonomizando e expandindo seus territórios, por outro, permitem também mapear como vão se estabelecendo relações matrimoniais e as lógicas de construção do território e de pertencimento. Sobre isso me deterei mais adiante neste trabalho.

Como mencionei anteriormente, durante esse processo de pesquisa, também coordenei um projeto de formação com professores/as Kapinawá. Talvez por negligência, inicialmente não imaginei que este espaço me geraria a quantidade de informações e reflexões que gerou: a minha *experiência etnográfica*.

O projeto consistiu em oficinas de formação em pesquisa sobre diversos aspectos: direitos indígenas, história do povo, artesanato, religião, rezas, parteiras, educação, brincadeiras, samba de coco, arqueologia, enfim. Participaram principalmente os mais de cem professores e professoras indígenas da área, mas também sempre estavam presentes algumas lideranças e pessoas mais velhas. Como atividade principal do processo de formação foram elaborados, nas oficinas, roteiros de entrevistas. Os/as professores/as utilizaram estes roteiros para entrevistar uma série de pessoas, principalmente às de mais idade, de distintas aldeias, sobre assuntos diversos. Em seguida estas entrevistas serviram de base para produção de textos coletivos sobre as temáticas investigadas, esta produção será utilizada como material didático para as escolas indígenas.

O próprio movimento de listagem dos assuntos a serem pesquisados e pessoas a entrevistar me deram pistas sobre as pessoas que entendiam de diferentes assuntos. Esse percurso me fez conhecer e me aproximar de pessoas de aldeias de todo território. As oficinas foram realizadas na sede da fazenda retomada, que hoje funciona como um espaço agregador de diversas atividades: algumas salas são destinadas a salas de aula e secretaria; outra para o atendimento da equipe de saúde aos indígenas das aldeias dos arredores; há ainda uma sala que está sendo destinada para a construção de um museu indígena<sup>17</sup>; uma biblioteca; e os antigos galpões foram reformados para funcionar como um espaço para grandes encontros. Foi lá que aconteceu a maior parte das oficinas.

Nos intervalos das oficinas, atendimentos de saúde ou nos sambas de coco e toré, que aconteciam nas noites de encerramento das atividades, foram travadas frutíferas conversas com os presentes, que tanto me possibilitaram marcar conversas e encontros posteriores com eles/elas, como dali já surgiam algumas informações. E o mais importante de tudo, foi consolidando-se a relação de confiança entre mim e uma rede de interlocutores que foi se construindo.

Outros dados importantes para minha pesquisa foram gerados durante o desenvolvimento do projeto. Por exemplo, uma das minhas atividades foi organizar todo o material que fora produzido sobre os Kapinawá para disponibilizar para os/as professores/as. Desta forma, neste processo de organização do material tive contato com todos os textos, vídeos e cds; e ainda acabei por encontrar guardado no acervo do CIMI uma série de recortes

---

<sup>17</sup> Esse processo de construção de um museu no território faz parte das ações de um projeto desenvolvido pelo Departamento de Antropologia e Museologia da UFPE com os povos indígenas do estado de Pernambuco.

de matérias de jornal e fotos do povo tiradas no começo dos anos oitenta<sup>18</sup>, as quais utilizo, em parte, para ilustrar meu texto.

Por fim, destaco que o processo de organização deste acervo acabou por criar a necessidade que ele fosse conhecido pelos professores e professoras indígenas, sendo trabalhado nas oficinas, e também desencadeou uma atividade específica que foi a realização de um momento com os pesquisadores que haviam produzido material sobre o povo em uma das oficinas para trabalhar as informações que haviam nestes materiais. O trabalho com estes materiais, principalmente os vídeos e as fotos, funcionaram (assim como a presença dos missionários do CIMI na ocasião do encontro de mulheres) como ativadores de memória, de onde vieram uma série de outras informações.

O texto ao longo da dissertação irá refletir estes percursos trilhados durante a pesquisa: trabalho com as histórias de vida e as trajetórias das famílias para a construção do processo de ocupação territorial e os sentidos de pertença; o diálogo com os trabalhos dos pesquisadores que trataram daquele contexto; dou grade importância às produções (imagéticas e bibliográficas) dos próprios Kapinawá; também faço uso dos materiais filmográficos, sonoros, e fotográfico como fontes de informação; e por fim, destaco que utilizo uma série de fotografias ao longo do trabalho, tanto recentes como do acervo do CIMI, para buscar expor, a partir de outra linguagem, o que estou trabalhando no texto, aumentando, desta forma, o arco de compreensão do que está sendo posto.

### **1.3. *No caldeirão das controvérsias: desnaturalizando os conceitos de cultura e sociedade***

Para compreender propriamente o processo de conformação da identidade étnica Kapinawá me baseio principalmente em autores como Barth (1987, 2000, 2000b, 2005), Wolf (2005) e Hannerz (1997). Tomo por base suas críticas às percepções que vigoraram até meados do século XX, que tratavam da identidade étnica vinculada à ideia de unidades culturais isoladas geográfica e socialmente, concordo que ao contrário, elas são frutos de contrastes, interdependência e permeadas por relações de poder.

Também me ancoro em Oliveira (1999) que, baseado nesta perspectiva, formula o conceito de “processo de territorialização” para tratar das implicações sociais e culturais entre os povos indígenas do Nordeste decorrentes das transformações históricas, fruto da presença dos colonizadores e do Estado.

---

<sup>18</sup> Nas referências bibliográficas da dissertação destino uma parte específica para as produções sobre os Kapinawá.

### **1.3.1. De onde vem a noção de isolamento**

Wolf (2005) em sua introdução ao livro “A Europa e os Povos sem História” nos indaga: “se existem conexões em todos os lugares, porque insistimos em transformar fenômenos dinâmicos, interligados, em coisas estáticas, desligadas?” (WOLF, 2005, p.27). A chave do entendimento da noção do isolamento, é que ela é uma produção ideológica. Em um mundo em que o poder está em disputa não podemos ver esta questão como derivada apenas de fatores relacionados à produção do conhecimento acadêmico.

Diz o autor que essa ideia é introjetada em nossas cabeças ainda nas escolas, quando aprendemos que existe um Ocidente e um Oriente que se constrói como oposição desse Ocidente, ambos monolíticos, com alguma variação que talvez se crie entre “o moderno” X “o tradicional”. O que aprendemos é uma espécie de “genealogia do ocidente” que nos ensina um esquema enganoso para a compreensão da realidade. Para Wolf (2005), isso se constrói ao passo que

ao dotar as nações, as sociedades ou as culturas com as qualidades de objetos internamente homogêneos e externamente distintos e limitados, criamos um modelo do mundo como se ele fosse um salão de sinuca global, no qual as entidades giram e se encostam umas às outras como se fossem duras e redondas bolas de bilhar (WOLF, 2005, p.29).

A metáfora exposta pelo autor é interessante para a compreensão da ideia de isolamento, com uma crítica à não percepção das zonas de fronteira e contato, à ideia de que as bolas de bilhar se encostam, mas não interagem. Esse esquema enganoso, de certa forma, “transforma” a história do ocidente em uma história do sucesso moral, onde os virtuosos vencem os maldosos. A história não passa de “um conto sobre a expansão dos objetivos morais” (WOLF, 2005, p. 28). Transformamos, nesta perspectiva, os objetivos e valores em coisas, e criamos falsos modelos de realidade.

Também a formulação de Barth (2000b) no clássico “Grupos Étnicos e suas Fronteiras” vem no sentido de desconstruir essa percepção do isolamento e demonstrar como o contato e as inter-relações são fundamentais no processo de construção das fronteiras étnicas.

Podemos compreender como essa formulação sobre o isolamento tem origem no surgimento das ciências sociais, a disciplina surge como uma espécie de “antídoto” ao “veneno” da desintegração social (WOLF, 2005). No século XIX dividiu-se a investigação da variedade sobre a natureza e o gênero humano em especialidades e disciplinas separadas.

Nesse contexto, os primeiros sociólogos separam o campo das relações sociais da economia política, e assim, delimitaram a sociologia em relação à ciência política e à economia.

Os postulados a partir daí constituídos são sintetizados por Wolf (2005) em alguns pontos. O primeiro deles é a ideia de que as relações sociais podem ser abstraídas do contexto econômico, político ou ideológico em que estão inseridas. As relações configuram-se dessa forma como algo *sui generis*, que é autônomo, tem um domínio próprio, um domínio social. O segundo deles é a ideia que a ordem social depende da estabilidade, integração e harmonia das relações sociais. Quanto maior a densidade de laços, maior será a ordenação social, o que diminuiria o perigo da polarização em classes. O terceiro é a formulação do consenso moral que se constitui e que é responsável pela formação e manutenção destes laços, entendendo que as razões simplesmente técnicas tenderiam a enfraquecê-los.

Desta forma, foi montado o arcabouço teórico que possibilitou o surgimento da noção de sociedade como uma totalidade em que

as relações sociais constituem a sociedade; a sociedade por sua vez, é o local da coesão, da unidade à qual se pode imputar a ordenação e previsibilidade. Se as relações sociais forem ordenadas e recorrentes, a sociedade possuirá uma estrutura interna estável (WOLF, 2005, p. 31).

Para o autor podemos desnaturalizar essa ideia da sociedade como uma totalidade e percebê-la projetada num determinado contexto, em que:

Como as relações sociais foram desligadas de seu contexto econômico, político ou ideológico, torna-se fácil conceber o Estado-Nação como uma estrutura de laços sociais construída mais pelo consenso moral de que por nexos de relacionamentos econômicos, políticos e ideológicos ligados a outros nexos (WOLF, 2005, p. 32).

### **1.3.2. Analisando os conceitos de Sociedade e Cultura em Sociedades Complexas**

No mesmo texto referido acima Wolf (2005) é categórico ao afirmar que as investigações que traçam essa percepção de isolamento falsificam a realidade, pois “o mundo humano constitui uma multiplicidade, uma totalidade de processos interligados” (WOLF, 2005, p.25).

Barth (2000), no texto “Análise da Cultura nas Sociedades Complexas” também critica essa perspectiva do isolamento. Para ele conceitos antropológicos como cultura e sociedade são marcados por pressupostos holísticos e da integração, com isso as “atividades de mistura”

entre o velho e o novo causariam certo desconforto nos antropólogos, “essa diversidade desconexa (ao menos aparente) de atividades e a mistura do novo com o velho, formando um cenário cultural sincrético, são características desconfortáveis com as quais o antropólogo irá se defrontar em quase todo lugar” (p.109). Ainda afirma que os antropólogos são treinados a suprimir os sinais de incoerência e multiculturalismo, dessa forma:

em vez de tentarmos fazer com que nossas teorias deem conta do que efetivamente encontramos, somos levados a escolher algum padrão claro e delimitado em meio a esse cenário confuso e a aplicar nossa engenhosidade para salvar o holismo (funcionalista) por meio da construção de isomorfismos e inversões (estruturalistas) desse padrão escolhido ao acaso, como se ele codificasse em um encadeamento mais profundo (BARTH, 2000, p. 109).

Ele propõe que a ideia de que a realidade é uma construção cultural deve ser jogada “em sua totalidade no caldeirão das controvérsias”, que analisemos “empiricamente o *grau* de padronização na esfera da cultura e a *diversidade* de fontes desse padrão” (BARTH, 2000, p. 112).

Conceitos como os de “nação”, “sociedade” e “cultura” apenas podem nos ajudar a compreender fragmentos, podemos acabar caindo na armadilha de transformar os nomes em coisas se não compreendermos eles em feixes de relacionamentos (WOLF, 2005). Estes feixes de relacionamentos devem ser inseridos no campo dos quais foram abstraídos para aumentarmos nossa cota de compreensão.

Ainda lançando um olhar sobre esta questão dos nossos conceitos, ao tratar das fronteiras étnicas, Barth (2000b, 2005) faz uma distinção fundamental entre organização social e cultura, identificando que o objeto de ambas é diferente. A cultura tem que ser entendida em termos globais, em sua enorme variação, e, sobretudo, uma variação contínua no tempo. Ela funciona como uma espécie de fluxo constante no tempo. Isso se deve ao fato dos materiais culturais serem constantemente gerados a partir da experiência das pessoas. Nesse sentido, Barth dialoga com Hannerz, para quem a cultura

deve ser vista como originando uma série infinita de deslocamentos no tempo, às vezes alterando também o espaço, entre formas externas acessíveis aos sentidos, interpretações e, então, formas externas novamente; uma sequência ininterrupta carregada de incertezas, que dá margem a erros de compreensão e perdas, tanto quanto a inovações. O que a metáfora do fluxo nos propõe é a tarefa de problematizar a cultura em termos processuais, não a permissão para desproblematizá-la, abstraindo suas complicações (HANNERZ, 1997, p. 15).

Ainda seguindo Wolf (2005), devemos ter em mente que todos habitamos um mundo repleto de conexões, sejam elas ecológicas, demográficas, econômicas ou políticas. Por seu lado, novamente Barth (2000) compartilha dessa percepção, quando fala das interconexões que existem no que ele denomina de “sociedades complexas”. Uma realidade tem interdependência com diversas outras e todas estão envolvidas em relações de poder. Temos nesse sentido um pluralismo cultural, conformado pelo que o autor chama de “correntes de tradições culturais”, com

cada uma delas exibindo uma agregação empírica de certos elementos e formando conjuntos de características coexistentes que tendem a persistir ao longo do tempo, ainda que na vida das populações locais e regionais várias dessas correntes possam misturar-se (BARTH, 2000, p. 123).

Na conformação dessas tradições, destaca o autor, há certo grau de coerência no passar do tempo. Estas tradições são reconhecidas em diversos contextos e interagem com outras tradições. Dando continuidade a esta reflexão o autor faz um ressalva a diferença do *objeto da cultura* do *objeto da organização social*, assim a conformação da fronteira étnica seria o exercício de constituição de uma organização social dos fluxos culturais. Os grupos organizados selecionam para si alguns elementos dos fluxos culturais, presentes nessas correntes de tradições culturais e conformam assim sua identidade grupal. Esta ideia fica clara no trecho a seguir

todas estas características diferenciam claramente o objeto da cultura do objeto da organização social. Grupos sociais podem perfeitamente ter fronteiras bem definidas [...] Boa parte da confusão (e talvez também da importância premente) a respeito dos grupos étnicos surge dessa tensão entre a natureza dos grupos sociais e a natureza dos materiais culturais sobre os quais se baseia a definição de grupos étnicos como unidades sociais (BARTH, 2005, p. 17).

Mas, se os grupos étnicos são formados pela organização dos materiais culturais em fluxo e o fluxo é permanente, também os grupos étnicos têm a tendência de se modificarem ao longo do tempo, pela própria dinâmica social, nas interações entre indivíduos e grupos. E não só, é importante perceber que estes processos se desenvolvem em contextos de relações de poder instauradas, a exemplos das situações coloniais, como veremos a seguir.

### 1.3.3. Situação Histórica e Processo de Territorialização

Como já indicado, no intuito de compreender quais são os resultados sociais e culturais frutos das transformações históricas por que passaram os índios do Nordeste, Oliveira (1999) formula o conceito de “processo de territorialização”. O autor afirma que o território é uma chave fundamental para o entendimento dos chamados “índios do Nordeste”. Devemos observar que a presença colonial provoca uma nova relação dos grupos étnicos em questão com o território e é para compreender esse contexto que ele formula o conceito de “territorialização” compreendido como um processo de reorganização social.

Baseando-se em Barth (2000b), Oliveira (idem) trata da constituição das fronteiras pelos grupos étnicos “como um tipo organizacional, onde uma sociedade se utilizava de diferenças culturais para fabricar e re-fabricar sua individualidade diante de outras com que estava em um processo de interação social permanente” (p.20). Esta perspectiva foca o estudo dos grupos como processos identitários em contextos específicos e que se soma à influência de Weber (1999) em sua formulação sobre as “comunidades étnicas”, percebendo-os como resultado de atos políticos.

Outro aspecto que o mesmo Oliveira integra a partir das contribuições de Barth (2000b) é o olhar para as relações inter societárias em que esses grupos étnicos se constituem. Este contexto intersocietário é marcado por um quadro político específico de regulamentações internacionais em que estão envolvidos os diversos grupos e o Estado Nação. Desta forma, diz ele, “a noção de *territorialização* tem a mesma função heurística que a de situação colonial [...] da qual descende e é caudatária em termos teóricos”. A formulação de “situação histórica” se constitui a partir de sua construção de situação colonial

Uso aqui a expressão *situação histórica*, noção que não se refere a eventos isolados, mas a modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais. [...] O que assim se designa é o resultado de uma análise situacional, pressupondo portanto o manuseio de situações sociais[...] e da noção de campo. Trata-se de uma construção do pesquisador, uma abstração com finalidades analíticas, composta dos padrões de interdependência entre os atores sociais, e das fontes e canais institucionais de conflito [...] Em tal concepção o contato interétnico precisa ser pensado como uma situação, isto é, como um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos [...] o contato interétnico é [...] um fato construtivo, que preside à própria organização interna e ao estabelecimento da identidade de um grupo étnico (OLIVEIRA, 1988, p.57).

O que estou chamando aqui de *processo de territorialização* é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo — [...] no Brasil as

“comunidades indígenas” — vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso) (OLIVEIRA, 1999, p. 21 e 22).

Nesta perspectiva do autor, também devemos levar em consideração a ação dos indivíduos, “vendo a distinção e a individualização como vetores de organização social” (OLIVEIRA, 1999, p. 22).

#### ***1.3.4. A cultura entendida em termos processuais: o que sucedeu aos povos e culturas indígenas no Nordeste***

Nesta sua análise Oliveira aponta que os povos indígenas do Nordeste teriam passado especificamente por dois processos de territorialização. O primeiro como resultado do processo de colonização, ocorre na segunda metade do séc. XVII e primeira década do séc. XVIII, no contexto em que as missões religiosas promoveram uma série de aldeamentos, agrupando em um só lugar, indígenas de diversas etnias para catequizá-los. Foi incorporado ao Estado colonial, nesse movimento, um primeiro contingente de índios “mansos”.

Neste primeiro processo, insere-se também, o período do “Diretório dos Índios”, quando os religiosos são expulsos e o governo colonial começa a desenvolver políticas de estímulo de casamentos interétnicos e fixação de colonos brancos nos limites dos antigos aldeamentos. É também neste período que algumas terras passam a posse comum dos descendentes dos aldeamentos. Fator fundamental para entender o contexto do período histórico a que corresponde esse processo é a Lei de Terras em 1850, que extingue os antigos aldeamentos e dividi-os entre as comarcas dos municípios.

O segundo processo de territorialização teria ocorrido no período pós-colonial, provocado, sobretudo, pela ação da agência indigenista oficial, o Serviço de Proteção ao Índio — SPI. Esse segundo processo de territorialização operou com um mecanismo antiassimilacionista. E se caracterizou pela implementação de postos indígenas em territórios de alguns povos, nesse processo de reconhecimento e institucionalização da política indigenista, o órgão indigenista estabeleceu e impôs alguns “componentes” de caracterização e distinção cultural de indianidade para reconhecer as comunidades enquanto indígenas.

É assim que o toré se transforma no principal sinal diacrítico de expressão de indianidade na região e as estruturas de organização internas dos povos se reordenam formando uma estrutura política genérica nos moldes de indianidade requisitado pelo órgão

indigenista oficial, caracterizados num esquema composto principalmente pelas figuras de cacique, pajé, chefe de posto.

Por fim, ele menciona um último momento desse segundo processo de territorialização, que ocorreu nos anos 70 e 80, quando é construída e tornado público uma série de reivindicações de povos indígenas que até então não eram reconhecidos nem pelo órgão indigenista oficial, nem constavam nas literaturas etnológicas conhecidas, estes passaram a ser denominados de “índios emergentes” (OLIVEIRA, 1999).

Para explicar esse processo de territorialização das décadas de 70 e 80 recorreremos ainda ao mesmo texto. Oliveira faz um diálogo com a literatura que o precedeu, e que tratou casos como estes em termos de “novas etnias”, “índios emergentes”, “etnogênese”, “emergência étnica”, ou ainda “acamponesamento / proletarização”. A questão que ele trabalha é que não existe uma velha e uma nova etnicidade, para ele, a etnicidade tem que ser entendida tanto como processos políticos analisados em circunstâncias específicas quanto serem identificados com as lealdades primordiais:

A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade (OLIVEIRA, 1999, p. 30).

São nesses conceitos e noções trabalhados ao longo desta sessão do capítulo que me ancorarei para fazer a leitura da realidade estudada nos capítulos seguintes. É central a ideia de que a construção de identidade étnica Kapinawá é fruto de contrastes, interdependência e permeadas por relações de poder, como argumentei a partir de Barth (1987, 2000, 2000b, 2005), Wolf (2005) e Hannerz (1997), nesse sentido a última formulação aqui tratada, “processo de territorialização” (OLIVEIRA, 1999), foi fundamental para o desenvolvimento das minhas análises, como explanarei nos capítulos que seguem.



## CAPÍTULO II

*O levantamento da aldeia Kapinawá: do corte dos arames à retomada*

## 2. O LEVANTAMENTO DA ALDEIA KAPINAWÁ: DO CORTE DOS ARAMES À RETOMADA

Neste capítulo trabalho os processos políticos que possibilitaram os agrupamentos familiares dos arredores da Serra do Macaco se organizarem e reivindicarem a identidade indígena Kapinawá. Faço o exercício de observar o processo de territorialização (OLIVEIRA, 1999) desde os primeiros movimentos para “levantar” a aldeia, no fim da década de 1970, até os dias atuais. Parto da ideia de que o processo de organização social em torno da identidade étnica se constitui em determinados contextos, em determinadas “situações históricas” (Idem). Neles estão envolvidos diversos atores, como outros grupos étnicos, o Estado, universidades, organizações sociais indigenistas de luta por direitos dos povos, e mais, esses processos de organização social não são estáticos e suas demandas por regularização fundiária também não:

A proposta dos próprios índios muda porque também se alteram os interesses, ideologias e as conjunturas. Ou seja, as práticas e representações de um povo indígena sobre o território [...] não pode ser avaliada se não dentro de um preciso contexto situacional (OLIVEIRA, 1994, p.134).

É pensando nessa formulação, especificamente através da noção de “situação histórica” desenvolvida por Oliveira (1999), que trabalharei a seguir sobre a organização social Kapinawá em situações bem específicas que fazem parte de seu processo de territorialização. Entendo esse processo de territorialização como um movimento contínuo, que tem dois momentos distintos: um que ocorre logo no início do processo de organização, no fim da década de 1970, que é chamado localmente como o tempo do *corte dos arames*<sup>19</sup>, no qual havia uma concepção de uma *indianidade exclusiva*, pautada pela Mina Grande, influenciada pelo regime tutelar, que atribuía a identidade indígena apenas aquelas famílias que participaram do referido corte dos arames; e um segundo momento marcado numa ideia de uma *indianidade abrangente*, quando outros agrupamentos familiares são incorporados à organização Kapinawá, irei trabalhar estas duas ideias ao longo deste capítulo. Destaco nesse segundo momento a organização da *Área Nova* em fins da década de 1990, e os conflitos gerados a partir da criação de uma Unidade de Conservação (U.C.) Integral na terra habitada por essas famílias, em 2002.

---

<sup>19</sup> Como já mencionado período é denominado como tempo do “corte dos arames”, pois faz referência às diversas vezes que cortaram os arames das cercas que os fazendeiros tentavam colocar em seu território.

Na década de 1970 uma série de agrupamentos familiares situados no entorno da Serra do Macaco começou a se organizar e reivindicar a identidade étnica indígena Kapinawá, quando do processo de expansão dos avanços “das ‘terras de gado’ através do agreste atingiu o flanco oriental daquele território e, em cheio, uma sua comunidade periférica, a Mina Grande” (SAMPAIO, 1995, p.1). Este processo de organização inicial se constituirá em três principais movimentos: aprender o toré; argumentar a legitimidade daquele território como indígena, com base em um documento de doação da área feito pela Coroa como retribuição à participação indígena na Guerra do Paraguai; e a resistência em armas às investidas dos fazendeiros.

Como mencionado anteriormente, no primeiro capítulo, este período foi fartamente tratado, em seus aspectos ligados ao território e à política por Sampaio (1995, 2011) e por Albuquerque (2005), trabalhando com a etnicidade e os aspectos religiosos e da música do povo, especificamente o samba de coco e o toré. O que exponho a seguir sobre o primeiro momento do processo de territorialização Kapinawá é baseado principalmente nestes textos e, em menor parte, na minha pesquisa no contexto local. O segundo momento do processo de territorialização Kapinawá, por sua vez, é baseado em parte nos textos de Sampaio (1995, 2011), e em sua grande maioria a partir das pesquisas que fiz em campo.

Como em diversos outros casos na região – e como já indicado –, o processo de territorialização que possibilitou o reordenamento social dos agrupamentos familiares do entorno da Serra do Macaco e sua reivindicação pela identidade indígena Kapinawá foi deflagrado com a ofensiva contra seu território. Entre os anos de 1979 e 1983 o território da atual Mina Grande foi palco de violentos conflitos entre estas famílias, por um lado, e os fazendeiros, por outro. Na *Área Nova* estes conflitos também ocorrem no começo dos anos 1980, e finalmente em 2002 com a criação de uma Unidade de Conservação.

## **2.1. O documento de doação de terras: o “Terreno de Macaco” como direito**

Um dos principais instrumentos utilizados, à época, para reivindicação e afirmação de direitos sobre o território foi alçado pelo conhecimento do grupo de um documento de doação de uma gleba de terra pela Coroa aos descendentes do aldeamento de Macaco, como recompensa pela participação indígena na Guerra do Paraguai, que datava de 1874<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> A importância que este documento teve no processo de afirmação da identidade indígena, na afirmação do direito ao território, e como ele chegou ao conhecimento das famílias são trabalhados por Sampaio (1995, 2011) e Albuquerque (2005).

Naquele contexto o documento foi utilizado tanto como um argumento de comprovação da indianidade, uma vez que referia a doação aos “índios de Macaco” e algumas pessoas traçavam a linha genealógica dos beneficiários da doação consigo mesmas; como também utilizado para justificar o direito ao território, uma vez que o referido documento citava as localidades. Isso pode ser percebido pela afirmação de Sampaio (2011):

... um registro de doação imperial de 1874, concedendo uma gleba de terra aos "índios de Macaco". Esse define os limites da propriedade através de referências a mais de uma dezena de marcos físicos naturais, e cita nominalmente todos os chefes de família beneficiários da doação.

Um informante idoso autorizado pela comunidade, Firmino Gomes da Silva [ouvido em 1981][...], era capaz de recitar, de memória, toda a longa descrição de limites e de fazer a narrativa, idêntica nos dois depoimentos, da história do lugar, resumida a seguir: Um bisavô do informante, o Alferes Felix Machado Gomes da Silva, o mesmo que encabeça a lista de nomes no registro de doação, índio "civilizado", pacifica e cristianiza um grupo de "índios brabos" da Serra do Puiú, parte da Serra Negra, a Oeste da Mina Grande. O cacique desses índios, em retribuição, indica ao Alferes uma fonte secreta de água e lhe concede as terras à sua volta para que este aí se estabeleça com a sua gente. A fonte dos Macacos existe até hoje no local da antiga aldeia, a pouco mais de uma légua da Mina Grande. Lá fica o cemitério e lá viveram e estão enterrados o avô e o pai do informante (SAMPAIO, 2011, p.116-117).

Em outro trabalho, o mesmo Sampaio (1995) menciona os locais que são referidos no documento: Macaco, Julião, Palmeira, Queimada Velha, Lagoinha, Brejo de Fora e Mina Grande. Cada localidade é atribuída ao “herdeiro dos índios” e suas respectivas esposas.

Recorrer ao documento de doação da Coroa neste enredo de afirmação indenitária indígena foi uma estratégia recorrente no contexto regional. Isso é em parte explicado pelos processos desencadeados com a Lei de Terras de 1850. Há registro de vários casos de termos doação das terras dos antigos aldeamentos do Império para as famílias “descendentes dos índios”, em forma de glebas, de léguas em quadra, em virtude da participação destes na Guerra do Paraguai.

Silva (2007), em artigo sobre a participação indígena na Guerra do Paraguai (1865-1870)<sup>21</sup>, trabalha com a história oral dos povos Xukuru do Ororubá (Pesqueira/PE), Fulni-ô

---

<sup>21</sup>“Nesse momento foi usado o velho e conhecido método do recrutamento forçado, que atingiu os membros do partido opositor ao que estava no poder em cada província, os contrários a ordem política e social vigente, os considerados desordeiros, perigosos, os presos e condenados por crimes, e principalmente a população pobre, os habitantes das cidades do interior, das zonas rurais, a exemplo dos índios no Nordeste” (SILVA, 2007, p.41).

(Águas Belas/PE) e Wassú Cocal (Joaquim Gomes/AL), e descreve como as memórias de que “nossa terra a custa do nosso sangue”, de “nós vencemos a guerra!”, construiu entre eles o sentimento de direito ao território ocupado.

## 2.2. Levantando a aldeia Kapinawá

Oliveira (1999) e Arruti (1995, 1999) mencionam a importância que determinadas lideranças indígenas exerceram no contexto de uma série de *levantamentos de aldeia*<sup>22</sup>, e como suas viagens foram fundamentais no processo de apoio aos grupos que estavam em processo de organização. As metáforas “lideranças peregrinas” e “levantar aldeia” de Arruti (1995) buscam dar conta desse movimento que “expressa justamente o esforço e o investimento de um determinado grupo em auxiliar a emergência de outro, independentemente de reivindicarem qualquer laço de parentesco” (p.39). No enredo da construção identitária especificamente como indígenas Kapinawá serão fundamentais dois personagens externos àquele contexto: Zé Índio (José Antônio dos Santos) e Dôca (Pedro Manoel).

Dôca<sup>23</sup> e Zé Índio<sup>24</sup>, que já vinham da experiência no *levantamento da aldeia* Kambiwá, chegam ao Terreno de Macaco e impulsionam o processo de organização da comunidade a partir de uma perspectiva propriamente étnica. Ambos foram para a Mina Grande entre os anos de 1974 e 75, convidados por Zé Galego que lhes narrou a situação de conflito pela qual estavam passando. Zé Galego, apesar de ser natural da referida localidade, morava na área indígena Kambiwá, ao chegarem a Mina Grande “lá reconheceram indícios de tradições indígenas, vestígios arqueológicos e recuperaram o documento de 1874” (ALBUQUERQUE, 2005, p.15).

A experiência que Dôca e Zé Índio já tinham com o levantamento da aldeia Kambiwá influenciou que a organização na Mina Grande reproduzisse, em alguns aspectos, uma espécie de “modelo de indianidade” genérica esperada dos índios no Nordeste, impostos no tempo do

<sup>22</sup> O termo *levantar aldeia* é cunhado pelos próprios indígenas e usado por Arruti (1995, 1999) para expressar esse movimento de organização de determinadas comunidades em torno da identidade especificamente étnica, em contextos políticos particulares. Ao longo da dissertação usarei esse termo para expressar o referido processo de organização.

<sup>23</sup> De origem Kambiwá.

<sup>24</sup> “Zé índio, [...] com mais de cinquenta anos à época da eclosão do movimento dos Kapinawá, nasceu e se criou entre os Xukurú, na Serra do Urubá. Ao final dos anos sessenta estabeleceu-se como pajé entre os Kambiwá, pouco antes da implantação aí de um Posto Indígena. Em seguida veio a estabelecer um “terreiro” na pequena cidade de Ibimirim, a meio caminho entre os territórios dos Kambiwá e dos Kapinawá” (SAMPAIO, 2011, p.121)

Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e que tinham dois componentes determinantes para o reconhecimento do órgão indigenista oficial: o toré e a criação de uma estrutura política composta por cacique, pajé e chefe de posto (OLIVEIRA, 1990).

Figura 10 – Dôca (Pedro Manoel)



Figura 11 – Zé Índio (José Antônio dos Santos) na fuma da Mina Grande



Fonte: acervo do Cimi, fotografias do Pe Antônio Iári  
Mina Grande, 03/1980

É assim que estes personagens passam a organizar as famílias da Mina Grande na construção do toré, e no direcionamento da formulação de uma estrutura política específica. Neste processo de “ensinar” o toré que surge o etnônimo do grupo:

[...] a 15 de janeiro de 1979 foi “erguido o cruzeiro da jurema”, signo da consagração do novo terreiro, e “pisado” o primeiro grande toré dentro da fuma da Mina Grande, onde estão enterrados os “antigos”. Nesta mesma ocasião “revelou-se” o etnônimo Kapinawá, doravante adotado pela comunidade social e ritual (SAMPAIO, 1995, p.8).

A organização do grupo se baseava numa ideia até hoje repetida, de que “caboclo não tinha direito, índio sim”. Sampaio (1995) menciona que, segundo seus informantes, nas pretensões iniciais não estava envolvida a ideia de procurar a FUNAI devido às experiências negativas<sup>25</sup> que Dôca e Zé Índio já haviam tido entre os Kambiwá e os Xukuru, com as implementações de postos indígenas do órgão indigenista oficial. Este propósito se modifica ao passo que os conflitos e as perseguições foram se acirrando.

### **2.3. No tempo do *corte dos arames*: novos atores no cenário**

O rumo foi alterado ao passo que os conflitos se acirravam e as invasões sobre o território avançavam. Neste contexto, as famílias dos arredores da Serra do Macaco, principalmente as de Mina Grande, recorrem à FUNAI e formam uma estrutura política, no modelo de indianidade mencionado, e conferem a Zé Índio e Dôca os cargos de pajé e cacique respectivamente, no ano de 1980. Estes organizam uma defesa de caráter militar, judicial e espiritual daquela localidade “baseada respectivamente na firme decisão de resistir em armas aos jagunços [...] em tentar acionar judicialmente a ‘escritura’, e na invocação da ‘força’ dos antepassados indígenas através do aprendizado e prática regular do Toré” (grifos meus, Ibid., p.8).

Como reflexo destes conflitos o então empoderado pajé à época, Zé Índio, é preso em janeiro de 1980<sup>26</sup>, em Buíque, a mando dos fazendeiros que tentavam invadir as terras da Mina Grande, como forma de intimidar o grupo. Estas sucessivas perseguições incitam os Kapinawá a “procurar a FUNAI”:

Em 23.01.80, a 3ª DR [Delegacia Regional] informou ao DGO [Departamento Geral de Operações] através do RDG [radiograma] nº 106/3ª DR, o comparecimento dos senhores José Antônio dos Santos e Pedro Manuel dizendo-se remanescentes de um grupo indígena ‘Kapinawá’, localizado no município de Buíque – PE. Informaram na oportunidade: 1) ser o grupo composto de 500 pessoas aproximadamente; 2) possuem

<sup>25</sup> Provavelmente devido à perda de autonomia e o acirramento diversos conflitos internos, inclusive, ambos já viviam fora destas áreas indígenas quando de seus deslocamentos para a Mina Grande.

<sup>26</sup> Sobre este episódio é publicada uma notícia no Jornal do Comércio, ver “Anexo III: Matéria 1: Pajé pede proteção contra fazendeiros, 1980”.

documento de doação das terras, assinado pelo Imperador D. Pedro II e Princesa Isabel em 30.07.1874; 3) a existência de um antigo cemitério; 4) que a imprensa estava divulgando amplamente o assunto. Solicitaram a designação de antropólogo para verificar o grupo (PIERSON, 1981, p. 1, consultado em SAMPAIO, 2011, p.115).

Depois destes conflitos outros atores irão compor o cenário, os Kapinawá começam a se articular com as esferas externas ao contexto local, como com movimentos populares, sindicais e eclesiais (Idem, 1995). Duas instituições serão centrais nesse processo: a igreja católica e a Universidade Federal da Bahia (UFBA).

A igreja irá atuar na área principalmente a partir do recém-formado CIMI Regional Nordeste II, em 1978. Fábio Santos, o Fabião, então missionário e coordenador do CIMI Nordeste, é, até hoje, repetidamente lembrado pelos Kapinawá que viveram aquele tempo, como um dos personagens deste contexto do *corte dos arames*. Machado (2009, p. 62) em seus relatos sobre a impressão dos Kapinawá ao assistirem o vídeo gravado no contexto do *corte dos arames*<sup>27</sup> transcreve a fala de duas pessoas mais velhas ao identificar Fabião no vídeo: “Fábio que levantou a [Aldeia] Mina Grande” (D. Creonice – Aldeia Baixa da Palmeira); “esse menino aí [Fábio], trabalhou forte aqui. O Missionário” (Seu Germano – Aldeia Mina Grande).

Figura 12 – Fábio Santos (Coordenador do Cimi/NE) e índios Kapinawá



Fonte: acervo do Cimi, fotografia tirada durante a gravação do filme KAPINAWA – wir dürfen wieder Indianer sein | Data: 08/10/1983

<sup>27</sup> Mencionado na introdução da dissertação: KAPINAWA – wir dürfen wieder Indianer sein / Schroeter: Kapinawá – temos direito de ser Indígenas de novo.

Além de fazer denúncias dos conflitos que ocorriam na área, a exemplo de uma série de matérias de jornal publicadas em outubro de 1982, que relatavam os conflitos no território e a ameaça que Fábio recebera dos capangas dos fazendeiros<sup>28</sup>, o Cimi também articulou a diocese local para a realização de missa em “defesa” dos Kapinawá na sede do município em Buíque.

Figura 13 e 14 – Missa em Frente a igreja de Buíque, índios Kapinawá na praça à frente



Figura 15 – Pajé Zé Índio



Fonte: acervo do CIMI, missa em defesa dos Kapinawá, realizada em Buíque

Em 1981 um grupo do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (Pineb) da UFBA vai ao território Kapinawá. É a esta equipe que a FUNAI irá recorrer quando da necessidade de relatório técnicos sobre o povo, depois que os emitidos pelo próprio órgão foram deslegitimados pelo contexto político.

Cinco dias depois da emissão do comunicado que citei acima “a Funai responderia, de Brasília, à consulta de sua DR no Recife afirmando ‘desconhecer a existência de aldeamento em Buíque’ e que ‘os índios Kapinawá são considerados extintos no Brasil mas existem no Peru’ (apud Pierson, 1981)” (SAMPAIO, 2011, P.116). Sampaio (2011) ainda relata que uma

<sup>28</sup> Para ver as referidas matérias consultar o “Anexo III: Matérias 2: Sobre os atentados e ameaças na Mina Grande, 1982”.

funcionária do órgão fora enviada à área no mês seguinte, e que esta emitiria um relatório<sup>29</sup> um ano depois, no qual afirma que não encontrara nada no Arquivo Público em Recife ou no do Museu do Índio no Rio de Janeiro, mas propunha “a criação de um Grupo de Trabalho para efetuar novas investigações” (p. 116).

O grupo de trabalho proposto por Pierson (1981) só chegaria à área Kapinawá no ano seguinte, pressionado pelos conflitos que já haviam deixado dois mortos e lideranças Kapinawá presas<sup>30</sup>. Este grupo de trabalho emitiria seu relatório<sup>31</sup> no mês seguinte “desautorizando cabalmente a ‘indianidade’ dos Kapinawá” (SAMPAIO, 2011, p. 117-118).

Esse documento informa muito pouco sobre os Kapinawá, mas certamente diz muito do nível de competência e seriedade com que questões desse tipo eram tratadas pelo órgão indigenista à época. Consiste basicamente em uma lista de 42 "Conclusões" e 22 "Sugestões" quase que invariavelmente descabidas. As primeiras determinam que "(...) a própria formação do grupo enquanto indígena, É FALSA", e chegam à "(..) formulação da hipótese de que A IDENTIDADE DO GRUPO FOI INDÍGENA" (Motta & Mello, 1982: 8, grifos originais). Já nas "sugestões", se propõe "(...) aceitar a limitação do conceito sociocultural de auto-identificação, no reconhecimento quanto à necessidade de sua revisão, ao lado da humildade em perceber a limitação da ciência antropológica", propondo a substituição desse conceito por outros com base na Antropologia Física (SAMPAIO, 1995, p. 10).

A essa época [1982] o processo de organização do movimento indígena e indigenista já avançara no sentido de conseguir gerar “repercussão na imprensa regional e nacional, de modo tal que o próprio órgão indigenista governamental acabaria por rever a sua política em relação a estes casos no sentido do ‘reconhecimento’” (ibid. p.10). É neste contexto que os pesquisadores do PINEB que tinham ido a área Kapinawá são acionados para produzir um parecer sobre o grupo, o que é feito ainda neste ano por Carvalho (1982)<sup>32</sup>. Em 1993, quando do encaminhamento do processo de demarcação da T.I. Kapinawá seriam novamente acionados, mas desta vez o próprio Sampaio é articulado, pois continuara a desenvolver pesquisa com o grupo, produzindo o texto "Notas sobre a Formação Histórica, Etnicidade e Constituição Territorial do Povo Kapinawá" (SAMPAIO, 1995), que é uma de minhas principais referência nesta dissertação.

<sup>29</sup> PIERSON, Dolores C. Relatório: Identificação Étnica do Grupo Kapinawá; Funai. Brasília, ms. 1981.

<sup>30</sup> Por ocasião deste conflito a FUNAI mandaria um funcionário a área, que resultou no relatório: LEVAY, Marco A. X. Relatório Referente Atritos Envolvendo Componentes da Tribo Kapinawá e Civilizados, Resultando na Morte de 02 Pessoas e Ferimentos em 01 Menor; Funai. Recife, ms. 1982.

<sup>31</sup> MOTTA, D. C. G. da & MELLO, L. H. S. de. 1982. Síntese das Conclusões e Sugestões sobre o Grupo Kapinawá; Funai. Brasília, ms.

<sup>32</sup> CARVALHO, Maria R. G. de. Parecer sobre a Identidade Étnica Kapinawá. Salvador, ms. 1982

## 2.4. O regime tutelar e a construção da *indianidade exclusiva*

O conflito teve seu estopim no dia 07 de fevereiro de 1982, em um confronto armado travado entre os Kapinawá e pistoleiros, na Vila do Catimbau<sup>33</sup>. A situação ganha visibilidade e a FUNAI toma providências para o início da regularização fundiária; em 1982 é lançada a portaria que cria o Posto Indígena Kapinawá e em 1983 ele é estabelecido na Mina Grande; em 1984 faz o estudo que identifica a área. Neste processo de estudo do território são tomados como referência de limites da Terra Indígena os dois principais riachos que banham o território, os riachos do Macaco e do Catimbau.

O processo de implementação do regime tutelar, do posto indígena e a identificação da terra provoca mudanças na organização social local. A mais evidente delas é a centralização política nas famílias da Mina Grande, que vira a sede do posto indígena, monopoliza as vias de acesso à assistência do Estado e, além disso, o poder junto ao órgão indigenista de definir quem é ou não índio dentro do território regularizado. Este processo ocasiona confrontos com outras comunidades Kapinawá, que são listadas como posseiras em seus próprios territórios, “apoiados na desinformação de funcionários da Funai, pretenderam qualificá-los como ‘posseiros’, já que não teriam ‘enfrentado a luta’, condição excludente, na visão daqueles, para quem pretenda pleitear a ‘indianidade’” (SAMPAIO, 1995, p.12). Desta forma, o órgão indigenista acaba por legitimar as pretensões da “indianidade exclusiva”, que só “viria a ser imposta pelo pitoresco processo de tentativa de ‘grilagem indigenista’ que se seguiu aos trabalhos de identificação, com o respaldo oficial à pretensão dos ‘mina-grandistas’ em excluí-las dos direitos ao território” (Ibid., p.14).

Os critérios de indianidade se definiam, desta forma, muito mais pela lógica do órgão indigenista, do que pelos próprios critérios de pertencimento e alianças do grupo, categorizando naquele momento como indígenas apenas as famílias da Mina Grande, as famílias que “estavam na luta”. A delimitação dos limites da Terra Indígena refletirá, pois, esta lógica da indianidade exclusiva como frisa Sampaio (1995):

Devo observar logo de início que a constituição dos limites da terra indígena, ao ser realizada a partir de um "ponto de vista" centrado na Mina Grande e com a preocupação em facilitar a delimitação adotando cursos d'água como linhas demarcatórias, não percebeu que muitos dos demais "sítios" se organizam espacialmente às margens destes cursos, isto é, em ambos os lados dos mesmos, o que, em alguns casos, resultou num seccionamento de comunidades ou de seus territórios agrícolas. (Ibid., p. 18)

<sup>33</sup> As matérias sobre os desfechos desse conflito podem ser consultados no “Anexo III: Matérias 3: Sobre a condenação dos índios fruto do conflito na Vila do Catimbau, 1988”.

Desta forma, as demais localidades foram se afastando politicamente da Mina Grande e os líderes desta comunidade assumem o controle dos canais de acesso à assistência estatal. O regime tutelar também provoca alterações dentro da própria Mina Grande, que tem suas terras redistribuídas. Essa atitude ocasiona ainda mais desconfiança dos demais agrupamentos familiares em relação à FUNAI, fruto dessa perda da liberdade e autonomia locais.

## **2.5. “Quanto mais gente, mais força para aldeia”: a construção de uma *indianidade abrangente***

No fim da década de 1980 e durante os anos 1990 as comunidades que foram excluídas e listadas como posseiras começaram a se organizar para pleitear os direitos indígenas. Esse processo se desenrola ao passo que estas comunidades que foram “excluídas” começam a ter mais informações sobre a “lei do índio” e a acionam de acordo com suas necessidades, chegando ao contato com a administração regional da FUNAI, já em fins dos anos oitenta “sob a forma de uma acirrada campanha dessas comunidades – lideradas pela família Barbosa que moravam no Julião – no sentido de ‘provar’ sua condição de índios e seus direitos às terras” (SAMPAIO, 1995, p.14).

O contexto político da década de oitenta também contribuiu e impulsionou estas demandas. Como já mencionado anteriormente o movimento indígena e indigenista começam a ganhar corpo regionalmente na luta por direitos. Alguns Kapinawá participam das assembleias indígenas na região e dos movimentos da então Assembleia Nacional Constituinte. Dessa forma, a tutela perde em certa medida sua força e os próprios critérios de indianidade do grupo começam a se pautar pelas concepções locais. Se, no começo da década de oitenta, a luta era pelo reconhecimento da identidade, muito pautado pelos critérios do órgão indigenista oficial, em fins de 1980 e anos 1990 a luta seria por direitos.

É assim que a situação começou a se modificar quando, em 1993, Zé Bernardo assumiu o cargo de cacique e começou a estabelecer uma política de alianças com as comunidades externas à Mina Grande, “o novo titular do cargo, ao contrário do seu antecessor, apregoa enfaticamente uma intenção de ‘trabalhar com união’ e que ‘quanto mais gente, mais força para a aldeia’” (Ibid., p.15), esse processo ocasiona um início de redistribuição interna de poder com as demais comunidades.

É neste contexto que diversas comunidades que foram antes tratadas como posseiras são inseridas no processo, isso ocorre após a realização de uma série de reuniões de

representantes destas localidades na Mina Grande. A partir daí, mesmo sob a negativa de algumas lideranças mina-grandistas, a FUNAI “concordou em fornecer aos das demais as preciosas ‘carteirinhas de índio’, que ela própria introduzira e impusera como documento formal de ‘identidade indígena’ e passaporte para os direitos correspondentes” (Ibid., p.15).

Ainda na década de 1990 é iniciado outro processo de *levantar aldeia*, dessa vez fora dos limites demarcados da T.I. Isso ocorre ao mesmo passo que o território, após mais de uma década do estudo, é regularizado, e os posseiros paulatinamente vão sendo indenizados e se retiram da T.I. Os agrupamentos familiares que se organizaram se localizavam próximos ao Riacho do Catimbau, na época especificamente, ao norte<sup>34</sup>, fora da T.I. regularizada: Malhador, Caldeirão, Colorau e Baixa da Palmeira (a leste). E igualmente as aldeias situadas nos limites norte da T.I., que têm parte do território ocupado fora dela, cito: Marias Preta, Quiri D’álho, Riachinho, Tabuleiro, Ponta da Vargem, Pau Ferro Grosso e Carnaúba. Para fins de classificação utilizarei o termo que os indígenas estão adotando para falar desta área, isto é, a “*Área Nova*”. É sobre o processo de ocupação territorial e organização desta região que irei me ater ao longo dos próximos capítulos.

---

<sup>34</sup> Vimos que nos últimos anos outras localidades também começam a se identificar como Kapinawá.



### **CAPÍTULO III**

#### **Território e Organização Social entre os Kapinawá**

### 3. TERRITÓRIO E ORGANIZAÇÃO SOCIAL ENTRE OS KAPINAWÁ

O desenvolvimento da pesquisa foi de certa forma um reencontro com outros contextos de pesquisa que havia realizado. Meus interlocutores fizeram referências familiares a trajetos, locais, histórias, formas de estar no mundo, que eu já ouvira dos Pankaiwká, entre 2008 e 2009, e dos Pankará, em 2010. Os arredores da Serra Negra, sempre referidos como local de refúgio dos índios, a mobilidade ao longo dos rios Moxotó e São Francisco, o Sertão de Alagoas, enfim, são temas que sempre me chamaram a atenção, assim como as formas de ocupação do espaço por estes grupos, as lógicas de organização e a convivência das famílias com o meio em que vivem. Esse capítulo é sobre como vejo essas questões, que já me coloco há alguns anos e no contexto específico deste presente trabalho, refletindo a pesquisa com os Kapinawá.

Irei centrar minha etnografia na descrição das dinâmicas de conformação do território Kapinawá, lançando olhar específico para a *Área Nova*. A ideia é, seguindo os passos de Mura, Palitot e Marques (2010) tratar essa dinâmica de forma que seja possível apreender os princípios da organização social do grupo, dialogando com os aspectos que acabei de apontar acima. Estes princípios constituem os elementos básicos que irão possibilitar a construção dos sentidos de pertencimento de um grupo social, compreendendo os de caráter familiar e comunitário, e também o étnico, bem como construir uma visão de mundo específica. Compreendo que a forma que a organização social Kapinawá assumiu no seu espaço geográfico é resultado de uma contínua relação e adaptação às condições ambientais e territoriais, e também das relações sociais que foram se constituindo, entre alianças e conflitos.

Os estudos que buscam estabelecer a relação entre a organização social de determinado grupo e seu território é preocupação antiga da antropologia, sendo abordada desde autores clássicos como Mauss e Evans-Pritchard. A partir de sua pesquisa sobre as sociedades esquimós, no começo do século XX, Mauss (2003) propõe estudar o que chama de morfologia social; ele centra sua argumentação nas variações que os grupos sofrem ao longo das estações do ano, com o intuito de

não apenas [para] descrevê-lo mas também para explicá-lo, o substrato material das sociedades, isto é, a forma que elas ostentam ao se estabelecerem no solo, o volume e a densidade da população, a maneira como esta se distribui, bem como o conjunto das coisas que servem de base para a vida coletiva. (MAUSS, 2003, p. 425)

O autor aborda os elementos centrais na constituição do que chamou de “morfologia social” destas sociedades – conformada justamente pelas características acima transcritas –, destacando como as atividades econômicas, as técnicas e o ambiente influenciam as relações sociais entre indivíduos, famílias e comunidade. Ele destaca que estes aspectos têm que ser considerados como elementos que limitam a vida social, mas que temos que considerar que a diferença de morfologia em cada grupo deve-se a questões específicas, que devemos então “examinar a maneira como essas variações afetam tanto a vida religiosa, como a vida jurídica do grupo” (MAUSS, 2003, p.474), e ainda o regime de bens.

Também Evans-Pritchard (1978) destaca a relação da organização social do grupo com o território em que vive. A partir do estudo dos Nuer, o autor foca sua atenção na “maneira pela qual um povo nilota obtém sua subsistência e suas instituições políticas” (p.7). Segundo o autor as instituições políticas entre os Nuer não podem ser compreendidas se não forem postas em relação com o meio ambiente e as formas de subsistência do grupo. Isto porque na descrição da vida dos Nuer, ele aponta os princípios da estrutura social existente e mostra que elas “não podem ser compreendidas sem que se leve em conta o meio ambiente e os meios de subsistência” (p.8).

Parto destas ideias para refletir a realidade Kapinawá. Sampaio (1995, 2011) menciona que entre o fim do século XIX quando da doação do “Terreno de Macaco”, e a década de 1970, os agrupamentos familiares ali localizados viveram em certa tranquilidade em seu território. A partir daí, foram se estabelecendo novos “sítios” de moradia nos arredores, organizados em torno dos até então existentes.

Ao tratar do documento de doação de terras de 1874 (referido no capítulo anterior), o autor diz ser possível traçar as linhas de descendência que conectam as atuais famílias Kapinawá aos casais ali mencionados, situados a quatro ou cinco gerações acima da atual<sup>35</sup>. Ressalta também que, com precisão podemos reconstruir a história da ocupação territorial dentro da “propriedade de Macaco”. Segundo ele, linhas de descendência de algumas famílias ocupariam as localidades citadas no referido documento, todos situados ao longo do Riacho do Macaco. Desta forma teríamos as famílias e seus respectivos sítios: Machado – Macaco; Carvalho – Lagoinha; e Barbosa – Julião, Queimada Velha e Palmeira. A partir destas localidades algumas famílias teriam expandido seus locais de moradia para a Mina Grande e Ponta da Vargem, estas também situadas ao longo de riachos da região.

---

<sup>35</sup> É importante mencionar que o autor desenvolve sua pesquisa de campo na década de 1980.

Vale mencionar que a gleba Terreno de Macaco equivalia a algumas léguas em quadra e na demarcação realizada na década de 1980 foi demarcado algo como a metade norte deste terreno. Assim, Sampaio (1995) ainda cita que “por outro lado, perderam o controle de razoáveis porções de terra ao sul – notadamente o sítio Brejo de Fora – mais próximas aos novos núcleos urbanos de Tupanatinga e Moxotó (p.10). Com os limites sul do Terreno do Macaco mais próximos dos núcleos urbanos e cada vez mais povoados, o processo de expansão das famílias da região se dirigiu no sentido norte do território, ultrapassando os limites do “terreno original” de Macaco, e configurando dinâmicas diversas daquelas vividas pelas famílias que estavam às margens do Riacho do Macaco; é sobre esse movimento que vou tratar a seguir. Essa expansão para o norte é o que promove a criação dos agrupamentos familiares que constituirão a chamada *Área Nova*. Esta última é construída a partir de dois fluxos de pessoas e famílias: um resultante dessa expansão do Terreno de Macaco; e outro, por índios que vieram da região da ribeira do Rio Moxotó, da Serra do Manari.

Este aqui é um capítulo extenso, pois nele trato desde as dinâmicas que possibilitaram a ocupação territorial da referida *Área Nova*, destacando as formas de ocupação do território, até seu processo de organização social e reivindicação de identidade indígena. Para tanto faço uma divisão em cinco partes. Na sessão 1, apresento alguns dos importantes personagens presentes nas narrativas da *Área Nova*, situando-os no contexto daquela região. Em seguida, na sessão 2, trabalho com a categoria de “mobilidade” para caracterizar a circulação das famílias<sup>36</sup> em um território mais amplo e o traçado das redes sociais que aí foram se construindo; finalizo, a partir de uma série de registros históricos, expondo como essa mobilidade é fruto do desdobramento de um padrão antigo de circulação. Na terceira sessão do capítulo, faço o traçado das “dinâmicas territoriais” da *Área Nova* a partir da trajetória de algumas famílias. Em seguida, trato da organização local explicitando os sentidos locais que são dados à categoria *família*, e evidencio os diversos níveis da organização social, tomando como exemplo a *Área Nova*. Finalmente, no último trecho do capítulo, trabalho o processo que levou as comunidades políticas locais da referida região a se organizarem em torno da identidade indígena, o “processo de territorialização” (OLIVEIRA, 1999) fruto de conflitos territoriais, que as mobilizam, como já dito, desde fins dos anos 1970<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Nestas sessões iniciais do capítulo a ideia de família é tratada de forma genérica; ela será melhor caracterizada na sessão quatro, que denomino “A organização local: famílias e grupos domésticos”. Cabe ressaltar que mesmo sendo inicialmente tratada de forma genérica esta é aqui considerada como unidade privilegiada para a compreensão no que chamei de ocupação territorial mais ampla.

<sup>37</sup> Cabe tecer aqui um breve comentário para ressaltar a diferença entre três ideias citadas neste parágrafo: “mobilidade”, “dinâmica territorial” e “processo de territorialização”. A ideia de “mobilidade”, como exposto, é usada para tratar da circulação de grupos familiares pelo que chamei de um território mais amplo, de recorte

### 3.1. Narrativas, personagens, cenários: o contexto da região

Nas narrativas locais há dois principais personagens que vêm de fora e que fazem atribuir indianidade ao grupo: Manoel Amâncio da Silva (o “Pai Mané”); e o Cabloco Manari, que dão origem a duas famílias, respectivamente, os Amâncio e os Frazão. Ambos são originários de Serra do Manari, nas proximidades de Moxotó de Gameleira, atual Moxotó, distrito do município de Ibimirim. A Serra do Manari fica localizada entre a Serra Negra e Serra do Periquito (atual território Kambiwá) e a Serra do Macaco (ver mapa na página seguinte).

A saída de Manoel Amâncio da Serra do Manari acontece ao mesmo tempo que a dos seus outros dois irmãos: João Amâncio, que o acompanhou para Buíque, e Francisco Amâncio, que foi para Serra do Periquito, onde sua família terá um importante papel no levantamento da aldeia Kambiwá, como veremos em seguida.

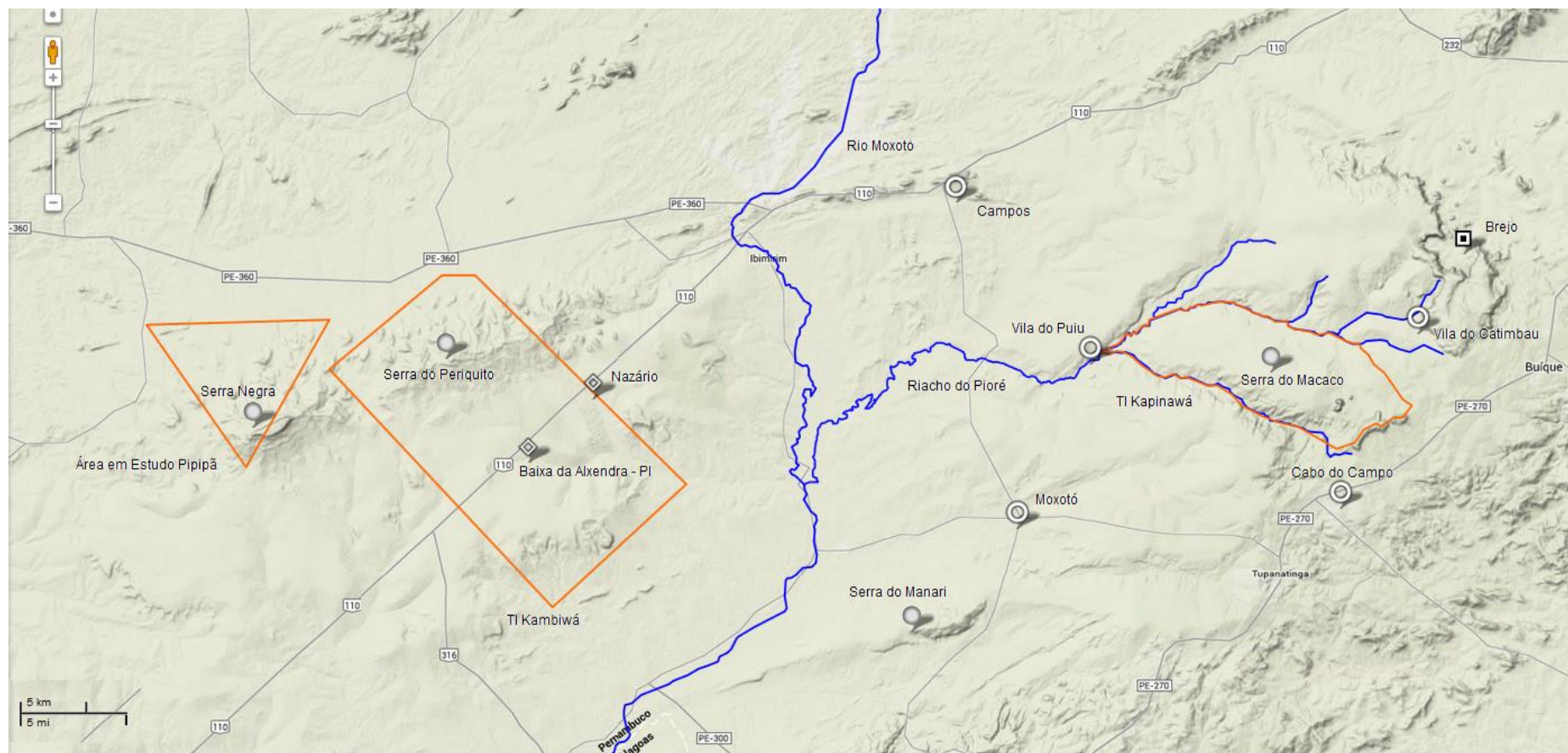
Os Frazão, por sua vez, fazem referência muito mais a Luiz Frazão, filho do Caboclo Manari. Tive como interlocutores quatro dos netos de Luiz: Dona Lia, Seu Pipiu, Dona Josefa e Seu Cícero. Dona Lia, 85 anos, da Aldeia Malhador, conta: “Diziam que eram três irmãos: Manari, Ibrazaria e Ibrazaranha. Tudo morava para lá para o Manari. Os nome esquisito, de cabôco...”. Seu Pipiu, 93 anos, da Aldeia Pau Ferro Grosso, também narra que “Luiz Frazão veio das matas [...]; tem irmandade dele aqui não. Ele chegou aqui e casou com essa Delmira que era daqui mesmo, família dos Carlos, de Maria Carlos, da finada Bembem”.

As narrativas dão conta que Manoel Amâncio e Luiz Frazão chegam à região pelo mesmo motivo: foram trabalhar para o coronel Félix de França: “Meus avós vieram trazidos pelos coronéis, pelos fazendeiros, a mando dos coronéis; esse povo não dependia de cidade, onde chegasse trabalhava” (Audálio, neto de Manoel Amâncio, Aldeia Malhador, abril de 2013). O coronel Félix tinha uma fazenda no Brejo São José (ver localização no mapa na página seguinte), a alguns quilômetros a leste da atual Terra Indígena (T.I.) Kapinawá.

---

regional, que ultrapassa o que hoje é reivindicado e demarcado como Terra Indígena, e trata, por exemplo, da ocupação de uma mesma família em duas T.I.s. “Dinâmica territorial”, por sua vez, é um termo utilizado para tratar do movimento de circulação das famílias em um raio menor, neste caso explicitando como de uma geração para outra, e a partir das alianças matrimoniais, o território vai ganhando a dimensão do que hoje é considerado território Kapinawá. Por fim, cabe lembrar que estas duas ideias, por sua vez, diferem da de “processo de territorialização” trabalhada ao longo dos capítulos 1 e 2; ver p. 42 e 43.

Mapa 04 – Localização Serra do Manari



Félix de França foi um coronel conhecido e poderoso na região, chegando a prefeito de Buíque no começo da década de 1950. Criador de gado, tinha vários empregados e jagunços conhecidos pelos constantes atos de violência.

Uma história que compõe esse cenário ainda hoje é lembrada por alguns de meus interlocutores. É o relato de “um episódio de castração cometido pelo famoso cangaceiro Virgínio Fortunato, no município de Buíque, Pernambuco”, que foi descrito por Mello (2003, p.7). Ele ocorreu na Vila do Catimbau, povoado até hoje habitado por muitos Kapinawá, que fica no entreposto entre o território indígena e a sede do município de Buíque:

O dia 19 de maio de 1936, uma terça-feira, poderia ter sido igual a todos os outros no arruado do Morro Redondo, distrito de Catimbau, do município de Buíque, Pernambuco, com a população – toda ela conhecida entre si, quando não aparentada ou unida pelo compadrio – entregue às fainas monótonas da vaqueirice e do trato do algodão e da mamona. [...] Saindo à ruazinha de lama, Virgínio divulga entre os curiosos um rapaz alto, magro, novo de 22 anos, caboclo quase índio, a quem se dirige com energia: Venha cá, cabra! Se correr, morre! [...] O jovem, que jamais vira um cangaceiro em sua frente, no máximo os jagunços cordatos do coronel Félix de França e do capitão Antônio Leite, aproxima-se sem receio, sendo-lhe indagado se era da terra, ao que responde afirmativamente (MELLO, 2003, p.8, 9, e 10).

A narração deste episódio nos evidencia alguns elementos que caracterizam aquela região: o poder do coronel Félix de França, expresso pela referência a seus jagunços; o trabalho como vaqueiro e na produção da mamona e do algodão; a forma de organização do arruado “com a população – toda ela conhecida entre si, quando não aparentada ou unida pelo compadrio”; e, por fim, a referência, mesmo que genérica, a um “caboclo quase índio”.

Meus interlocutores nas aldeias Malhador, Caldeirão, Colorau e Pau Ferro Grosso, em sua grande maioria, se referiram a trabalhos desempenhados para o Coronel Felix de França, por diversos membros da família e às violências sofridas. Não só Manoel Amâncio e Luiz Frazão, mas também seus filhos, netos, e as famílias com quem foram estabelecendo os laços de parentesco. Trabalharam na condição de *moradores*<sup>38</sup> de suas propriedades, ou em

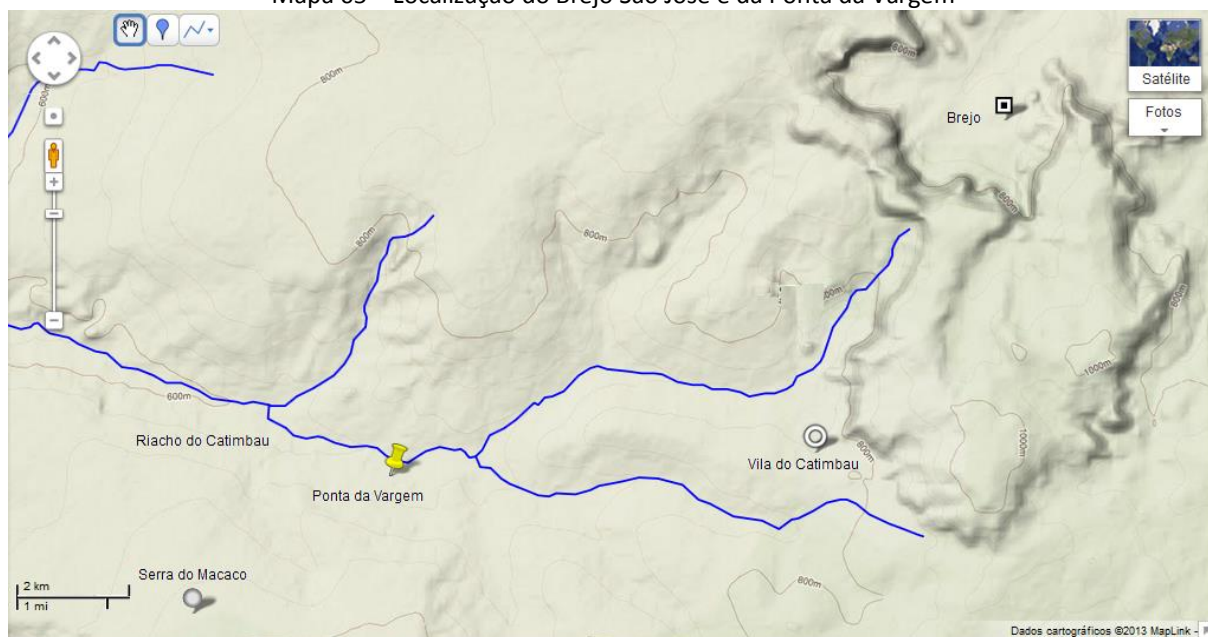
---

<sup>38</sup> *Morador* é a forma que localmente faz referências aos trabalhadores que, como forma de sobrevivência, além de trabalhar para fazendeiros, também estabeleciam moradia em suas propriedades, que nesse caso poderia ser de vaqueiros, e em alguns casos específicos também o que configurava a figura do “jagunço”. Garcia Jr (1989), a partir de categorias locais, especificamente de camponeses da Paraíba, aprofunda a reflexão dos significados desta condição de trabalho, qualificada na noção local de *sujeito* (ver GARCIA JR, 1989, p.14 e 15, nota de rodapé 9), e a trabalha em relação/oposição com a ideia de “liberto”: “o uso mais frequente, mas não o único, associa *sujeito* aos trabalhadores residentes nas grandes plantações, e *libertos*, aos demais” (GARCIA JR, 1989, p.14). O autor sublinha a condição dos *moradores* como de grande sujeição: “*Terra de engenho*, ou simplesmente *engenho* marca, ao contrário, áreas onde os cultivos são feitos por trabalhadores submetidos pessoalmente ao proprietário das terras onde residem e trabalham, comumente designados por *moradores*, palco privilegiado da sujeição” (*idem*, p.25) E acrescenta: “[...] a tendência para anular os cultivos do *roçado* e dos

trabalhos sazonais, como lembra Dona Marieta, 67 anos, da aldeia Colorau, “o Raimundo, meu avô, eu sei que ele trabalhava no Brejo. Mas trabalhava, morar eu não sei. Trabalhava pra Feli [Félix de França]. Pois é, trabalhava pra eles lá, mas morava ai, ao lado dos Caldeirão”.

Os netos de Luiz Frazão também mencionam as violências que suas famílias sofreram, narram com detalhes suas lembranças da perseguição de Felix de França e seus jagunços aos seus pais, explicitando os motivos da mudança do Brejo São José para a Ponta da Vargem.

Mapa 05 – Localização do Brejo São José e da Ponta da Vargem



No começo século XX, depois de trabalharem para o Coronel Félix de França, em períodos diferentes, Luiz Frazão e Manoel Amâncio saem do Brejo São José e se estabelecem nas margens do Riacho do Catimbau, alguns quilômetros a oeste, na região chamada de Ponta da Vargem, onde vão construir relações com as famílias vindas da expansão do Terreno de Macaco. A área antes chamada genericamente de Ponta da Vargem é hoje a região que configura os limites norte da terra indígena regularizada, dividida entre as aldeias Ponta da Vargem, Riachinho, Tabuleiro, Cajueiro, Pau Ferro Grosso e Carnaúba. A Ponta da Vargem configurava a possibilidade de trabalhar por conta própria, em uma região que tinha vasta área sem a ocupação de fazendeiros e caatinga fechada, um espírito até hoje mantido, a partir da liberdade como um valor<sup>39</sup>, como é refletido na fala do neto de Manoel Amâncio:

---

sítios dos moradores aponta, na verdade, para a dominância absoluta dos interesses dos proprietários de terras sobre os interesses das famílias de trabalhadores que residem em suas terras” (*idem*, p.25).

<sup>39</sup> Guardadas as particularidades, esse sentimento da “liberdade como um valor” de meus interlocutores me lembra aquela descrita por Garcia Jr (1989), expressa no seguinte trecho: “quando o discurso dos agentes sociais se organiza em torno da oposição entre libertos e sujeitos, a análise sociológica pode estudar os múltiplos referentes dos usos sociais dessas classificações, tanto a nível material, como simbólico, e melhor precisar como

Ficava jogado, aqueles que não aguentava mais trabalhar para os fazendeiro, se destinava a trabalhar por conta própria, onde tinha muito espaço, pouca gente, terra de sobra, e aí ficava vivendo a vida ali. Não tinha essa coisa... não existia esse negócio de terra com dono. Essa terra é do governo! Depois de tudo veio esse movimento para dizer que a terra tem dono por um só, onde tantos precisam viver dali (Audálio, 56 anos, Aldeia Malhador, abril de 2013).

### 3.2. Mobilidade e redes de relações sociais na região

A circulação dos grupos familiares e indivíduos no médio Rio São Francisco é um aspecto abordado em diversas etnografias que tratam dos povos indígenas no chamado “nordeste indígena”. Os autores dão conta de como os índios transitavam, seja por motivos políticos, econômicos ou rituais. Arruti (1999) trata deste aspecto em termos de *viagens*:

[...] existia um circuito de trocas entre as comunidades hoje reconhecidas como indígenas que poderíamos descrever segundo dois modelos, as viagens rituais e de fuga, que parecem ser desdobramentos de um padrão de mobilidade ainda anterior. As *viagens rituais* consistiam no trânsito temporário de pessoas e famílias entre as comunidades, marcado por eventos religiosos que podiam corresponder ou não a um calendário anual. As *viagens de fuga* eram migrações de grupos familiares em função das perseguições, dos faccionalismos, das secas ou da escassez de terra de trabalho; migrações por tempo indeterminado, mas muitas vezes reversíveis, pequenas diásporas, se atribuímos ao termo também o sentido econômico, além do político e religioso (grifos no originais) (ARRUTI, 1999, p. 243).

O autor menciona o contato dos Pankararu ao longo do Rio São Francisco, por exemplo, com o povo Tuxá, fluxo de certa forma interrompido pela construção de usinas hidroelétricas. Ou ainda o contato com os Fulni-ô e Kambiwá, em convites para a realização de torés. A relação com os Pankararé, na Bahia, em função da memória de uma origem comum, e mais ainda com os Jeripankó do município de Pariconha, no sertão alagoano, por serem formados por grupos de famílias fruto de “viagem de fuga, precisamente no momento de maior expropriação das terras do antigo aldeamento de Brejo dos Padres” (ARRUTI, 1999, p.243).

Também são fruto dessas viagens de fuga narradas pelo autor os Pankaiwká, grupo com o qual desenvolvi pesquisa entre os anos de 2008 e 2009, no contexto de regularização fundiária de seu território. Foi com os Pankaiwká que tive a primeira dimensão dessas viagens. Eles são formados a partir do encontro de algumas famílias Pankararu que se

---

a disputa sobre o significado legítimo da própria noção de liberdade é parte integrante e tem um papel ativo no processo de transformação social” (p.16).

estabeleceram no povoado da Volta do Moxotó, distrito de Jatobá/PE, com famílias de duas de suas “pontas de rama”: os Jeripankó e Karuazu – ambas no sertão alagoano, formadas pelo movimento de descer o Rio São Francisco e cruzar o Rio Moxotó (ANDRADE, 2009). As pontas de rama dos Pankararu se constroem justamente a partir desse fluxo de saída do território fruto da expropriação das terras do antigo aldeamento de Brejo dos Padres mencionado por Arruti (1999, 1995). A metáfora “ponta de rama” é utilizada pelos índios para nomear as etnias que se conformam por famílias que saem do território Pankararu – que também, como metáfora, é identificado como o “tronco velho”.

Também entre os Pankará, onde desenvolvi pesquisa no ano de 2010 – como entre os Pankaiwká, no contexto de regularização fundiária do território do grupo – as referências a essa circulação se repetiam. O povo Pankará é formado por quatro principais grupos familiares: Limeira, Rosa, Amanso<sup>40</sup> e Cacheado, que se distribuem espacialmente na Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha – PE. Os Amanso, até hoje habitam tanto a Serra do Arapuá, como a Serra Umã, território do povo Atikum. Os Cacheados afirmam que seus ancestrais teriam vindo de Serra Negra, e algumas de minhas interlocutoras falam que suas mães e avós, quando iam ter filhos, se deslocavam para lá, para próximo de onde suas mães estavam, para passar o tempo de *resguardo*<sup>41</sup>. Vale ainda mencionar os Limeira, que chegam à Serra do Arapuá vindos das margens do Rio São Francisco, de uma região próxima ao território dos Tuxá, em Rodelas – BA, e até hoje têm irmãos em ambos os lugares. Os Limeira e os Rosa relataram diversos episódios sobre a passagem de um grupo dos Tuxá, encabeçados por Cabocla Anália e Caboclo Roque, que frequentavam a Serra do Arapuá, na primeira metade do século XX, “iam para a Serra da Cacaria [que faz parte da Serra do Arapuá] participar das farinhadas, ensinar o Toré aos caboclos, e compartilhar informações a respeito dos seus direitos” (ANDRADE, 2010, p. 50).

Estas narrativas mostram quão diversas foram (e são) as viagens realizadas por estas famílias:

---

<sup>40</sup> É importante fazer um esclarecimento, não tenho informações que liguem os Amanso que conheci em Pankará, aos mencionados Amâncio de Kapinawá e Kambiwá. Mas vale destacar a semelhança no nome, alterado apenas pela pronúncia e os vagos comentários e tentativas dos próprios índios de “encontrar” esse elo que ligaria as famílias.

<sup>41</sup> Destaco este tempo do *resguardo* porque a partir dele podemos perceber a conexão de parentesco entre famílias da Serra do Arapuá e da Serra Negra. O *resguardo* é o período em que a mulher que acaba de dar à luz fica em “repouso”, há uma série de cuidados específicos. Em geral é um momento de forte coesão e proximidade física entre as mães e as filhas, onde a que acaba de parir recebe vários ensinamentos. Figurando, pois, um elemento de aglutinação de duas gerações, que mesmo estando em lugares distintos, a exemplo da Serra do Arapuá / Serra Negra, se reúnem em torno deste acontecimento.

Dessa forma, as viagens ligam grupos, de origens diferentes ou não, por laços de afinidade e parentesco na produção de uma comunidade ritual mais abrangente e em expansão, levando à constituição de circuitos abertos de trocas de homens, informação e cultura (ARRUTI, 1999, p. 244).

Estas “viagens”, mais do que aspecto passageiro ou casual, se constituíram como formas de estar no mundo dessas famílias. A viagem como forma de ocupação de um território mais amplo, como menciona o autor: “desdobramentos de um padrão de mobilidade ainda anterior”. Ora, não é de se estranhar que no contexto do semiárido brasileiro, marcado por consecutivas secas, as famílias ao longo do tempo vão criando estratégias de convivência com este meio, mais do que isso, vão sendo formulados conhecimentos que passam de geração para geração. Desconfio, que mais do que “diásporas” ou “migrações”, que dão o sentido do movimento para lugares que não são de pertencimento dos grupos, estas famílias foram estabelecendo lugares específicos nesse circuito por onde transitam visando garantir a sobrevivência, na mudança das condições ambientais, climáticas e políticas, tão recorrentes nesta região. Para efeito de descrição utilizarei a categoria de “mobilidade” para tratar deste aspecto.

### **3.2.1. Mobilidade como modo de ocupação de um território mais amplo: o caso da família Amâncio**

Para pensar essa ideia da mobilidade pela região como um modo de ocupação de um território mais amplo irei tomar como exemplo a experiência da família Amâncio, que compõe o que hoje são os povos Kambiwá, Pipipã<sup>42</sup> e Kapinawá. A ideia é perceber como esses fluxos se davam antes mesmo dos processos de *levantamento da aldeia*, fato fundamental para a configuração das identidades múltiplas das pessoas e grupos envolvidos.

Como mencionado anteriormente, Manoel Amâncio tinha dois irmãos: João Amâncio, que o acompanhou nos trabalhos em Buíque; e Francisco Amâncio – Chico Amâncio, que foi para a Baixa da Alexandra, atual sede do Posto Indígena Kambiwá. Dona Helena, que foi casada com João Amâncio, filho de Manoel Amâncio, menciona essa ligação:

A família dele é da Alexandra, dos índios da Alexandra. Os irmãos dele um morava aqui, mas esse eu não alcancei não, quando eu vim conhecer aqui ele

---

<sup>42</sup> O povo Pipipã se organizou a partir de uma dissidência do povo Kambiwá. Eles reivindicam um território diferente e vizinho dos Kambiwá, que engloba a totalidade da Serra Negra. A Terra Indígena está em processo de identificação desde 2005 (Portarias. Nº 802 PRES/FUNAI de 20.07.05 e Nº 1177 PRES/FUNAI de 07.10.2008).

já tinha morrido, que era finado João Amâncio, pai de compadre Mané de Chocha e de comadre Maria. E irmão dele lá na Alexandra era Francisco Amâncio, e lá tinha outro João Amâncio, mas já sendo filho de Francisco (Dona Helena, 83 anos, Aldeia Malhador, julho de 2013).

A própria Dona Helena frequentava o território Kambiwá, e menciona que visitou o velho Chico Amâncio na Baixa da Alexandra. Mas, seu vínculo com os Kambiwá era mais amplo: seu pai tinha outra companheira no Nazário<sup>43</sup>, e morava lá em algumas épocas; ela mesma já chegara a ir a consulta médica no posto indígena na Alexandra<sup>44</sup>.

Barbosa (2003), no livro *Pedra do Encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã*, menciona diversas vezes a presença dos Amâncio no que viria a se constituir como povo Kambiwá e o fluxo de pessoas entre o esse território e o atual território Kapinawá. O autor cita a morte de uma importante liderança das famílias que viriam formar Kambiwá, João Cabeça de Pena, e como esse acontecimento ocasiona a saída dos moradores da região para as áreas circunvizinhas de Brejo dos Padres, Mina Grande, Ponta da Várzea, Serra Umã, Serra Talhada, Barra do Manari e Moxotó (cf. p. 111). João Cabeça de Pena foi uma das pessoas que encabeçaram o processo de mobilização das famílias da Baixa da Alexandra, na década de 1940, na época da última tentativa das famílias em ocuparem a Serra Negra. Vale mencionar que alguns dos locais referidos pelo autor, por onde teriam se dispersado as famílias, configuram hoje os territórios indígenas: Brejo dos Padres, território Pankararu; Mina Grande e Ponta da Vargem, Kapinawá; e Serra Umã, Atikum.

Segundo as informações que vão sendo tecidas por esse autor, a partir da trajetória de algumas famílias que encabeçaram o processo de *levantamento da aldeia* Kambiwá, no que ele chamou de “viagem da volta para a Serra Negra”, teríamos duas linhagens que se constituem a partir de pessoas que vieram da atual Terra Indígena Kapinawá: Mané João que casou com Tereza Barra e deu origem à família Barra; e o já mencionado Francisco Amâncio, irmão de Manoel Amâncio, que deu origem à família Amâncio.

Barbosa (2003) narra como no fim da década de 1950, Tereza Barra e Mané João lideraram um movimento de retorno das famílias que tinham se fixado na Barra do Manari em direção a Serra Negra, “a viagem da volta, agregando diversas famílias, levaria alguns anos. O retorno seria feito de forma gradativa, ‘botando roça’ e colhendo cada vez mais perto da serra” (p. 111). Segundo o autor Tereza Barra recebeu esse nome por ser oriunda da Barra do

<sup>43</sup> Hoje uma das aldeias Kambiwá. Para visualizar a localização do T.I. Kambiwá e as aldeias citadas consultar “Mapa 04 – Localização Serra do Manari”, no início do capítulo.

<sup>44</sup> Demostro ao final do capítulo que esta rede de parentesco será acionada quando do processo de reivindicação étnica da *Área Nova*.

Manari, e Mané João por sua vez “pertencia a um ramo de descendentes dos antigos moradores da Serra Negra, que teria se dispersado para a região de Buíque, estabelecendo-se em dois povoados: Mina Grande e Ponta da Várzea, hoje aldeias pertencentes à Área Indígena Kapinawá” (p.111). Quando de sua pesquisa de campo em 1998, Barbosa estabeleceu contato com o filho do casal, Joãozinho (João Manoel Filho), que nascera na Ribeira do Manari, em meados de 1920, ele informa ao autor que seus pais eram primos carnais, e que se conheceram na Ribeira do Manari (cf. p. 117 e 118).

O autor menciona dois relatos de seus interlocutores que dão conta de que quando Tereza Barra e Mané João retornam a Serra Negra lá encontram Chico Amâncio e sua família, também referido como oriundo da Ponta da Vargem: “[Joãozinho] conta que seu pai e sua mãe resolveram voltar para a Serra Negra e lideraram um movimento ao qual se incorporou o ‘povo de Chico Amâncio’ e sua esposa Senhora” (cf. p. 134); “lá só tinha umas pouca famílias, onde tinha meu sogro: o finado Chico Amâncio. A primeira roça que ele botou ali foi em [19]24, onde nós mora hoje abaixo” (Joaquim Romana, Juazeiro do Norte, novembro de 1998; *ibidem*, p.126).

Outro interlocutor de Barbosa foi José João da Silva (seu Zequinha), filho de João Amâncio – como se poderá ver abaixo, em diagrama –, que por sua vez, era filho de Chico Amâncio, como menciona o autor da “chamada família dos Amâncio”. Ele nasceu em 1936, ano em que sua mãe sai da Baixa da Alexandra para a Ribeira do Moxotó para o resguardo. Segundo seu relato, sua mãe, Maria Ana de Jesus, morara entre as duas localidades desde menina:

A gente só passava [permanência] aqui enquanto tinha inverno, por causa da dificuldade de água, que aí nós tirava água de gravatá e trazia uns pote da Ribeira, botava nos coqueiro, aparava aquela água e a gente ia passando, né? Mas quando batia o verão mesmo...” (Zequinha, Alexandra, junho de 1998). (*ibidem*, p. 115).

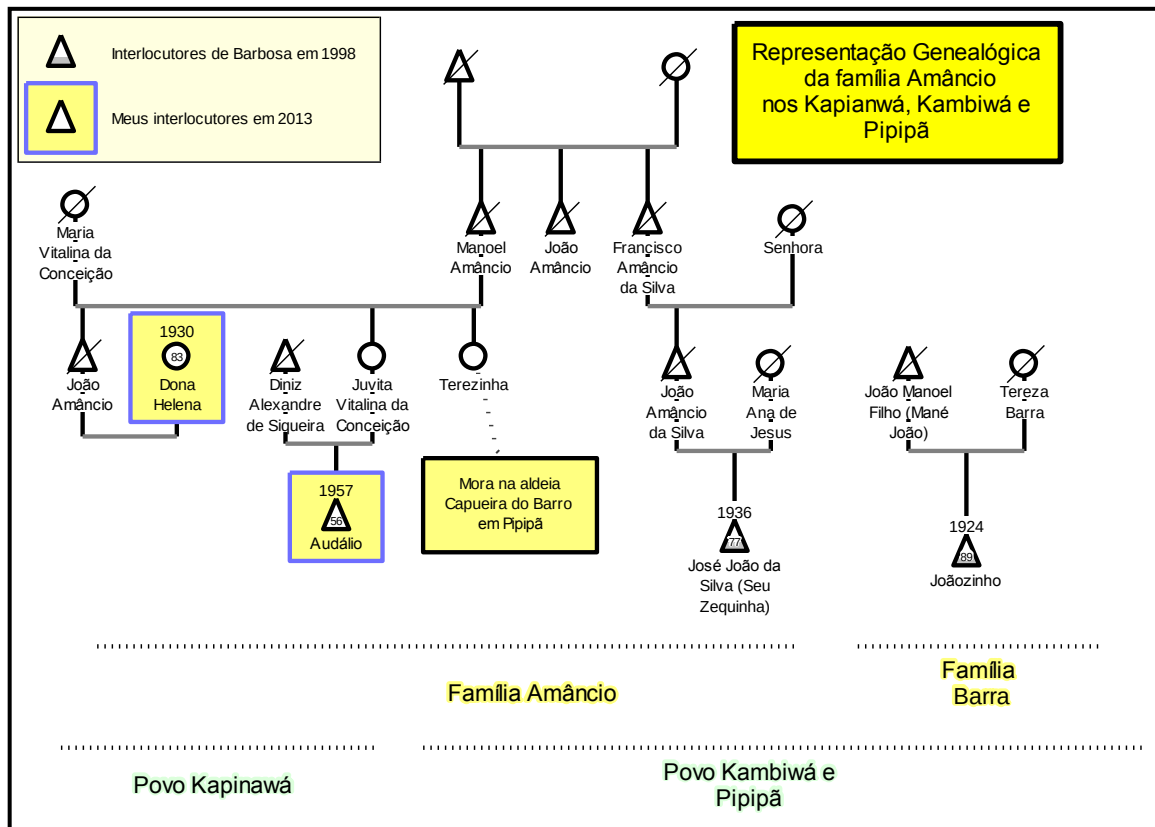
As narrativas sobre a origem da família Amâncio constituem-se a partir de três diferentes versões: (1) na Baixa da Alexandra, os interlocutores de Barbosa (2003) falam da Ponta da Vargem como local de onde os Amâncio (e também Mané João<sup>45</sup>) vieram; (2) Dona Helena trata o sogro como índio da Alexandra; e, (3) Audálio, neto de Manoel Amâncio, por sua vez, fala que eles eram originários da Serra do Manari. Não cabe aqui discutir qual a

---

<sup>45</sup> Não descarto a possibilidade de existir laços de parentesco entre Mané João e os Amâncio, uma vez que ambos seriam de origem da Ponta da Vargem, mas é algo que fica na especulação devido a falta de informações que ajude a montar este quadro.

versão correta da narrativa, ou tentar encontrar a “real” origem dos Amâncio, pelo contrário, estas informações nos fazem perceber que não há uma origem única; como mencionei, há, sim, vários locais de pertencimento. A noção de “mobilidade” aqui funciona perfeitamente como uma forma de explicar uma ocupação de um território mais amplo, de modo difuso.

Diagrama de Parentesco 1



Com base no que foi descrito e é explicitado no diagrama de parentesco acima, vale a reflexão de que estes processos de *levantar aldeias* como unidades distintas, ou seja, em diferentes povos, variadas etnias, não ocorrem como resultado de uma temporalidade maior que levaria a experiências acumuladas – de modo que se constituiriam, a partir daí uma diversidade de conjuntos de ideias e tradições que são entre elas diversas. Isso pode ser percebido pelos estreitos laços que existem entre as famílias que estão em Terras Indígenas distintas e foram apresentados ao longo deste item do capítulo, e também pode ser visualizado no diagrama de parentesco acima, no qual a partir de meus interlocutores e dos de Barbosa (2003) ilustro como a mesma família Amâncio tem indivíduos que se identificam como Kapiñawá, Pipipã e como Kambiawá, ou seja, uma mesma família que compõe o que seriam três etnias distintas. Essa distinção, portanto, é muito mais um efeito da relação com o Estado,

e tem a ver, sobretudo, com a construção de comunidades políticas específicas, que visam ter autonomia frente a este Estado.

Um dos desdobramentos efetivos das relações de parentesco foi a contribuição de duas lideranças Kambiwá no *levantamento da aldeia* Kapinawá, no fim da década de setenta, como já relatado no capítulo anterior. Sampaio (1995) já mencionara tal participação; ele destaca que desde a construção da BR 110, que hoje corta as duas maiores aldeias Kambiwá, nos anos 1970, pessoas das famílias Barbosa, do Julião, e Carvalho, da Lagoinha, se deslocaram para aquela região em busca de trabalho assalariado nas obras, se estabelecendo ali por alguns anos. Nesse tempo construíram relações com as pessoas do local, quando o já mencionado Dôca (Pedro Manuel), que fora um dos líderes locais desde os anos 1930, relata que um sobrenome raro na região lhe chama atenção: “ ‘Pelonha’, encontrado em alguns daqueles forasteiros, e que ele próprio identificava em ascendentes paternos seus que já supunha originários, como parecia se confirmar, da região dos municípios de Buíque e Tupanatinga, onde está Macacos” (p.6).

Barbosa (2003), ao citar a conjunção das famílias que deram origem ao povoado da Baixa da Alexandra, faz referência aos Pelonha:

Três membros da família Lima, netos de Tereza Barra (portanto, da família Barra), afirmam que as primeiras famílias do povoado na Baixa da Alexandra foram a sua própria, a dos Amâncio (do ex-cacique Pedro Joaquim) e a de Juvenal (família dos Pereira). Os fundadores da aldeia, portanto, foram Barra, Amâncio e Juvenal. Muitas das famílias mudaram de nome no retorno da diáspora:

“Porque nós chama Mané João da Silva, mas o certo é Mané João Pelonha! Essa é que é a realidade” (Adão, Pedro e José Lima, Alexandra, junho de 1998). (BARBOSA, 2003, p.136).

Essa citação nos ajuda a compreender como de uma geração para outra as famílias vão adquirindo outras denominações, as linhagens vão ganhando certa autonomia em relação ao ancestral comum e os laços vão ficando mais fracos e distantes, o que torna mais difícil para as gerações atuais fazerem essas interconexões dos fluxos de pessoas<sup>46</sup>. Dona Helena aponta de forma mais precisa os Amâncio que estão na região, o que Audálio, por ser mais novo, não consegue traçar de forma tão precisa:

Eu já conheço o povo de lá, é índio de aldeia para aldeia, a ligação com eles lá, tem Expedito, que é dos Amâncio, de Zé Pretinho, e tem Zé Preto, eu fui

<sup>46</sup> Trabalho com atenção esse movimento de mudança nos nomes das famílias no decorrer das gerações no trecho 3.4.3. “A dinâmica e a lógica na nomeação das famílias”, ainda neste capítulo.

recebido por eles lá. Isso em Pipipã, e os outro é lá de Kambiwá, lá da Baixa da Alexandra mesmo. Sei que é parente porque eu conversei com eles lá, por esse motivo chegamos ao conhecimento que esse povo é nossa família (Audálio, Aldeia Malhador, abril de 2013).

### 3.2.2. A rede de centros rituais na ribeira do Rio Moxotó

A rede que contribui no levantamento da aldeia Kapinawá não se constitui apenas pelo parentesco; também foi fundamental para tal a relação que existia entre os diversos especialistas rituais que ultrapassava os limites dos arredores da Serra Negra e da Serra do Macaco e se estendia ao longo da ribeira do Rio Moxotó.

Barbosa (2003) menciona como foi importante a participação de João Tomás, pajé Pankararu, na organização das famílias da Baixa da Alexandra, e arredores da Serra Negra e do Periquito no processo de organização que desencadeou a identidade Kambiwá e na criação do Posto Indígena na Alexandra em 1970. Arruti (1999) menciona João Tomás e uma série de outras lideranças indígenas, que assim como ele, percorreram o “nordeste indígena” e os centros de poder para ajudar outros grupos em seus processos de organização e reivindicação da identidade étnica, para “buscar os direitos”.

Seu Elias, Xukuru, é outro especialista ritual, que parece ter desempenhado importante papel nestas redes de emergência que se constituíram, com um importante centro ritual em Ibimirim. Sebastiana Bezerra da Silva, a Sesser, 65 anos, uma de minhas interlocutoras, foi umas das primeiras pessoas a ser *doutrinada*<sup>47</sup> por ele; Sesser menciona que Seu Elias nasceu em Xukuru, que era da Vila de Cimbres, e que vai morar no município de Ibimirim, onde trabalha para o DNOCS<sup>48</sup>, e cria o terreiro dele entre os distritos de Poço da Cruz e Boa Vista. “Lá ele recebia espírito né, já trouxe de Vila de Cimbres; um avô dele era de Serra Negra [...] fez uma casa cá em cima no alto, entre Poço da Cruz e Boa Vista, era onde ele tinha um terreiro”.

É interessante perceber, que diferente de outras situações da região, quando o *toré* era “ensinado” por ocasião da relação com o SPI/FUNAI no contexto de reivindicação do reconhecimento étnico, no caso de Sesser e sua família – do Quiri D’álho e Santa Rosa, hoje aldeias Kapinawá –, isso acontece mais de uma década antes do *levantamento da aldeia*

<sup>47</sup> A expressão ser doutrinada expressa o processo em que um especialista ritual faz uma série de trabalhos rituais e ensina quem é *médium* que, desta forma, passa à saber lidar com suas *correntes* (ou seja com sua mediunidade).

<sup>48</sup> DNOCS - Departamento Nacional de Obras Contra as Secas.

Kapinawá e em contexto bem diverso, quando estes vão em busca de “cura” espiritual. Quando perguntei para Sesser quem fizera o primeiro contato com Seu Elias ela me explica:

Começou com Antônio né? Ele começou com um problema caindo como se fosse epilepsia, ai ele dava aquelas crises né, ninguém sabia o que era médico naquela época. Ai o médico era o padre que morava em Buíque, o Padre José, ai qualquer doença ele passava um remédio só a pessoa ficava boa, parecia um milagre. Ai foram para o Padre, ai o Padre falou que era uma corrente espírita, e quem sabia o que era corrente espírita? Ai o povo do Puiu [vila perto do Quiri D’alho] falou “ali tem um homem sabido que cura as pessoas”, ai foi levando Antônio. Nesse tempo não tinha carro, foi no cavalo. Ai lá ele tratou dele e ele ficou bom até hoje, só que ai ele ficou com obrigação de dançar no terreiro e receber espírito, incorporar. Ai depois dele foi uma prima nossa Damiana, hoje ela é casada e mora em Camaçari na Bahia, também a mesma coisa, o mesmo jeito. Ai depois foi Lurdinha, que ainda mora aqui, do mesmo jeito, ai foi aumentando né? Ai quarto foi eu, ai era para morrer mesmo, era caindo, era morrendo, não tinha médico, não tinha jeito, eu dei mais trabalho que todo mundo, que eu tinha mediunidade demais, acho que era por causa dos meus avós que era tudo índio, ai a contaminação era grande... Ai os outros que já eram quase desenvolvidos não conseguiam dominar a corrente que eu tinha que era grande né? Eu tinha 19 anos, me dava aquelas crises, ai eu tive que ir para lá [para o terreiro de seu Elias], passei dois anos lá sem sair. Eu não via o mundo era manifestada direto, ai depois quando eu fiquei dominando ai eu vim embora pra cá (Sesser, Aldeia Quiri D’alho, julho de 2013).

Sesser menciona que a ligação com Seu Elias era muito forte; isso era possibilitado pela *mediunidade*, que mesmo sem conhecer o Quiri D’Alho e a Santa Rosa estabelecia contato:

Era assim, eu sou um corpo médium, eu tô aqui agora, mas eu quero trabalhar com um espírito de Xukuru, eu concentro nele e ele vem. Ai a gente vai encontrando... ai assim ele chamava essa aldeia, e ele dizia que era daqui, ai o que aconteceu foi que Antônio caiu né? Ai Antônio foi pra lá, e depois ele ficou vindo pra cá. Ai descobriu tudo, ai ele andou aqui e na Santa Rosa (Sesser, Aldeia Quiri D’alho, julho de 2013).

É desta forma que o toré é introduzido nos arredores da Serra do Macaco e se torna “obrigação” na Santa Rosa e no Quiri D’alho. Sesser menciona que os torés naquela região começavam sete horas da noite e terminavam às seis horas da manhã do dia seguinte e que os dias de práticas eram as quartas, sextas e sábados. Ela descreve que o ritual era iniciado com uma *sessão de mesa*<sup>49</sup>, dentro da casa, e que na Santa Rosa era da mesma forma, sendo

<sup>49</sup> A sessão de mesa, chamada de *mesa branca* por Sesser, é a parte inicial do ritual ensinado por Seu Elias, no qual os *médiuns* circundam a referida mesa que está composta por elementos como água e vela destinada aos

puxados respectivamente por Antônio e Cazuza. Também menciona que na Santa Rosa, Cazuza doutrinou “uma Verinha, que ainda tá viva, ainda hoje tem mesa e terreiro lá, mas ela não trabalha mais pois já tá velhinha”.

Esse tempo descrito por Sesser, dos primeiros contatos de sua família com Seu Elias e do período de dois anos que passou em seu centro ritual sendo *doutrinada*, corresponde justamente ao fim da década de sessenta, quando do processo de organização dos Kambiwá. Sesser relata a participação de Seu Elias, dela e de Antônio neste contexto: “no descobrimento de Kambiwá eu ia mais seu Antônio e Elias para lá, Seu Elias ainda doutrinou muita gente lá em Kambiwá, aí depois a FUNAI tomou de conta”.

Seu Dôca e Zé Índio também eram frequentadores do centro de Seu Elias. Eles tanto participam das mobilizações na Baixa da Alexandra, quanto, como mencionado no capítulo anterior, foram fundamentais no processo de organização da Mina Grande no fim da década de 1970, segundo Sesser mandados pelo próprio Seu Elias.

Sampaio (1995) também já mencionara essa ampla rede ritual:

Na verdade, Zé Índio e Chico Machado, bem como dois outros "donos de trabalho" em comunidades hoje incorporadas aos Kapinawá - Antônio, do Quiri d'Alho, e Cazuza, de Santa Rosa, este último hoje também com prestigioso terreiro em Ibimirim, compunham uma relativamente ampla e flexível rede de centros rituais mais ou menos interligados e que se estende pelas áreas urbana e rural de Ibimirim, Quase todos filiados à "Federação de Cultos Afro-Brasileiros e Aborígenes de Pernambuco", dentre os quais o mais prestigioso ainda hoje parece ser o comandado por um certo Elias que é, como Zé Índio, de origem xukuru (SAMPAIO, 1995, p. 6-7).

Outra informação oferecida por Sesser é a referência contemporânea que ela faz a Manari. Importa considerar que meus interlocutores que trataram dos seus parentes vindos de Manari, nenhum manteve contato com o local, mas Sesser, que tem uma referência de parentesco mais distante com o local, apenas se referindo às ancestrais que foram “pegas a dente de cachorro”<sup>50</sup> na Serra do Manari, volta a este contexto justamente por intermédio do terreiro de Seu Elias:

Conheço a Serra do Manari, todo ano eu vou lá, o toré de lá é feito com Zabumba, a coisa mais linda do mundo, quase todo ano eu vou pra lá, a festa

---

*encantos*. Ela é iniciada por cantos e em seguida os *médiuns* começam a *incorporar/manifestar*, é dado o nome de trabalho a este movimento, estes *trabalhos* que podem ser de cura ou ainda de culto a estes encantos.

<sup>50</sup> Essa expressão “pega a dente de cachorro” é muito comum de ser ouvida por todo o sertão, frequentemente repetida nas pesquisas que já realizei e reflete a ideia do índio selvagem, sem contato com a “civilização”, que foi caçado no mato. Problemático-a no capítulo seguinte.

que tem no mês de agosto, lá tem índio, mas não é registrado. Diz eles lá, aqueles que foram pegados lá, então a gente é família de lá também.

[Pergunta: e como tu conheceu?]

Eu morava na Boa Vista [distrito de Ibimirim], e eu nunca deixei de ajudar seu Elias de trabalhar no espiritismo e no terreiro, ele me tinha como uma mestra. Ai tinha uma velhinha que também trabalhava lá no seu Elias, ai ela falou “eita Sesser tem um toré lá no Manari”, eu já tinha uns 34 anos, ai nós fomos, era Quitéria o nome dela. Chegou lá a coisa mais linda do mundo, fiz amizade e fiquei indo. Eles botam a zabumba na frente e o povo vai atrás, o pifi e as caixas, é na época de agosto, para festejar o coração de Jesus. Eles fazem uma visita em procissão até um pé de umbuzeiro, sai da casa de um senhor que tem lá, ai vai no cruzeiro no pé do umbuzeiro, ai vai lá, fica tocando e todo mundo dançando. Lá é lugar de caboclo mesmo (Sesser, 65 anos, Aldeia Quiri D’alho, julho de 2013).

### ***3.2.3. Aldeamento de Macaco: a mobilidade ao longo das ribeiras dos rios Moxotó e Ipanema***

Como venho argumentando ao longo do texto, essa mobilidade como forma de ocupação de um território mais amplo possivelmente é resultado de desdobramentos de um padrão antigo de circulação. A região que se situa entre as ribeiras dos rios Ipanema e Moxotó sempre contou com uma forte presença de grupos indígenas; os documentos que tratam deles nos ajudam a perceber o quão ampla poderiam ser suas regiões de abrangência. É sobre este aspecto que irei me deter agora.

Os Kapinawá habitam no mesmo local do antigo aldeamento de Macaco, onde morava um grupo de índios nominados nos documentos como Paratió (ou Prakió) (SAMPAIO, 1995). Voltemo-nos para essa história, para compreender os “processos de territorialização” (OLIVEIRA, 1999) que permitiram a conformação dos acontecimentos recentes.

A referência mais antiga feita aos Paratió que encontrei no desenvolvimento de minha pesquisa foi tecida por Silva (2008, p.41) que localizou “a Missão do Ararobá entre os índios Paratió e Xukuru, em meados do século XVII”. Sampaio (1995, 2011) menciona referências dos Paratió e a aldeia do Macaco no século seguinte. Dois desses registros estão disponíveis nos “Annaes” da Biblioteca Nacional<sup>51</sup>, que foi publicado na primeira década do século passado. O autor ainda afirmou que “Hohenthal Junior, em trabalho publicado em 1954<sup>52</sup>, já menciona haver ‘documento da Biblioteca Nacional’, do século XVIII, que refere a aldeia de Macacos ou do Macaco” (SAMPAIO, 2011, p.119).

Uma das referências citada por Sampaio diz que:

<sup>51</sup> No original: “ANÔNIMO. 1908 [1749]. “Informação Geral da Capitania de Pernambuco”. *Annaes da Biblioteca Nacional*, XXVIII. Rio de Janeiro: 1-534.

<sup>52</sup> Hohenthal Junior (1954, p.100): “HOHENTHAL JUNIOR, William D. 1954. “Notes on the Shucuru Indians of Serra do Ararobá, Pernambuco, Brazil”, *Revista do Museu Paulista*, N.S. VIII. São Paulo: 93-166.”

Já na "informação geral da Capitania de Pernambuco", escrita em 1749 por um autor desconhecido, a seguinte referência à existência então, na Freguesia do Ararobá, de uma: "Aldeia de Macaco, não tem missionário, e o que teve era sacerdote do hábito de Sam Pedro, tem uma nação de Tapuios Paraquióz, e 182 pessoas" ("Informação...", 1749: 422)" (SAMPAIO, 2011, p.119).

A outra referência tratou, nas palavras do mesmo Sampaio, de “um outro cronista da época<sup>53</sup>, aparentemente baseado, ao menos em parte, no anterior, situando Macacos na ‘Ribeira Panema’” (SAMPAIO, 2011, p.119). Ou seja, o atual rio Ipanema, que se situa a alguns quilômetros a leste da localidade de Macaco.

Existe ainda outra referência citada por Sampaio (1995): o Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju (1944). Essa fonte também foi utilizada por Hohental Jr. (1960)<sup>54</sup>, em seu artigo "As tribos indígenas do Médio e Baixo São Francisco". Mas, ao invés de utilizar o etnônimo Paratió como Nimuendajú, o antropólogo norte-americano Hohental Jr. se referiu aos etnônimos assemelhados de Paratió – Prarto e Pratto: “tem a tribo ‘Pratto’, juntamente com uma horda de Xukurú, mais para o Norte, em Pernambuco, entre as cabeceiras dos rios Ipanema e Capibaribe. Prarto e Pratto são provavelmente apenas versões diferentes do mesmo nome’ (p.49). Hohental Jr.(1960), ainda tratando dos “Pratto” mencionou parte deles localizados “na embocadura do Rio São Francisco no ano de 1746”. Ambas as referências aparecem no mapa de Curt Nimuendajú (1944) – fiz o recorte da área mencionada, que pode ser visto no mapa a seguir.

---

<sup>53</sup> Couto (1757, p.170): “COUTO, Domingos L. 1904 [1757]. Desaggravos do Brasil e Glórias de Pernambuco. *Annaes da Biblioteca Nacional*, 24-25. Rio de Janeiro: 1-566.

<sup>54</sup>Entre os anos de 1951 e 1952, o pesquisador americano Hohental Jr. fez um levantamento etnográfico em estados cortados pelo Rio São Francisco, em seu médio e baixo curso – Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia. Original do Departamento de Antropologia de Berkeley, Universidade da Califórnia, “a maior parte das pesquisas de campo foi feita no Sertão pernambucano, onde ainda existem certas tribos indígenas sobreviventes, das quais algumas guardam um número surpreendente de tradições aborígenes. Algumas dessas tribos são administradas pelos postos indígenas do Serviço de Proteção aos Índios” (HOHENTAL JR. 1960, p.56). Como resultado destas pesquisas, Hohental produziu artigos para a Revista do Museu Paulista e relatórios de viagens para o Serviço de Proteção aos Índios – SPI.



longo do Rio São Francisco, poucas léguas a oeste de Penedo. Todas essas tribos visitadas pelo autor residem ou no sertão, ou em serras como a Serra Negra (a leste de Floresta), ou nas regiões elevadas e de topografia irregular conhecidas como brejos (HOHENTHAL JR., 1960, p.57)

Sampaio (2011) mencionou alguns trechos do artigo de Hohenthal Jr. (1954) sobre a relação entre os índios de Cimbres (Chimbres?), ou do Urubá (Xukuru) e os de Macaco. O autor relatou a presença dos Paratiós em convivência com os Xukuru, no que chamou de área de influência da Serra do Urubá (hoje chamada de Ororubá), baseando-se para tanto na tradição oral da região, registradas tanto nas interlocuções de Hohenthal Jr. como nos escritos de Barbalho (1977)<sup>57</sup>.

Por fim, Mendonça (2003) e Albuquerque (2005) mencionaram a pesquisa desenvolvida por Rosa (1998)<sup>58</sup> no acervo do Arquivo Público Estadual João Emerenciano (APEJE) que trouxe outra referência ao grupo na ribeira do Rio Ipanema:

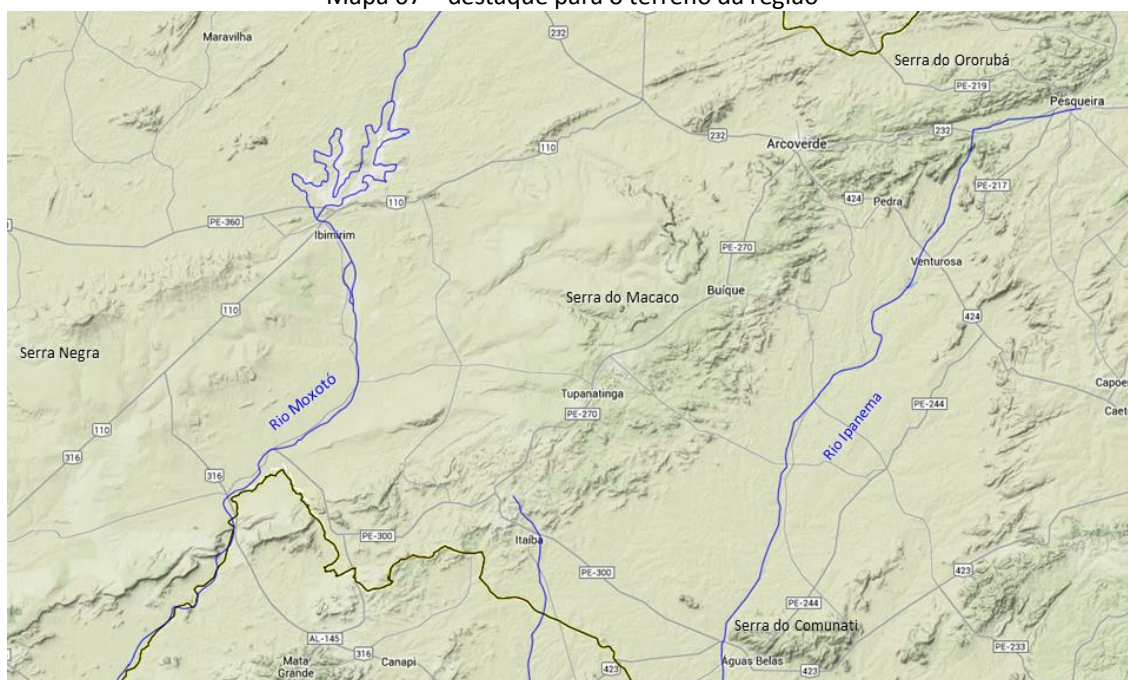
Uma representação da Câmara do Penedo, de 02.08.1746, refere-se a rebeldia, mesmo dos índios aldeados, e sua ‘barbaridade’, que tem levado ao despovoamento e destruição de fazendas, como ocorre na ribeira do Ipanema, sob a ação dos Carnijós, Xocós e Paraquiós (ROSA, 1998, citado por MENDONÇA, 2003, p. 39)

Outro dado mencionado por Sampaio (1995, 2011) que se faz necessário levar em consideração, se tratou da menção, da “aldeia do Macaco estar situada na “ribeira Panema” – atualmente Rio Ipanema, que corre ao leste da localidade referida como Macaco. A menção à ribeira do Panema para Sampaio “tratar-se de simples imprecisão do cronista, que seguramente não visitou as aldeias que lista, delas apenas tendo tido notícia” (SAMPAIO, 1995, p. 3). Assim, as diversas referências aos Paratió junto aos Xukuru na cabeceira do Rio Ipanema, em sua ribeira com os Carnijós (aldeados em Panema, atuais Fulni-ô, município de Águas Belas – PE), e aquela menção feita à parte deste grupo na embocadura do Rio São Francisco nos possibilita perceber a mobilidade do grupo pelo curso do Rio Ipanema.

<sup>57</sup> Barbalho (1977: 46, 49 etc.): “BARBALHO, Nelson. 1977. Caboclos do Urubá, Caminhos e Personalidades da História de Pesqueira. Recife: Centro de Estudos da História Municipal.”

<sup>58</sup> ROSA, Hildo Leal. A Serra Negra: refúgio dos últimos “bárbaros” do sertão de Pernambuco. Monografia do bacharelado em História/CFCH/UFPE. Recife, 1998.

Mapa 07 – destaque para o terreno da região



Percebemos o que é apontado no texto em relação aos aldeamentos terem sido estabelecidos nas Serras ou em suas proximidades, sublinhadas a Serra do Ororubá, do Macaco, Comunati e Negra, hoje respectivamente território dos povos Xukuru, Kapinawá, Fulni-ô, e Pipipã/Kambiawá

O aldeamento do Macaco certamente foi resultado do processo de deslocamentos dos índios dessas áreas nas beiras dos rios. Pressionados pela invasão da economia da colônia se deslocaram para “áreas de refúgio” nos altos das serras e tabuleiros; e para o oeste, longe das terras mais férteis do Agreste. A área onde possivelmente foi o aldeamento de Macaco, onde é a atual Terra Kapinawá, está situada justamente no tabuleiro que divisa as bacias dos rios Ipanema e Moxotó. Mas, possivelmente o aldeamento de Macaco propriamente dito não perdurou para além do século XVIII (cf. SAMPAIO, 1995, p.3-4).

No início do século XIX, em 1802, o autor mencionou outro documento que possibilita remontar a trajetória e a presença indígena na região, o relato do Frei Vital de Frescarolo. Neste documento consta que o religioso que promoveu o aldeamento “de índios de quatro etnias distintas que, àquela época, se encontravam dispersas pelas caatingas da Serra Negra” (ibidem, p.4), reuniu na Gameleira (atual Território Atikum) os Umã e os Xocó, e em Jacaré (atual Território Kambiawá) os Vouvé e os Pipipã. Sampaio (1995) destacou a contiguidade da Serra Negra à Serra do Macaco, aspecto que já analisamos ao longo deste capítulo, e como esse movimento de aldeamento movido por Frescarolo deve ter abarcado uma área mais ampla. É importante perceber que essa contiguidade territorial ao longo do Vale do Moxotó ocorreu de tal forma que os dois principais riachos que banham o atual território indígena Kapinawá, o Riacho do Macaco e o Riacho do Catimbau, encontram-se no

seu curso com o Riacho do Pioré, que por sua vez deságua no Rio Moxotó justamente na altura da Serra Negra.

Mapa 08 - Na figura os aldeamentos do séc. XVIII e XIX citados no texto e hidrografia Kapinawá em destaque



Outros dois acontecimentos determinantes, ainda naquele século, são a extinção da Diretoria dos Índios e a Lei de Terras. Como afirmou Oliveira,

[...] a política assimilacionista vai recrudescer, apoiada em mudanças demográficas e econômicas. Com a Lei de Terras de 1850 inicia-se por todo o Império um movimento de regularização das propriedades rurais. As antigas vilas, progressivamente, expandem o seu núcleo urbano e famílias vindas das grandes propriedades do litoral ou das fazendas de gado buscam estabelecer-se nas cercanias como produtoras agrícolas. Os governos provinciais vão, sucessivamente, declarando extintos os antigos aldeamentos indígenas e incorporando os seus terrenos a comarcas e municípios em formação (OLIVEIRA, 1999, p.23).

Como mencionado no trecho acima citado, a Lei de Terras estimulou a extinção dos aldeamentos. Em 1872 foi extinta a Diretoria dos Índios de Pernambuco. A continuidade do domínio sobre tais terrenos era colocada em questão pelo Estado Imperial. Sampaio (1995) mencionou Carneiro da Cunha (1992)<sup>59</sup> citando “um documento do governo de Pernambuco, datado de 1875 [...], que contém determinação para que os índios das aldeias recém extintas

<sup>59</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política Indigenista no Século XIX. In: CARNEIRO DA CUNHA. (Org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992, p. 133-154.

na província fossem reunidos em apenas duas: Nossa Senhora da Assunção, no São Francisco, e Cimbres” (p.4)

Com a questão sobre o destino das terras dos antigos aldeamentos, algumas formas foram sendo desenhadas, a mais frequente ocorreu com a distribuição destas terras entre os poderosos locais (OLIVEIRA, 1999). Caso emblemático foi o dos Pankararu que teve o território do Brejo dos Padres dividido em linhas para os donos de terra locais (ARRUTI, 1999). Outra forma se deu através dos termos doação das terras dos antigos aldeamentos do Império para as famílias “descendentes dos índios”, em forma de glebas, de léguas em quadra, em virtude da participação destes na Guerra do Paraguai, que foi o caso do Terreno de Macaco, como tratei no capítulo anterior.

### **3.3. Dinâmicas territoriais na ocupação *das caatingas***

Como mencionei anteriormente o processo de adensamento demográfico ao sul do antigo aldeamento de Macaco e o consequente avanço das áreas de plantio e pasto, onde estão situadas as atuais cidades de Buíque e Tupanatinga e os povoados de Cabo do Campo e Moxotó<sup>60</sup>, faz com que famílias do entorno da Serra do Macaco realizem um movimento de expansão no sentido norte do terreno descrito no documento de doação de terras. É assim que acontece a expansão das áreas mais antigas, aquelas citadas no documento de doação de terra: Macaco, Lagoinha, Queimada Velha e Palmeira<sup>61</sup>, chegando ao processo de povoamento e ocupação efetiva das margens do Riacho do Catimbau e de suas proximidades.

Para tratar destas dinâmicas irei me basear nas narrativas e percursos que alguns de meus interlocutores e suas famílias fizeram na região. Ao passo que vou tratando de suas histórias de vida vou descrevendo também a imbricada rede que vai se constituindo no que se configura como um processo de expansão do território.

#### **3.3.1. *Santa Rosa e Quiri D’Alho, os limites a oeste do Terreno de Macaco***

Sampaio (1995) ao tratar do processo de organização da Mina Grande na década de 1980 já mencionara as outras comunidades indígenas que estavam dentro do Terreno de Macaco e que eram praticantes do toré: Santa Rosa e Quiri D’Alho. Naquela ocasião o autor

<sup>60</sup> Para visualizar a localização conferir o Mapa 4 - Localização Serra do Manari, no início desse capítulo.

<sup>61</sup> Hoje também subdividida em outras duas localidades: Maçaranduba e Maniçoba, que aparecerão nos mapas ao longo deste capítulo como fazendo parte de uma mesma área.

dizia serem os habitantes de Santa Rosa possivelmente descendentes das famílias Machado e Carvalho, respectivamente de Macaco e Lagoinha. Já o Quiri D’Alho seria conformado por duas principais famílias: os Gabriel, classificados pelo autor como não indígenas, que promoviam perseguições a praticantes do toré, e os Santana, propriamente praticantes do toré (cf. p. 19).

Figura 16 – Sesser, durante o encontro de mulheres indígenas de Pernambuco, fazenda retomada, território Kapinawá, setembro de 2011.



Fotografia de Elizabeth Leal

A partir de Sesser, que já mencionei anteriormente, buscarei mostrar o processo de conformação desta região. Sesser nasceu no ano de 1948, na aldeia Santa Rosa, que fica nas margens do Riacho do Macaco. Como assinalei no trecho anterior, Sesser teve o começo da vida adulta marcada pelo processo de ser *doutrinada* e aprender a lidar com sua *mediunidade*. Ainda hoje é uma das importantes e poucas especialistas rituais no toré que existem no território Kapinawá.

Sesser foi morar no Quiri D’Alho ainda criança em 1955. Seus pais nasceram na região. O pai, José Pereira da Silva, conhecido como Zé de Alta, nasceu numa localidade chamada de Salina<sup>62</sup>, situada nas margens do Riacho do Pioré, a não mais de dez quilômetros a oeste da Santa Rosa e dos limites oeste da T.I. Kapinawá.

Seus avós paternos também eram naturais da referida Salina, a avó se chamava Alta Maria da Conceição e o avô Vital Pereira da Silva. É a partir do avô que Sesser narra a

<sup>62</sup> A localidade tem este nome pois, como bem explica Dona Helena: “Salina é porque o pessoal fazia sal”.

história da ancestralidade vinda do Manari; segundo ela o bisavô “eram caçador na Salina, foram caçar na Serra do Manari Velho... lá tinha muita onça... ai um dia foram caçar e encontraram uma menina, e pegaram no mato, a dente de cachorro como o povo fala né?! O bisavô casou com ela.”.

A família da mãe, Maria Bezerra de Moura, era de Santa Rosa. A avó, Angélica Bezerra da Conceição, fazia louça, os “tachos de barro” e como diz Sesser “sustentava a região todinha”, além disso, essa sua avó também era parteira, Sesser conta que a acompanhava, e que já de pequena começou a caminhar em alguns lugares. O avô materno por sua vez era, assim como os paternos, da Salina, e foi morar em Santa Rosa depois que casou.

Eu nasci em Santa Rosa, Maria do Carmo [irmã] em Santa Rosa, Nogueira [irmão] nasceu aqui, é porque nós morávamos em Santa Rosa. Tinha um senhor branco que morava aqui, ai foi pra Tupanatinga, deixou casa né, um fazendeiro. Ai pai veio tomar conta da fazenda, que é do riacho para o lado de lá [fora dos limites da área indígena]. Tem eu e oito irmãos, foi em 1955. O Quiri D’Alho era a fazenda dele, que era o finado Miguel, e os outros não tinham fazenda não, tinha uns criatório. Essa terra era assim, cada um tinha um pedaço de terra né? Que antes era área indígena, ai veio uns fazendeiros do Moxotó, um Guilherme Monteiro, Antônio Faceiro, ai compraram o Quiri D’Alho né? Ai depois veio esse povo que chegou aqui, que veio da Mata Grande, ai foram comprando os pedacinhos e ficando. Índio mesmo só tinha o pai de Antônio Vicente, que era índio, e a mãe também. E os outros foram se apossando se apossando, e ainda hoje tão.

A trajetória da família de Sesser explica a conformação daquela região. Ela e alguns irmãos nasceram em Santa Rosa, mas moram no Quiri D’Alho; outro irá morar numa aldeia vizinha com poucas famílias, que se chama Maria Preta; e um sobrinho de sua mãe mora no Cumbê. Essa trajetória vai conformando também os critérios de pertencimento e exclusão. Um aspecto chama a atenção: no início deste trecho temos uma referência que Sampaio (1995) faz aos Gabriel naquela época como sendo não indígenas e perseguidores do toré. Sesser corrobora esta informação dizendo que eles vieram de fora, e ainda tem muito forte na memória a perseguição que sofreu:

Pra entrar aqui com toré nós sofria, minha filha, tinha um pessoal ai, uns moleque branco, que quando a gente ia voltar pra casa eles abria a estrada e colocava alastrado, espinho. Ai quando nós voltava muita gente se espinhava. Esses branco que ainda hoje tão ai, os Gabriel. Hoje não, a gente pode brincar tranquilo no terreiro, essa família assiste, não faz mais nada, dá valor a gente, não faz mais o que fazia antes, pior é que tão tudo misturado dentro da minha família.

Nesta fala de Sesser percebemos como com o tempo a questão fica mais complexa; se antes os perseguidores do toré eram facilmente classificados como não indígenas, hoje estabeleceram alianças matrimoniais com a própria família de Sesser, e não se manifestam mais contra a prática do toré. Isso faz parte de um processo que se desenvolve na região que tenta desconstruir o preconceito, em que as escolas indígenas têm importante papel. Mas é resultado também da constituição de uma visão mais pragmática (mas sobretudo de uma vivência, através de atividades e necessidades cotidianas) do ser índio nestas famílias. Desde que o Quiri D'Alho foi inserido nas políticas de atendimento à saúde e educação, estas famílias começaram a também serem usuárias e funcionárias dos serviços.

### 3.3.2. “O Riachinho era ermo”

Dona Helena, 83 anos, hoje mora na aldeia Malhador, mas é natural do Riachinho – no curso do Riacho do Catimbau – onde nasceu e se criou; só foi morar no Malhador depois de casada. Assim como Sesser, Dona Helena remete parte da história de seus antepassados a Manari e ao trabalho de seus pais na Salina.

A Salina parece ter sido um importante lugar na região, conhecido pela produção do sal, que era proporcionado pelas condições da lagoa do Puiu<sup>63</sup>. Sesser comenta que ele era usado para fazer trocas na feira: “Os meus avós pegavam esse sal, colocava no saco e levava para Buíque e pra Tupanatinga, lá eles trocavam, vendia a dinheiro e trocava por feira, comida”.

---

<sup>63</sup> Dona Helena faz uma descrição detalhada sobre as técnicas da produção do sal: “Alcançei o sal, mas não alcancei elas fazendo, porque eu era nova. Mas os que faziam sal passavam lá na casa da gente no Riachinho, e nós, mamãe comprava sal a eles. Ai eu procurava como era que fazia o sal, ai ela dizia, e Mãe Dôdo disse que pegava a terra salgada da beira da água, porque a Lagoa do Puiu tem um lado salgado e outro doce. Ai o lado salgado, quando a água baixava ficava uma camada, ai eles pegavam, faziam uma arapuça grande, forravam com o saco. Pegavam a terra, botava a terra dentro daquela arapucona de pau, ai quando acabava aguava por cima, e os tacho aparando em baixo, os tacho de barro aparando. Ai quando ficava com muita água eles botavam no fogo, e deixava apurar o sal, ai aquela água ia fervendo, ai ia ficando grosso, ficando grosso. Ai ia ficando sal, não esses de pedra, mas que nem açúcar. Ai eles tiravam e já tinham o depósito para eles botarem o sal. Fazia aquela quantidade de sal e trazia pra vender. Onde eles passavam na estrada vendiam, e iam vender na rua de Buíque. Carregado no jumento, passavam no jumentinho carregado, ai mamãe dizia, vamos tocaiar o salineiro, porque o sal que tem não dá pra passar a semana. Ai eles vinham de tardezinha assim, o sol se pondo, dormiam na casa do velho Bastião Aurineu, era o tempo deles dormi um soninho e na madrugada velha tanger o jumentinho pra Buíque” (julho de 2013).

Figura 17 – Dona Helena, Aldeia Malhador, julho de 2013



O pai de Dona Helena era da Maçaranduba, na margem do Riacho do Macaco, e a família de sua mãe da Salina. Mãe Dodô, sua avó materna era da Salina, mas comentava com Dona Helena que tinha procedência de Manari:

Mãe Dôdo dizia que era de lá, que o natural dela, e dos pais dela era de lá, do Manari. Ai eles se casaram e vieram pra cá, da Salina para o Riachinho [...] Lá na Salina a profissão deles era plantar, feijão, milho, melancia, e no Riachinho era do mesmo jeito. Mas a chuva lá pra Salina a chuva é sempre mais difícil, a chuva aqui pra Riachinho sempre chega mais forte. Ai ele ficavam, trabalhavam lá e trabalhavam cá, quando não buscava uma coisinha num canto, buscava em outro (Dona Helena, aldeia Malhador, julho de 2013).

Essa referência que Dona Helena faz de que eles ficam transitando de Salina para Riachinho, ilustra o que já comentei anteriormente sobre a mobilidade como uma forma de ocupar esse território mais amplo. Para entender melhor, o território Kapinawá fica numa região geográfica de transito do agreste para o sertão do estado. As regiões mais a oeste do território como o Quiri D'Alho, a Salina, por exemplo, têm uma constância menor de chuva, enquanto que nas regiões mais altas, situadas mais a leste do território a frequência de chuva é mais constante, o que fez com que os avós de Dona Helena se fixassem no Riachinho<sup>64</sup>.

Outro aspecto que sem dúvida contribui no povoamento do Riachinho é que ele era um lugar desabitado, tornando-se um centro de atração, enquanto que outras localidades dos

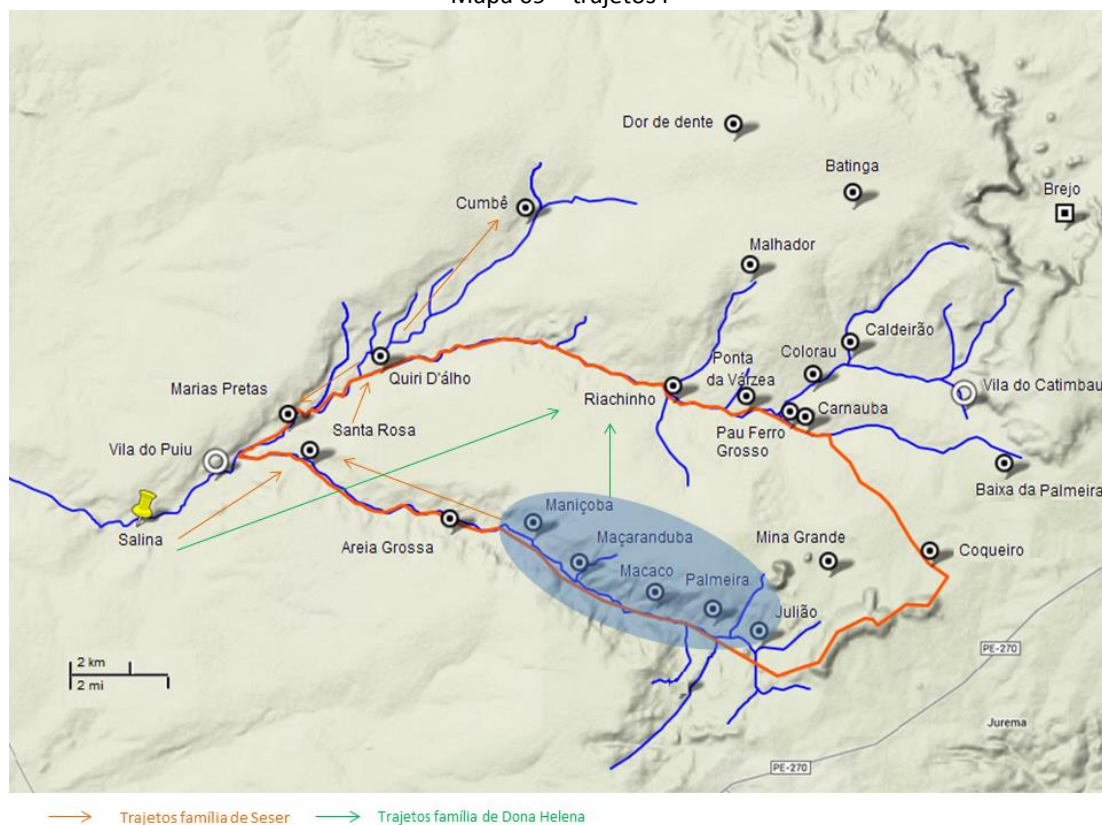
<sup>64</sup> No anexo IV disponibilizo um mapa que mostra o déficit hídrico da região e evidencia a localização das aldeias neste contexto.

arredores, como o antigo Terreno de Macaco e a Ponta da Vargem, eram já bastantes povoadas, tornando-se centros de dispersão de famílias:

No Riachinho era ermo, lá não tinha ninguém. As pessoas que primeiro chegaram no Riachinho era: Mãe Dôdo, mamãe, Toinho (esse morava no Riachinho mas era do Cabo do Campo), e tia Presentina que era aqui da aldeia dos Machado, aqui do Julião. E minha mãe Dôdo dizia que a mãe dessa tia Presentina chamava-se Matire, e o marido dela era Manoel Machado e mãe Dôdo dizia que era prima de Matire. Presentina era mulher de Lô Balaio, aqui dos índios do Julião (Dona Helena, aldeia Malhador, julho de 2013).

Assim, o Riachinho, como a Santa Rosa e o Quiri D'Alho, se conformou a partir dos fluxos de pessoas de Salinas e do antigo Terreno de Macaco. Abaixo represento o movimento das pessoas das famílias de Sesser e Dona Helena que vão desenhando a ocupação da região:

Mapa 09 – trajetos I



### 3.3.3. *“Quando eu me entendi de gente já tinha muita gente lá”: a Ponta da Vargem como ponto de encontro e dispersão*

A Ponta da Vargem faz parte dos percursos das famílias de quase todos meus interlocutores. Irei falar dela a partir de quatro dos netos de Luiz Frazão, os irmãos Josefa e Cícero, filhos de Manezim Frazão; Seu Pipiu, filho de Joaquim Frazão; e Dona Lia, filha de Terto Frazão (ver nas páginas seguintes o Diagrama de Parentesco 2 – Representação genealógica da família Frazão).

Como já havia mencionado anteriormente, Manoel Amâncio e o Luiz Frazão saem de Brejo São José e fixam moradia na Ponta da Vargem. Ali vão estabelecer relações com as famílias que já ocupavam o local na Ponta da Vargem e em Caldeirão, localidade vizinha.

Esse fluxo entre o Brejo São José e a Ponta da Vargem foi realizado por outras famílias que não apenas a de Manoel Amâncio e Luiz Frazão. Seu Pipiu, Francilino Frazão da Silva, tem 93 anos, nasceu em 1920, e diz que quando chegou a Ponta da Vargem ainda não era casado. Ele relata que muitas famílias tinham pedaços de terra naquela área e que fugiram do Brejo São José em virtude das perseguições e da expropriação promovida pelo coronel Félix de França. Os netos de Luiz Frazão lembram que quando do movimento de saída do Brejo São José e estabelecimento na Ponta da Vargem, essa já era bastante habitada. Pipiu menciona que quando chegaram já estavam estabelecidas ali as famílias de Firmino; Pedro Bezerra; Alexandre – que da mesma forma viera da região do Brejo São José, só que antes dele; também fala que já haviam casas em Caldeirão, cita Antônio Carlos, Firmino Carlos, João Carlos, todos lembrados pelas visitas realizadas em virtude das novenas promovidas nessa localidade. Dona Lia, 85 anos, filha de Terto Frazão, que hoje mora no Malhador, também descreve sua chegada à região,

quando eu me entendi de gente já tinha muita gente lá. Era cheio de casa. Quem chegou primeiro eu não sei, mas pra mim foi Anselmo mais a mulher, era da família de Mêma, de João Amâncio. Tinha muita gente, minha filha, Joaquim Frazão, esse povo aculá de baixo tudo, tava completo de gente ali. Os primeiros habitantes deve ter sido Mané Modesto, Mané Ricardo, Antônio Grande... tinha Serafina. Mas quem primeiro chegou foi seu Avaristo, ali na Ponta da Vargem (Dona Lia, Aldeia Malhador, maio de 2013).

Figura 18 – Seu Pípiu Frazão,  
aldeia Pau Ferro Grosso, maio de 2013

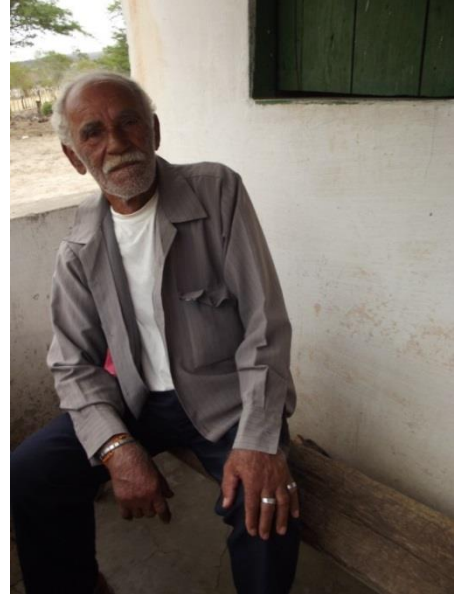


Figura 19 – Seu Cícero Frazão e sua mulher Dona Etelvina  
(irmã de Dona Lia), aldeia Pau Ferro Grosso, maio de 2013



Figura 20 – Dona Josefa e os netos,  
aldeia Pau Ferro Grosso, maio de 2013

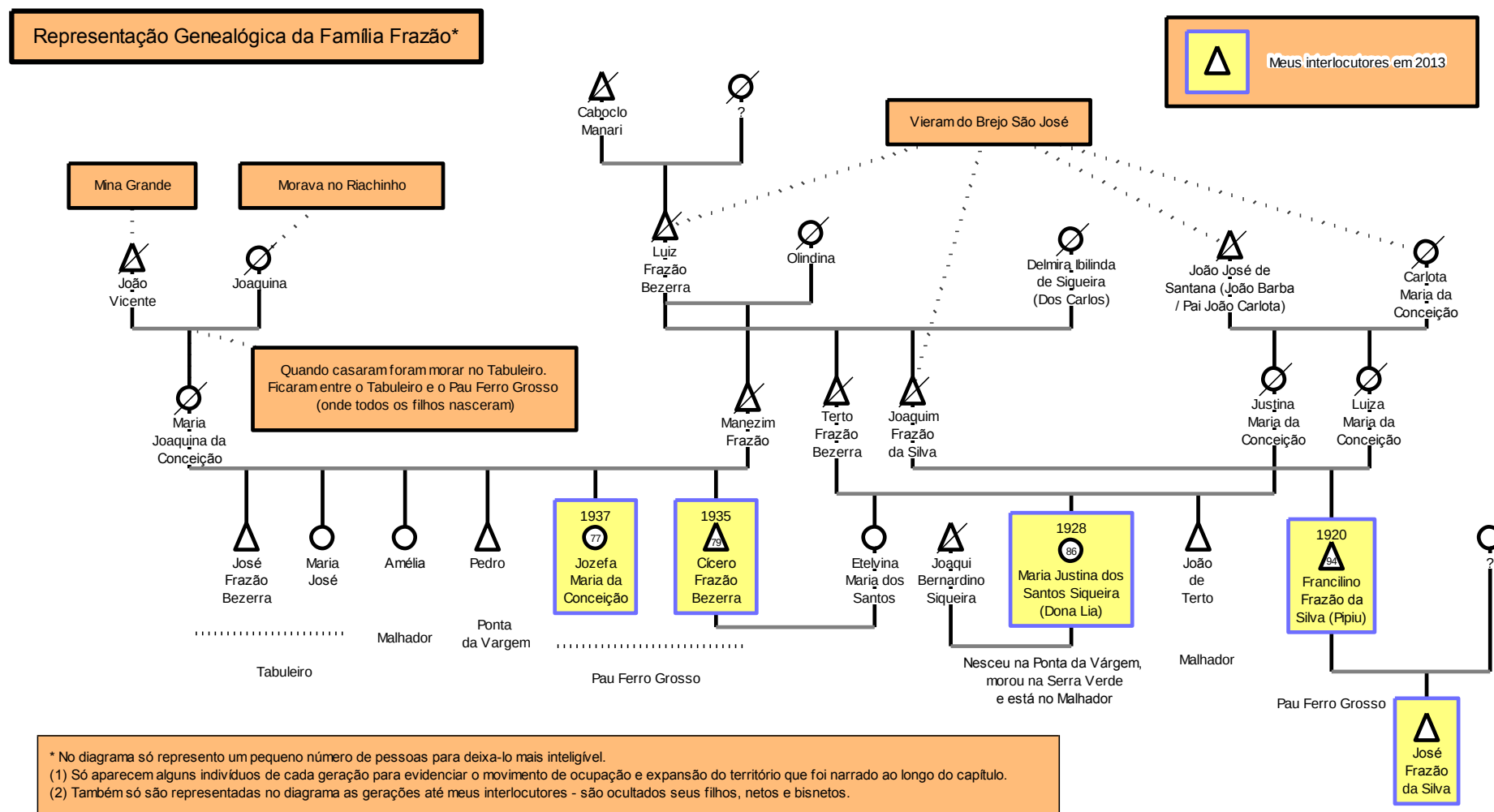


Luiz Frazão ao chegar a Ponta da Vargem se casa com Delmira, que segundo seu Pipiu é da família dos Carlos, moradores do Caldeirão. Hoje os descendentes de Luiz Frazão, “os Frazão”, ocupam principalmente as aldeias Pau Ferro Grosso e Tabuleiro (antes genericamente também chamado de Ponta da Vargem).

Manezim Frazão, filho de Luiz Frazão, casa-se com Maria Joaquina da Conceição, que por sua vez era filha de João Vicente, da Mina Grande, e Joaquina do Riachinho, quando os dois se casam vão morar entre o Tabuleiro e o Pau Ferro Grosso. Desse casamento nascem: Seu Cícero e Dona Josefa (dois dos meus interlocutores), que moram em Pau Ferro Grosso; Amélia, moradora do Malhador; Pedro, da Ponta da Vargem; e Zé Frazão e Maria José, que moram no Tabuleiro. O percurso desta família em particular evidencia outro vetor de ocupação da Ponta da Vargem, dessa vez, vindo da Mina Grande.

No diagrama de parentesco a seguir apresento esse caso da família Frazão como um exemplo para evidenciar o que foi narrado sobre a vinda das famílias do Brejo São José para a Ponta da Vargem, as alianças matrimoniais aí estabelecidas e a circulação delas no interior deste território que veio a se configurar como Terra Indígena Kapinawá. Tendo como fio condutor a história de vida de meus interlocutores (destacados em amarelo na figura), apresento visualmente no diagrama como de uma geração para a outra, e a partir dos casamentos, as pessoas passam a ocupar espaços que vão além daqueles onde nasceram e assim o território vai sendo ocupado, a exemplo dos filhos de Maria Joaquina da Conceição e Manezim Frazão, que moram no que hoje são as aldeias Pau Ferro Grosso, Tabuleiro, Malhador e Ponta da Vargem.

## Diagrama de Parentesco 2



### 3.3.4. A ocupação “das caatingas”

A região da Ponta da Vargem, já bastante habitada, não oferecia condições de todas as famílias desenvolverem suas atividades de agricultura nas proximidades. Os Frazão, por exemplo, mencionam que faziam seus plantios em Salgadinho, terreno próximo a Mina Grande, mas também relatam que colocaram roça ao norte do Riacho do Catimbau, chamado genericamente “das caatingas”, mas conhecido profundamente por todos eles, que distinguem vários lugares, dando-lhes nomes específicos, e assim incorporando esses lugares em seu universo total de vida. Seu Pipiu relata: “botava roça na Serra Verde, botou roça lá, quando a gente botou roça ali num lugarzinho que a gente chamou Pau d’alho eu era menino, já grande já, ajudando a trabalhar, pai botou uma roça de quatro quadra”. Também Dona Lia menciona o Salgadinho, os trabalhos na Serra Verde e a produção diversa entre as quais o milho, feijão, melancia, mamona, algodão.

Mas não era apenas uma questão de disponibilidade de terras aráveis, também o tipo de solo varia, algumas terras eram boas para um tipo de plantio, e outras para outro. Além disso, outras duas atividades que eram fundamentais para manter a famílias eram realizadas nesta região era caça e coleta.

Assim, as famílias, geralmente organizadas por duas gerações (pais e filhos), desenvolviam algumas atividades ao longo do Riacho do Catimbau, e outras ao norte, *nas caatingas*, vasta área àquela época coberta pela vegetação natural, e que começara a ser ocupada por ocasião destas atividades.

As casas fixas, de moradia permanente, eram de taipa, ficavam localizadas em Ponta da Vargem e em Caldeirão. *Nas caatingas* eram feitas as chamadas “casas de roça”, construídas com palha para abrigar as pessoas pelo período que se passasse no trato da plantação; este período podia chegar a mais de uma semana. Além disso, era nesta região que algumas famílias de Ponta da Vargem e de Caldeirão produziam a mamona e o algodão, para vender na Vila do Catimbau ou em Buíque. Seu Zé Firmino, 70 anos, nasceu no Caldeirão, pois sua mãe Maria Vitalina, conhecida como Da Firma, filha de Manoel Amâncio, casou com Firmino Carlos, do Caldeirão<sup>65</sup>. Ele descreve o período que eles “colocavam roça” *nas caatingas*, aspecto a que irei me ater com mais atenção no capítulo seguinte.

---

<sup>65</sup> Nesta época, ao lado do Caldeirão, ficava um aglomerado de casas, habitado pela família dos Raimundo, que por volta da década de 1970, em virtude dos conflitos fundiários que irei tratar ao fim do capítulo, saem e vão conformar o que hoje é a aldeia Colorau, numa localidade bem próxima. Dona Marieta, 67 anos, uma de minhas interlocutoras também narra as plantações que os Raimundo *tinham nas caatingas*, entre o Malhador, Batinga e

Figura 21 – Seu Zé Firmino,  
aldeia Caldeirão, maio de 2013



Com o tempo as famílias que caçavam e plantavam *nas caatinga* começaram a fixar moradia é assim que vai se conformando o Malhador, como mencionam Dona Helena e Audálio, 56 anos, neto de Manoel Amanso:

A vinda desse povo para cá se deu por causa do trabalho né, porque não tinha onde trabalhar, e com o interesse na caça, porque antigamente o pessoal vivia mesmo era da caça, não dependia da cidade, vivia das coisas da natureza, foi o que fez ele [Manoel Amanso] se aproximar do Malhador e deixar a Ponta da Vargem, e vem pra cá com toda família, é uma família grande (Audálio, Aldeia Malhador, dia 30 de abril de 2013).

Casei com 22. Conheci ele [João Amâncio] aqui, uma irmã minha casou com um irmão dele. E nós era pequeno e começemo a namorar, novo. Ai minha irmã casou, e aqui era ermo, as casinha ficava na Ponta da Vargem, ainda tá lá a prova: o pezinho de pau ferro e o pezinho de ubaia, onde ele morava. Ai eu transitando por ai, pela casa dela, ai nós se engracemo um com o outro, apaixonado um pelo outro, nove anos. Quando nós casemo tava com nove anos de noivo a namorado. Nem nunca terminando, nós peguemo seguro. Ficamo do Riachinho pra Ponta da Vargem, quando eu casei, vim pra cá, aqui pra cima já, aqui pro Malhador. Aqui chamava as Queimadas, a Ponta da Vargem era a Ponta da Vargem e aqui chamava as Queimadas, ai foi chegando mais gente, chegando mais gente, ai botaram o nome de Malhador [...] Tinha ninguém aqui não. Aqui morava meu sogro, o primeiro morador daqui foi o índio Manoel Amâncio, quando ele morreu eu já tinha meus filhos tudinho. Ai ele morava ali, eu alcancei aqui quase ninguém, depois foram chegando. Aqui tinha ele, o véio Mêma que veio dos Caldeirão (Dona Helena, Aldeia Malhador, julho de 2013 ).

Figura 22 – Audálio, confeccionando um aió de caroá, aldeia Malhador, julho de 2013



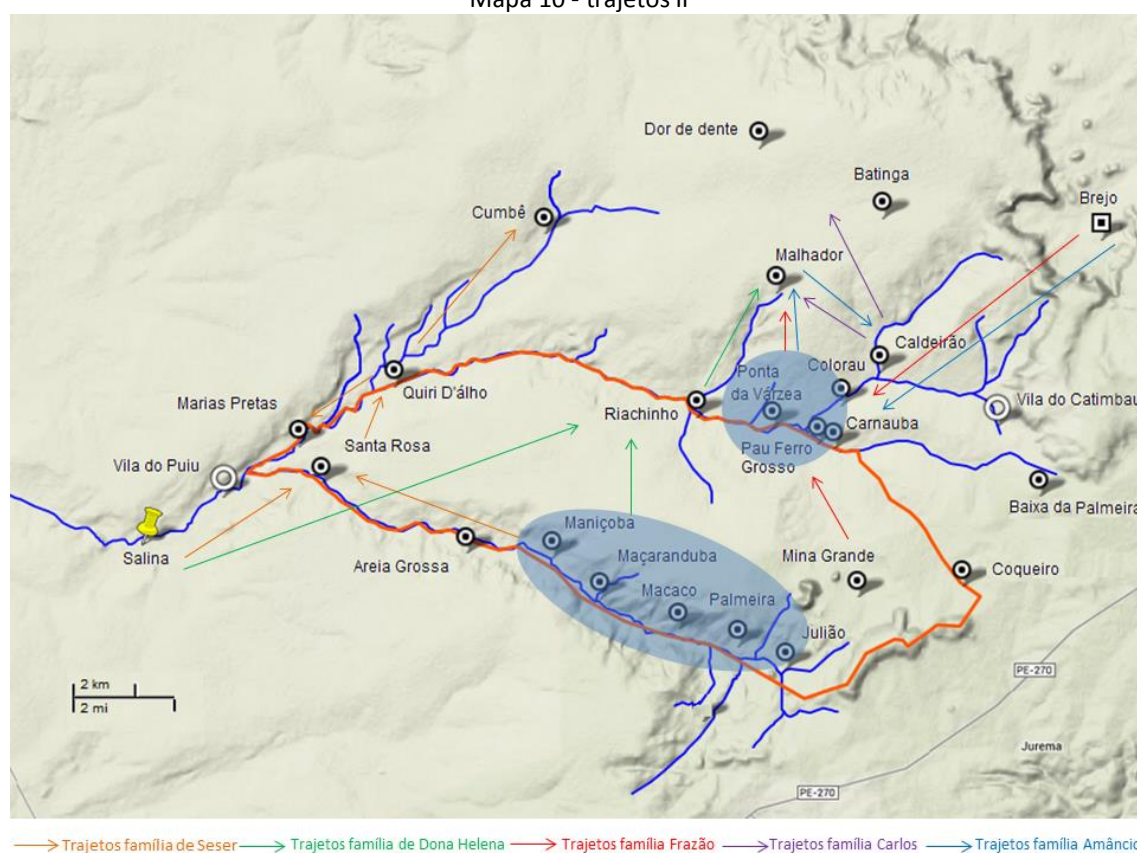
Além de Manoel Amâncio, com seus filhos, também Mêma, que era de Caldeirão se estabelece em Malhador. Outra família que faz esse movimento de sair de Ponta da Vargem e estabelecer moradia em Malhador é a Antônio Macário, ele também vai para a Ponta da Vargem no referido movimento das fugas do Brejo São José, antes do Brejo São José eles teriam vindo da região de Garanhuns. Audálio relata que sua mãe Juvita, já nasce no Malhador, o que nos informa que o estabelecimento de moradia permanente já se dá a pelo menos 76 anos.

É desta forma que se desenhou a ocupação territorial, inicialmente com as atividades de caça, coleta, plantações e casas de roça, depois com as moradias fixas. Completando nosso esboço da expansão do Terreno de Macaco, como pode ser visto no mapa a seguir (Mapa 10 - trajetos II).

Faço algumas considerações para deixar o mapa mais inteligível: (1) As áreas circundadas em azul são os aglomerados mais homogêneos; ao sul a área mais antiga de povoamento, que corresponde à área do antigo aldeamento de Macaco – Manicoba, Maçaranduba, Julião, Palmeira e Macaco; ao norte o círculo corresponde à área que menciono como chamada genericamente de Ponta da Vargem – Tabuleiro, Pau Ferro Grosso, Carnaúba, Cajueiro, Ponta da Vargem. (2) Como já indiquei ao longo do texto, Sampaio (2011, 1995) afirma que as famílias que habitavam a região do antigo aldeamento de Macaco se expandiram inicialmente para a Santa Rosa, Mina Grande e Ponta da Vargem. Esse movimento não está registrado nos vetores de expansão do mapa pois optei por focar minha descrição na área imediatamente chamada de *Área Nova* – como dito –, e assim por não

alongar ainda mais o texto com histórias de vida que montem esse quadro, mas cabe destacar que tenho dados registrados de diversas famílias, todas de moradores da Mina Grande, que narram como seus antepassados vieram da região do Julião, Macaco e Maçaranduba. (3) Por fim, observo que há algumas áreas de que não tenho os dados etnográficos para traçar os vetores com precisão, como é o caso da Baixa da Palmeira e Coqueiro, que possivelmente são conformados por famílias que vieram da Mina Grande; e Dor de Dente, que se inseriu no processo de organização étnica muito recentemente, de modo que particularmente não tenho inserção nessa área.

Mapa 10 - trajetos II



A partir de todas as trajetórias que foram narradas é interessante perceber que estas áreas situadas ao norte, que não tinham cercas e donos, permitiram a reprodução das famílias na realização de suas atividades para obtenção de recursos na agricultura, caça e coleta. Mas, para além disso, de modo muito importante, percebe-se a realização de rituais, ajuntamento de gente, reciprocidade, estreitamento de laços: uma *comunidade política* nos termos de Weber (1999). Sobre estes aspectos irei me deter ainda neste capítulo, e ao longo do próximo.

### 3.4. A organização local: famílias e grupos domésticos

Até aqui tratei das condições que possibilitaram a conformação dos agrupamentos familiares hoje denominados de “aldeias” Kapinawá, atendo minha atenção principalmente ao que veio a se conformar como a *Área Nova*. Usei o termo “família” por diversas vezes de forma genérica, não explicitando ao certo do que estava tratando. Nesta parte buscarei justamente preencher essa lacuna.

Desenhado o traçado das dinâmicas de conformação do território, meu interesse é tornar mais evidente como vão se construindo os sentidos de pertencimento ao grupo, partindo da família e do grupo doméstico. Estas são as unidades que possibilitam a constituição de unidades mais ampliadas, em laços de ordem comunitária e étnica, de que tratarei na parte final desse capítulo.

Assim, faço o exercício de dialogar com o termo “família”, como uma categoria local, mas também como uma categoria analítica, e a de “grupo doméstico”, como uma categoria plenamente analítica. O termo “família” é usado em diversos sentidos pelos Kapinawá, o que faço aqui, mais do que tentar encaixa-lo em uma ideia pré-concebida, é tentar evidenciar o sentido que é atribuído a cada um deles.

Parto das contribuições de Arnould, Netting e Wilk (1984) para descrever como estas “famílias” se organizam em cada localidade formando os grupos domésticos ou unidades domésticas (*households*). Na introdução a *Households – Comparative and Historical Studies of the Domestic Group* os autores propõe uma discussão dos grupos domésticos que vá além das perspectivas com visões funcionais e econômicas que vigoravam até então e que consideram apenas aspectos como atividades produtivas e de consumo voltadas para as necessidades, propondo que se dê ênfase também aos símbolos, valores e significados que as caracterizam. Mais do que isso, os autores argumentam que o grupo doméstico (*household*) não pode ser dissociado das ideias que os sujeitos têm dele e de conceitos simbólicos, como família e casa, que influenciam suas decisões e guiam as ações (cf. ARNOULD, NETTING E WILK, 1984, p.xxi).

Os três autores ainda contribuem para minha reflexão quando afirmam que o grupo doméstico (*household*) é a unidade social fundamental a ser tomada como partida para a análise – não só em um determinado grupo específico, mas de modo mais difuso pelo mundo, de modo que é uma categoria *cross cultural*<sup>66</sup>. Eles afirmam ainda que o grupo doméstico é mais do que pares diádicos, tendo um novo caráter que vai além da soma das suas partes; ele é

---

<sup>66</sup> Ou seja, presente em várias culturas.

a principal arena de expressão dos papéis de idade e sexo, de parentesco, socialização, cooperação econômica onde a própria cultura é mediada e colocada em ação (cf. ARNOULD, NETTING E WILK, 1984, p.xxii).

Neste mesmo livro, em um artigo específico de Wilk (1984) sobre as mudanças que ocorreram a partir das transformações econômicas nos grupos domésticos (*household*) Kekchi Maya, do Belize, o autor trabalha com algumas categorias que ajudam a ler a realidade aqui tratada. Para este autor um dos elementos básicos do conceito clássico de grupo doméstico (*household*), a coresidência, deve ser assinalada apenas como uma das atividades que o grupo doméstico desempenha; em alguns casos faria mais sentido observar outras atividades desempenhadas pelo grupo. Ele dá o exemplo dos antropólogos que trabalham na América Latina e no Caribe, onde é muito comum observar grupos que comem juntos, trabalham juntos, compartilham a criação dos filhos e outras atividades domésticas, mas objetivamente, vivem em casas separadas (cf. WILK, 1984, p.223). Assim, sua designação de grupo doméstico (*household*) se constrói muito mais pensando nas atividades de produção e distribuição do que na de coresidência. Desta forma ele faz algumas distinções: chama de “unidade habitacional” (*dwelling unit*) o grupo que viveria em uma mesma casa, porém por vezes não conformando um grupo doméstico; os grupos domésticos que assim se conformam seriam chamados de “unidade doméstica independente” (*independent households*); quando o grupo doméstico é formado de mais de uma “habitação” (*dwelling*) é então chamado de “grupo doméstico agregado” (*household cluster*).

Utilizando então, muito mais a designação de “grupo doméstico agregado” (*household cluster*), o autor desenha algumas de suas características: ele seria de dois tipos, restrito (*tight*) e flexível (*loose*). O “grupo doméstico restrito” está baseado, sobretudo, no trabalho coletivo desempenhado pelos seus integrantes, enquanto no “grupo doméstico flexível” existiriam atividades diversificadas e autônomas entre as unidades habitacionais.

Assim, uma contribuição fundamental de Wilk seria esta sua formulação do “grupo doméstico flexível” (*household cluster loose*), que como bem já destacaram Mura e Barbosa da Silva (2011):

[...] embora seus integrantes continuem cooperando entre si em algumas tarefas e estejam voltados a prover a unidade doméstica como um todo, podem também desenvolver atividades diferenciadas entre si (como envolver-se no comércio ou em trabalhos assalariados), fazendo com que cada unidade habitacional possa estabelecer estratégias de ação específicas, com certa autonomia. (p.99 e 100).

Wilk ainda frisa que sua distinção se formula com base em quatro elementos: (1) a frequência de troca de alimentos e de outros recursos entre os membros; (2) a frequência com que os membros trabalham juntos, em grupo; (3) a quantidade de colheitas, propriedade e bens possuídos em comum; e (4) o grau em que as atividades do grupo são planejadas e dirigidas pelo chefe da unidade (cf. WILK, 1984, p.226). Porém, esta visão de Wilk é ainda limitada, apesar de na introdução de *Household...* (ARNOULD, NETTING E WILK, 1984) propor que a reflexão vá além da perspectiva econômica, sua formulação ainda parte principiamente daí. Mura e Barbosa da Silva (op. cit.) refletem esse aspecto:

Wilk centra-se sobretudo nos aspectos econômicos e, assim, a definição de *household* limita-se a salientar a produção e a distribuição de bens materiais como fatores determinantes. A nós, parece-nos oportuno ampliar as características que definiriam as unidades, abrangendo a organização de aspectos imateriais – como conhecimentos, valores, lógicas educacionais, emoções e afetos, mas, também, cargos e papéis sociais. Para tal propósito, além da produção e da distribuição, são também importantes a aquisição e a organização social de todos os elementos culturais e materiais à disposição do grupo (p.100).

Tomando o que foi posto como referência, diria que a forma da organização social Kapinawá tem três níveis de organização doméstica, e três sentidos dados à categoria local de família, que discuto a seguir com base principalmente nas famílias Carlos e Amâncio.

### **3.4.1. Família conjugal, família extensa e grupo doméstico**

O termo “família”, como mencionado anteriormente, é usado em vários sentidos pelos Kapinawá. Começo aqui a partir da família conjugal. Na organização doméstica cada família conjugal, isso é, pai, mãe e filhos solteiros, habitam uma mesma casa. Esta seria a menor célula da organização doméstica, a unidade habitacional, onde começam a ser traçadas as condições da formação de novos grupos.

A partir da família conjugal são supridas as necessidades mais imediatas de sustento da casa e da produção. Geralmente os pais com os filhos não casados são encarregados de “colocar as roças”, ou pagar as contas. Mas isso pensado no sentido restrito, pois estas famílias conjugais fazem parte de um grupo maior de colaboração, o grupo doméstico, que no sentido de Wilk (1984), seria o “agregado flexível”, cooperando entre si em algumas tarefas.

Nesse sentido é importante perceber que os processos de mudança social ocorridos nas últimas décadas alteram algumas dinâmicas, mas não necessariamente mudam seu sentido;

exemplo emblemático disso é a quantidade de trabalhadores assalariados que passaram a existir nas aldeias a partir da implementação das políticas de saúde e educação. Existem, na área Kapinawá, trabalhando na saúde, entre vinte e trinta profissionais que atuam como agentes de saúde e saneamento, e na educação já chegam a mais de cem professores/as, sem falar nos demais empregos como os de merendeiras, auxiliar de serviços e motoristas. Trago dois exemplos de colaboração entre os grupos domésticos que ilustram isso. O compartilhamento do cuidado com as crianças é um deles. Isso se reflete e fica evidente, por exemplo, no processo de implementação da política de educação escolar indígena. As organizações de professores/as indígenas em Pernambuco tem uma política de não implementar creches nas áreas. O argumento básico é que até cinco anos de idade as crianças devem ser de responsabilidade da “comunidade”, que seria o ambiente fundamental no processo de socialização destas crianças, sendo a escola uma política para apenas depois dessa idade. Esta perspectiva parte da forma mesma que a comunidade já estava organizada e reflete como estes cuidados são compartilhados. Mas estes cuidados não são compartilhados com a “comunidade” neste sentido genérico. Por todo o ano que estive com os Kapinawá, e convivi nas aldeias, era visível que diariamente os cuidados, por exemplo, das crianças filhas das merendeiras, professoras, e motoristas quando ausentes das casas no turno de seus trabalhos, ficava a cargo não apenas de sua família conjugal, mas de suas tias, avós.

Outro exemplo claro disso são as atividades de criação dos animais. Apesar de ser bem definido qual animal – sejam eles cavalos, bois ou cabras – pertence a cada filho ou unidade doméstica, os cuidados, como dar ração, água, acompanhar na pastagem ou buscar um animal solto na caatinga, são compartilhados entre irmãos, e seus respectivos filhos e sobrinhos.

Assim, o grupo doméstico configura uma família extensa de três gerações: avós, pais e filhos. Ele é constituído a partir do momento que as famílias vão crescendo: os filhos se casam e vão construindo suas casas nos arredores das casas dos pais, tendo seus próprios filhos e é assim que espacialmente a geração mais antiga vai ficando circundada das demais. Para evidenciar esse processo de expansão, irei partir do exemplo da trajetória no espaço geográfico de Manoel Amâncio.

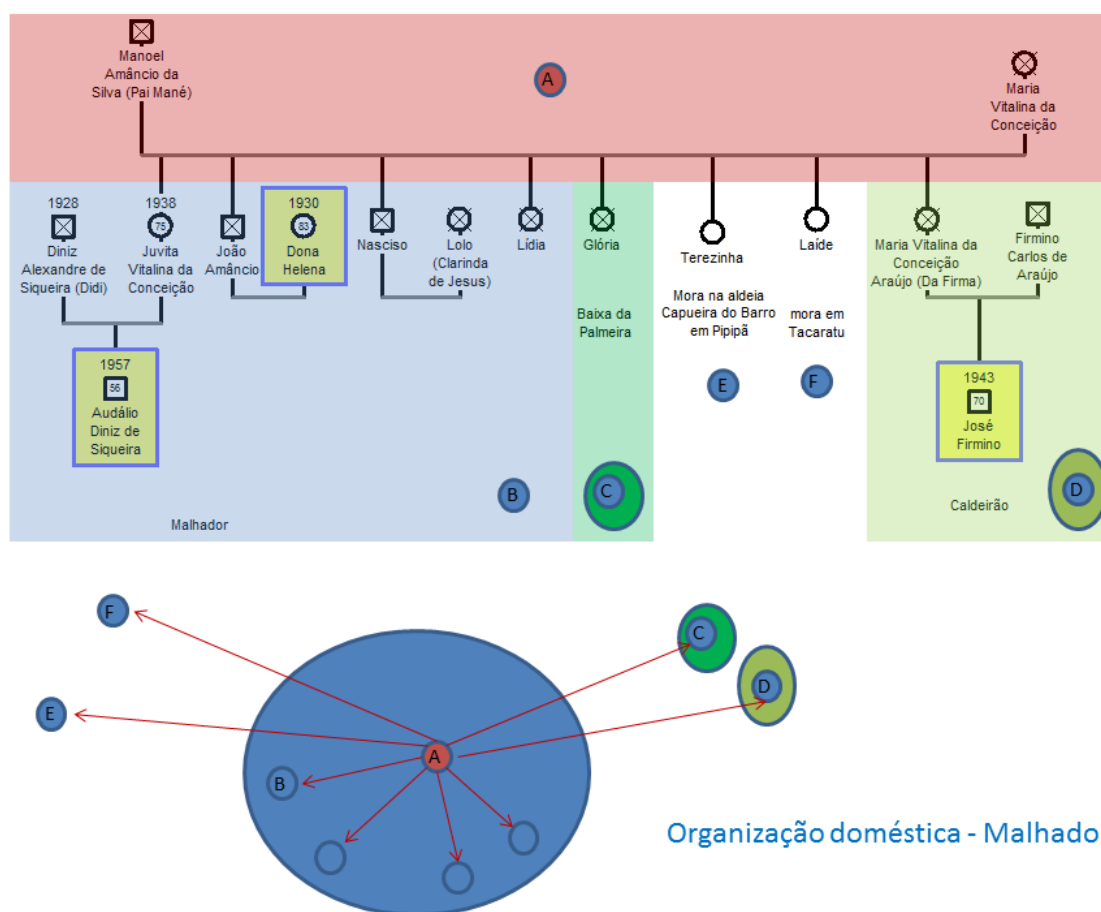
### **3.4.2. O caso da Família Amâncio**

Como mencionei anteriormente Manoel Amâncio a princípio morava em Ponta da Vargem, depois estabelece moradia no Malhador. Nesse movimento vão ele e os filhos, que

ao passo que vão se casando, construindo suas casas, constituem um grupo doméstico, formado pelo avô, Manoel Amâncio, seus filhos e netos, e vão também povoando esta área.

As filhas que casam com pessoas de fora do Malhador vão para as localidades dos seus respectivos maridos, sejam elas dentro dos limites do atual território Kapinawá, no Caldeirão e Baixa da Palmeira, seja fora do território, em Pipipã e na cidade de Tacaratu. Neste movimento, o grupo doméstico perde parte do seu contingente de pessoas para o processo de colaboração mais imediato, mas também amplia sua rede de relações. Percebe-se assim uma tendência à patrilocalidade, que não se configura como regra, por variar dependendo das condições que são proporcionadas por cada localidade para o desenvolvimento das atividades da família conjugal recém formada<sup>67</sup>. Represento esse movimento no Diagrama de Parentesco 3 – Organização Doméstica no Malhador, a seguir.

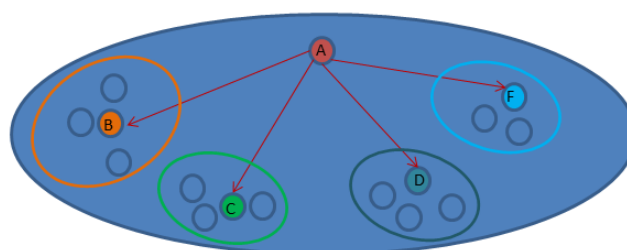
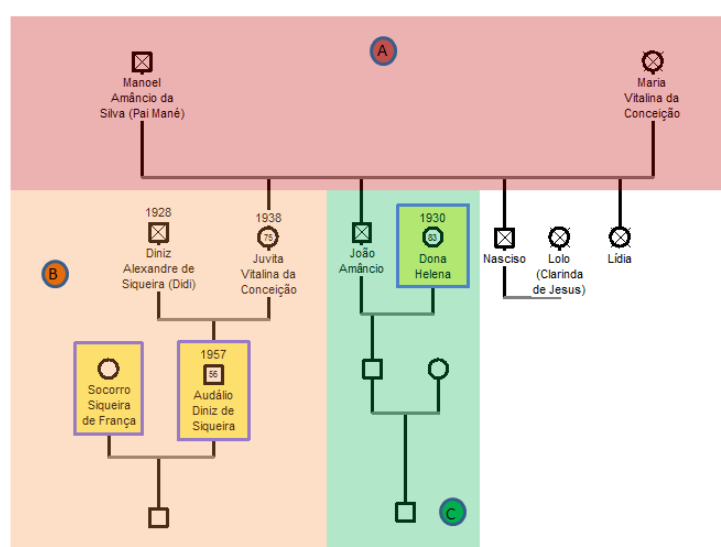
Diagrama de Parentesco 2



<sup>67</sup> Aqui é importante ressaltar também que em todas as famílias há um número significativo de filhos/as que vão morar fora, os lugares mais citados são: São Paulo, Bahia, e também as cidades maiores do entorno como Petrolândia e Serra Talhada. Porém, não tenho maiores informações de como os laços e as atividades de cooperações se desenrolam, a partir daí.

Ao passo que os filhos vão se casando e tendo seus próprios filhos e por sua vez os netos também começam a casar e ter filhos – formando uma família extensa de quatro gerações – alguns laços começam a se enfraquecer. Enfraquece-se, por exemplo, o processo de colaboração produtiva entre os irmãos, que agora avós, começam a encabeçar grupos domésticos próprios. A seguir descrevo graficamente como este movimento se dá no território e na estrutura familiar.

Diagrama de Parentesco 3



Representação da conformação de novos grupos domésticos - Malhador

### 3.4.3. A dinâmica e a lógica na nomeação das famílias

O meu nome é Severino,  
 como não tenho outro de pia.  
 Como há muitos Severinos,  
 que é santo de romaria,  
 deram então de me chamar  
 Severino de Maria;  
 como há muitos Severinos  
 com mães chamadas Maria,  
 fiquei sendo o da Maria  
 do finado Zacarias.  
 Mas isso ainda diz pouco:  
 há muitos na freguesia,  
 por causa de um coronel  
 que se chamou Zacarias  
 e que foi o mais antigo  
 senhor desta sesmaria.  
 Como então dizer quem fala  
 ora a Vossas Senhorias?  
 Vejamos: é o Severino  
 da Maria do Zacarias,  
 lá da serra da Costela,  
 limites da Paraíba.  
 (João Cabral de Melo Neto)

Trabalhei até aqui que os dois sentidos atribuídos à família localmente coincidem com os níveis da organização doméstica: a família conjugal e a família extensa. A denominação dada às famílias neste contexto acompanha o processo de autonomização que ocorre a partir das gerações e constitui novos grupos domésticos. O trecho em epígrafe do livro *Morte e Vida Severina*, de João Cabral de Melo Neto, ilustra essa lógica de nomeação das famílias e pessoas, que em sua estrutura leva em consideração o parentesco, mas também o território de origem. Para tratar como estas lógicas se desenrolam em Kapinawá tomarei o exemplo da família *Carlos*.

A localidade Caldeirão é majoritariamente conformada pelos *Carlos*. As narrativas tratam que os primeiros habitantes da região foram Antônio Carlos de Araújo e Maria Tereza da Conceição, mais conhecida por Maria Carlos. Tiveram nove filhos; destaco três deles: 1) dona Lina Araújo da Silva, uma de minhas interlocutoras, parteira, 85 anos; 2) João Carlos, conhecido cantador de samba de coco; e 3) Firmino Carlos de Araújo. Firmino Carlos casou com Da Firma (filha do citado Manoel Amâncio) e teve seu Zé Firmino, 70 anos, um de meus interlocutores, também já mencionado neste texto. A partir deste exemplo evidencio algumas dessas dinâmicas de nominação que configuram também as lógicas de pertencimento:



#### 3.4.4. *Aliança entre grupos domésticos distintos, comunidades políticas locais e a construção das redes de relações*

Um terceiro nível de organização doméstica se constitui ao passo que famílias extensas de uma mesma localidade estabelecem laços entre si, sendo estes laços de amizade ou alianças matrimoniais. É importante lembrar que quando Manoel Amâncio se fixa em Malhador também outras famílias o farão, como os Macário, ou ainda a exemplo de Mema, que era dos Carlos, do Caldeirão. Não demorou para que tais relações de amizade se transformassem em relações de parentesco através das alianças matrimoniais. Isso é possibilitado pela própria tendência dos grupos domésticos, que como destacam Mura e Barbosa da Silva (2011):

Importa constatar também que, quando ele é constituído por um agregado de unidades habitacionais, na maioria dos casos, o grupo doméstico é organizado a partir do que Evans-Pritchard (1982) denominava de “família indivisa”, formada por três gerações. É geralmente esta organização que permite, com maior eficiência, a reprodução do grupo doméstico, que se torna o eixo não apenas na determinação das atividades técnicas e econômicas praticadas pelos seus integrantes, mas também no estabelecimento de alianças políticas, principalmente através de relações de parentesco, que podem ser voltadas à formação de comunidades locais mais amplas (p. 100).

É neste nível da organização doméstica que se estabelecem as relações que não necessariamente seguem os critérios de parentesco, como as de compadrio e vizinhança – organização que conforma a hoje denominada “aldeia”. Digo que essas alianças estabelecidas entre algumas famílias extensas se constituem ainda como organizações domésticas, pois estes grupos menores estabelecem entre si ainda algumas atividades de cooperação que os faz se caracterizarem como tal, mas já começam a ganhar o corpo de uma comunidade política (WEBER, 1999). Para trabalhar esta unidade irei utilizar o termo *comunidade política local*, ou aldeias, quando for me referir a estas localidades após o processo de organização étnica – o que farei adiante, na sessão seguinte desse capítulo.

Igualmente relevante dizer é que é a partir do grupo doméstico que vão se construindo certas tradições de conhecimento que possibilitam a formulação de moralidades, valores e identidades específicas (cf. MURA, PALITOT e MARQUES, 2010; MURA e BARBOSA DA SILVA, 2011); é a unidade que possibilita a construção das cosmologias que irão estar na base da construção dos sentidos que proporcionam as condições da construção de sentido das

famílias e das comunidades políticas locais como grupo étnico Kapinawá. Dedico o próximo capítulo aos elementos constitutivos da referida tradição de conhecimento.

As alianças que se estabelecem entre famílias distintas possibilitam duas formas de organização: (1) a que descrevi agora entre grupos domésticos que pertencem à mesma localidade – que conformam as *aldeias*; (2) e outro mais amplo, que extrapola os limites das aldeias e conforma uma rede de relações entre as comunidades políticas locais que são vizinhas.

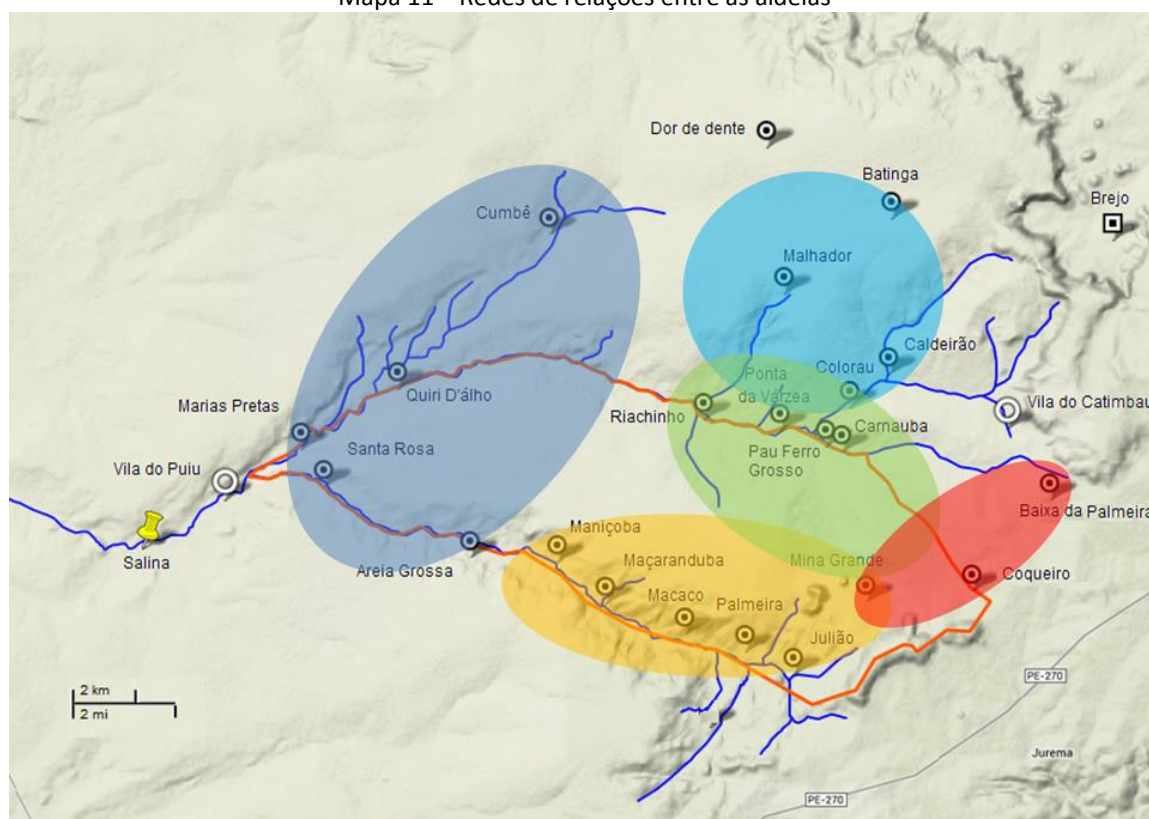
Esta rede entre as comunidades políticas locais se constitui a partir do estabelecimento de alianças matrimônias entre famílias de localidades diferentes. O exemplo mencionado anteriormente de Da Firma, dos Amâncio, que se casou com Firmino Carlos, do Caldeirão, ilustra bem isso. Apesar de ter saído do Malhador para morar no Caldeirão, e por isso ser considerada dos *Carlos*, ela não deixa de fazer parte também dos *Amâncio*, como fica claro na fala de Audálio: “Tem um bocado de Amâncio espalhado por ai, no Caldeirão mesmo tem um bocado de Da Firma, que era irmã de minha mãe, tem muitos filhos e netos por lá”. Também é o caso, só que inverso, de Mêma que é dos Carlos, no Caldeirão, e vai morar no Malhador. Esse seria o terceiro sentido atribuído à família localmente, essa organização familiar que ultrapassa os limites das aldeias, baseada muito mais nas linhagens e nas alianças matrimônias, do que na residência, possibilita a criação de amplas redes, baseadas no pertencimento familiar. Como já havia desenvolvido em minha monografia com base nas ideias de Augé (1975):

Parentes são todos aqueles que têm a mesma origem, isso é o essencial na medida em que determina e exprime um certo tipo de comportamento. Aqueles que de perto ou de longe afirmam compartilhar a mesma filiação desenvolvem formas de solidariedade, entre ajuda e cooperação ritual [...] Essa filiação não é simplesmente um princípio de classificação dos indivíduos (distinção entre parentes e não parentes), mas tem como efeito concreto da aplicação desse princípio a constituição de grupos sociais organizados, cujos membros pretendem ter todos um mesmo antecedente (ANDRADE, 2010, p.50).

Essas redes formam uma espécie de círculos de relações mais próximas que expressam as alianças formadas pelo parentesco e que acabam se constituindo também como alianças políticas. Os círculos refletem, sobretudo, a circulação das pessoas dentro deste território mais amplo hoje denominado de Kapinawá, para realizar diversas atividades, como os locais onde as parteiras “pegavam menino” ou os lugares aonde se ia para dançar o samba de coco e participar das novenas – isso ficará mais claro no capítulo seguinte. Estes círculos não têm

uma fronteira bem definida como a aldeia, e também não são exclusivos; por exemplo, comunidades geograficamente centrais como Ponta da Vargem e Mina Grande, funcionam como uma espécie de nó de articulação entre estes cinco círculos que traço no mapa a seguir, estabelecendo relações em mais de um deles, como pode ser percebido pela intersecção dos círculos. A seguir represento espacialmente estas redes.

Mapa 11 – Redes de relações entre as aldeias



### 3.5. A conformação das *comunidades políticas locais* e o levantamento da aldeia na *Área Nova*

Para fundamentar a categoria de *comunidades políticas locais*, apresentada anteriormente, me baseio em alguns autores. Esta categoria foi utilizada por F. Mura (2006) para referir processos definidos a partir de comunidades políticas entre os Guarani em Mato Grosso do Sul, com foco em espaços territoriais locais. Tais processos são de mesma natureza dos que aqui analiso. Seguindo a reflexão que apresento, o autor, ao introduzir esse debate em sua tese menciona que

podemos considerar a família extensa como elemento central na organização social, política, religiosa e tecno-econômica dos Kaiowa. Como foi repetidamente afirmado, é a partir desta instituição que se configuram todas as

relações sócio-políticas destes índios. Gostaria, portanto, neste item, de aprofundar os mecanismos de construção de “**comunidades**” entre os Kaiowa, salientando o fato de que estas se determinam essencialmente a partir da aliança entre um conjunto de te’yi. As situações históricas e os contextos sócio-ecológico-territoriais em que estas relações se estabelecem são fundamentais para entender amplitudes, profundidades, simetrias, assimetrias, estabilidades e instabilidades das configurações comunitárias, oferecendo-nos uma imagem dinâmica do fenômeno. Nesses termos, a seguir, deter-me-ei amplamente sobre princípios de organização social e política, mostrando o quanto as possibilidades de acesso e controle dos espaços territoriais são importantes para a construção, manutenção e/ou desmantelamento das comunidades políticas dos Kaiowa, bem como para a produção e variação de regras de parentesco (grifos meus, MURA, 2006, p. 140).

Para nossa reflexão, interessa como Mura (2006) descreve que a intervenção da ação estatal e outros de atores como ONGs e organizações religiosas interferem nas lógicas de distribuição de poder localmente: “com relação aos poderes que vieram a se constituir, estes não podem, de qualquer modo, ser interpretados como uma transformação ocorrida na lógica de construção comunitária” (p.154).

A esta reflexão somo ideias trabalhadas por Leach (2001) e Evans-Pritchard (1982) para destacar o componente da residência como um aspecto central na construção do que estou chamando de *comunidade política local*.

Evans-Pritchard (1982), no texto “Parentesco e Comunidade Local entre os Nuer”, também dá atenção especial à componente da residência na análise das relações de parentesco. Neste artigo o autor afirma que as “comunidades locais” constituem as unidades básicas da estrutura Nuer. As comunidades locais apontadas são as aldeias (*cieng*)

Uma aldeia (*cieng*) é um grupo orgânico baseado no sentimento de solidariedade interna. Embora seus membros tenham contatos com pessoas nas aldeias vizinhas, e mesmo noutras secções da sua tribo ou de tribos adjacentes, a maior parte das suas atividades decorre dentro da sua própria aldeia ou comunidade, e as suas relações mais sólidas com outros membros desenvolvem-se dentro desta [...] Os aldeões também tem relações e interesses econômicos comuns, o que torna a aldeia numa entidade que possui em comum as suas culturas, fontes de água, pesqueiros e pastagens [...] Há especialmente nas aldeias pequenas, muita cooperação no trabalho e repartição frequente de comida” (EVANS-PRITCHARD, 1982, p. 478 e 479)

Neste contexto, “*cieng* tem sempre uma conotação residencial e não exclusivamente de descendência” (EVANS-PRITCHARD, 1982, p. 483), mas todos os aldeões são considerados parentes, a estas relações é atribuído um termo específico: *mar*, nas palavras do autor,

os membros de uma aldeia são todos *mar*, parentes uns dos outros: qualquer aldeão pode estabelecer parentesco com qualquer pessoa da sua aldeia, quer por laço direto quer através de um intermediário que está de maneiras diferentes relacionado com ambos e com o terceiro (EVANS-PRITCHARD, 1982, p. 487)<sup>69</sup>

Assim o autor dá destaque à importância de “viver junto”, considerando-se os complexos laços de parentesco que existem e o circuito de contatos diários: “se dá igual peso, pois mais importante do que a categoria ou o grau de parentesco é o fato de viverem juntos numa comunidade pequena institucionalizada” (p. 489).

Neste mesmo sentido dialogo com o texto “As implicações Estruturais do Casamento com a Prima-Cruzada Matrilateral”, de Leach (2001) quando este trata dos *grupos de descendência locais*. Ao falar sobre os tipos de casamento o autor argumenta que existem dois, um primeiro baseado nos “caprichos” de duas pessoas que agem como indivíduos e um segundo que é resultado de relações entre dois grupos sociais que traçam entre si uma série de obrigações contratuais (cf. p. 92). O autor expressa a importância que tem nesse contexto o núcleo composto por pessoas do sexo masculino adultas que residem no mesmo local:

o grupo corporado de pessoas que tem a palavra mais importante na consecução de um casamento arranjado é sempre um grupo de pessoas do sexo masculino, co-residentes e que representam, como regra, três gerações genealógicas, a saber: os velhos ou avós, os adultos ou pais, e os jovens adultos ou filhos (LEACH, 2001, p.92).

Para o autor, o pertencimento a tais grupos é definido pela descendência, mas também pela residência, o qual denomina de *grupos de descendência locais*. Nesse sentido, dialogo

---

<sup>69</sup> Vale destacar que o autor faz uma distinção entre as ideias de *parentela* e *linhagem*. Aqui, quando se fala de relações de parentes nas aldeias está se falando de parentela, ou seja das relações *mar*, não de relações estruturais de linhagem. Colo dois trechos do texto Evans-Pritchard (1982) que ilustram essa distinção: “Segundo a minha experiência os Nuer, em geral, não falam de linhagem antes de quatro ou cinco gerações para trás na linha de ascendência, e eu penso também que há boas razões metodológicas para seguir a prática nuer nesta matéria e não falar de linhagens, pelo menos, antes da se alcançar a terceira geração ascendente” (p. 484) e “Nos contatos diários entre as pessoas, dentro da comunidade, as suas relações são expressas, não na linguagem de estrutura de linhagem, mas na linguagem do sistema de parentesco, por referência a categorias de parentesco dentro do sistema” (p.506).

Ainda cabe destacar outra caracterização feita pelo autor para tratar da organização dos *cieng*, ele destaca que as comunidades locais são formadas pelas famílias indivisas. Evans-Pritchard (1982) faz uma distinção entre família extensa e família indivisa, “*família indivisa*” neste sentido teria um significado diferente daquele que eu dei à expressão “*família extensa*” (grifos meus, p. 480). O autor argumenta que “*frequentemente as habitações e cabanas de duas ou três famílias, cujos chefes geralmente são irmãos ou um homem e os seus filhos casados, agrupam-se entorno de um curral comum, de modo que poderemos então falar de um ‘casal composto’; ou vários casais, geralmente de parentes próximos, adjacentes uns aos outros formam aglomerados distintos a que podemos chamar ‘lugar’*” (p. 480). Desta forma, o autor argumenta que pode-se considerar que as pessoas de um “casal composto” e algumas vezes de um “lugar” são consideradas uma família indivisa “uma vez que eles têm em parte residência comum e, se não, gado comum, direitos sobre este de copropriedade” (p. 480).

com essa formulação de Leach por assim como ele destacar a dupla característica de grupo: de descendência e co-residência – que na sessão anterior considerei na argumentação sobre as famílias extensas e os grupos domésticos.

Mas, como também já indiquei acima, as *comunidades políticas locais* se caracterizam pelas relações entre mais de um grupo doméstico, que não seguem necessariamente as lógicas do parentesco. Aí são traçadas alianças conformadas pela amizade, vizinhança e pelo compadrio. As relações conformadas se configuram como relações de uma comunidade política, pensando aqui no sentido weberiano, de uma comunidade que age em torno da defesa de interesses comuns – como na defesa do território (WEBER, 1999); e que leva em conta também a relação de trabalho que se estabelece entre os membros, e com os forasteiros que se estabelecem nas terras (WOLF, 1976, 2003).

O desenho da ocupação territorial destas *comunidades políticas locais*, especialmente da *Área Nova*, foi traçado ao longo deste capítulo. Irei agora me ater à situação social (GLUCKMAN, 2010) específica que faz com que elas fortaleçam seus laços, em virtude de uma série de conflitos territoriais, e se organizem em torno da identidade indígena, dando continuidade ao processo de territorialização iniciado em fins da década de 1970 pela Mina Grande.

O processo mais recente de reivindicação da identidade indígena Kapinawá ocorre justamente a partir das *comunidades políticas locais* da *Área Nova*, a que me ative ao longo desse capítulo<sup>70</sup>. O primeiro movimento que desperta a necessidade destas famílias de se mobilizar acontece na mesma época dos conflitos na Mina Grande, durante a década 1970.

Como mencionei, a área *das caatingas* é uma zona ocupada fundamentalmente nesse movimento de expansão do Terreno de Macaco. Juridicamente estas terras eram devolutas, ou “terra do governo”, como referem meus interlocutores. A década de 1970 marca o início de conflitos gerados pela expansão das terras do gado e pelos interesses econômicos nessa região. Como fruto disso propaga-se uma série de tentativas de grilagens da terra, a exemplo do que já foi narrado sobre a Mina Grande. A *Área Nova* passa por um processo semelhante, porém, diferente dos mina-grandistas – que resistiram em armas às investidas e conseguiram a regularização de seu território pelas vias das leis indigenistas –, parte das famílias da *Área*

---

<sup>70</sup> É importante relembrar que a área chamada de “*Área Nova*” engloba famílias tanto das localidades que estão totalmente fora da T.I. já regularizada, como as que estão dentro de seus limites. Desta forma, parte delas já era “reconhecida” como indígena, só que parte de suas terras de uso e ocupação estão fora dos limites da T.I. Outra informação que é fundamental destacar, e que já mencionei anteriormente, é que há um processo de organização de comunidades como indígenas Kapinawá no município de Ibimirim que acontece a partir da retomada de 2011, mas que não tive como trabalhar nesta dissertação.

*Nova* perde o território ocupado, ou sendo efetivamente expulsas ou tendo que ficar nas terras ocupadas como empregados e *moradores* dos fazendeiros.

Os interesses econômicos na região também impulsionam um movimento de titulação daquelas terras via usucapião, que por um lado é acionado como forma de defesa do território ocupado pelas famílias; por outro lado, é um recurso usado de má fé, como interesse individual, com a intenção de vendê-las para agentes desses interesses econômicos. Os conflitos na região são gerados, dessa forma, por alguns indivíduos que: (1) começam a vender as terras sem comum consentimento de todos; (2) por pessoas que ganharam o título da terra através do usucapião e no registro englobam áreas que vão além daquelas que ocupavam efetivamente; (3) ou ainda por pessoas que ganharam o título da terra através do usucapião e registram áreas que eram de uso de famílias de mais de uma *comunidade política local*. Todos esses aspectos veremos melhor a seguir.

Para tratar desses conflitos trago o exemplo de duas comunidades da *Área Nova*: Colorau e Malhador. O arruado de casas, hoje chamado de Colorau, situado na principal via de acesso à *Área Nova*, numa estrada de chão de terra oriunda da Vila do Catimbau, foi forçosamente transferido de sua locação anterior para o atual sítio, no contexto desses conflitos fundiários. Antes disso localizava-se vizinho a Caldeirão, na margem direita do Riacho do Catimbau. À época o agrupamento de casas e famílias era composto pelas famílias dos *Raimundo* e *Cariri*. O contexto da expulsão das famílias que ali viviam transcorre quando Martin Raimundo, tio da Dona Marieta – uma de minhas interlocutoras – vende a terra que era sítio de moradia e trabalho de seus irmãos para um fazendeiro. Martin, diferente dos irmãos que viviam do trabalho na roça, morava na cidade de Buíque. Nesse percurso, todas as famílias que ali moravam foram expulsas, algumas vão para o Caldeirão e as demais se dirigem para um local destinado pelo próprio fazendeiro, na margem esquerda do Riacho do Catimbau. Como se não bastasse serem expulsos de suas moradias estas famílias são novamente violentadas quando o fazendeiro, consecutivas vezes, colocava o gado para pastar em suas roças.

Até hoje esse episódio é lembrado com muito pesar não só pelas famílias de Colorau, mas também pelas famílias das localidades vizinhas, que acentuam como “o povo do Colorau sofreu”. No Caldeirão durante a entrevista com seu Zé Firmino os presentes lembram, “Colorau era nessa baixa, aí devido esses fazendeiros comprarem esses terrenos, muitos viviam dentro das terras, aí desapropriaram o povo e deram um pedacinho de terra ali. Por isso que fundou aquela comunidade lá” (Zé Firmino); e recordam que ali tentaram fazer o mesmo “e Caldeirão se tivesse abrido mão eles tinha passado pro outro lado”, afirma

Ronaldo, “eles tinham passado por cima!”, confirmam Josefa e Pedro (respectivamente sobrinha e filho do seu Zé Firmino). Ainda nesse mesmo dia relembram uma série de irregularidades no registro dos referidos usucapião, “todo mundo que tem esse mundão de terra fez por usucapião”, o argumento é que os tramites eram muito falhos, que eram necessárias apenas algumas testemunhas para ele ser realizado, e como muitos tinham interesses naquelas terras, isso tudo era facilitado.

Outro exemplo emblemático desse conflito é o caso do Malhador. Socorro França, relata que quando se casou no início dos anos 1980 com Audálio – o já mencionado neto de Manoel Amâncio – foi morar em Malhador, lá chegando encontra uma situação de bastante apreensão e conflito. Ela narra como as pessoas mais velhas daquela região estavam indignadas com a passagem das *cortagens*<sup>71</sup>, o Malhador ficou “ilhado” apenas nas áreas onde as casas estavam construídas. De um lado, o fazendeiro Romildo Mariano encurrala com cercas “de sete ou eram onze fios de arame, não passava nem galinha”, conta Socorro; do outro lado, as terras utilizadas por eles para a plantação é titulada, a partir do usucapião, para famílias de uma localidade distinta, e posteriormente é vendida para um fazendeiro – dessa vez Gilson Siqueira, de Arcoverde. “A gente ficou sem ter onde trabalhar, onde criar, era uma loucura”, Socorro continua descrevendo suas memórias daquele momento, “a criação [de animais] queria passar para o pasto que elas era acostumada e não conseguia passar, o povo perdia a cabra enganchada nos arames”.

Nesse tempo a família dos *Ricardo*, que morava nas terras que foram tomadas por Romildo Mariano e hoje é a área da sede fazenda retomada, vão buscar abrigo em Malhador. “Romildo Mariano passou o arame na terra deles e eles ficaram sem ter pra onde correr”. Mas se por um lado uns procuram abrigo em Malhador, outros saem da região pelos consecutivos conflitos que continuaram nos anos seguintes.

Esse é um dos aspectos fundamentais na atual conformação das *comunidades políticas locais*; ele aponta para uma mudança central na vida daquelas famílias que até então viviam sem ser “trabalhadores” de ninguém. O conflito impulsiona a família dos *Amâncio* encabeçarem um movimento de ir em busca de “seus direitos de índios”. Isso ocorre em fins dos anos 1990, quando cansados dos conflitos de terra, e sem espaço para plantar, acionam seu parentesco com os Kambiwá e vão em busca do cacique de Kapinawá, é assim que entram em contato com Zé Bernardo – que era o cacique a época,

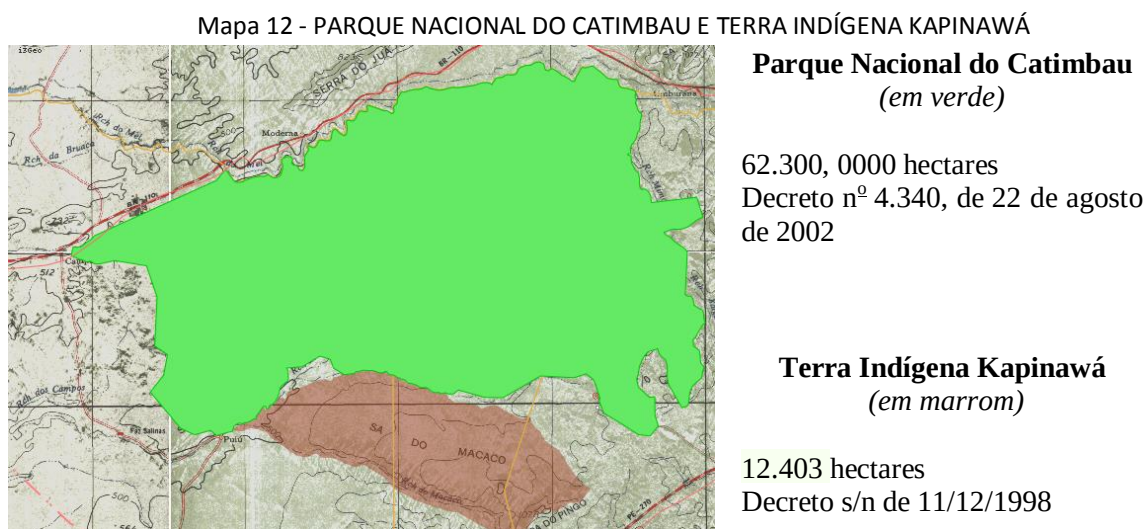
---

<sup>71</sup> Nome dado ao movimento de cercar o terreno.

Então Zé Bernardo entrou em contato com o pessoal de Kambiwá, que confirmou o parentesco, e então ele deu muita força. Ai em 2002 eu ingressei mesmo na luta, comecei a participar dos encontros, e ai puxei o Caldeirão também que a maioria é dos Amâncio, e um foi puxando o outro. E agora tá essa luta pra demarcar essa terra. Mas a força grande aqui foi seu Zé Bernardo (Socorro França, aldeia Malhador, abril de 2013).

Nesse contexto as aldeias recém *levantas* (Malhador, Caldeirão e Colorau), impulsionadas pela primeira, começam a fazer parte do regime de índio Kapinawá, e são inseridas, por exemplo, nas políticas públicas específicas para indígenas, o que gera novas dinâmicas no relacionamento com as aldeias da área indígena já regularizada<sup>72</sup>.

A vulnerabilidade das famílias da *Área Nova* se agrava quando em começo dos anos dois mil é criada uma Unidade de Conservação englobando o território ocupado por eles. Como indicado, a U.C. em questão é o Parque Nacional (Parna) do Catimbau. Ele foi criado pelo Decreto nº 4.340, de 22 de agosto de 2002, e tem o “objetivo de preservar os ecossistemas naturais existentes, possibilitando a realização de pesquisas científicas e o desenvolvimento de atividades de educação ambiental e turismo ecológico”. O Parna do Catimbau está situado ao norte e é contíguo à Terra Indígena (T.I.) Kapinawá regularizada, como pode ser visto no mapa abaixo:



Estas famílias vivem sob a constante ameaça de ter que sair das terras que ocupam, pois como consta no decreto de criação do parque,

<sup>72</sup> A execução das políticas públicas específicas para os indígenas, em particular as de saúde e educação, demandam toda uma dinâmica de encontros e discussões internas entre as aldeias, para a definição de uma série de coisas, que vão desde os locais que serão instalados os postos de saúde e as escolas, passando pela definição de quem serão as pessoas contratadas para desenvolver tais atividades, até definições relativas aos conteúdos trabalhados em sala de aula – no caso das escolas.

Art. 3º Ficam declarados de utilidade pública, para fins de desapropriação pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA, os imóveis particulares constituídos de terras e benfeitorias existentes nos limites descritos no art. 2º deste Decreto, nos termos dos arts. 5o, alínea "I", e 6o do Decreto-Lei no 3.365, de 21 de junho de 1941.

A partir daí os indígenas relatam uma série de conflitos, inicialmente com o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), depois com o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio<sup>73</sup>), que algumas vezes foi mediado pelo Ministério Público. Os relatos dão conta que as reuniões para a criação do parque foram iniciadas em 2001, numa das quais os moradores da *Área Nova* participaram, e em que foram feitas uma série de “propagandas” em relação à implementação do mesmo, como o incremento do turismo e como isso traria empregos para região: “teve três reuniões com prefeito, deputado, a gente participou da primeira e depois ninguém mais foi lá. Depois só chegou a informação que o Parque já havia sido criado em 2002”, relatam. Mas, como desde 1998 e 1999 já haviam estabelecido contato com Zé Bernardo, que já tinha apoiado a demanda, não assinaram papéis, nem participaram de novas reuniões, tendo em vista o cumprimento dos direitos indígenas.

Os anos que se seguiram foram marcados por uma série de conflitos com o IBAMA, figurado no agente do estado que se fixou na região, Francisco Araújo. As histórias dão conta que entre os anos de 2003 e 2004 foi espalhado um boato, pelo referido Francisco, que haviam soltado onças na caatinga, o que intimidou as pessoas de caçar ou mesmo ir à busca das cabras que são criadas soltas. Outro episódio de conflito ocorre no ano de 2006, quando através do projeto Carteira Indígena conseguem o financiamento para cavar um poço para abastecer o Malhador, o mesmo Francisco tenta impedir a implementação do projeto em virtude da legislação do parque.

O litígio estava instalado, de um lado, Francisco representando o IBAMA/ICMBio, sob o argumento da criação do parque; “quem disse que isso aqui é de vocês? Onde está o documento? O documento do parque eu tenho”, meus interlocutores relatam que eram os

---

<sup>73</sup>“O Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade é uma autarquia em regime especial. Criado dia 28 de agosto de 2007, pela Lei 11.516, o ICMBio é vinculado ao Ministério do Meio Ambiente e integra o Sistema Nacional do Meio Ambiente (Sisnama). Cabe ao Instituto executar as ações do Sistema Nacional de Unidades de Conservação, podendo propor, implantar, gerir, proteger, fiscalizar e monitorar as UCs instituídas pela União. Cabe a ele ainda fomentar e executar programas de pesquisa, proteção, preservação e conservação da biodiversidade e exercer o poder de polícia ambiental para a proteção das Unidades de Conservação federais”. Acesso em fevereiro de 2013, disponível em: <http://www.icmbio.gov.br/portal/quem-somos/o-instituto.html>

argumentos usados. Do outro lado, as famílias da *Área Nova* que, por sua vez, argumentavam a antiguidade de ocupação daquela área, “quem vale mais, seu documento de 2002, ou nosso documento de mais de 80 anos, que fala? Não um documento mudo, um papel que molhou, e desmanchou”<sup>74</sup>. Neste período, entre os anos de 2006 e 2007, foi marcada uma audiência com o superintendente do IBAMA e o Ministério Público – que contou com a participação dos Kapinawá, de Sandro Lobo, à época assessor jurídico do CIMI e José Augusto Laranjeiras, o antropólogo já mencionado que acompanha o povo desde a década de 1980 – nesta audiência os Kapinawá foram tranquilizados em relação à possibilidade de serem expulsos daquela área.

O clima de insegurança só volta à área e têm seu estopim no ano de 2011. As narrativas relatam que já em 2010, Francisco, afirma que iria “tomar conta” da casa grande, sede da fazenda do referido Romildo Mariano – já desenganado pelo fato de que “perderia” aquelas terras para área indígena ou para o parque. A partir daí passa um ano levando pesquisadores para a Casa Grande, “como se fosse uma pousada”, relatam. Em seguida, chega à notícia que ele iria criar ali uma pousada para o turismo ecológico. Esse “boato” se espalha pela região o que leva os indígenas a realizar uma retomada em agosto de 2011. Esta retomada reaviva a mobilização do grupo para reivindicação da regularização fundiária do território, que até então estava estagnada.

Ai depois disse que tinha comprado a Romildo, esse boato surgiu em 2010, que ele tinha comprado ali, ai a gente pensou “a gente não vai deixar ele aqui de vez”. Em 2011 estourou a bomba mesmo, ele vai vir e vai fazer daqui uma pousada, e que já tinha comprado arame. Parece que ele tinha feito negócio com o filho de Romildo... e vem lá vem cá... e ai conseguimos fazer a retomada. Na verdade aquela fazenda ali muitos trabalharam, muitos moravam lá e trabalhavam aqui, depois muito vieram morar aqui e ficou as terras pra lá.

O que dá espaço para a incorporação da *Área Nova* à organização política Kapinawá é o cacicado de Zé Bernardo, como mencionado ao final do segundo capítulo. É a partir de 1993 que o processo de centralização política, desencadeado pelo regime tutelar, começa a ser, em certa medida, diluído. Ao argumentar que devem “trabalhar com união” e que “quanto mais gente, mais força para a aldeia”, Zé Bernardo começa um processo de rearticulação com as aldeias que foram consideradas como posseiras pela identificação da década de 1980, e, ao mesmo passo que distensionava a relação com estas aldeias vai se fortalecendo politicamente e constituindo uma rede de aliados.

---

<sup>74</sup> Ao longo deste trecho opto por não nomear diretamente o interlocutor.

Figura 23 – Fazenda retomada, 2011



Figura 24 – Porteira que dá acesso à retomada, 2011

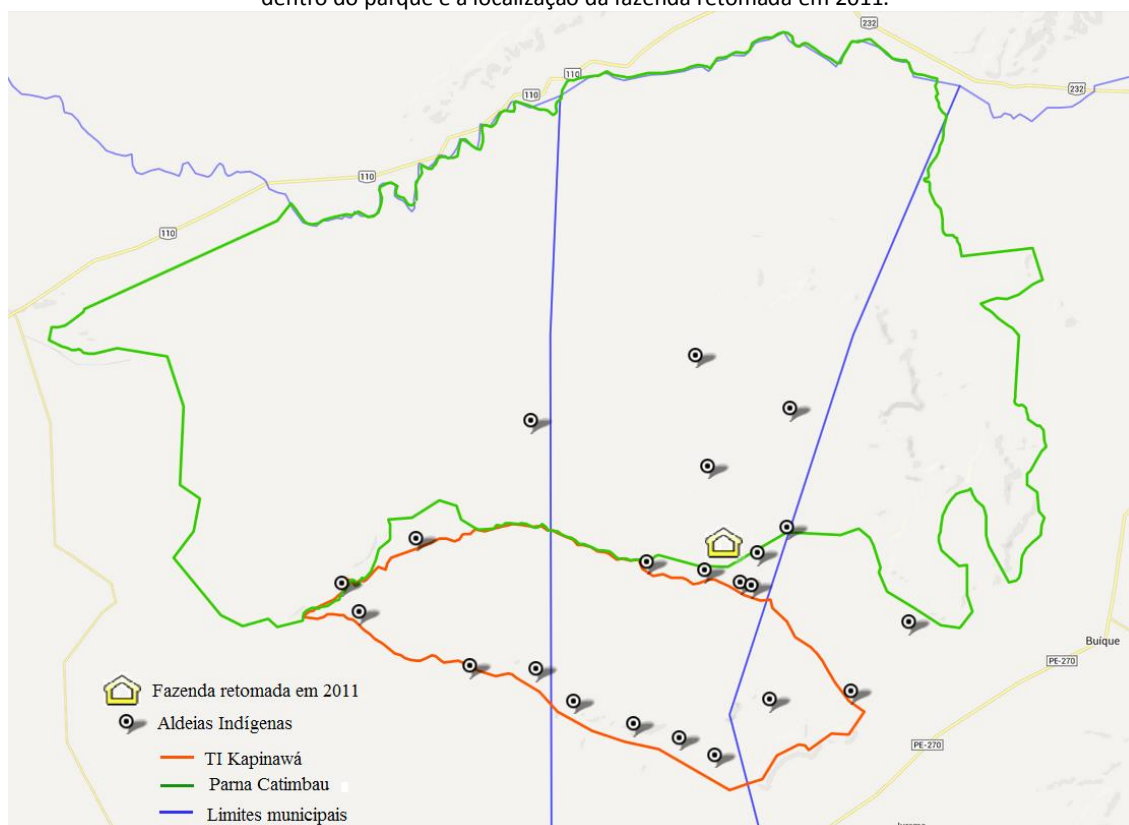


Além de “reconhecer” as aldeias que já estavam dentro do polígono da T.I. Kapinawá, é também durante seu cacicado que as localidades que se situam fora do polígono, ao norte, hoje englobadas pelo Parna do Catimbau (na época o parque ainda não havia sido criado), começam a se identificar como indígenas. Como foi mencionado anteriormente isso ocorre no momento em que os posseiros da T.I. Kapinawá começam a ser indenizados e saem do território, amenizando o clima de conflito na região.

Mesmo vivendo “nas terras dos fazendeiros”, esses não os forçaram a sair, vivendo eles como trabalhadores em seu território. Também não apontaram para um movimento concreto de indenização e expulsão dos indígenas do seu território, os órgãos responsáveis pelo parque – o IBAMA e o ICMBio. As famílias da *Área Nova* só se vêm impelidas a dar ênfase na luta pela regularização fundiária quando da ameaça concreta da pousada de turismo ecológico em 2011. A utilização da sede da fazenda tem grande simbolismo para os indígenas uma vez que já fora utilizada diversas vezes para abrigar grupos de pesquisadores e com a

proposta da pousada para o turismo ecológico; justamente as duas funções que tem uma unidade de conservação integral, fora a preservação da natureza. Desta forma, a ideia da criação da pousada na sede da fazenda figurava em si a ameaça de serem expulsos do território devido à criação do Parna do Catimbau.

Mapa 13 - T.I. Kapinawá e o Parna do Catimbau. Nele visualizamos algumas das aldeias indígenas que estão situadas dentro do parque e a localização da fazenda retomada em 2011.



Por fim, exponho minha reflexão sobre os últimos meandros que envolvem esse processo identitário Kapinawá: a relação com o Estado. Em outros momentos históricos os processos de *levantar aldeia* ocorreram em contextos em que a presença do Estado, através dos órgãos indigenistas teve papel central, seja no período do SPI ou da FUNAI. Como vimos no caso Kapinawá a implantação do Posto Indígena na Mina Grande provocou diversas dinâmicas. Neste momento novos atores estatais entram em cena, inicialmente o IBAMA, e após sua criação o ICMBio. Há diferença na lógica de compreensão deste espaço pelos indígenas e pelo Estado: a configuração de um exemplo de sobreposição não apenas jurídica (T.I. – U.C.), mas de valores e de concepções de mundo. De um lado, a perspectiva que entende a natureza como algo intocável e que não deve sofrer a ação dos seres humanos, ou ainda as concepções de que serve ao ecoturismo e à pesquisa científica. Do outro lado, os Kapinawá, com todo o percurso que trilharam neste território, e que foi relatado ao longo

deste capítulo<sup>75</sup>. O próximo capítulo tratará desta relação dos agrupamentos familiares do entorno da Serra do Macaco com o território em que vivem; tratarei desde os aspectos simbólicos, que dizem da vida religiosa, espiritual e política, até a dimensão material e a manutenção da vida.

---

<sup>75</sup> Para leituras sobre casos de sobreposição de terras indígenas e unidades de conservação da natureza sugiro a consulta de: BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. *DA NAÇÃO AO PLANETA ATRAVÉS DA NATUREZA: uma bordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira*. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: 2001, e RICARDO, Fany (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.



**CAPÍTULO IV**  
**Redes Sociais e Tradição de Conhecimento**

#### 4. REDES SOCIAIS E TRADIÇÃO DE CONHECIMENTO

Neste capítulo aprofundo alguns aspectos apontados nos capítulos anteriores nos quais argumentei que é no âmbito do grupo doméstico que são construídos os primeiros sentidos de pertencimento. Busco evidenciar os elementos que delimitam os conteúdos ideativos de comunidade e das redes sociais existentes, que vão formando uma *tradição de conhecimento* (BARTH, 1987, 2000) ao longo do tempo, que permitiu aos agrupamentos familiares do entorno da Serra do Macaco se organizarem socialmente em torno da identidade étnica Kapinawá.

Considero a construção dessa *tradição de conhecimento* situada no contexto composto de diversas *correntes de tradições culturais* (BARTH, 2000), aqui levadas em conta as demais etnias indígenas das bacias dos rios Ipanema e Moxotó, bem como os “regionais”, pensando especificamente no contexto do Vale do Catimbau.

Reflito, principalmente, com base nas formulações de Barth (1987, 2000, 2005), e em autores que também analisam, a partir dele, os contextos etnográficos da região. Foram fundamentais, neste sentido, as pesquisas de Pereira (2004, 2011) e Albuquerque (2005), que trabalham com a conformação dessa *tradição de conhecimento* no mesmo contexto dessa pesquisa, focando o estudo na aldeia Mina Grande. Além destes, também C. Mura (2012), Mura e Barbosa da Silva (2011) e Mura, Palitot e Marques (2010) ilustram esta percepção, respectivamente, a partir dos contextos dos Pankararu (PE) e Tabajara (PB). Este último conjunto de autores, assim como eu, trabalham com a ideia de que antes da organização étnica existe a experiência das famílias – entendidas do modo como apresentado no capítulo anterior. A intenção aqui é perceber como se dá a organização social da cultura, através da organização dos fluxos culturais (BARTH, 1987, 2000, 2005; HANNERZ, 1997), perceber esta cultura mais do que em termos genéricos, pensá-la como um processo de construção de significados e de conhecimento, bem como de transmissão destes. É nessa perspectiva que trabalho a primeira parte do capítulo, discutindo os aspectos da vida religiosa e outros elementos da vida como um todo, que constituem os sentidos e valores, tais como: aspectos ligados ao trabalho, alimentação e a relação com o meio em que vivem.

Barth (1987, 2000) define a noção de *tradição de conhecimento* gestada com base na experiência das pessoas, como aponte ao longo do primeiro capítulo. Aqui, tomarei este movimento a partir das famílias, centrada nas experiências não apenas no âmbito doméstico, mas também no que chamei no capítulo 3 de redes de relacionamentos entre as comunidades políticas locais. Apoiada pela ideia de Barnes (1987), que destaca o conceito de rede social

como um instrumento analítico importante para entender a política local, penso na *rede* constituída entre as famílias e comunidades como uma teia que envolve relações rituais, festivas, econômicas e políticas. Trabalho essa ideia na segunda parte desse capítulo, levando em consideração as *redes* formadas pelas experiências das parteiras, novenas, sambas de coco e pelo toré.

#### **4.1. O território encantado: coisas de caboclo e os aspectos da vida religiosa no Vale do Catimbau**

Ao falarmos a respeito dos aspectos religiosos relacionados aos povos situados no contexto do chamado “nordeste indígena” somos impelidos a pensar de imediato no *toré*. Mas isso não acontece por uma contingência qualquer, afinal de contas ele, mais do que uma prática unicamente religiosa, tornou-se uma das principais estratégias na luta dos indígenas por seus direitos frente ao Estado ao longo do século XX. Arruti (1999) apresenta esta ideia dizendo que o *toré* passa de “brincadeira de índio” à “máquina de guerra”.

Apesar dessa forte identidade que os povos construíram com o *toré* ao longo do século XX, uma série de etnografias demonstram que ele não era necessariamente parte da vida de várias etnias da região. Grunewald (1993), por exemplo, trabalha como o *toré* foi “ensinado” aos Atikum por outros povos, passando a partir daí a viver o chamado “regime de índio”.

Com os Kapinawá acontece algo semelhante, apesar do *toré* ser hoje uma das principais expressões na vida religiosa e política entre as diversas comunidades políticas locais que compõem o grupo, ele só foi incorporado às práticas locais nas décadas de 1960 e 1970 do século XX – como mencionei nos capítulos anteriores. Antes disso não existiam quaisquer exercícios do chamado *culto à jurema*<sup>76</sup> no perímetro do território, como relataram meus interlocutores. Isso não significa, entretanto, que a vida não fosse perpassada por diversos aspectos de religiosidade. Meu interesse nesta primeira parte do capítulo é lançar o olhar para estes demais aspectos da vida religiosa das comunidades políticas locais que hoje conformam os Kapinawá, evidenciar como esta é uma característica que extrapola os limites da atual área indígena, e por fim, como isso se expressa nos dias atuais. Ademais, também trabalho a ideia do ser “caboclo” ou do que são “as coisas de caboclo” que estavam/estão

---

<sup>76</sup> Não existiam terreiros dentro do perímetro da atual área indígena, mas são recorrentes os relatos dos que dali saíam em busca de “cura” nos terreiros situados nas cidades dos arredores, como o de Nivaldo em Tupanatinga, e o de Elias em Ibimirim. Ver capítulo 3 deste trabalho, quando falo das redes de centros rituais. Outras informações neste sentido também podem ser consultadas em Albuquerque (2005).

presentes no cotidiano das famílias, atribuídas aos modos de lidar com o meio em que vivem, aos hábitos alimentares e ao conhecimento que têm daquele território.

#### **4.1.1. Comida braba, comida de índio**

Um primeiro aspecto que destaco como importante na construção dos conhecimentos e valores naquela região é o saber que as famílias possuem sobre o meio em que vivem, os aspectos ligados à produção e reprodução da vida no contexto específico do semiárido brasileiro. Conforme afirmado nos capítulos 3, em decorrência das secas cíclicas as famílias criaram estratégias de convivência com este meio e no decorrer do tempo vão sendo formulados conhecimentos que passam de geração para geração. O processo de ocupação do território está estreitamente ligado a esse conhecimento que as famílias tinham/têm em relação a ele, como o que plantar ao longo do riacho e o que plantar nas caatingas, por exemplo. Mais do que isso, repetidas vezes foi relatado por meus interlocutores os tempos difíceis das secas, e nestes períodos a expressão do conhecimento deste território é refletido no que era usado como base para alimentação. Explico: no período de seca muitas das plantações não germinavam, e a alimentação era garantida pela caça e coleta do que era encontrado na caatinga. Exemplo disso são o bró e a maniçoba, sempre referidos como “a comida indígena mesmo”, pois como diz Sesser é “comida indígena né? Porque os brancos não comiam essas coisas”.

A ocupação do território está estritamente relacionada com a circulação das famílias para o desenvolvimento das atividades econômicas de plantio, coleta e caça. Essa circulação se devia a dois aspectos: a disponibilidade de terras agricultáveis e os diferentes tipos de solo que possibilitavam plantios distintos. A disponibilidade de terras agricultáveis podia restringir ou aumentar o arco de circulação das pessoas no espaço, e dessa forma também a diversidade do que se produzia. Seu Cícero Frazão, por exemplo, que hoje mora no Pau Ferro Grosso – região que à época já era bastante povoada e intrusada por fazendeiros – relata que tinha um pedaço de terra no Salgadinho, próximo à Mina Grande, mas que eles e os irmãos, por vezes tinham que “trabalhar de alugado” para os fazendeiros<sup>77</sup> com o intuito de completar os recursos necessários para manter a família.

---

<sup>77</sup> É chamado de “trabalho alugado” a disposição de mão de obra para o serviço nas terras dos fazendeiros. Essa condição de Seu Cícero e seus irmãos é modificada depois da homologação e desintrusão da Terra Indígena Kapinawá

A condição de quem morava um pouco mais ao norte era diferente, Seu Zé Firmino do Caldeirão, e Dona Marieta do Colorau, por exemplo, áreas que à época contavam com um contingente habitacional menor, relatam a liberdade da produção “nas caatingas”. As famílias de ambos desenvolviam um tipo de plantio na proximidade dos agrupamentos das casas que fica situada ao longo do riacho, e outro tipo de plantio na referida *caatinga*, nas proximidades das localidades que hoje são Malhador, Batinga e Dor de Dente. Todas estas localidades eram compostas apenas pelas *casas de roça*. Essa “liberdade” é destacada com aspecto valorativo por Dona Marieta: “lá nesse tempo não tinha esse negócio de terra de Fulano, de Sicrano, era terra comum. Era muita gente, todo mundo nascido e criado na terra, morava aqui e ia plantar lá”, e também por e Aldálio:

Um botava uma tarefa, duas tarefa, e ali não tinha impedimento nenhum porque era uma terra livre, não tinha impedimento de fazendeiro nenhum. Cada um pai de família dizia vou botar minha rocinha. Ninguém atrapalhava o outro, cada um botava onde queria. E dela sobrevivia (Audálio, Aldeia Malhador, abril de 2013).

Para o desenvolvimento das atividades na *caatinga* as famílias construía a já mencionada *casa de roça*, feita em palha, onde podiam passar mais de uma semana no trato da plantação. Estas casas de roça também eram feitas nas demais plantações que não a da *caatinga*, sendo o tempo transcorrido nelas menor devido a proximidade com as casas de moradia. Os trabalhos eram desenvolvidos pelos componentes do grupo doméstico, também podendo haver casos de cooperação entre grupos domésticos distintos, quando era necessário *levantar* uma roça maior: “ia o pai de família com os filhos, fazia sua barraquinha e ia trabalhar, tocar a roça. As vezes tinha muito trabalho, ele não tinha condições de pagar, aí pedia ‘de mão’ pros amigos, ‘Fulano me dá uma ‘de mãozinha’”, aí ajudava assim” (Dona Marieta).

O tipo de solo de algumas regiões da *caatinga* proporciona o plantio da mamona e do algodão, que eram cultivados para vender na feira de Buíque, ou ainda na Vila do Catimbau, levados no lombo dos animais ou em carros fretados. Ambos sempre tinham público para venda garantida, a mamona vendida para ser utilizada como combustível e o algodão para ser beneficiado e utilizado, por exemplo, na produção de tecido. O dinheiro da venda era utilizado já na mesma feira para comprar os alimentos que não eram produzidos pelas famílias.

Além deste plantio, também eram produzidas na *caatinga* variedades utilizadas para alimentação: o feijão chamado de cabro curso; o andu, conhecido como “*o feijão da gente das caatinga*”; feijão de corda; a mandioca braba ou purnunça. Nas proximidades das casas

de moradia eram cultivados gêneros também para o consumo familiar como a melancia, o milho, feijão de arranca e de corda e a mandioca mansa.

Quando havia uma produção maior de milho e mandioca do que o necessário para manter a família ela era comercializada nas feiras. Do milho eram produzidos fubá, pão de milho e xerém, que como dizem é “o milho pisado na pedra”. Da mandioca é feito o beiju e a farinha. Esta farinha geralmente era produzida nas casas de farinha que existiam nos arredores de cada localidade, e era paga com parte da própria produção.

Mas, o que mais chama atenção é o destaque dado aos alimentos que são frutos coletados na caatinga nativa e a caça. Referidas como “comidas brabas”, “comidas de índio, de caboclo mesmo”. Eram aqueles alimentos necessários para complementar o que era plantado, consumido principalmente nos tempos da seca, quando a plantação não dava frutos. A “mata” neste contexto é referida como responsável pelo sustento e a pela própria existência das famílias, “se não fosse à mata nós não existia, nós não tinha dinheiro pra se alimentar, aí nós se alimentava com os fruto do mato” (Dona Helena).

A *comida braba* representa não só o conhecimento do meio ambiente, mas também a escolha de permanecer naquele local. Estes alimentos são lembrados como algo antigo, que foram necessários apenas para a geração que hoje tem mais de sessenta anos. São elencados vários, entre os quais: o palmito do coqueiro ouricuri; alastrado – cactácea também conhecida como xiquexique; batata do imbu; bredo; mucunã, da qual se fazia farinha e pão; pão de macambira; a farinha de maniçoba; e o bró. Atenção especial é dada as formas de preparo do bró e ao manuseio da maniçoba, macambira e mucunã, que tem que passar por uma série de lavagens para retirada de seus componentes tóxicos e se tornarem, então, comestíveis, como vemos nas descrições dos manejos a seguir:

A comida era o pão da macambira, doze águas; a comida era da mucunã, doze águas; o bredo; o alastrado; e o bró, o bró ô comida ruim triste [...] A comida boa que tem é o alastrado, o alastrado é bom. E a mucunã pegavam tirava, pisava, lavava, mas aí já botava doze pedras, era pra ser doze água pra lavar, se não morria tudo bebo. E o outro macambira, se não lavasse ficava sem os beijo. Tinha o bredo também... (Dona Lia, Aldeia Malhador, maio de 2013).

E tem outra planta conhecida por maniçoba, ela é a mandioca braba, e eles arrancavam ela e ralavam no ralo, ralava na mão e tiravam aquela massa. Eles enxugavam ela, e parece que lavavam ela, tira água dela, não sei se era sete água, que era para fazer o beiju ou a farinha da maniçoba pra comer. [...] As sete água quer dizer que eles lavavam, botavam ela numa água, depois retiravam aquela água, botava outra água, até completar as sete que era a conta, que era pra não matar as pessoas que ela é planta que tem veneno né? Comida braba (Audálio, Aldeia Malhador, abril de 2013)

Ai teve uma crise muito grande. Pai ia buscar o bró na Mina Grande, o bró era um pau de coqueiro, para fazer um beijuzinho do bró. Chegava no pé da serra, descascava o coqueiro, cortava a palha, cortava no tronco, trazia nas costas, ai quando chegava botava no lajeiro. O lajeiro era perto de casa, batia no pau, ai no lajeiro afastando a paia, ai aquela painha mãe botava no saco velho, exprimia, ficava enxutinha, ai botava no fogo e mexia. Ai mãe fazia como vocês vão comer? Vão comer seco? Se taque no mato meu filho, ai era Zé e Ciço que pegava os badoque e ia pro mato caçar, quando voltava nos se jogava naqueles passarinho, tirava os bico e as tripa, e o resto botava no fogo. Às vezes pega um préa, cabambá, cacinha do mato. Às vezes trazia camaleão, tiú, cambambá. Era pro lado da Mina Grande, era fechado de mato na época, tinha caatinga (Dona Josefa, Aldeia Pau Ferro Grosso, maio de 2013)

Estas *comidas brabas* representam uma situação social específica, que é aquela vivida nos tempo de escassez, quando as famílias passavam por maior dificuldade material para seu sustento, por isso apareceram de forma tão recorrente e com descrições tão precisas nas conversas com todos meus interlocutores, como podemos perceber nestes relatos de seu manejo. A coleta nesse contexto está sempre relacionada com a atividade da caça que compunha “mistura” que a complementava. É importante lembrar que nestes tempos de escassez, as famílias sem produção não tinham como alçar o dinheiro para a compra de carne nas feiras da região. A atividade de caça reunia uma série de outros conhecimentos e tecnologias que possibilitavam seu desenvolvimento, a exemplo das arapucas que eram utilizadas por crianças para pegar pássaros uma vez que as mesmas não sabiam atirar. Entre as caças são elencadas uma série delas, entre as quais o tamanduá, cabambá, teju, préa:

Caçavam o peba, caçavam o tatu, a cutia, o veado, o jacu, o nambu, a siricora, que ainda existe, ainda existe muita por ai. Só hoje tem alguns que tá mais afastado. O jacu ainda tem, parece com uma galinha, é uma caça bem grande. E o que não tem mais é o caititu e a onça, o homem afastou, o caititu é um porco do mato, e é grande, tem deles que chega a quarenta quilos, e hoje não tem mais. Mas tem regiões que ainda tem, em Kambiwá ainda tem. E a onça passa algumas por ai, mas a gente deixa, que não vamos viver mais disso, tá em extinção essas coisas. Ai veio esse negócio do IBAMA com preservação ambiental, pra proteger os animais. É com isso ai que a gente aprende, o índio também defende a natureza, não vamos se pegar com tudo pra acabar com tudo que tem nela não (Audálio, Aldeia Malhador, abril de 2013).

Nessa fala de Audálio temos acesso às informações não só dos vários animais que eram caçados, mas também da própria atividade da caça hoje. Evidencia como o processo de ocupação humana *na caatinga* fez com que uma série de animais que eram caçados não existam mais. Mas, mais do que isso, demonstra também a mudança no padrão da vida destas famílias. Como mencionei no início dessa sessão a necessidade da *comida braba* é uma

situação relatada referida à geração que hoje está com mais de sessenta anos, também a necessidade da caça para manter as famílias vai sendo modificada e ganhando outros sentidos, e sendo uma atividade muito mais esporádica.

A criação do Parque Nacional do Catimbau nessa região também modifica essa relação com a caça, uma vez que será repreendida pelos fiscais do IBAMA/ICMBio, como podemos perceber pela fala de Audálio. Ele relata, por exemplo, que hoje quando encontram grupos de localidades distantes caçando na região repreendem os mesmos e desautorizam sua presença naquela localidade. A caça é, desta forma, uma atividade cada vez menos praticada; isso tanto reflete as mudanças nas condições de vida que não depende dela como necessidade para subsistência, como é fruto da percepção dos próprios moradores das localidades que os animais estão cada vez mais *afastados*. Mas esta mudança nos últimos anos é, sobretudo, fruto da dominação externa do Estado que repreende essa prática, e tem como resposta a produção de um discurso que tem como finalidade remarcar uma especificidade étnica, uma espécie de discurso étnico-político, a ideia de que o índio deve cuidar da natureza, como fica expresso no trecho acima quando ele diz que “*o índio também defende a natureza, não vamos se pegar com tudo pra acabar com tudo que tem nela não*”.

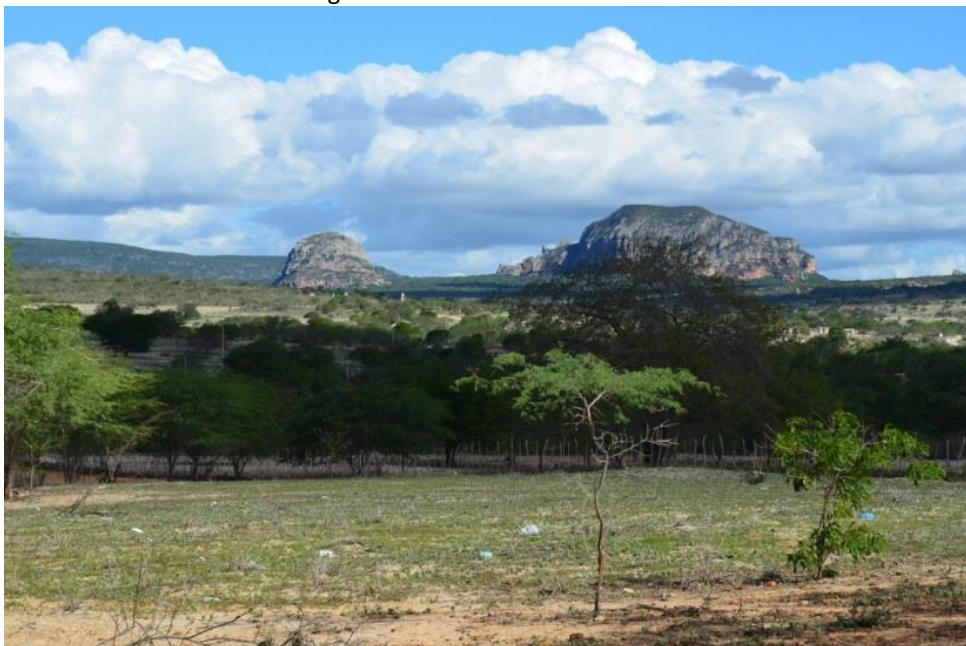
#### **4.1.2. Sobre as “caboclinhas das matas” e “os caboclos das furnas”: algumas considerações**

O território habitado pelos Kapinawá está dentro do já mencionado Vale do Catimbau. Toda o local é marcado pela presença de sítios arqueológicos, com pinturas rupestres e cemitérios que datam de até 6 mil anos atrás, além disso é repleto de formações geográficas bem singulares, com a presença de muitas furnas<sup>78</sup>, onde se encontra a maioria dos cemitérios, e é marcado também por grandes serras que se destacam por seus formatos exuberantes. É igualmente conhecido pela extensa área de caatinga preservada, o que levou a ser área prioritária de preservação ambiental no estado de Pernambuco e à criação da unidade de conservação do Parque Nacional do Catimbau, como já mencionado. Estes fatores proporcionam um aspecto que faz com que esse local seja conhecido como espaço místico na região, e considerado um ambiente *encantado* e de *segredos* pelos Kapinawá.

---

<sup>78</sup> As chamadas “furnas” são cavernas incrustadas nas pedras das serras.

Figura 25 – Serra da Mina Grande



Independente da assunção do ser ou não índio há uma compreensão muito antiga presente na fala de todos os meus interlocutores de que aquele sempre foi um território indígena, e “dos encantos”. Durante minha pesquisa duas histórias foram repetidamente contadas por diferentes pessoas quando falávamos sobre os índios (ou caboclos) da região, uma discorre sobre uma caboclinha que mora nas matas e a outra trata das furnas e seus “mistérios”. Juntas, as narrativas transcorrem nos grandes conjuntos naturais que conformam aquele espaço: as matas, serras e rochas.

As caboclinhas aparecem nas narrativas ora tratadas como pessoas, a maioria das vezes faz-se referência a uma ancestral, aludida na expressão “*minha avó foi pega no mato a dente de cachorro*”, e outras vezes aparecem como *seres encantados*. Sempre adjetivadas como *viventes das matas*, de baixa estatura e que andavam cobertas apenas por longos cabelos que lhes serviam de roupa, cobrindo todo o corpo.

Por um lado, quando tratada como uma ancestral, ela é referida como uma cabocla menina, ainda criança, aprisionada quando grupos de homens iam caçar. Neste curso era levada com os caçadores para fora da mata, e então era “amansada”, sempre tendo como final da história o casamento:

A avó do meu avô foi pega a dente de cachorro. Os caçador foram pro mato caçar, os cachorros pegaram a correr, ai correram atrás, ficaram esperando, esperando, pensando que era uma onça. Quando chegaram lá os cachorro arroteando o pau, era uma menina deste tamanho. Ai os caçador pegaram, subiram, pegaram ela, e ela mordeu o caçador. Meu avô cansou de dizer [...] Levaram pra aqui e amansaram ela. O cabelo dela servia de roupa, meu avô

cansou de dizer a meu pai. Quando ela tava com dezoito anos ela casou com um rapaz de minha qualidade [negro], com o cabelo assim agastado. E da parte da minha mãe, foi pegada aqui na Serra do Catimbau, os caçador andava caçando mocó, ai diz que viu aquele vulto passando, ai os caçador falou que viu algo dentro da furna, foi ali nas furna na Serra do Catimbau, ai parou, era uma menina bem novinha, numa cama de folha, eles carregaram ali pra Mina Grande. A minha avó, que é mãe de mãe, é neta dela, chamava Vitalina. Nós somos das duas partes, da parte de pai e de mãe (Seu Luiz Alexandre Santos, Aldeia Caldeirão, maio de 2013).

Por outro lado, a caboclinha também é tratada como um *encanto*<sup>79</sup>, que não pode ser vista. Quando desta forma, ela é associada à produção de uma série de sons, como assovios, e relacionada à proteção das matas. Ainda hoje há inúmeras histórias sobre os sons que se escuta na mata quando se vai caçar ou se está nas furnas, como veremos adiante. A caboclinha relacionada à proteção das matas tem sua existência colocada em perigo por ocasião dos desmatamentos para o avanço do gado e dos monocultivos:

Minha mãe falava de índio, falava que existia caboclo brabo no mato [...] Só sei o que ela falava, que tinha gente, só não dizia quem, que tinha mulher que foi pegada de dentre de cachorro [...] Sei que minha mãe falava, que tem as caboclinhas, elas não tem roupa, a roupa dela é o cabelão, cobre o corpo dela. Ai às vezes a gente tava aqui, ai escutava uns assobio fino e dizia “ô mãe o que é aquilo?”, ai ela falava “é as caboclinha”, eu dizia “ui tô com medo”, ela dizia “não, não faz medo não, agora ninguém vai fazer nada com elas, porque se disser coisas com elas, ai ela pega a pessoa no mato e bate, da uma pisa medonha de matar”, e ai eu fazia “e como é que é mãe a gente vê elas?” ai mãe dizia “vê não que elas são encantadas” [...] ela fazia isso acho que se matasse as caça né? Era por aqui que tinha esses assobio, porque aqui tinha muito mato [...] Ai depois que esses ricão compraram essa fazenda, ai desmataram, mas aqui era mata, era fechado de mata, não era assim não. Ai nós escutava aqui. (Dona Marieta, Aldeia Colorau, maio de 2013)

A outra narrativa trata dos mistérios das furnas. Os mistérios atribuídos a elas são compostos por alguns elementos: a figura do caboclo; as pinturas rupestres, ou como são denominadas localmente, os *letreiros*; ossos enterrados em seu solo; e por fim, seu formato singular.

As furnas, também chamadas de *locas*, são cavernas de variados tamanhos, que ficam encrustadas nas serras de pedra, e são encontradas ao longo de todo o Vale do Catimbau. Muitas destas furnas são sítios arqueológicos marcados por pinturas rupestres e ossadas enterradas no solo. Devido aos formatos são muito utilizadas por caçadores que em suas

<sup>79</sup> Segundo os Kapinawá – explico aqui de forma simplificada –, os *encantos*, *encantos de luz* também chamados de *invisíveis*, nada mais são do que os antepassados, *caboclos* que pela “ciência” que tinham ao invés de morrer encantaram-se, viraram *espíritos de luz*.

jornadas contam com elas como abrigo, também são usadas como guarida por animais silvestres e pelos caprinos que são criados soltos na caatinga. Com essa constante atividade em seu interior e também pela ação do tempo, é comum que estas ossadas, que antes estavam enterradas, aflorem em seu solo e sejam vistas pelas pessoas que por elas passam.

Há histórias sobre as inúmeras furnas. Assim como na narrativa da caboclinha da mata, tratam da existência de um personagem, desta vez um caboclo que vive na furna, que tanto é *encantado* quanto existiu materialmente. Também como na história da caboclinha, é associada a ele a produção de uma série de sons.

A furna é referida como a morada dos “caboclos brabos que viviam nas matas”: “*os caboclos não moravam em casa, só em furna*” repetem as pessoas. O local seria utilizado por estes caboclos para se esconderem dos fazendeiros que queriam tomar suas terras: junto à explicação que a furna era a morada dos caboclos seguem as histórias de como eram perseguidos e de como ocorriam as matanças destes. As histórias da perseguição são contadas com detalhes, são atribuídas aos coronéis de Buíque que tinham interesses naquelas terras. Relatam que estes invasores matavam os caboclos queimados, ou ainda eram cercados nas furnas com os cachorros e em seguida estes animais os atacavam, ou eram mortos a tiro. As ossadas encontradas dentro das furnas são vistas como sendo destes caboclos, que ao morrerem se *encantaram* e continuaram fazendo das furnas a sua morada.

As histórias também são inúmeras quando se trata da forma de caboclos *encantados*. As mais mencionadas nos relatos foram as que falam da Furna dos Caboclos, situada na Serra da Mina Grande. Dona Lilia, Seu Zé de Caetano e Seu Arlindo, os três nascidos e criados na Mina Grande, e importantes especialistas rituais da aldeia falaram sobre ela. Em tempos antigos, passava próximo a entrada da Furna dos Caboclos, uma estrada que vinha do Macaco e dava acesso à Buíque, muito utilizada pois os moradores da região frequentavam a feira da cidade. As pessoas não queriam passar neste caminho de noite pois viam tochas de luz, escutavam o galo cantar (de noite), ouviam a zabumba bater, o que lhes gerava medo. Todos estes sons são atribuídos aos caboclos encantados, os *invisíveis*, também são relacionados a eles os escritos que existem nas paredes de pedra, os *letreiros*, “os letreiro estão lá em cima, só pode ser os encantos, ninguém pode subir lá em cima”. São atribuídos uma série de mistérios a cerca do significado dos letreiros.

Figura 26 – Interior da Furna dos Caboclos, Serra da Mina Grande, durante o encontro de mulheres indígenas de Pernambuco, setembro de 2011



Esta história da Furna dos Caboclos não se restringe aos moradores da Mina Grande; como mencionei no capítulo anterior há uma rede de relações entre as famílias das comunidades políticas locais, o que inclui a circulação destas pessoas entre estas localidades. Dona Marieta e Dona Josefa, que moram respectivamente no Colorau e no Pau Ferro Grosso, relatam que eram recorrentes suas idas para a Mina Grande – que fica distante cerca de cinco quilômetros de suas respectivas aldeias – para coletar caju e o fruto do camboim. Neste percurso, quando passavam nas proximidades da furna, ouviam uma série de sons, às vezes ouviam o galo cantar, outras uma zabumba ou ainda toda uma banda de pífano (zabumba, pífano e caixa). Nos relatos também expressaram o medo que sentiram do som desconhecido quando eram pequenas, sempre acompanhadas de uma pessoa mais velha que lhes tranquilizava, e dizia que não precisava ter medo, pois, era um *encanto*:

Às vezes a gente saía de madrugada, para caçar caju pro lado da Mina Grande com nossos tios, aí tio Óvido dizia, vamos espiar o que tem naquela loca [furna] ali, aí eu dizia “não, não vou entrar não”, tinha uma luzinha lá dentro da loca. Aí a gente perguntava “e esse barulho que tá saindo de dentro da loca tio Óvido?”, chama zabumba dentro da loca, e os pífi tocando, “e quem é que vai tocar aí tio Óvido? Dentro dessa loca, com zabumba, com tudo?”, ele dizia “os encantos que tão tocando aí”. Quase toda sexta-feira nós ia pra essa Mina Grande busca esse caju e nós ouvia esse barulho dentro dessa loca, ainda hoje escuta (Dona Josefa, Aldeia Pau Ferro Grosso, maio de 2013).

Às vezes nós também ia para Mina Grande buscar camboim, aí lá nós escutava muito assobio, eu tinha medo de andar sozinha, a gente saía de casa umas três

horas e voltava uma hora da tarde com aquelas latona cheia, as bacias (Dona Marieta, Aldeia Colorau, maio de 2013).

Se observarmos com atenção estas duas breves descrições das narrativas sobre a Caboclinha do mato e os Caboclos das furnas podemos daí extrair alguns aspectos políticos e valorativos que são compartilhados e que vão compondo uma determinada *tradição de conhecimento* nesta região.

A cabocla ancestral retrata a história de violência pela qual os povos indígenas, principalmente as mulheres, foram submetidos pelos colonizadores ao longo dos séculos. A indígena animalizada, tratada como um bicho, que assim como a caça é “pega a dente de cachorro” no mato, levada para casa e “amansada”, como um animal que precisa ser adestrado. Ao ser “amansada”, era usada, neste caso em sua maioria das vezes, para o desenvolvimento de serviços domésticos e abuso sexual. Os caboclos que moram na furna também são vítimas de violência, tendo aí um final distinto: a morte. A Cabocla encantada, por sua vez, destaca a popular figura da protetora das matas, e a ameaça que ela sofre com a chegada dos fazendeiros. O caboclo que *se encanta* quando morre é desencadeador de uma série de mistérios.

Ambas as narrativas se cruzam e colocam em evidência formas distintas de ocupar esse espaço, de um lado a Caboclinha e o caboclo, que pertencem ao local, que cuidam dele; do outro, o fazendeiro que vem de fora, que comete violências, que mata, que o rapta e devasta o ambiente. Tratam assim da expansão das fronteiras nesta região, não só da expansão da fronteira agrícola e pecuária, mas uma expansão que é também étnica. Martins (1997) destaca como estas situações de expansão de fronteiras são situações de conflitos e violência, sendo o rapto e o extermínio duas fortes expressões suas.

Essas narrativas tanto remetem a um tempo histórico de longa duração e a práticas da colonização, como são atualizadas nas referências as recentes invasões do território. Retrata a pressão sobre os territórios dos povos que ali viviam e vivem, a violência e subordinação às quais estiveram e estão sujeitos, marcadas pelas constantes busca dos fazendeiros pela tomada e invasão daquele espaço. O Caboclo e a Caboclinha, vivos, expressam a história de violência; ambos, ao “se encantarem” ao invés de morrer, permanecem naquele espaço fazendo deles sua morada, sejam nas furnas ou matas, agora na forma *encantada*, expressam assim uma forma de resistência no território.

As narrativas compõem uma espécie de sentimento de pertença a esta história da caboclinha e do caboclo, que persistem no território mesmo depois das diversas formas de investidas contra eles, uma identidade na resistência, dão pistas sobre a construção de valores

que destacam a importância da convivência com o meio em que vivem sem devastá-lo, a defesa do território ocupado, e situa assim o grupo num determinado local da estrutura social no contexto do semiárido brasileiro.

Não é de se estranhar que desde os primeiros movimentos de reivindicação da identidade indígena os sítios arqueológicos foram acionados como “prova” de que ali era um território indígena, afinal são os legados deixados pelos caboclos que se encantaram:

Ai eles foram e mandaram matar os índios todinhos, de fogo, de tiro. Na Furna do Capu, na Lagoa do Puiú, tem uma furna que nós arrancamos, nesse tempo podia, hoje não pode mais [...] Foi Seu Elias, Zé Índio, eu, Antônio de Aninha e outros mais né?! Os irmãos de terreiro. Ai viemos para falar com Wila, que era do posto [Posto Indígena] de Kambiá, ai foram arrancados três sacos de ossos para reconhecer Kapinawá, ai Zé Índio foi pra Brasília e de lá levaram para um museu, ai foi reconhecido Kapinawá, depois disso junto com essa outra luta que teve dos arames, era a prova que eles queriam (Sesser, Aldeia Quiri D’alho, julho de 2013).

Figura 27 – Kapinawás aparecem na foto mostrando um crânio, furna da Serra da Mina Grande, 1981



Fonte: Acervo do Cimi, foto de Fábio Santos

#### ***4.1.3. Os descendentes de Macacos na legião de “Meu Rei” e sua “Fazenda Metafísica e Teológica Princípio de um Reinado”***

É importante destacar que estas narrativas não estão restritas ao perímetro do que hoje seria a área indígena, o aspecto de “mistério” do lugar está presente na fala da população regional de uma forma geral e é uma característica destacada também para fora. O Vale do

Catimbau é marcadamente conhecido como uma região de mistérios e por sua beleza, o que acaba sendo mote para o turismo no local, como aparecem em diversas matérias de jornal<sup>80</sup>.

Exemplo emblemático é o movimento milenarista liderado por “Meu Rei”, que se estabeleceu na Serra dos Breus, alguns quilômetros a nordeste da área indígena, em meados da década de 1970. Meu Rei, como ficou conhecido após se fixar no Vale do Catimbau, tem por nome de batismo Cícero José de Farias. Nascido 1883 na cidade de Garanhuns – também situada no agreste pernambucano, a cerca de 120 quilômetros de Buíque – tem sua vida marcada por uma série de aparições divinas que vão lhe conduzindo para trilhar os caminhos messiânicos pelo interior do Nordeste.

Esta foi uma história de que tive conhecimento durante minha pesquisa de campo. As informações sobre ela me chegaram de forma confusa e truncada, a começar pelo nome do referido líder, alguns falavam que se chamava Meu Rei; outros Israel; outros ainda diziam que seu nome era Alexandre, e que todos que nasciam na localidade deveriam assim se chamar. A informação de que eles criaram uma moeda própria<sup>81</sup> também me despertava curiosidade. Socorro França – que como mencionei no primeiro capítulo foi uma das minhas principais interlocutoras e é uma assídua pesquisadora sobre as histórias da região –, depois de perceber minha curiosidade com esta história insistia em me levar para conhecer a Serra dos Breus. É aí que ela me dá duas informações que fazem com que este contexto deixe de ser apenas curiosidade e se torne interesse da minha pesquisa: (1) ela me diz que as irmãs de Seu Arlindo – importante especialista ritual da Mina Grande, que mencionei acima – seguiram Meu Rei, e que até hoje moram lá; (2) e que entre as histórias contadas sobre ele, uma dizia que o mundo iria acabar e que só se salvariam aqueles que lhe acompanhassem refugiados nas furnas. As informações que trago nesta sessão são frutos das conversas com Seu Arlindo, e de duas dissertações que abordaram esta questão, onde obtive o maior número de informações: Severino (2008) e Quirino (2011), respectivamente nas áreas de ciências da religião e história<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> Para demonstrar este aspecto disponibilizo algumas matérias no anexo III que falam sobre isso. Ver matéria 4 de 1991; e matéria 6 de 1993.

<sup>81</sup> Tempo depois, quando fui pesquisar sobre Meu Rei, tive acesso à informação que de fato foi criado uma moeda própria na Fazenda Porto Seguro, a moeda se chamava “talento” e iria ser usada “nos tempos de bonança universal”. Nas cédulas plastificadas, foram impressos o rosto de Meu Rei e a “origem” das notas: a “Casa da Moeda Divina”.

<sup>82</sup> Há dois vídeos que também foram importantes para esta pesquisa e versam sobre este contexto. Ambos contam com o relato das duas pesquisadoras e, além disso, são bem ilustrativos pois mostram imagens da Fazenda Porto Seguro na Serra dos Breus. Um deles ainda traz uma entrevista com Dona Carminha, irmã de Seu Arlindo, que até hoje mora na localidade. “Comunidade de Meu Rei” foi produzido pela UNICAP, onde Severino (2008) desenvolveu a pesquisa disponível em: Parte 1 e 2 (<http://www.youtube.com/watch?v=kJrwHPlufAc> / <http://www.youtube.com/watch?v=sGBqXl7kYyg>); o outro

Cícero José de Farias, nasceu em Garanhuns e em meados da década de 1920 muda-se para Arcoverde, cidade também próxima a Buíque, cerca de 30 quilômetros. Lá, já como comerciante, estabelece seu primeiro contato divino, no ano de 1932. Na ocasião Jesus faz uma aparição e lhe dá a missão de ser curador, a partir daí peregrinou por décadas em cidades do interior de Pernambuco, Ceará, Paraíba, Alagoas e Bahia curando pessoas. Nesta trajetória arregimentou um certo número de seguidores.

Em 1952, vinte anos após a primeira aparição de Jesus para si, Cícero estabelece seu segundo contato divino que lhe diz que ele deve ir para a cidade de Teixeira, na Paraíba, onde receberia uma nova missão, dessa vez dada pelo próprio Deus-Pai, mas este não lhe apareceria, mandaria a missão por escrito. Já em Teixeira, Cícero recebe a nova missão e é rebatizado pelo próprio Deus como Israel. A nova missão diz que ele como Israel deveria:

[...] preparar um povo para guardar pra entrada do terceiro milênio um começo de civilização [...] pois para Deus-Pai somente Israel poderia ser o pastor do povo eleito, do povo que teria a responsabilidade de repovoar a terra no advento do Paraíso Terrestre (QUIRINO, 2011, p.91).

Deus lhe diz como terá que ser esse novo povo. Cícero, agora Israel, ao indagar onde irá guardar este povo tem como resposta que deverá guarda-lo dentro de uma pedra, uma pedra já aberta, “falta você encontrar que é dentro de uma caverna na serra, tirar o entupimento de areia e você vai ficar para tratar de guardar esse povo” (cf. QUIRINO, 2011, p.91).

Seguindo sua nova missão, Israel começa mais uma vez a peregrinar pelo interior do Nordeste, agora em busca da terra prometida. Este período é marcado pela estadia em várias cidades onde é perseguido pelas paróquias locais da Igreja Católica ou por fazendeiros. “Não faz mais cura. Agora junta um povo para cumprir sua segunda missão, a de guardar um povo numa fuma para repovoar a terra no terceiro milênio” (QUIRINO, 2011, p.92). Nesse percurso passa por cidades do interior do Ceará e da Paraíba até chegar ao Vale do Catimbau, cerca de duas décadas depois. Inicialmente ele tenta se estabelecer na Vila do Catimbau, mas devido à perseguição do clero local, não consegue. Como alternativa compra um pedaço de terra na Serra dos Breus, alguns quilômetros adentro do Vale, em um local ainda sem nenhuma estrutura, a Fazenda Porto Seguro.

É aí que irá erguer, como ele mesmo chamava, a “Fazenda Metafísica e Teológica Princípio de um Reinado” (SEVERINO, 2008). “Os Breus se configuravam, assim, como local ideal para a implantação definitiva da comunidade. Era um local de difícil acesso, com diversas trilhas, visão privilegiada de todo o Vale do Catimbau, além de possuir a caverna predita por Deus-Pai” (QUIRINO, 2011, p.95). Isso ocorre em 1976, é nessa altura da história que as trajetórias de Meu Rei e dos descendentes de Macacos se encontraram.

Meu Rei, em sua busca pela furna que abrigaria o povo escolhido, não se restringiu a Serra dos Breus, também são narradas – dessa vez pelos meus interlocutores – suas passagens pela Serra do Catimbau, a escavação de diversas furnas na região, e finalmente, na Serra da Mina Grande, quando conheceu a família de Seu Arlindo. É Meu Rei que escava a furna situada na Serra da Mina Grande, ou como se diz localmente, ele desentupiu a furna da areia, antes disso o espaço em seu interior era muito restrito, “aquela furna era apertadinha minha filha, a morada dos caboclos era apertadinha” (Seu Zé de Caetano), “ai ele botou trabalhador, botou machado véio pra cima, e fez aquele serviço, ai o povo botou ele para correr” (Dona Lilia). Nas fotografias abaixo duas fotos que foram tiradas em 1980 da furna de Mina Grande já escavada, como pode-se perceber pelos montes de pedras agrupados.

Figuras 28 e 29 – Furna da Serra da Mina Grande escavada, em março de 1980



Fonte: Acervo do Cimi, foto do Pe Antônio Iári

Ainda hoje são contadas muitas histórias sobre esse momento, alguns especulam que na escavação Meu Rei teria conseguido minerais preciosos oriundos das furnas, outros dizem que ele usava os ossos que estavam enterrados para sua imortalidade. Uma coisa se sabe, foi a escavação que ele promoveu na furna que possibilitou que ela começasse a ser usada como terreiro para a prática do *toré*. Sampaio (1995) menciona que em 15 de janeiro de 1979 foi "erguido o cruzeiro da jurema", "signo da consagração do novo terreiro, e 'pisado' o primeiro

grande toré dentro da fuma da Mina Grande, onde estão enterrados os ‘antigos’. Nesta mesma ocasião ‘revelou-se’ o etnônimo Kapinawá, doravante adotado pela comunidade social e ritual” (p. 8).

Mas a doutrina do Meu Rei não era aceita, nem sua passagem pela Mina Grande foi vista com bons olhos, tanto é assim que as histórias contadas por meus interlocutores, de forma geral, são desconfiadas, isso pode ser percebido pelo trecho acima no qual Dona Lilia diz que povo “botou ele para correr”. Seu Arlindo, ao comentar o fato que toda família ter seguido Meu Rei, deixa claro que não foi por opção consciente, que “discordava de sua doutrina”, que “não era coisa de caboclo”.

Se observarmos com atenção veremos que o encontro de Meu Rei com a família do Seu Arlindo acontece justamente na década de 1970, quando começam os primeiros conflitos entre os minagrandistas e os fazendeiros, elemento que igualmente deve ter impulsionado sua família a afastar-se daquele cenário. É neste contexto que a primeira irmã de Seu Arlindo, Maria do Carmo, conhecida como Carminha, se junta aos seguidores de Meu Rei e vai morar na Fazenda Porto Seguro. Ela será uma das primeiras integrantes da comunidade, e um dos pilares em sua construção, ainda no começo dos trabalhos a primeira coisa que fizeram foi erguer uma casa de palha para abrigar todos que o seguiam. Seu Arlindo lembra da situação e destaca que toda sua família acabou se juntando ao Meu Rei, todos os irmãos e também os pais, por fim, apenas ele permaneceu na Mina Grande. A princípio, em grande medida devido à posição de gênero, Carminha e suas irmãs tinham a função de cozinhar, cuidar da palhoça, buscar água nos caldeirões<sup>83</sup>, ajudar no plantio da mandioca. Percebemos que elas tiveram uma importante função nesse empreendimento de erguer a Fazenda Porto Seguro, uma vez que criadas na região, estavam familiarizadas com o trabalho naquele meio.

Depois de já morando na Serra dos Breus, Israel, recebe mais uma revelação divina: deveria construir um palácio, o Palácio de Deus, que terá ele como rei. A partir daí começa a ser designado com o nome que ficou popularmente conhecido: Meu Rei.

Pouco mais de dez anos depois, já em 1987, com 104 anos, Meu Rei estabelece um contato divino e recebe de Deus “três partículas energéticas de sua própria essência divina” (QUIRINO, 2011, p.118). A partir daí demoraria nove anos para se maturar, quando é novamente rebatizado, agora vindo a chamar-se de Sadabe Alexandre de Farias Rei, e anuncia ser o primeiro homem imortal na terra, já em 1996.

---

<sup>83</sup> Caldeirão é como se designa localmente as reservas de água que se represam em meio às rochas côncavas, comum na região.

Porém, poucos anos depois do contato com Deus e sua anunciação como imortal, Sadabe morre aos 115 anos, em 1999. A morte de Meu Rei causa grande impacto para seus seguidores, e a Fazenda Porto Seguro que chegara a ter mais de duzentas pessoas morando<sup>84</sup> começa a se esvaziar, as pessoas começam a ir morar nas cidades dos arredores da região. Permaneceram cuidando do lugar apenas os integrantes de uma família, que não por acaso é a família de Seu Arlindo. Ainda hoje, Carminha, a primeira irmã que fora morar com Meu Rei, é a principal responsável pela manutenção do Palácio de Deus.

Apesar ser uma figura de fora do Vale do Catimbau, Meu Rei pregava uma proposta religiosa que se aproximava das experiências locais e acabou aglutinando muita gente. Os seguidores do Meu Rei tinham origens distintas, que não só pessoas do próprio Vale, mas dali também ele agregou algumas famílias.

A construção de sua comunidade “metafísico religiosa” era baseada em aspectos que convergiam com o contexto local. Um dos aspectos interessantes era a busca pela auto sustentação da comunidade, fazer com que aquele contingente populacional vivesse com o que plantassem e do que aquele ambiente tinha a oferecer. Um dos eixos dessa característica era a “água da vida”, e consistia numa série de cisternas que compunham o andar subterrâneo do Palácio de Deus. A água era tratada em termos sagrados, em uma das inúmeras reportagens<sup>85</sup> feitas sobre a Fazenda Porto Seguro um dos moradores locais fala sobre:

Eu mesmo tinha uma dor que num passava nunca, aí certo dia, por ordem de minha mãe, derramei uma garrafinha em cima; pode ter sido apenas a fé, quer dizer, apenas não. Se foi a fé já foi muito [...] Mas para você não dizer que sou besta e fanático, a grande sabedoria do ‘Meu Rei’ era saber guardar água e comida para socorrer os desalmados.

Em suas lições Meu Rei, junto com seus seguidores, construíram a possibilidade de se auto sustentarem em contexto de escassez, garantindo saciar a sede e a fome, baseados nos fundamentos religiosos da sua comunidade “metafísico-religiosa”.

Mesmo que declaradas como distintas pelos moradores da Mina Grande, às “doutrinas” caboclas e a metafísica-teológica, têm um aspecto a mais que faz com que se aproximem: também na Fazenda Porto Seguro os rituais, figurados nas cerimônias religiosas dos domingos, era realizado na furna da Serra dos Breus, espaço repleto de pinturas rupestres,

<sup>84</sup> Quirino (2010) também menciona os seguidores de Meu Rei que iam à Porto Seguro passar apenas algumas semanas, e que desta forma acabam também integrando a organização daquela espaço social.

<sup>85</sup> Reportagem “*Catimbau e Canudos têm lições contra sede e fome*”, publicada no portal de notícias do site Terra, disponível em: <http://noticias.terra.com.br/brasil/noticias/0,,OI123996-EI1659,00-Catimbau+e+Canudos+tem+licoes+contra+sede+e+fome.html>.

com cerca de 600 metros, que segundo Meu Rei “era o local designado por Ele para abrigo do povo eleito na chegada do terceiro milênio”. Assim como os caboclos que não morreram nas furnas, mas se *encantaram*, os seguidores de Meu Rei no ocaso do terceiro milênio seriam salvos na fuma. Percebe-se claramente aqui mais um conjunto de crenças e práticas que se constituem “no caldeirão das tradições de conhecimento” para parafrasear uma expressão utilizada por Barth (2000).

#### **4.1.4. As intersecções entre as narrativas ancestrais e o contexto atual**

Hoje, os sentidos que estas narrativas têm vão ganhando nova roupagem com a inserção de novos atores.

Já em fins da década de 1960 um arqueólogo da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Marcos Albuquerque<sup>86</sup>, começa a fazer escavações nas furnas da Serra do Catimbau. Seu trabalho na região teve grande repercussão, principalmente quando divulgados os tempos das ossadas encontradas, datadas de cerca de seis mil anos. Apesar disso não ter transcorrido necessariamente nos perímetros do que hoje é a área indígena, ocorreu muito perto dali, na Serra do Catimbau, que circunda a vila de mesmo nome, e por onde os Kapinawá têm um trânsito antigo – como dito.

As notícias dos sítios arqueológicos fazem a região ganhar visibilidade, e juntamente aos mistérios<sup>87</sup> e à beleza do local, atrai-se o turismo para a região. Isso fica evidente em matérias publicadas já em começo dos anos 1990 pelos jornais de circulação estadual – como pode ser visto nas matérias 4 e 6, que disponibilizo do anexo III deste trabalho. A presença dos Kapinawá e de Meu Rei e a Fazenda Porto Seguro também são citadas pelas referidas matérias, como dimensões do mistério e do “esoterismo” do local.

Outros atores são incorporados neste cenário com a criação do Parque Nacional (Parna) do Catimbau em 2002, fomentando outras dinâmicas. Uma delas é o investimento no turismo local e a consecutiva realização de cursos de guia turístico para os moradores das localidades situadas nos perímetros do Parna e arredores. Neste contexto, jovens de diferentes comunidades políticas locais Kapinawá participam da formação técnica para guia, inclusive com professores de arqueologia da UFPE, tendo acesso a uma série de informações

---

<sup>86</sup> É importante destacar, para não confundir os leitores, que este Marcos Albuquerque não é o antropólogo, de mesmo nome, que desenvolveu pesquisa entre os Kapinawá nos anos 2000.

<sup>87</sup> Termo utilizado pelas próprias matérias de jornal

arqueológicas daquela região<sup>88</sup>. Somam-se assim, esses conhecimentos técnico-científicos às antigas e vagas informações de que tiveram ciência após os anos de estudo do referido professor de arqueologia. Nestes cursos de guia também serão difundidos uma série de conhecimentos que buscam passar aos jovens as ideias preservacionistas, de proteção não só dos sítios arqueológicos, mas também da “natureza”, afinal estamos falando de uma unidade de conservação integral, na qual não é permitida a ação humana, sendo exceções o turismo ecológico e as pesquisas científicas. Estas informações, evidentemente, serão difundidas por estes jovens em suas respectivas comunidades políticas locais. As mudanças advindas da criação do Parna também serão sentidas por estas comunidades pela criação da sede do IBAMA, que depois viria a se tornar o ICMBio. Com sede no local começam as fiscalizações sobre as atividades das comunidades que vivem no perímetro do Parna, e assim também os conflitos entre estas duas partes. Este é o outro curso que esse discurso preservacionista irá fazer para chegar às comunidades.

Ao contrário do que poderia se supor, a partir do contato das referidas comunidades com as informações dos cursos de formação para o turismo sobre os sítios arqueológicos, como um possível “desencantamento” dos relatos sobre as furnas e os leiteiros, me parece que estas narrativas primeiras vão dialogando com as referidas informações arqueológicas e seguindo suas próprias veredas. Há alguns exemplos destes caminhos. Um deles é a valorização destas narrativas nas escolas indígenas, e se expressam nos trabalhos que foram desenvolvidos pelo Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF)<sup>89</sup> junto aos professores e professoras indígenas kapinawá na elaboração de material didático destinado às escolas indígenas do território. O trabalho do CCLF junto aos professores kapinawá consistiu em fazer formação em pesquisa, na qual estes se debruçaram sobre aspectos ligados ao seu povo e às histórias contadas pelas pessoas mais velhas. Desse processo foram elaborados dois tipos de material: um livro com histórias contadas pelos mais velhos e em seguida um CD e DVD. O livro foi lançado em 2003, com o título “Meu Povo Conta” (2006), junto aos textos de outros povos indígenas do estado. As histórias selecionadas e redigidas pelos Kapinawá consistiram basicamente em histórias sobre as furnas e os *encantos*, os títulos são ilustrativos deste aspecto: “A Luz Encantada”, “O Segredo da Água”, “A Armadilha”, “O Fogo”, “A Lenda da Serra”. O outro material foi produzido anos depois, em 2007, e consistiu em um CD – “Meu Povo Canta” (2007) – e do DVD – “Meu Povo Conta” (2007) –, apesar de realizado

<sup>88</sup> Pelo que pude constatar os conteúdos versam principalmente sobre o tempo que habitaram aqueles locais; aspectos das vidas dos povos que habitaram aquela região, que são evidenciados pelos tipos de pinturas rupestres.

<sup>89</sup> Sobre o trabalho do CCLF junto aos povos indígenas e os Kapinawá ver o capítulo 1

pela TV Viva/CCLF o roteiro deste material foi construído junto com os professores e lideranças, o DVD especificamente tem partes nas quais pessoas mais velhas de distintas comunidades políticas locais trazem estas narrativas.

Outra vereda tomada pela narrativa é irônica com a ciência e suas supostas certezas. Em ocasião da entrevista com dona Lilia, na Mina Grande, ela faz a afirmação emblemática de que até pesquisadores do exterior já tinham estado na Mina Grande, visto os letreiros, mas que até hoje, nenhum deles conseguiu desvendar os mistérios contidos neles.

Como mencionado e ilustrado no trecho de fala de Sesser, na organização social dos fluxos culturais a presença dos sítios arqueológicos foi um dos elementos identitários selecionados pelas famílias dos arredores da Serra do Macaco no processo de organização e reivindicação de uma identidade especificamente étnica, hoje permanece igualmente sendo afirmada como elemento identitário, dando sentidos próprios e uma nova conformação ao discurso preservacionista que entra em cena com o Parna. Isso ficou evidente quando estive em campo e fui levada para conhecer alguns destes lugares. Para falar deste aspecto trarei uma dessas ocasiões quando Audálio e seu filho Ronaldo, um dos jovens que participou da referida formação de guia, me levaram para conhecer a Serra do Malhador. Passamos uma tarde percorrendo a serra. O Malhador fica no alto de uma serra, do cume da Serra do Malhador nasce um riacho temporário que forma um vale e dá forma a grandes paredões. Por suas encostas então distribuídas algumas furnas e pinturas rupestres.

Começamos nossa caminhada pelo topo da serra, logo no início vimos alguns pés da macambira queimados, fato a que Audálio me chamou atenção. Ele explicou que alguns jovens fazem isso por diversão, para ver queimar, ou ainda para facilitar a passagem pela caatinga quando estão acompanhando a criação de caprinos. Ao continuarmos nosso percurso ele explica que não aprova esse tipo de atitude, que botar fogo pode causar queimada, e que sempre conversam sobre isso na comunidade. Do alto da Serra continuamos a caminhar, margeando o vale do alto, neste curso ele e Ronaldo vão me apresentando as plantas, mostrando os lugares, do extremo da serra dá para ver boa parte da Terra Indígena já regularizada. Quando descemos nos deparamos, logo no sopé, com uma grande furna, onde se encontram alguns ossos aflorando do solo em seu interior.

No momento seguinte continuamos pelo curso do riacho que dá vista para encosta que acabávamos de descer e de onde era possível ver mais duas furnas, lá pelo intermédio da serra. Ainda no curso do riacho passamos por um paredão de pedra no qual havia algumas pinturas rupestres, nesse momento Ronaldo me mostra alguns riscos feitos próximos a elas, e também reclama desta atitude.

Figura 30 – Foto da fuma no sopé da Serra do Malhador



Figura 31 – Paredão com pinturas rupestres na Serra do Malhador



Quando já estávamos subindo pelo outro lado do vale, avistamos um jovem no cume oposto, do alto ele empurrou uma grande pedra que desceu ribanceira abaixo levando com ela o que encontrava no caminho. Audálio e Ronaldo conversam entre si pensando quem era, e novamente repetem para mim que desaprovam essa atitude, dessa vez porque poderia machucar alguém, ou um animal, e novamente porque causa danos à mata. Ao final da caminhada, ainda no vale, nos sentamos um pouco para descansar, e então conversamos sobre as diversas situações com que nos deparamos no caminho: a macambira queimada; os ossos da fuma; os riscos no paredão com as pinturas rupestres; e a pedra empurrada serra abaixo. Na conversa Audálio e Ronaldo explicam que, de forma geral, quando algo deste tipo acontece, eles sabem quem fez e conversam com aquela pessoa, pois afinal de contas, “é tudo parente” no Malhador. Também falam da importância disso ser conversado de forma mais genérica, nas reuniões que juntam toda comunidade, geralmente provocadas pela escola que existe na aldeia; o argumento é que as furnas e as pinturas rupestres são riquezas suas, que devem ser preservadas.

Essa situação evidencia dois aspectos com os quais quero finalizar esta parte do capítulo: as ideias já mencionadas (1) de que criou-se uma espécie de discurso étnico-político de que “o índio defende a natureza”, que se soma às experiências de preservação tradicionais e às pressões sofridas com a implementação do Parna; e (2) de que os valores e os sentidos de pertença são conformados inicialmente no âmbito doméstico e comunitário. Busquei evidenciar isso ao longo do texto, por um lado, nas narrativas sobre a “comida braba”, e ainda sobre a Caboclinha do mato e do Caboclo da fuma, sendo que no início dos relatos todos os interlocutores apontam que estas histórias foram contadas por seus pais, ou outra pessoa mais

velhas da comunidade política local em que moram. E por outro lado, na situação na Serra do Malhador, quando Audálio, em sua fala, relata como é feito o processo de formação e controle no Malhador.

#### 4.2. Redes sociais, fluxos culturais, processos políticos e identidade

Ao final do capítulo anterior argumentei sobre a existência de uma rede relações entre as famílias de diversas comunidades políticas locais, hoje chamadas de aldeias. Esta rede se constituiu a partir das alianças formadas pelo parentesco, mas também é resultado da circulação de pessoas e grupos entre as localidades que conformam a atual área indígena, para participação em atividades diversas. Neste ponto da dissertação irei me ater justamente a esta circulação para a participação em *novenas* religiosas, sambas de coco, e em momento posterior para o toré; também despenderei atenção especial para as parteiras como articuladoras deste circuito. A constituição desta rede foi fundamental entre as condições para construção das alianças políticas no contexto da organização étnica como indígenas Kapinawá, na conjuntura política particular já mencionada.

Antes da inserção do toré naquele contexto, as comunidade políticas locais tinham como prática religiosa a realização das *novenas*, e mantinham fortemente entre suas atividades as festividades que envolviam o samba de coco, como apontarei adiante. Pereira (2011), ao falar dos gêneros musicais entoados nessas ocasiões, chama atenção ao fato de que “cada gênero entoado remete a tradições e situações musicais distintas, bem como a tradições de conhecimento (BARTH, 1989) mais amplas a que estão relacionadas” (p. 593):

Nesta perspectiva, com os *benditos*, José Caetano, Arlindo e Maria [Lília] nos levam às suas formações (e do grupo) católicas, aos repertórios aprendidos com pais e avôs, aos serviços e missas na cidade próxima de Buíque, ou na capela de São Sebastião quando Mina Grande é visitada pelo padre. Esses “benditos antigos” dão conta de pequeno panteão católico, em particular Jesus Cristo, Nossa Senhora, São José e São Sebastião. Com os *toantes*, de aquisição recente, nos levam para as assembleias indígenas, para as mobilizações políticas, para os “levantamentos de aldeias” que unem, através de *lideranças* (no caso, especializadas no ritual do toré e tudo que implica), grupos em circuitos de relação de amplo espectro, ultrapassando micro-regiões e, por vezes, alcançando o nível nacional. Com os *sambas*, sambas de coco, nos levam para redes de sociabilidade que unem familiares – próximos e distantes –, vizinhos e conterrâneos às festas e levantamentos de casas e pisadas de terreiro e chão (PEREIRA, 2011, p. 593 e 594).

Essas práticas são um dos eixos de articulação e sociabilidade no que chamo de redes de relações entre as famílias das comunidades políticas locais. Aqui irei ater minha atenção principalmente à rede da *Área Nova* – representada em azul claro no *Mapa 11 – Redes de relações entre as aldeias* apresentado no capítulo anterior (ver item 3.4.4. *Aliança entre grupos domésticos distintos, comunidades políticas locais e a construção das redes de relações*), mas acesso também informações sobre as comunidades políticas locais da Terra Indígena já regularizada quando é do interesse para demonstrar a existência de uma rede mais ampla. Como mencionei, os círculos de relações formados por essa rede não tem uma fronteira rígida, e comunidades como a Ponta da Vargem e a Mina Grande funcionam como uma espécie de localidades articuladoras das demais; como um nó de conexão entre estes cinco círculos que tracei no Mapa 11 referido, estabelecem mais de um círculo de relações, percebido pela intersecção de mais de dois arcos, como se verá. Ao longo desta sessão do capítulo irei evidenciando os movimentos das pessoas e grupos a partir do aprofundamento das informações apresentadas no Mapa 11, e em mapas com vetores que representam estes deslocamentos.

#### **4.2.1. A ciência de *pegar menino*: as parteiras no trançado das redes**

Um primeiro elemento que levanto para iniciar a discussão sobre os diversos conteúdos que vão constituindo os círculos das redes de relações mais próximas é aquele formado pelo exercício das parteiras e a relação estabelecida por elas com as famílias das crianças que nascem em suas mãos. Durante a pesquisa de campo estive com duas delas: Dona Marieta, 68 anos, do Colorau, e Dona Lina Carlos, 86 anos, do Caldeirão. Suas histórias de vida são tecidas a partir de suas práticas de *pegar menino*, como é referida na região a *ciência* de ajudar as mulheres a parirem seus filhos, ou em outros termos, partejar, ajudar a parir.

As parteiras, figuras sociais importantes no contexto rural pelo papel desempenhado, criam com as famílias das quais *pegaram menino* um interessante vínculo, que apesar de não estar baseado no parentesco por consanguinidade<sup>90</sup>, acabam se conformando também como uma relação de parentesco, só que por afinidade. São chamados de filhos pelas parteiras todos os *meninos que elas pegaram*, e, por sua vez, a criança nascida, desde pequena, aprende a

---

<sup>90</sup> Não estão baseados na consanguinidade necessariamente, mas em muitas ocasiões há o parentesco consanguíneo também, uma vez que, de forma geral, a maioria das comunidades locais, ou suas vizinhas, tem uma parteira.

chamar de mãe também a referida parteira. Esse movimento também vai se desenhando nas relações de compadrio que são criadas entre a família da criança e a parteira.

A relação que é criada entre a parteira e a família se estende por gerações, uma vez que este é um conhecimento que, de forma geral, é passado de mãe para filha. Assim relata Dona Marieta que diz que quando acompanhava sua mãe não pensava que iria fazer parto, mas com o tempo foi aprendendo: “Aprendi com minha mãe, ela era parteira, e eu gostava muito de andar mais minha mãe; para ela, quando não andava comigo tava faltando muita coisa. Ai eu andando mais minha mãe, eu nunca pensei de fazer parto, eu só queria andar mais ela”.

É assim que vão sendo tecidas redes de relações, e também que se realiza a transmissão geracional deste conhecimento. Quando pergunto a Dona Marieta onde “pega menino”, ela responde:

Malhador, Caldeirão, Tabuleiro, e o resto foi tudo por aqui mesmo Colorau, Cajueiro, na Ponta da Vargem eu peguei pouco, era mais por aqui mesmo, Pau Ferro Grosso também. No Caldeirão também tinha uma que pegava menino, Lina Carlos, tinha Tita no Cajueiro [...] Minha mãe só pegava menino nos Caldeirão quando Lina não tava. Só ali eu peguei cinco, no Malhador teve delas que eu peguei sete ou oito. O último menino que eu peguei tá com três anos na Carnaúba.

Já Dona Lina, quando indagada sobre a mesma questão, aponta uma rede maior: Caldeirão, na Ponta da Várgem, Batinga, dentro dos perímetros do atual território Kapinawá; e também em outras localidades de região no Catimbau, Fazenda Velha (vizinho ao Catimbau), Brejinho (depois do Catimbau), Baixa Funda. Uma outra pessoa que entrevistei durante a pesquisa e ajuda a montar esse quadro, é Dona Josefa, do Pau Ferro Grosso, quando diz que Mariinha de Pretinha (que já faleceu), do Riachinho, fez o parto de todos seus filhos.

Por fim, vale destacar uma inquietação de Dona Marieta e de Lina em relação ao exercício de partejar: ambas refletem como há anos existe um movimento no sentido de desestímulo dessa prática. Ele tanto é feito em direção às gestantes, que são sempre orientadas a fazer seus partos nas cidades próximas em hospitais, quanto em direção às parteiras. O movimento que é empreendido em direção às parteiras é tão danoso que abala a auto estima, e faz colocá-las inseguras frente a uma atividade que sempre desenvolveram. Este não é um movimento recente, mas um processo contínuo de desestímulo de práticas tradicionais promovido pelo Estado. Dona Marieta conta que já no tempo de sua mãe faziam ações neste sentido; sua mãe foi chamada para fazer um curso em Buíque no qual aprendeu a proceder

com o parto na cama: “antes não pegava menino na cama, fazia parto no chão. Forrava o chão com plástico, depois forrava com um paninho limpo”, relata, o parto era feito com a mulher agachada. Ela narra ainda que não quer mais fazer partos em virtude das complicações que podem surgir: “pressão alta, criança sentada” ela elenca, “agora eu perdi a coragem de pegar menino, minha filha, nem mais pra Buíque eu tenho coragem de ir, pra não ver ela [falando sobre os partos das filhas] sofrer”.

No mapa a seguir ilustro os deslocamentos das parteiras, com vetores, revelando os espaços em que se realizam suas redes, a partir das histórias de vida de Dona Marieta (em branco), Dona Lina (em vermelho) e Dona Josefa (em amarelo)<sup>91</sup>.

Mapa 14 – Rede das Parteiras



#### 4.2.2. As *novenas* para “os santos de casa” e para “os santos protetores dos índios”

A *novena* – termo utilizado localmente para tratar da cerimônia religiosa marcada por orações e cantos de benditos – apesar de ser uma cerimônia de origem católica, ganha sentido singular entre os Kapinawá. Embora não tenha conseguido participar de nenhuma novena durante minha pesquisa de campo cheguei às informações a partir das entrevistas que realizei em distintas aldeias do território. A afirmação mais elucidativa do caráter que ela toma em cada um destes lugares é a ideia de que a novena é uma *feira de santo de casa* – apesar desse

<sup>91</sup> No mapa não aparecem as aldeias Tabuleiro e Cajueiro, optei por não colocá-las no mapa para deixá-lo mais inteligível. Estas aldeias de situam geograficamente também ao longo do Riacho do Catimbau, respectivamente ao sul e a leste da Ponta da Vargem.

aspecto ter mudado um pouco nos últimos anos, a partir da construção de pequenas capelas nas localidades. Para evidenciar como é uma cerimônia que existe em todo o território considerado kapinawá, cito os locais, os santos festejados e as respectivas datas da realização de novena na *Área Nova*:

- Quiri D'alho – novena de Santa Terezinha, de 24 de setembro a 01 de outubro;
- Ponta da Várzea – novena de Nossa Senhora Aparecida de 04 a 12 de outubro;
- Caldeirão – novena de Nossa Senhora das Graças de 11 a 19 de novembro;
- Malhador – Novena de Nossa Senhora de Guadalupe a partir de 12 de dezembro.

A ideia que a novena é uma *festa para o santo de casa* revela que ela é organizada por uma determinada família, ou melhor, um determinado grupo doméstico. Isso ficou evidente na pesquisa, pois toda vez que falávamos das novenas a maioria dos interlocutores não lembrava para que santo se reza, mas fizeram alusão ao responsável para realização da mesma.

A *novena*, como o próprio nome dá a entender, é realizada ao longo de nove dias e noites; ela é iniciada com a reza do terço, onde são feitas as orações do “Pai Nosso”, o “Creio em Deus Pai”, “Salve Rainha”, “Senhor Deus”. Ao final do terço são entoados *benditos*<sup>92</sup> – em torno de quatro ou cinco, contabiliza Zé de Caetano. No momento seguinte é incorporada a banda de pífano, composta de dois tocadores de pífano, um de zabumba e um de caixa, que toca em frente à imagem do santo e os músicos, tocando e dançando, se entrelaçam mudando de lugares. Por fim, o santo é levado, junto à banda de pífano e aos participantes, para dar três voltas entono da casa – ou na capela, se ela existir – e então é colocado de volta em seu lugar.

Ao falar sobre as novenas as pessoas mencionavam tanto as do tempo passado, sempre referido como “o tempo bom”, quanto as que ocorrem hoje. Ao falar do tempo passado tratam da circulação de seus pais e avós, e também deles, quando jovens, pelas regiões circunvizinhas. Além do movimento de circulação pelas áreas próximas, mencionavam como as novenas mobilizavam as “*pessoas do lugar mesmo*”.

Maria, qual era os santos que festejava aqui? {outros falam: São João, São Pedro...} Novena, tinha mãe ali, tinha Zé Cariri para acolá [Colorau], quando terminava aqui nós ia pra lá, e rezava. {outros falam: tinha o finado Mema [que morava no Malhador]} [...] Tocava, com pifi, zabumba, ai eles tocavam, era um menino ali no Colorau, ainda hoje tem! Quando eu era novinho tinha um bocado, tinha um bocado de gente, que tocava e que assistia, bom era Zé Cariri e a turma dele quando de juntava (Seu Zé Firmino, Aldeia Caldeirão, maio de 2013)

<sup>92</sup> Benditos são os cantos religiosos.

Tem [novena] também minha filha, é bonito. Tinha naquele tempo que Zé Cariri era vivo, esse povo todinho, aquele Tio Mema, tinha Antônio Carlos [...] Esse Cariri eram ai da Ponta da Vargem, tocavam Zabumba, fazia as novena. Elas aconteciam assim, mês de setembro, outubro, era pra todo santo que tinha, que gostava de rezar. Vinha muita gente, quando era pra fazer assim, a casa enchia, vinha muita gente (Dona Lia, Aldeia Malhador, maio de 2013).

O que? Conheci, muita novena. Meu pai era tocador de zabumba, meus tios era Zé Cariri que **era primo de meu pai**, tocava pifi, os Raimundo tudinho era zabumbeiro, tocava que faz gosto, mas hoje em dia tem mais não. Tem até uma foto, parece até que eles tiraram na Mina Grande [...] Eles toda vida foram zabumbeiros, eu nasci e me criei e toda noite tinha festa, zabumba, novena, era muita diversão de zabumba, mas parece que agora vai se acabar. Porque agora os Raimundo morreram, só tem agora um filho meu que mora aqui, ele toca pifi, mas eu tô vendo que parece que vai se acabar. [...] O novenário era no São João, e então no mês de setembro festejar na casa da minha avó, na casa da minha tia Antônia que morava no Caldeirão, era só pra festejar, mas não sei que santo era (Dona Marieta, Aldeia Colorau, maio de 2013; destaques nossos).

Optei por mostrar estas três descrições das novenas, pois além de ilustrarem o que foi falado anteriormente, ilustra a dinâmica do circuito da rede da *Área Nova*; e enfatiza como a circulação entre as comunidades políticas locais em ocasião das novenas era intensa. As pessoas do Caldeirão iam para a Ponta da Vargem e Malhador; as do Malhador para Caldeirão e Ponta da Vargem; as do Colorau para a Ponta da Vargem e Caldeirão; da Ponta da Vargem iam para o Caldeirão, e também para a Mina Grande. As novenas sempre aconteciam nas casas do responsável pela novena, até que algumas capelas começaram a ser construídas.

Mapa 15 – Circulação de pessoas por ocasião das novenas



Estas passagens evidenciam a circulação das pessoas, e também a circulação de um grupo específico: a banda de pífano, no circuito daquela rede, dos Cariri e dos Raimundo, que tocavam juntos. Moradores do Colorau, tocavam principalmente nas novenas do Caldeirão e da Ponta da Vargem, que são localidades vizinhas, mas eventualmente também iam tocar na Mina Grande, que fica um pouco mais distante.

Uma mudança das novenas ocorre quando do processo de organização das comunidades e reivindicação da identidade indígena, numa espécie de “etnificação” das novenas. Há dois casos que expressam bem esta ideia. O primeiro deles ocorre na Mina Grande. Zé de Caetano e Dona Lilia relatam que antes da “luta dos arames” as novenas que eram realizadas na localidade era “a novena no mês de maio; era tempo dos santos de casa mesmo, santo mariano. Agora é na igreja, mas nessa época não tinha não”, Seu Arlindo menciona as respectivas casas em que aconteciam as novenas: “A reza ficava mais em três casas, na casa de Vidali, na casa de Mané Chiquinha, e a casa de Caetano, pai de Germano”. Com o processo de luta pela terra e a inserção de novos atores no contexto, como mencionado no segundo capítulo, o CIMI começa a atuar na área, angariando também o apoio da diocese.

É neste contexto que os moradores da Mina Grande são “apresentados” por Fabião – o já mencionado missionário do CIMI à época – a São Sebastião<sup>93</sup>, reconhecido no catolicismo por ser um santo guerreiro e mártire. A imagem e os sentidos de São Sebastião nesse contexto são reapropriados pelos minagrandistas, ganhando uma conotação identitária, passando a ser conhecido como “o santo guerreiro, protetor dos índios”<sup>94</sup>. Neste período erguem uma capela que levará no nome do santo que vira padroeiro da comunidade, e símbolo de “indianidade” e proteção neste processo de luta pela terra. Na foto abaixo, do altar da capela em 1986, visualizamos esse movimento: São Sebastião, recém-incorporado ao panteão de santos da comunidade, com os antigos conhecidos São João, ladeado de duas imagens de Nossa Senhora, uma pequena imagem de Jesus crucificado, e a imagem do Padre Cícero.

---

<sup>93</sup> Esta informação, a inserção de São Sebastião na Mina Grande, tanto foi mencionada por meus interlocutores na Mina Grande, quanto foi recontada pelo próprio Fabião, em entrevista que realizei com ele em agosto de 2013.

<sup>94</sup> Não tenho maiores informações sobre esse processo, mas possivelmente essa analogia de São Sebastião como santo protetor de índios é feita em virtude da iconografia do santo que é associada a um arco e flecha.

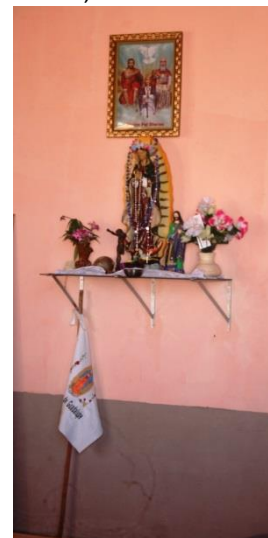
Figura 32 – Altar da Capela de São Sebastião, Mina Grande, em 1986



Fonte: Acervo do Cimi, foto de Zé Karajá

Outro processo de “etnificação” das novenas aconteceu mais recentemente no Malhador, que começa a realizar a novena para Nossa Senhora da Guadalupe. Há alguns anos os moradores do Malhador construíram uma grande palhoça, em formato circular que chamam de oca. Este espaço é utilizado para fazer os torés, e também era para a realização da novena. No último ano os moradores do Malhador, em regime de mutirão, construíram uma capela específica para a cerimônia, é a capela para Nossa Senhora de Guadalupe, que, segundo contam, começou a ser festejada por se tratar da santa indígena.

Figura 33 e 34 – Altar e Capela de Nossa Senhora da Guadalupe no Malhador, 2014



Por fim, cabe destacar que o processo de reprodução das novenas, se, por um lado, se fortalece com os novos significados que vão ganhando, por outro, tem tido dificuldades pela falta de músicos que compõem a banda de pífano. Alguns relatos dizem que certas novenas têm sido realizadas “só” com a reza mesmo, sem a banda de pífano, pela falta de músicos no local, e pelo fato de que contratar uma banda de outra localidade se tornaria algo deveras dispendioso, como relata Zé de Caetano: “Vinhão os Cariri da Ponta da vargem, depois que os daqui morreram. Mas agora em maio a gente faz só a reza, não chama mais zabumbeiro não, pois eles cobram caro”. Vi durante a pesquisa de campo uma preocupação e o empenho em formar novos tocadores, a exemplo do movimento que vem sendo feito na Mina Grande onde há pessoas aprendendo a tocar a zabumba e pífano: “Hoje tem zabumba e caixa, e tem um pifi, ainda falta outro pifi, estão batalhando para comprar os instrumentos” (Zé de Caetano).

#### **4.2.3. Do doméstico ao comunitário: a rede do samba de coco, entre o econômico e o festivo**

Dizem que chegou um cantador em um canto, e que as mulheres todas se animaram quando ele chegou: “Eita que nós hoje vamos dançar é muito”, aí pegaram a dançar. O tempo passou. Quando o galo cantou elas se alvoroçaram, disseram “vá simhora meu sinhô, o senhor é cantador, mas vá embora, que nós vamos ver o dia nascer. A semana toda temos que ver o dia, se não ele não vem”. Mas continuaram a dançar, com pouco tempo veio o dia, e elas não o viram chegar, então o cantador falou “você não disseram que se não fossem ver o dia ele não chegava?” (História contada por Dona Lia, 2013).

O outro elemento componente do que se constituiu como uma tradição de conhecimento Kapinawá é o samba de coco. Assim como as novenas, o samba de coco é rememorado pelas famílias dos arredores da Serra do Macaco como prática “que sempre existiu”, seja para aterrar o chão das casas de taipa ou como festejo em ocasiões específicas.

O samba de coco, realizado na chamada *tapagem* (preencher a ossatura da casa, como veremos em seguida) das casas de taipa, é momento privilegiado de socialização da comunidade política local. Tudo começa já no momento de busca da matéria prima da casa: o barro é coletado próximo às residências, no local de “cavar o barro”; a madeira tirada na caatinga; tudo carregado pelas próprias pessoas ou por animal. “O samba já começava na hora de mexer o barro”, relatam.

Para a construção da casa não é necessário um número muito grande de pessoas; são convidados para ajudar indivíduos da própria comunidade: “Era só o pai de família e os

filhos; chamava os vizinhos também”. Entre as pessoas convidadas para construir a habitação é chamado um responsável, pago para montar a estrutura, chamado de *mestre* ou *chefe*. Fica a cargo deste mestre fazer a armação de madeiras da morada: cavar os buracos, trançar as ripas de madeira, e o mais importante, colocar o *esteio* ou *caibro* – mastro de madeira principal que dá sustentação ao telhado. Se o telhado é de palha o trabalho está terminado, se for de telha é necessário colocar ripas de madeira perpendiculares a ele. Citam uma série de mestres que faziam isso na região: “O mestre era João de Pedro Coelho, do Catimbau, era um bocado desses por aí, compadre Zé Vitor era um, Assindino era outro” (Zé Firmino); “chamava o chefe, pois não era todo mundo que sabia fazer a armação assim, correr essas linhas. Alexandre Quinca sabia, tinha do Malhador também, José Vitor, ele vinha pra montar casa aqui” (Dona Marieta).

No momento seguinte as pessoas colocam o barro entre as ripas de madeira, subindo assim as paredes, a chamada *tapagem* da casa. Posteriormente também o telhado. Por fim, é feito o chão da casa, *apilado*<sup>95</sup> com o samba de coco: o povo “*metia o pé*”:

Uma casa dessa o caba tapava em um dia, e de noite nós ia dançar o samba de coco, dançava animado, **vinha o povo de perto**, nera muito de longe não [...] **daqui mesmo da Ponta da Vargem, do Colorau, de perto né, vinha gente do Pau Ferro** (Zé Firmino, Aldeia Caldeirão, maio de 2013; destaques nossos).

Como se vê, o instante de *bater* o chão da casa marca um segundo momento deste processo, quando ele deixa de ser apenas do âmbito doméstico e passa a ser uma celebração comunitária, que envolve não só pessoas da comunidade política local, mas também de outras próximas com as quais há uma relação.

Algo semelhante acontece com os trabalhos em *batalhão*, assim como na *tapagem* das casas. O trabalho em *batalhão* consiste num trabalho coletivo, mas aqui com o intuito de fazer grandes plantações. O dono da roça faz o convite, que como para a construção da casa, se estende a familiares e vizinhos. O trabalho em *batalhão* exige um pouco mais de mão de obra, podendo chegar a mais de duas dezenas de pessoas. Ao final do período de trabalho para *levantar* a roça, o anfitrião oferece um porco ou bode para alimentar os que foram contribuir, e em algumas ocasiões, o momento é finalizado também com o samba de coco.

De acordo com as narrativas de meus interlocutores sobre o período anterior ao levantamento da aldeia, tanto o samba de coco realizado após a *tapagem* das casas, quanto o

<sup>95</sup> *Apilar* é o termo usado localmente para descrever a ação pisar/bater o barro que compõe o chão da casa de taipa até que ele esteja firme e plano.

realizado após o trabalho em *batalhão*, evidencia como funcionavam os processos colaborativos: no âmbito do grupo doméstico, mas também no interior da comunidade política local, assim como entre comunidades políticas locais distintas, em grande medida baseado no parentesco como veremos a seguir. Quando realizado como festividade, o samba de coco era momento privilegiado de socialização entre as diversas comunidades políticas locais, assim como as novenas, fazendo circular pessoas dentro do território mais amplo. Todos os meus interlocutores narram como iam de uma localidade para outra para participar desta celebração. Também fazem alusão ao samba de coco em ocasiões que não eram apenas a *tapagem* das casas e trabalho em *batalhão*<sup>96</sup>; alguns se referem também aos sambas de coco ocorrendo no fim das novenas, após a banda de pífano. Outros ainda falam que o samba de coco era tocado nas festas de São João, que eram realizados em dias de fogueira, ou de quinze em quinze dias.

Estas festividades ganham assim duas dimensões, uma mais doméstica e comunitária, do cotidiano quando se juntam apenas as pessoas de determinada localidade, e outra que reúne pessoas de comunidades distintas. As comunidades que atraíam pessoas de lugares diferentes geralmente eram aquelas que tinham cantadores profissionais, ou melhor, que eram reconhecidos como bons cantadores. Meus interlocutores citam os sambas de coco que atraíam mais gente: (1) A Mina Grande, os cantadores eram “esses mais velhos”, “o finado Vidali, pai do ex-cacique Santo; João Mariano e Maria de João de Mariano, pais de Lilia; e João Bernardino, pai do também ex-cacique Zé Bernardo” (Seu Arlindo). (2) O Caldeirão também era conhecido em função dos Carlos, uma família de cantadores, Antônio Carlos e João Carlos eram os mais conhecidos: “Aqui não fosse o povo da Mina Grande era esse pessoal dos Carlos no samba de coco, na casa do finado Manezim tinha um, todo fim de semana” (filho de Pipiu). (3) Por fim, também as festas na Ponta da Vargem eram conhecidas, onde iam cantar os Carlos, mas também um cantador de samba de coco conhecido na região do Catimbau, chamado de João Rosa, o filho de Pipiu diz que “João Rosa era o rei do samba”, e dona Lina Carlos narra estes caminhos dos cantadores: “João Carlos cantava nos Caldeirão, na Ponta da Vargem, no Catimbau, no Brejinho, ele cantava mais João Rosa que vinha do Catimbau, pro lado do Joaquizinha, ali quase pro caminho da Serrinha”.

As informações coletadas sobre as relações estabelecidas com o samba de coco ilustram bem a circulação na região. Seu Arlindo, que é da Mina Grande, fala que ia para sambas no Julião e no Macaco, quando ainda não era casado, e que também dançava nos arredores de sua localidade, Coqueiro, Ponta da Vargem, Tabuleiro, Pau Ferro Grosso, “mas

---

<sup>96</sup> Também relatam que não eram todas as casas que eram erguidas e trabalhos de batalhão que havia o samba de coco.

no colorau não ia não. Pronto, nós foi em coco nos Caldeirão, mas parece que a gente ia só dançar. O finado Vidali ia cantar coco lá. Não sei se João Mariano ia”. Seu Cícero Frazão, que é do Pau Ferro Grosso, também fala por onde circulava: “Dançava aqui na Ponta da Vargem e nos Caldeirão, e na Mina Grande era difícil deu ir”. Mas a trajetória que melhor expressa essa circulação na região é a de Dona Helena, como fica evidente no trecho de fala a seguir:

O samba de coco? Era tudo a profissão de nós. Nós mesmo cantava, um cantava, outro cantava, a família era toda cantadeira e toda dançadeira de samba de coco. Nós dançava quando nós chegava assim naquele dia da semana, a gente chamava aqueles vizinho, vamos dançar uma rodinha pra nós se divertir, aí cantava e dançava. Nós também dançava no Riachinho, dançava na Ponta da Vargem [...] Nós tudo cantava, e tinha uma mulherzinha que cantava que chamava Floriza, que o marido dela era lá da Ponta da Vargem. Às vezes, ia assim, em novena de São João, aí quando terminava as novenas cantava um samba de coco pra nós entreter. Pra esse samba na Ponta da Vargem ia gente era daqui, da região aqui da Ponta da Vargem, era de lá mesmo do Riachinho, só vinha assim de perto, da Mina Grande não vinha ninguém não. Vinha do Julião, vinha.

Dos Caldeirão eu alcancei que cantava samba de coco, primeiro era Antônio Carlos, o pai de João Carlos. Antônio Carlos era o cantador de Samba profissional. Aí depois que Antônio Carlos morreu, que ficou quem cantava samba de coco na Ponta da Vargem era João Rosa. Ia dançar samba de coco lá com João Carlos. Ah o samba de coco, os Carlos por uma samba de coco eu vou dizer uma coisa, e João Rosa era o cantador de samba, famoso.

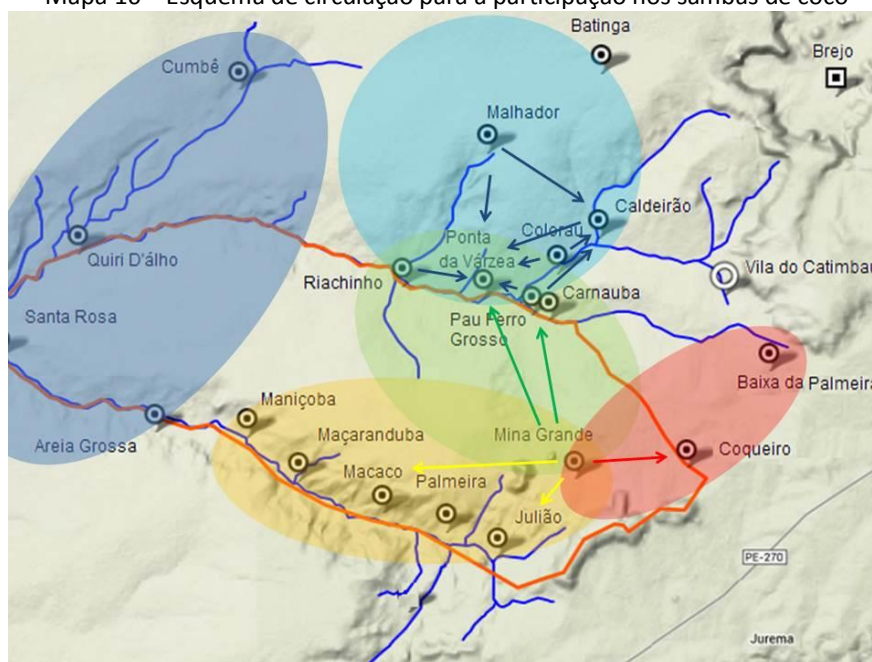
E aqui na serra [do Macaco] também dancei muito samba de coco, o cantador aqui da serra, do Julião, Macaco, o cantador de samba de lá era Galdino, pai de Nero, primo de seu Arlindo. Galdino cantava lá para o Julião, minha mãe, o cunhado dela morava no Julião, e ela passava a semana todinha trabalhando lá, de serviço alugado para arrumar o pão. Nós dançava que a poeira tapava.

O samba naquela época era pegado, era de dois, homem com mulher, parecia. Brincava a noite toda, eles cantava a rodinha [...] Na parcela do toque do ganzá nós fazia no pé.

(Dona Helena, Aldeia Malhador, julho de 2013).

Esta fala de Dona Helena dá a dimensão dos circuitos formados para participação nos sambas e tem a ver também com sua história de vida. Como mencionado no capítulo anterior, ela nasceu no Riachinho, o que lhe avizinha da Ponta da Vargem, mas seu pai era da região da Serra do Macaco, o que lhe liga com aquela região, além disso, ela casou-se com João Amâncio e foi morar no Malhador, o que a aproxima do Caldeirão. Aqui parece que nos reencontramos com o argumento inicial e lembramos que estas redes também são proporcionadas pelas relações de parentesco estabelecidas no território.

Mapa 16 – Esquema de circulação para a participação nos sambas de coco



#### 4.2.3. *Toré kapinawá: fluxos culturais, rede ritual e política*

Como na novena, o samba de coco também passou por uma modificação desencadeada pelo movimento de organização das famílias dos arredores da Serra do Macaco de reivindicação pela identidade indígena Kapinawá. Seu Arlindo relata que antes mesmo do *levantamento da aldeia*, o samba de coco estava desarticulado, que há muitos anos não era realizado. O samba de coco voltou a ser praticado nesse movimento de mudança, que ocorre quando o toré é incorporado como mais uma corrente de tradição cultural naquele contexto. Nesse caminho, o toré é “traduzido” (CABRAL, 2003) nas práticas já conhecidas pelo grupo, de modo que também as práticas do grupo vão ganhando novas formas. Como já considerado nas novenas, o samba de coco passa por um processo de “etnificação”, a ser visto (e “traduzido”) como “coisa de índio”, selecionado como sinal diacrítico na construção da identidade étnica pelas pessoas.

Não irei me alongar no trato destes processos, pois estes foram densamente trabalhados em duas pesquisas anteriores a esta, pelos autores, já mencionados, Albuquerque (2005, 2008, 2009) e Pereira (2004, 2011). Albuquerque (2005) dedica uma dissertação para trabalhar a conformação do “torécoco”, no contexto específico de organização da Mina Grande:

Ao unir-se ao toré, o samba-de-coco passa a ser reconhecido como uma tradição, não mais dos antigos apenas, mas ao ser incorporado ao toré, ganhou

o status de tradição indígena, ao mesmo tempo presente e passado Kapinawá. De “brincadeira” o samba passa a representar uma tradição dos índios Kapinawá, e passa, deste modo, por algumas transformações, para Lilia, “O samba é um, o toré é outro, depois que inventemo o toré aí inventemo o samba-de-coco em toré também”. (ALBUQUERQUE, 2005, p. 106)

Uma constatação curiosa é a de que o canto e a dança do toré são elementos culturais importantíssimos, mas eles significativamente não representaram a grande novidade da emergência étnica Kapinawá, já que, como visto, canto e dança estavam presentes nos *benditos* e no samba-de-coco. (ALBUQUERQUE, 2005, p. 150).

Pereira (2004, 2011) por sua vez, dedicará dois artigos para o trato da etnomusicologia entre os ritmos da Mina Grande, os *benditos*, *sambas de coco* e *toantes*, lançando olhar atento aos processos de entrelaçamento das correntes de tradição cultural. O autor classifica o “coco de toré” (PEREIRA, 2011) como um

gênero aparecido nas últimas décadas entre os Kapinawá em que a rítmica e divisão melódico dos cocos é fundida às poéticas dos *toantes*, sendo, na atualidade, uma das marcas de diferenciação do *toré* kapinawá frente ao dos demais grupos indígenas da região (PEREIRA, 2011, p. 594) (grifos no original).

Como mencionado, os autores trabalham especificamente na Mina Grande; é precisamente nesta localidade que o samba de coco e o toré são traduzidos, em um contexto político particular de necessidade de afirmação étnica daquela comunidade frente à tentativa de espólio de seu território. Desconfio que esse movimento de traduzir o samba para o toré (e o toré para o samba) tenha facilitado o processo de identificação com o complexo ritual do toré das comunidades que se organizam em momentos posteriores como Kapinawá. Pereira (2011) chama atenção, ao evidenciar o repertório musical cantado durante um ritual na Mina Grande, que é composto não só de *toantes*, mas também pelos ritmos já conhecidos pelos moradores da Mina Grande. O ritual surgido no contexto de mobilização política é, pois, uma composição que soa familiar àquelas comunidades, que começa com *benditos*, e segue com *sambas de coco*, *toantes* e *coco de toré*.

Mas, é interessante perceber, que esse movimento de tradução não ocorreu, por exemplo, no Quiri D’alho que também dançava o samba de coco, e teve a prática do toré incorporada mais de uma década antes da Mina Grande. Assim como acontece nas demais práticas o toré será igualmente caracterizado e evidenciará a circulação entre as redes existentes. É ele que dará espaço para que as redes de circulação circunvizinhas extrapolem os

limites mais próximos e familiares, e se estabeleçam em relações políticas com comunidades mais distantes no contexto do *corte dos arames*. Observemos como isso ocorre com o Quiri D’Alhos e a Mina Grande.

No capítulo 3, quando tratamos das redes de relações rituais na ribeira do Rio Moxotó (ver item 3.2.2. *A rede de centros rituais na ribeira do Rio Moxotó*), narrei como o toré começa a ser praticado no Quiri D’alho, no contexto em que algumas pessoas desta localidade foram em busca de cura no terreiro de seu Elias, em Ibimirim, e acabam seguindo suas doutrinas. Naquela ocasião, Seu Elias abre dois terreiros que serão de responsabilidade dos *médiuns doutrinados*<sup>97</sup> por ele: um no Quiri D’Alho e outro em Santa Rosa, que tinham como guias, respectivamente, Antônio e Cazuza. Quando do estabelecimento do terreiro a circulação de pessoas para participação no ritual se restringia ao circuito situado no oeste da área indígena, entre as localidades de Santa Rosa, Lagoa<sup>98</sup> e o Quiri D’Alho, ou ainda pessoas que eram levadas eventualmente por Seu Elias.

O movimento de visita ritual entre a Mina Grande e o lado oeste da atual área indígena, onde estão Quiri D’Alho e Santa Rosa, se dá por mediação de Seu Elias. Como já trabalhei nos capítulos 2 e 3, quem introduz o ritual do toré na Mina Grande são dois indígenas que chegam à região para contribuir no processo de organização política daquela comunidade: Dôca e Zé Índio, ambos frequentadores do terreiro de Seu Elias, em Ibimirim. É nesse contexto que os recém-iniciados no toré começam a frequentar o terreiro do Quiri D’Alho: “Vinha o pessoal da Ponta da Vargem, Riachinho, da Mina Grande mesmo” (Sesser). Esta relação vai se constituindo também como uma relação de aliança política, e os frequentadores do terreiro de Santa Rosa e Quiri D’Alho, que já haviam participado do *levantamento da aldeia* Kambiwá, acabam por participar do movimento de resistência na Mina Grande, fortalecendo os laços e ampliando as redes, e assim, após o movimento do *corte dos arames* continuam a frequentarem-se:

Depois do corte dos arames vinha aquela Maria de João de Mariano, ela vinha, ela que puxava a turma, de pés. Nos últimos cortes do arame lá, a gente participou lá, junto do pessoal da Mina Grande, e Dona Maria com aquele Zé Bebinho, Zé Caetano, aqueles mais velhos né? João Salu, Dona Candinha, vinha muita gente de lá, e desse Riachinho, a finada Mariinha, Luzia, finada.

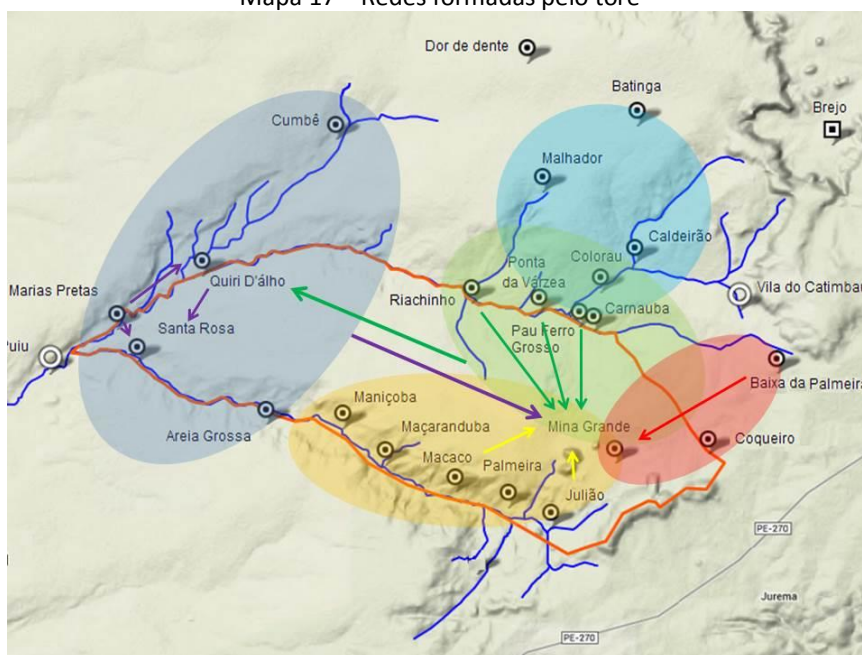
<sup>97</sup> São chamados de *médiuns* os especialistas rituais que conduzem o ritual do toré, esses têm como característica diferencial possuírem *corrente*, ou seja, estabelecerem contatos com os *encantos de luz*. A ideia de *doutrinar* se refere ao ato de um especialista ritual experiente formar pessoas que têm *corrente* a lidar com elas e a desenvolver o *trabalho do toré*.

<sup>98</sup> A Lagoa é uma localidade vizinha da comunidade que, no mapa, aparece como Marias Pretas, chamada de Lagoa Marias Pretas.

A finada Mariinha de Pipiu que era do Tabuleiro. Nos derradeiros a gente acompanhava eu, Antônio, Maria, irmã dele, Lurdinha, daqui só ia nós (Sesser Aldeia Quiri D’alho, julho de 2013).

No mapa a seguir expresso estas redes. No círculo azul escuro está representada a circulação que ocorria entre as comunidades locais da região situada a oeste da atual área indígena. Nos círculos vermelho, amarelo e verde estão às redes iniciais, criadas com a chegada de Dôca e Zé Índio, formada pelo toré na Mina Grande, que era composta por algumas famílias das regiões circunvizinhas – como Tabuleiro, Ponta da Vargem, Pau Ferro Grosso, Julião e Macaco, Baixa da Palmeira. Nos vetores mais espessos, em verde e roxo, represento o traslado Mina Grande (e arredores) e Quiri D’Alho.

Mapa 17 – Redes formadas pelo toré



#### 4.2.4. *Toré, samba de coco e novenas: redes sociais e processos políticos*

Diferente das novenas, que tem datas estabelecidas ao longo do ano para ocorrerem, com o samba de coco não acontece dessa maneira. Lembro novamente das queixas do Seu Arlindo de que “O samba tá esquecido”. Há que se considerar que, por exemplo, em algumas localidades, como é o caso do Caldeirão, as pessoas mais novas não foram ensinadas a cantar; quando da minha pesquisa de campo, João Carlos, cantador mencionado anteriormente, havia morrido havia menos de dois meses, sem deixar nenhum aprendiz.

É importante perceber que essa preocupação de que “O samba tá esquecido” não é algo que fosse primordial no cotidiano destas famílias, e que só torna-se uma inquietação central ao passo que é selecionada como uma componente basilar da “indianidade” Kapinawá. Dessa forma, apresentando-se principalmente nos momentos de necessidade da afirmação da identidade étnica, como é o caso do contexto atual, no qual esta pesquisa se desenvolveu. Essa preocupação relativa ao “abandono” das práticas coletivas é expressa também em relação ao toré. Meus interlocutores na região da Ponta da Vargem – Riachinho, Pau Ferro Grosso, Tabuleiro – verbalizam esse temor ao falarem do falecimento dos médiuns desta localidade, e a falta de novas pessoas que possam conduzir o ritual; expressam claramente que hoje no território apenas na Mina Grande e no Quiri D’Alho têm pessoas que podem cumprir esse papel:

Porque tem os que puxam e os que respondem [no toré]. Quem puxa é médium. Aqui [na região da Ponta da Vargem] só tinha Mariinha e Edson, agora não tem mais ninguém, a gente só responde, eles canta lá e nós responde. Na Ponta da Vargem não tem [médium], só na Mina Grande, se eles não vier, quem puxa? Que nem o menino tava dizendo, como é que esse povo da Área Nova vão dançar toré se não tem um que puxe pra cantar? Só dança toré se esse povo [da Mina Grande e Quiri D’Alho] tiver, se Zé de Caetano, ou o cacique for pra um canto desse. No Quiri D’Alho tem Sesser e tem Antônio, ele mora em Buíque, mas quando precisa ele vem (Seu Cícero, Aldeia Pau Ferro Grosso, maio de 2013).

É interessante perceber neste trecho de fala de seu Cícero que ele elenca mais um conteúdo nesse quadro de preocupações: o fato da *Área Nova* não ter nenhum médium que guie a realização do ritual. Isso evidencia um antigo entendimento das pessoas que participaram do *corte dos arames* na década de 1980, de que a identidade indígena Kapinawá está fortemente ligada à prática do toré<sup>99</sup>. Se voltarmos para o Mapa 17 das redes formadas pelo toré (ver item 5.2.3. *Toré kapinawá: fluxos culturais, rede ritual e política*), veremos que se por um lado a região chamada de *Área Nova* integrava as redes formadas pelo samba de coco e novenas, por outro estava fora do circuito inicial do toré pois, estas passavam por um processo político distinto do processo da Mina Grande, como mencionei no capítulo anterior.

Como vimos no capítulo 2 o processo de territorialização das famílias dos arredores da Serra do Macaco e a assunção da identidade indígena Kapinawá se deu em momentos diferentes, por comunidades diversas. Estas comunidades mencionadas, que quando do *corte*

<sup>99</sup> Para estas pessoas que participaram do *corte dos arames* a identidade indígena também esteve ao longo de algum tempo estreitamente relacionada com o fato da participação ou não no movimento de resistência na Mina Grande, o chamado corte dos arames - ver o capítulo 2 que dedico a esse movimento de construção identitária como indígena kapinawá.

*dos arames* não estavam inseridas no regime do toré, começam a fazer parte do mesmo ainda na década de noventa, quando de sua organização e reivindicação da identidade indígena Kapinawá. Porém, essa inserção no toré vai ocorrer de forma distinta; não estão presentes nesse momento, por exemplo, Seu Elias, Dôca e Zé Índio, especialistas rituais que *doutrinaram* as pessoas da Mina Grande e do Quiri D'Alho<sup>100</sup>. Não é de se estranhar o mencionado investimento das aldeias da *Área Nova* nas novenas, como no Malhador e a construção da “oca” que foi montada para o toré e era o mesmo espaço de realização da novena de Nossa Senhora de Guadalupe, antes da construção da capela.

Voltando à “preocupação” dos meus interlocutores, é importante mencionar que isso não foi expresso apenas para mim, também foi uma apreensão compartilhada com os demais antropólogos que fizeram pesquisa na região em outras ocasiões. Na pesquisa desenvolvida por Sampaio (1995) ele relata a paralização dos rituais do toré, entre o fim da década de oitenta e início dos anos noventa:

Por falta de especialistas qualificados e por se ter tornado um foco de brigas, o toré kapinawá deixou longamente de ser praticado com a regularidade necessária, ocasionando uma certa insegurança emocional e mesmo sentimentos de culpa e fracasso em muitos. Uma solução ainda insatisfatória foi a de alçar o Sr. Cazuza, de Santa Rosa, à condição de “pajé de todos os kapinawá”, embora este permaneça a maior parte do tempo na longínqua - especialmente para a Mina Grande - Ibimirim (Sampaio, 1995, p. 17).

O autor também relaciona essa paralização à série de mudanças na Mina Grande decorridas do estabelecimento do regime tutelar, entre as quais: os conflitos gerados pela redistribuição de terras na localidade; as expectativas de demandas criadas que foram depositadas na FUNAI e não foram atendidas; a perda de parte da autonomia familiar, ocasionada pelo investimento de autoridade nos caciques e chefes de postos da FUNAI, e como isso acirra o faccionalismo interno; e os casos de violência que daí decorrem, como roubos de produtos e assassinatos ao longo do tempo.

Isso também se torna evidente no trabalho de Albuquerque (2005). Seu Arlindo ao lembrar quando a paralização do samba de coco começou a ser uma preocupação coletiva

<sup>100</sup> Aqui é importante fazer uma observação em relação aos especialistas rituais do toré. Um primeiro aspecto a se mencionar é que não existe um consenso sobre como proceder o ritual, isso se deve às diferentes trajetórias que foram traçadas por estes distintos especialistas ao longo de suas vidas. Sesser, por exemplo, tem sua formação vinculada aos ensinamentos de Seu Elias, e também é marcada pelo período que morou em Boa Vista, localidade próxima à cidade de Ibimirim; Seu Arlindo tem sua formação marcada pelo longo período que morou em Petrolândia e pelas passagens por São Paulo; e Zé de Caetano, por frequentar outros terreiros nas cidades dos arredores, como o de Nivaldo, em Tupanatinga. Há uma tensão sobre o que deve ou não ser trabalhado nos rituais, e o que seria ou não pertencente à um ritual indígena.

menção que ela surge, como na década de 1980, acionada por um fator externo. Se na década de 1980 foi (re)acionada pelo toré e pelos conflitos de terra, nos anos dois mil foi impulsionado pela presença de agentes externos, ou seja, pelo trabalho de antropólogos e educadores no território.

Albuquerque, quando do desenvolvimento de sua pesquisa sobre o samba de coco e o toré, realiza em paralelo a gravação do CD “Kapinawá: benditos, sambas de coco e toantes” (2005)<sup>101</sup> da Mina Grande. A gravação surge da demanda da própria comunidade – na época Seu Arlindo era o pajé e era o principal interlocutor do pesquisador –, o CD, como fica evidente em seu título, trabalhou com os vários ritmos das músicas cantadas pelos moradores da Mina Grande, que a partir daí se estimularam para aprofundar, especificamente, os sambas de coco.

É neste contexto que esta demanda é compartilhada com a equipe do CCLF que, como foi mencionado na primeira parte deste capítulo, já trabalhava com a formação de professores na região e o levou a fazer CD “Meu Povo Canta” (2007) e o DVD “Meu Povo Conta” (2007) – ambos também já mencionados. A produção do CD desencadeou um processo de pesquisa, que havia iniciado em preparação ao CD anterior, que envolveu não só professores, mas também os atuais cantadores de coco. A pesquisa consistiu tanto em transcrever as músicas para escrita, quanto em buscar com as pessoas mais velhas os sambas de coco cantados na época da *tapagem* das casas. É importante ressaltar que para a produção do CD e do DVD foram envolvidas pessoas de toda a área indígena. A partir daí essa passa a ser uma temática nas escolas e as comunidades que haviam deixado de praticar o samba de coco a décadas voltam a ter contato com ele a partir daí.

Hoje o samba de coco e o toré são as principais expressões nas mobilizações políticas do grupo, que acontecem tanto nas mobilizações internas do povo quanto nas mobilizações fora da comunidade. Exemplos disso são as mobilizações de diversas magnitudes que os Kapinawá participaram e eu acompanhei ao longo dessa pesquisa. Um primeiro exemplo é o contato inicial que tive com eles em agosto de 2011 – e descrevi no primeiro capítulo – uma mobilização interna – a ação política de retomada da sede de uma fazenda – que envolveu as aldeias da *Área Nova* e as *aldeias de Ibimirim*, neste momento o cotidiano era marcado pela execução de torés e sambas de coco. Um segundo momento aconteceu em abril de 2013, na cidade de Recife, o Acampamento Terra Livre, estadual. E por fim, em julho de 2013, durante

---

<sup>101</sup> Esta atividade é feita junto à uma equipe do Laboratório de Estudos em Movimento Étnicos (LEME) e do Laboratório de Pesquisa em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED), composta por Rodrigo Grünwald e Edmundo Pereira, este último tendo realizado a mencionada pesquisa sobre etnomusicologia na Mina Grande (PEREIRA, 2004, 2011)

minha estadia na área Kapinawá, indígenas de todas as aldeias ocupam a sede da prefeitura de Buíque e o fecham a PE 270 que dá acesso a cidade reivindicando melhorias nas estradas da área indígena. A manifestação que durou o dia inteiro foi marcada pela ininterrupta dança do toré e do samba de coco.

Por fim, ressalto que, como narrado ao longo desta sessão estas redes sociais que foram construídas pelas experiências das parteiras, as *novenas*, o samba de coco e o toré foram centrais na construção dos conteúdos ideativos de comunidade, que somados ao que foi posto nos capítulos anteriores, compõem os elementos que possibilitaram a posterior organização e reivindicação da identidade indígena Kapinawá.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como afirmei ao iniciar essa dissertação o que me impulsionou a desenvolver a pesquisa que deu origem a esta dissertação foi a possibilidade de contribuir para a garantia dos direitos dos Kapinawá em seu processo de reivindicação para a regularização fundiária da *Área Nova*, que ainda não tem medidas administrativas tomadas neste sentido. Para tanto trabalhei os diversos meandros que envolvem a construção da identidade Kapinawá. No trato dessa temática poderia ter enveredado por caminhos distintos dos que foram trabalhados, sendo que minha opção pelos conteúdos aqui levantados, como enunciei ao longo deste trabalho, ocorreu em função dos problemas de pesquisa que me chamaram a atenção nos últimos cinco anos de atuação junto aos indígenas no estado de Pernambuco, quais sejam: organização social, construção de identidade, formas de ocupação do espaço, lógicas de organização e a convivência das famílias com o meio em que vivem.

Uma das questões principais que busquei evidenciar é que a construção da identidade Kapinawá é resultado de processo de territorialização iniciado em fins dos anos 1970 e que tem desdobramentos até hoje. Para compreender a construção dessa identidade de caráter étnico foi central analisa-las dentro de um contexto situacional, em conjunturas políticas específicas. Os dois momentos desse processo de territorialização apresentados como o tempo da *indianidade exclusiva e abrangente*, que inicialmente me pareciam ser resultados de conjunturas políticas diferentes (afinal são décadas que separam o tempo de mobilização de localidades distintas), se apresentaram, pelo contrário, como fruto de um mesmo cenário (do fim da década de 1970), resultado da tentativa da expansão das fazendas para aquela região. Esse avanço contra o território dos agrupamentos familiares dos arredores da Serra do Macaco despertou o processo de organização política e de reivindicação da identidade indígena na Mina Grande já em inícios dos anos 1980, mas só viriam a ser desencadeados pelas demais comunidades nos anos seguintes – inicialmente aquelas vizinhas à Mina Grande ainda em fins de 1980 e início dos anos 1990, e na *Área Nova* no final da década de 1990.

Igualmente importante para o trabalho de construção dessa identidade étnica foi pensá-la levando em conta o âmbito regional e as unidades sociológicas menores, como as de comunidade e grupo doméstico. Quando menciono o âmbito regional estou me referindo à importância de se considerar a *mobilidade* de indivíduos e famílias ao longo das ribeiras dos rios Ipanema e Moxotó, para compreender como se construíram uma série de relações sociais e como foi se desenhando a ocupação do espaço, sendo resultado daí uma série de dinâmicas que integraram esse processo identitário.

Também é constitutiva da compreensão dessa dinâmica a ideia de que os sentidos de pertencimento são formados inicialmente nos âmbitos familiar e doméstico, como evidenciei ao falar da dinâmica de ocupação territorial do Malhador e dos significados atribuídos à ideia de *família*, tomando como exemplo as famílias Amâncio e Carlos. Em seguida é construída a ideia de pertença à comunidade, para então ser possível também a construção do sentido da identidade propriamente étnica. Trabalhei isso a partir da ideia de *comunidade política local* e pelo processo de organização e reivindicação pela identidade étnica e pelo território propriamente “kapinawá” movido pelas famílias da *Área Nova*. Isso foi feito a partir da análise das relações que possibilitaram a configuração dessa organização social, levando em conta, para tanto, questões como filiação, alianças matrimoniais e residência.

Essa abordagem foi possível pela opção metodológica que adotei na pesquisa, que trouxe como central durante a coleta dos dados em campo, a abordagem das histórias de vida de meus interlocutores, reconstruindo as genealogias das famílias, bem como suas respectivas trajetórias, analisando seu movimento no espaço no contexto regional e local, evidenciando também as dinâmicas de conformação do território, da organização social e das relações sociais que daí derivaram.

Um último elemento para o trato sobre essa identidade e o território foi empreendido ao abordar os conteúdos ideativos de comunidade e das redes sociais existentes. Isso foi feito a partir da reflexão sobre organização social da cultura, através da organização dos fluxos culturais – seguindo Barth (1987, 2000, 2000b, 2005) e Hannerz (1997). Trabalhei a ideia de cultura como construção de significados e de conhecimentos, discutindo elementos da vida religiosa, aspectos ligados ao trabalho, alimentação e a relação com o meio em que vivem. Discuti estes aspectos levando em conta as redes sociais que foram construídas neste contexto formadas pelas experiências das parteiras, as *novenas*, o samba de coco e o toré. A partir daí foi possível descrever como se constrói uma série de sentidos e valores.

Por fim, gostaria de ressaltar dois aspectos que não foram possíveis de serem trabalhados nesta dissertação – por uma questão de tempo –, mas que constituem questões de ordem política e de pesquisa fundamentais para a reflexão da conjuntura atual de reivindicação da regularização fundiária da *Área Nova*, em um contexto no qual se sobrepõem Terra Indígena e Parque Nacional (do Catimbau). Primeiro destaco a importância de observar e sistematizar o processo de organização das “aldeias de Ibimirim”; estas localidades contam com um processo de mobilização mais recente e situam-se numa área longínqua da qual trabalhei. Possivelmente, deve haver uma série de narrativas, redes de relações sociais, dinâmicas territoriais e identitárias em alguns pontos convergentes e em outros divergentes

daquelas que explorei aqui ao trabalhar a *Área Nova*. Somam, dessa forma, mais um conjunto de informações que compõem o processo de territorialização kapinawá.

Uma segunda questão, diz da política de Estado. Trata-se de minha preocupação em relação às condições que as famílias da *Área Nova* sofrem em virtude do conflito jurídico-fundiário entre a *Área Nova* e o Parque Nacional do Catimbau. Este conflito instaurado se desdobra em uma série de constrangimentos cotidianos e na dificuldade ao acesso a uma série de direitos para estas famílias. Um caso já mencionado ao longo da dissertação ilustra a tentativa de interdição – por parte do representante do IBAMA/ICMBio – da implementação de um poço artesiano no Malhador, para que os moradores desta comunidade tivessem acesso à água. Em minha última passagem pela área, em março de 2014, fui informada de uma nova tentativa de interdição de direitos, desta vez uma casa que acabara de ser construída ainda não tivera acesso à luz elétrica em virtude do veto que os responsáveis pelo parque em Buíque fizeram junto à Celpe<sup>102</sup>, usando como argumento a legislação da unidade de conservação.

Espero, por fim, ter alcançado os objetivos propostos e ter abordado a construção da identidade kapinawá em sua complexidade, colocando a ideia de que a realidade é uma construção cultural em sua totalidade no caldeirão das controvérsias, como propõe Barth (2000). E por fim, claro, que agora finalizada, esta dissertação possa ser utilizada como subsídio nessa reivindicação, pois como costuma soar o coco: “*Kapinawá: é meu, já tomei, tá tomado*”.

---

<sup>102</sup> CELPE – Companhia Energética de Pernambuco.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### *Referências sobre os Kapinawá*

- ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. O Torécoco (a construção do repertório musical tradicional dos índios Kapinawá da Mina Grande - PE). Dissertação de Mestrado Programa de Pós-Graduação em Sociologia/PPGS UFCG, fev 2005.
- \_\_\_\_\_. O Dom: um ensaio estético. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, EDUFSC, Volume 43, Número 1, p. 249-263, Abril de 2009
- \_\_\_\_\_. O dom e a tradição indígena Kapinawá. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28 (2): 57-79, 2008.
- FERREIRA, Ivson José; SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. CARACTERIZAÇÃO JURÍDICA E FUNDIÁRIA DA TERRA INDÍGENA KAPINAWÁ. PETI. Atlas das Terras Indígenas do Nordeste. Rio de Janeiro: PETI/PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1993.
- PEREIRA, Edmundo. Benditos, toantes e sambas de coco: notas para uma antropologia da música entre os Kapinawá de Mina Grande. In: Toré: Regime Encantado dos Índios do Nordeste. Org. Rodrigo de Azeredo Grunewald, Ed. Massangana (FUNDAJ). Recife, 2004.
- \_\_\_\_\_. Música indígena, música sertaneja: notas para uma antropologia da música entre os Índios do Nordeste brasileiro. In: Oliveira (org). A presença indígena no Nordeste. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. Pp 577-604.
- Professores e Professores Indígenas em Pernambuco. Meu Povo Conta Kapinawá: “A Luz Encantada”, “O Segredo da Água”, “A Armadilha”, “O Fogo”, “A Lenda da Serra”. In: *Meu Povo Conta*. 2ª ed. Belo Horizonte: MEC / CCLF. Fevereiro de 2006. pp. 37-51.
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. Notas sobre a formação histórica, etnicidade e constituição territorial do povo Kapinawá. São Paulo, 1995 (digitado).
- \_\_\_\_\_. DE CABOCLO A ÍNDIO: Etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no nordeste do Brasil; o caso Kapinawá. Cadernos do LEME, Campina Grande, vol. 3, nº 2, p. 88 – 191. Jul./dez. 2011.
- \_\_\_\_\_. Kapinawá: O povo que venceu os grileiros. Boletim nº 10-11 da ANAÍ-Bahia (Associação Nacional de Ação Indigenista). Janeiro-Junho de 1993. P. 08-9
- MACHADO, Glauco Fernandes. *Os significados das imagens fílmicas: um diálogo com os índios Kapinawá*. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia/PPGA UFPE. Recife, 2009.

### *Filmes*

- Eu joguei a semente pra cima*. 2004. Direção: Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque. Edição: Nicolas dos Santos Albuquerque. 16min. <http://vimeo.com/14309562>.

*Meu Povo Conta*. 2007. Produção Conselho de Educação Escolar Kapinawá (CEIK) e Cantadores Locais. Realização CCLF. (51min59s).

*OI, QUE PRAZER, QUE ALEGRIA KAPINAWÁ*. 2006. Direção: Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque. Edição: Glauco Fernandes Machado. 30min. Disponível em: <http://vimeo.com/14551526>.

## CD

*Kapinawá: benditos, sambas de coco e toantes*. 2005. Produção: Rodrigo de Azeredo Grünwald. Co-produção: Edmundo Pereira (pesquisa e captação) e Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque (pesquisa). (17 faixas com duração total de 56'56").

*Meu Povo Canta*. 2007. Produção Conselho de Educação Escolar Kapinawá (CEIK) e Cantadores Locais. Realização CCLF. (24 faixas).

## Referências Bibliográficas Gerais

ANDRADE, Lara Erendira Almeida de. *Do Alto do Zé Onça a Fazenda Cristo Rei: de Pankararu Canafístula a Pankaiuká*. In: 14 Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste, 2009, Recife. Anais do Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste, 2009.

\_\_\_\_\_. *“Nem emergentes, nem ressurgentes, nós somos povos resistentes”*: território e organização sócio-política entre os Pankará. Recife, 2010. Monografia em Ciências Sociais. Universidade Federal de Pernambuco.

ARNOULD, Eric J.; NETTING, Robert McC.; WILK, Richard R. Introduction. In: \_\_\_\_\_. *HOUSEHOLDS - Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*. Berkeley, Los Angeles, London: UNIVERSITY OF CALIFÓRNIA PRESS, 1984

ARRUTI, José Maurício Andion. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco (org). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1999.

\_\_\_\_\_. “Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional”. In: *Estudos Históricos*, vol. 8, n.º. 15, Rio de Janeiro, FGU, 1995.

AUGÉ, Marc. *Os Domínios do Parentesco: filiação, aliança matrimonial, residência*. Lisboa: Edições 70, 1975.

BARBOSA DA SILVA, Alexandra. *Mais além da “aldeia”*: território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul. Tese (doutorado), UFRJ/ MN/ PPGAS. Rio de Janeiro: 2007.

BARBOSA, Wallace de Deus. *Pedra do Encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2003.

- BARNES, John A. Redes Sociais e Processo Político. In: Feldmenn-Bianco, BELLA (org.). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987. pp. 159-193
- BARTH, Fredrik. “A análise da cultura nas sociedades complexas”. In: \_\_\_\_\_. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: \_\_\_\_\_. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000b.
- \_\_\_\_\_. Etnicidade e o Conceito de Cultura. *Antropolítica*. Niterói, n.19, p. 15-30, 2. Sem. 2005.
- \_\_\_\_\_. *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- CABRAL, João de Pina. Semelhança e Verossimilhança: horizontes da narrativa etnográfica. *MANA* 9 (1):109-122, 2003. Acesso em dezembro de 2012, disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132003000100006&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132003000100006&script=sci_arttext).
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Os Nuer*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.
- \_\_\_\_\_. Parentesco e Comunidade Local entre os Nuer. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R.; FORDE, Daryll. *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982 [1950]. pp. 475-512.
- GARCIA JR., Afrânio Raul. *O Sul: caminho do roçado – estratégias de reprodução camponesa e transformação social*. São Paulo: Marco Zero; Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília : MCT- CNPq, 1989. (Coleção pensamento antropológico)
- GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMANN-BIANCO, Bela(org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Editora UNESP, 2010. p. 237-362.
- GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *'Regime de Índio' e faccionalismo: os Atikum da Serra Umã*. Rio de Janeiro, 1993. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Museu Nacional, UFRJ.
- HANNERZ, Ulf. 1997. “Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional”. *Mana. Revista do PPGA/UFRJ*, Rio de Janeiro, 3(1): 7-39.
- HOHENTAL JR, W.D. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. *Revista do Museu Paulista*, v.XII, São Paulo, 1960. P 37-86
- LEACH, E. R. As implicações Estruturais do Casamento com a Prima-Cruzada Matrilateral. In: *Repensando a Antropologia*. 2ª ed. São Paulo: editora perspectivas S.A., 2001. pp 89-160.
- MAGNANI, J. Etnografia como prática e experiência. 2009. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 129-156, jul./dez. 2009. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ha/v15n32/v15n32a06.pdf>. Acessado em outubro de 2010.
- MARTINS, José de Souza. A CAPTURA DO OUTRO – O rapto de mulheres e crianças nas fronteiras étnicas do Brasil. In: *FRONTEIRA – A degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec, 1997. p. 25-78.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. pp. 425 – 503.

- MELLO, Frederico Pernambucano de. A CASTRAÇÃO REAL NO CANGAÇO: NOTA PRÉVIA A ESTUDO DE CASO. *Ci. & Tróp.* Recife, v31, n.1, p.7-14. jan.jun. 2003
- MENDONÇA, Caroline Farias Leal. “*Os índios da Serra do Arapuá*”- identidade, território e conflito no sertão de Pernambuco. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Programa de Pós-graduação em Antropologia, UFPE. Recife, 2003.
- MURA, Claudia. ‘*Todo mistério tem dono!*’: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Tese (doutorado), Rio de Janeiro, UFRJ, PPGAS, Museu Nacional, 2012.
- MURA, Fábio. *À procura do “bom viver”*: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese (doutorado), Rio de Janeiro, UFRJ, PPGAS, Museu Nacional, 2006.
- MURA, Fábio; BARBOSA DA SILVA, Alexandra. ORGANIZAÇÃO DOMÉSTICA, TRADIÇÃO DE CONHECIMENTO E JOGOS IDENTITÁRIOS:ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE OS POVOS DITOS TRADICIONAIS. In: VALLE; GRÜNEWALD (Orgs). *Raízes* (Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais)., v.31, n.1, jan-jun / 2011. (pp. 96 -117)
- MURA, Fábio; PALITOT , Estevão; MARQUES, Amanda Christinne N. *Relatório de fundamentação antropológica para caracterizar a ocupação territorial dos Tabajara no litoral sul da Paraíba*. Funai, mimeo, 2010.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*. Adaptado do mapa de Curt Nimuendajú, 1944. Rio de Janeiro: IBGE. Acesso em 2012. Disponível em: [http://biblio.wdfiles.com/local--files/nimuendaju-1981-mapa/nimuendaju\\_1981\\_mapa.jpg](http://biblio.wdfiles.com/local--files/nimuendaju-1981-mapa/nimuendaju_1981_mapa.jpg)
- OLIVEIRA, João Pacheco. *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. In\_\_(org): A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1999.
- \_\_\_\_\_. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: SILVA; LUZ; HELM(Orgs.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1994.
- \_\_\_\_\_. Os obstáculos ao estudo do contato. In:\_\_\_\_. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero, Brasília: MCT / Cnpq, 1988. p. 24 – 59.
- RAMOS, Graciliano. *Infância*. 47ª ed. revisada. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- QUIRINO, Priscilla Pinheiro. MEU REI E A CONSTRUÇÃO DO PARAÍSO. Dissertação de Mestrado em História, UFPE-CFCH, Recife, 2011.
- SEVERINO, Renata da Silva. “*Meu Rei*” e sua “*comunidade metafísica e teológica início de um reinado*”, no Vale do Catimbau, Pernambuco. Dissertação (Mestrado), Programa de Mestrado em Ciências da Religião / UNICAP. Recife: 2008
- SILVA, Edson Hely. “Nós vencemos a Guerra!” História, memórias e leituras da Guerra do Paraguai. *CLIO – Revista de Pesquisa Histórica*. N 25-2. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em História IFCH/UNICAMP, 2008.

- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*; tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; Revisão técnica de Gabriel Cohn - Brasília, DF : Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999. 586 p.
- WILK, Richard R. Households in Process: Agricultural Change and Domestic Transformation among the Kekchi Maya of Belize. In: ARNOULD, E.; NETTING, R.; WILK, R. *HOUSEHOLDS – Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*. Berkeley, Los Angeles, London: University of Califórnia Press, 1984. pp 217–244.
- WOLF, Eric R. *A Europa e os Povos sem História*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.
- \_\_\_\_\_. Parentesco, amizade e relações de patrono-cliente em sociedades complexas. In:\_\_\_\_. *Antropologia e Poder*. Brasília: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Editora Unicamp, 2003. (pp. 93-116).
- \_\_\_\_\_. *Sociedades Camponesas*. 2º ed. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1976.

## ANEXOS

|                  |                                                                                                                         |            |
|------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Anexo I</b>   | <b>Carta do povo Kapinawá – retomada</b>                                                                                | <b>168</b> |
| <b>Anexo II</b>  | <b>Matéria publicada pela assessoria de imprensa da APOINME sobre a retomada</b>                                        | <b>171</b> |
| <b>Anexo III</b> | <b>Acervo hemerográfico do CIMI: recortes de jornais acerca dos Kapinawá</b>                                            | <b>173</b> |
|                  | Matéria 1: Pajé pede proteção contra fazendeiros, 1980                                                                  | 173        |
|                  | Matérias 2: Sobre os atentados e ameaças na Mina Grande, 1982                                                           | 174        |
|                  | Matérias 3: Sobre a condenação dos índios fruto do conflito na Vila do Catimbau, 1988                                   | 176        |
|                  | Matérias 4: Sítios Arqueológicos, “Exoterismo” e Turismo como alternativa – Catimbau/Buíque, matérias do dia 24/11/1991 | 178        |
|                  | Matérias 5: Sobre os conflitos e a demora na regularização fundiária:                                                   | 183        |
|                  | Matérias 6: Sítios Arqueológicos, “Exoterismo” e Turismo como alternativa – Catimbau/Buíque, matérias do dia 14/05/1993 | 185        |
| <b>Anexo IV</b>  | <b>Mapa complementar: Índice de Déficit Hídrico – Território Kapinawá</b>                                               | <b>188</b> |

## Anexo I – Carta do povo Kapinawá – retomada

### **CARTA DO POVO KAPINAWÁ**

Nós, lideranças do povo Kapinawá, cujo território tradicional se localiza entre os municípios pernambucanos de Buíque, Tupanatinga e Ibimirim, comunicamos as autoridades competentes e aos demais parentes das outras etnias que retomamos a nossa terra para exigir da FUNAI a identificação e delimitação de parte do nosso território que ficou fora do processo de demarcação da Terra Indígena Kapinawá.

Em 1986 a FUNAI reconheceu nosso território tradicional com 12403 ha, já homologado e registrado, mas deixou de fora da demarcação outras áreas ocupadas por nossos parentes, com o argumento de evitar mais violência e conflitos pela posse da terra na região.

Em dezembro de 2001 o Presidente da República criou o Parque Nacional do Vale do Catimbau, área de preservação ambiental, determinando a retirada de todos os ocupantes do Parque. A criação do Parque Nacional do Vale do Catimbau gerou surpresa a todos os nossos parentes e lideranças que nunca foram consultados sobre a criação de uma área de preservação em terra indígena, atingindo inclusive a área já demarcada e homologada.

Após a criação desse Parque o IBAMA realizou diversas tentativas de cadastrar nossos parentes para que fossem indenizados e retirados da área, mas continuamos resistindo e exigindo o respeito aos nossos direitos garantidos no Estatuto do Índio e na Constituição Federal, que garantem o nosso direito a terra independente do reconhecimento oficial do território.

Considerando essa situação, nosso cacique esteve várias vezes em Brasília para exigir da FUNAI o reconhecimento dessa outra área para garantir nossos direitos, mas apesar das inúmeras promessas e de documentos assinados pelos diretores da FUNAI se comprometendo a realizar um novo censo indígena, até agora nada foi feito.

**ESTAMOS CANSADOS DE PROMESSAS!!!**

Desse modo, começamos a nos organizar e lutar por nossos direitos junto a Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco e a FUNASA para assegurar assistência a educação escolar indígena e a saúde indígena, a partir de um levantamento inicial realizado por técnicos da FUNAI da extinta AER/RECIFE em 1999, levantando-se as Aldeias Quiridinho, Lagoa, Puiu, Maria Preta, Malhador, Colorau, São João, Cajueiro, Carnaúba, Caldeirão, Baixa da Palmeira, Coqueiro e Batinga.

Entretanto, há inúmeras outras aldeias que ainda não estão sendo beneficiadas e reconhecidas como indígenas como Brejinho de Cima, Brejinho de Baixo, no município de Buíque; Salgado, Pedra Preta, Canuto, Serrota Dois, Boqueirão, Salina, Norato de França, Brejo do Priore, Igrejinha do Terreiro de Zuquinha, Trocado, Frutuoso, Ferrão, Mudubim, Lagoa da Areia, Ruziu, Macambira I e II e Cumbre, todos no município de Ibimirim. **EXIGIMOS O RECONHECIMENTO DOS NOSSOS DIREITOS!!!**

Não bastasse a omissão da FUNAI em reconhecer a nossa terra, um dos ocupantes não índios, Sr. ROMILDO MARIANO, que já havia abandonado a área há cerca de 10 anos, reconhecendo o nosso direito, voltou à fazenda afirmando que iria construir uma pousada para apoiar os turistas do Vale do Catimbau e determinado à retirada de todos os nossos parentes que tinham suas roças e criavam seus bichos nessa área., gerando revolta em nosso povo.

Cansados de esperar uma decisão da FUNAI resolvemos retomar essa terra a fim de garantir o direito não apenas de todos aqueles que já ocupam a área retomada, mas o

reconhecimento de todo o nosso território tradicional. **ESTAMOS UNIDOS NESSA LUTA E PEDIMOS O APOIO DE TODOS OS NOSSOS PARENTES DAS OUTRAS ETNIAS E DAS ENTIDADES DE DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS.**

Não somos contra o Parque Nacional ou a preservação da natureza, mas entendemos que é exatamente a presença de nosso povo que pode garantir que essa área possa ser preservada para as futuras gerações nossa e de todo o povo brasileiro. Ressaltamos que esse Parque já vem sendo administrado por um Conselho Gestor, do qual algumas das nossas lideranças fazem parte, mas precisamos assegurar o reconhecimento oficial do nosso território.

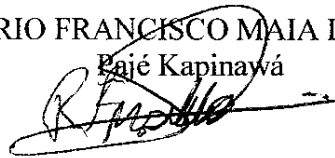
Desse modo, exigimos das autoridades as seguintes providências:

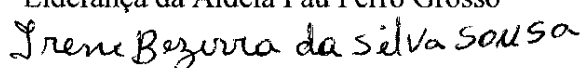
1. Reunião com a Presidência da FUNAI e a Coordenação da FUNAI/Maceió para que conheçam de perto a nossa realidade.
2. Criação de grupo de trabalho para identificação e delimitação de toda a nossa terra tradicional, para garantir o respeito aos nossos direitos por parte dos outros órgãos federais, estaduais e municipais;
3. A retirada de todos os ocupantes não índios;

Buique, 15 de agosto de 2011.

  
JOSE BERNARDINO BARBOSA  
Cacique Kapinawá

  
CREMILDA BARBOSA DE MOURA  
Vice-cacique Kapinawá

ROBÉRIO FRANCISCO MAIA DA SILVA  
Pajé Kapinawá  


IRINE BEZERRA DE SOUZA  
Liderança da Aldeia Pau Ferro Grosso  


IRENE MONTEIRO BEZERRA  
Liderança da Aldeia Baixa da Palmeira

*Roseane Gomes de Siqueira*  
 ROSEANE GOMES DE SIQUEIRA  
 Liderança da Aldeia Ponta da Várzea

JOSÉ MANOEL DA SILVA  
 Liderança da Aldeia Tabuleiro

*Jose Manoel da Silva (a 2080)*  
 PEDRO VITALINO MOISÉS  
 Liderança da Aldeia Mina Grande

ELIAS BEZERRA DA SILVA  
 Liderança da Aldeia Quiridinho

*Cícero Bezerra da Silva*  
 CÍCERO BEZERRA DA SILVA  
 Liderança da Aldeia Santa Rosa

*Maria do Socorro França de Siqueira*  
 MARIA DO SOCORRO FRANÇA DE SIQUEIRA  
 Liderança da Aldeia Malhador

JOSE FIRMINO DE ARAÚJO  
 Liderança da Aldeia Caldeirão

JOSE GOMES DA SILVA  
 Liderança da Aldeia Colorau

LUCIVANIA DA SILVA FRANÇA  
 Liderança da Aldeia Carnaúba

*Ruizânia da Silva França*  
*Rita de Siqueira Santos*  
 RITA DE SIQUEIRA SANTOS  
 Liderança da Aldeia Cajueiro

*Manoel Altacilio*  
 Liderança da Aldeia Colquiro

## **Anexo II – Matéria Publicada pela assessoria de imprensa da APOINME sobre a retomada**

### **Povo Kapinawá Luta por Ampliação de seu Território**

<http://apoinme.org.br/2011/08/povo-kapinawa-luta-por-ampliacao-de-seu-territorio/>

Publicado em [25/08/2011](#) por [comunicacaoapoinme](#)



Desde 11 de agosto de 2011, cerca de 1.500 índios Kapinawa lutam pela ampliação de seu território tradicional, retomando assim uma área de aproximadamente 5.000 hectares, localizada no Vale do Catimbal, Município de Buique e Tupanatinga, sertão de Pernambuco. Essa área era ocupada por um fazendeiro, que estava com a proposta de vender as terras para montar uma pousada para turistas, isso causou indignação por parte do povo Kapinawa, que os levou a retomada das terras.

E para apoiar o povo, se fizeram presentes no ultimo dia 23 de agosto, representantes da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), nas pessoas de Zé de Santa Xukuru (Coord. PE), Renato Tupiniquim (Coord.Executivo) e Dimas Funil-ô (Ass.Juridico), estive também Sandro Lobo, assessor jurídico do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) – PE, Frederico, Coord. da Regional Maceió da FUNAI.

Segundo o cacique Zé Bernardo, “Essas terras estavam abandonada a mais de 10 anos, enquanto isso nosso povo passava necessidades, e por conta disso nos unimos e retomamos o que é nosso”. Varias atividades já estão sendo realizadas dentro da retomada, e uma delas é a realização de aulas, desde o inicio da retomada que todos os alunos das escolas indígenas Kapinawa recebem suas aulas dentro da retomada.

Zé de Santa relata que “O que mais me chamou a atenção é a organização do povo Kapinawa, onde todos os indígenas que estão na retomada representando suas aldeias, se revezam na alimentação, limpeza e segurança do local”. Zé também cita que a presença das entidades e outros indígenas que estiveram na área fortalecem bastante a luta dos Kapinawá.



Essa manifestação está sendo realizada de forma pacífica por parte dos índios, e até hoje o dono da fazenda não se fez presente no local para as negociações legais, mas a preocupação do povo é por conta que em 2001 no governo Fernando Henrique Cardoso, criou o Parque Nacional do Vale do Catimbau.

Mas o representante da FUNAI Sr Frederico, garantiu empenho e que estaria se deslocando a Brasília com lideranças Kapinawa, para levar a atual situação do povo aos órgãos competentes, e tentaria reverter essa situação e conseguir um parecer favorável aos indígenas.



Hoje os Kapinawa se encontra em um território de 14.000 hectares, divididos em doze aldeias: Quaridalho, Lagoa, Puiú, Maria Preta, Colorau, São João, Cajueiro, Caranaúba, Caldeirão, Baixa da Palmeira, Coqueiro e Batinga, já homologado e demarcado desde 1999, e contam com apoio de parceiros como a APOINME e FUNAI, para conquistarem a ampliação de seu território, que tradicionalmente é de 23.000 hectares.

Vídeo: “Povo Kapinawá – A Luta Pela Terra”

[http://www.youtube.com/watch?v=-Tlh\\_CosY64](http://www.youtube.com/watch?v=-Tlh_CosY64)

## Anexo III – Acervo hemerográfico do CIMI: recortes de jornais acerca dos Kapinawá

### Matéria 1: Pajé pede proteção contra fazendeiros, 1980



DIÁRIO DE PERNAMBUCO - 23.01.1980

*Segundo o pajé, os fazendeiros tomaram o documento*

## Pajé pede proteção contra fazendeiros invasores em Buíque

A fim de solicitar providências, à polícia, compareceu às 16,30 horas de ontem à Secretaria da Segurança Pública, onde se avistou com o diretor do Departamento de Polícia do Interior, bel. Severino Torres Galindo, o pajé José Índio dos Santos, da tribo dos índios Capinauá, localizada no município de Buíque. Ele contou que, no último sábado, foi preso pelo sargento João Lins, delegado daquela cidade, "o qual vem apoiando os fazendeiros Zuza Tavares e Ernesto, que tencionam tomar as terras dos índios, ou comprá-las à força, por quantia insignificante".

Conforme contou o pajé, o documento de posse das terras, foi tomado pelos fazendeiros, que, "a todo custo, querem as propriedades dos índios, localizadas em área onde tem bastante água, e de fácil cultivo. Nos últimos dias várias tocas foram queimadas por ordem dos fazendeiros, com a cobertura do delegado. "O pajé contou ainda que, quando foi preso, um dos soldados o ameaçou de morte com um fuzil, enquanto o delegado o chamava de agitador.

### LONGA HISTÓRIA

Informou ainda o pajé José Índio dos Santos, que as terras dos índios Capinauá abriga, aproximadamente, cerca de quarenta famílias, vivendo da agricultura. Essas terras, que têm aproximadamente 152 léguas de extensão, foram doadas à tribo, que é descendente dos Caetés, pelo Imperador Pedro II, atendendo um pedido da Princesa Isabel.

### MEDIDAS TOMADAS

Após ter recebido a queixa do pajé José Índio dos Santos, o diretor do D. P. I. Severino Torres Galindo, determinou que fosse expedido imediatamente um rádio para o delegado de Buíque, determinando-o a não mais participar de qualquer problema de terras entre índios e fazendeiros uma vez que o fato não é da competência da polícia e sim das autoridades judiciárias.

Matérias 2: Sobre os atentados e ameaças na Mina Grande, 1982

Folha de São Paulo, 12/10/1982

Diário da Manhã / Goiás

CIMI - NACIONAL  
Fonte: DM/GO  
Data: 12/10/82 P

## 4 Ameaça a índios em dois estados

Brasília e Belo Horizonte — O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) advertiu ontem sobre a possibilidade de ocorrer um massacre de índios capinaua em Buíque, Pernambuco, cujas terras foram invadidas por três grileiros e seus jagunços, chegando a ameaçar mulheres. Segundo um missionário do Nordeste, Fábio Santos, informou à direção do CIMI em Brasília, se a Funai não tomar providências imediatas, haverá mortes, porque os índios pretendem resistir.

Fábio Santos disse que, ao tentar ir à aldeia, sábado passado, foi impedido de passar por três pistoleiros. Ele informou que os grileiros são Zuza Tavares, Cicero Gabriel e Salvino Gabriel, que se apropriaram de uma parte da terra dos índios, colocando uma cerca de nove fios com três quilômetros de extensão.

Em Belo Horizonte, o padre Jerônimo Nunes, membro do Conselho Indigenista Missionário, denunciou ontem que "o governo federal será responsável pela morte dos 61 índios pataxós que estão sendo ameaçados pelos fazendeiros do município de Pau Brasil, no Sul da Bahia".

CIMI - NACIONAL  
Fonte: CSP  
Data: 12/10/82 P

## Cimi denuncia um atentado ao seu coordenador em PE

BRASÍLIA — Fábio Alves dos Santos, coordenador do Regional Nordeste, do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), sofreu um atentado na manhã de domingo. A denúncia foi feita ontem pelo secretário nacional do Cimi. O missionário dirigia-se à aldeia dos Capinauás quando três pistoleiros interceptaram seu carro, obrigando-o a parar. Armados de revólveres, "chegaram a derrubar o nosso coordenador, que conseguiu fugir, embora recebendo ameaças", conforme diz a denúncia.

De acordo com o Cimi, Fábio dos Santos pretendia conversar com os capinauás que "estão sofrendo pressões e ameaças dos grileiros Zuza Tavares, Cicero Gabriel e Salvino Gabriel". Diz ainda o Cimi que esses grileiros "cerca-ram a área dos índios e não permitem que os animais bebam água. A tensão cresceu ainda mais — diz o Cimi — depois que o cacique João Monteiro esteve em Recife denunciando as pressões junto à Comissão Justiça e Paz".

Informa ainda a nota que "desde ontem (anteontem) o Regional Nordeste da CNBB está reunido para discutir a situação dos capinauás, cuja identidade ainda não foi reconhecida pela Funai e se encontram sem a menor assistência do órgão tutor, entregue aos pistoleiros de Zuza Tavares e outros".

O delegado da Funai em Recife, Leonardo Reis, informou que vai deslocar um funcionário para "fazer levantamento da situação".

Correio Brasiliense, 12/10/1982

Fonte: DPO  
Data: 12/10/82 P

## CIMI adverte: grileiros podem massacrar índios em Pernambuco

BRASÍLIA — O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) advertiu, ontem, sobre a possibilidade de ocorrer um massacre de índios Capinaua, em Buíque, Pernambuco, cujas terras foram invadidas por três grileiros e seus jagunços, chegando a ameaçar mulheres. Segundo o missionário do CIMI no Nordeste, Fábio Santos, informou à direção do órgão, em Brasília, se a FUNAI não tomar providências imediatas, haverá mortes, porque os índios pretendem resistir.

Fábio Santos disse que, ao tentar ir à aldeia, sábado passado, foi impedido de passar por três pistoleiros. Ele informou que os grileiros são Zuza Tavares, Cicero Gabriel e Salvino Gabriel, que se apropriaram de uma parte da terra dos índios, colocando uma cerca de nove fios com três quilômetros de extensão. Ainda conforme a denúncia, os Capinaua estão revoltados porque a cerca isolou sua criação de bodes e a única estrada de acesso à aldeia.

Fonte: CB  
Data: 12/10/82

## Pistoleiro ameaça missionário em PE

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) denunciou ontem a ação de grileiros e pistoleiros na área indígena dos Kapinawá, município de Buíque, Pernambuco, que neste último fim de semana agrediram o missionário Fábio Santos. O missionário visitou a aldeia Kapinawá para apurar as diversas denúncias feitas por lideranças indígenas perante a Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de Olinda e Recife.

De acordo com o CIMI, Fábio Santos, ao retornar da área em companhia da missionária Terezinha, teve seu veículo interceptado por três pistoleiros que o agrediram e o ameaçaram de morte. Ambos foram advertidos de que se a cerca colocada pelos grileiros Zuza Tavares, Cicero Gabriel, Salvino Gabriel e Romero fosse derrubada haveria muita morte na região.

O missionário Fábio Santos, por telefone, informou ao CIMI que a situação na área dos Kapinawá é de extrema tensão e caso nenhuma providência seja adotada "haverá muita morte". Segundo ele, tiroteios são ouvidos constantemente, o que vem causando pânico entre os índios.

A cerca colocada pelos grileiros recentemente conforme o missionário, tem uma extensão de quase três quilômetros, separando a aldeia Kapinawá da área de criação de capinos, principal atividade econômica do grupo indígena.

O Globo, 12/10/1982

uma-  
li>.

CIMI - NACIONAL

Fonte: OGL

Data: 12/10/82

## Cimi alerta sobre situação de índios em Pernambuco

BRASILIA (O GLOBO) — O Conselho Indigenista Missionário (Cimi) advertiu ontem sobre a possibilidade de ocorrência de um massacre de índios capinauás em Buíque (PE) que tiveram suas terras invadidas por três grileiros identificados como Zuza Tavares, Cicero Gabriel e Salvino Gabriel.

Segundo o missionário Fábio Santos informou ao Cimi em Brasília, os grileiros apropriaram-se de uma parte das terras dos indígenas e as cercaram com uma cerca de nove fios e três quilômetros de extensão que corta a única estrada de acesso à aldeia.

O missionário revelou que no sábado quando se dirigia à aldeia dos capinauás foi detido por três pistoleiros que o impediram de passar, acrescentando que o mesmo ocorreu com duas índias, ameaçadas de morte pelos jagunços quando se dirigiam à cidade.

Os capinauás já pediram a intervenção do delegado local, mas, segundo o missionário, nenhuma providência foi

adotada. Por seu lado, o chefe do posto da Funai, Leonardo Reis, disse aos índios que não mexessem na cerca antes das eleições.

### PATAXÓS

O padre Jerônimo Nunes, membro do Cimi, denunciou ontem em Belo Horizonte que o Governo Federal será o responsável pela morte de 61 índios pataxós ameaçados pelos fazendeiros do município de Pau Brasil, no Sul da Bahia.

De acordo com o religioso, os caçadores estão pressionando o Governo da Bahia para retirar os índios, embora a Funai tenha entrado na Justiça com pedido de anulação dos títulos de propriedade dos fazendeiros.

— Os pataxós não vão sair porque já trabalham a terra. Além disso, os que foram transferidos para Almada já estão querendo voltar pois lá a terra é péssima para o cultivo — disse padre Jerônimo.

Fonte: OD/RJ

Data: 13/10/82

## A triste sina dos Pataxós

## Agora ameaçam exterminar os índios expulsos de sua terra

BELO HORIZONTE (AGS) — Os 17 homens, 36 crianças e oito mulheres que se recusaram a acompanhar os outros 270 índios pataxós, transferidos pela Funai e Polícia Federal para Almada, no Sul da Bahia, permanecendo em terras da Fazenda São Lucas, nos Municípios de Pau-Brasil e Itaju do Colônia, estão desde a última sexta-feira sem proteção policial ou da Funai, correndo sério risco de conflito entre eles e fazendeiros.

### A GRANDE AMEAÇA

A advertência já foi feita, nesta Capital, pelo seminarista jesuíta Giovanni Salomão, que acaba de voltar da Fazenda São Lucas, representando o Gregui — Grupo de Estudo das Questões Indígenas —, e pelo padre Jerônimo Nunes, ex-vigário em Teófilo Otoni e membro do Conselho Indigenista Missionário e da Comissão de Pastoral da Terra de Minas Gerais. "Se acontecer alguma coisa com os índios, a culpa é da Funai e do Governo, que os abandonaram, sabendo que existe o conflito", disse o padre, em entrevista.

Segundo Giovanni Salomão, que estava na localidade, mas não conseguiu assistir à transferência dos índios — eles foram praticamente raptados, às duas horas da madrugada do dia 30 de setembro — nem

todos aceitaram aquela transferência, mesmo ameaçados, pela Funai, com a possibilidade de repetição do massacre de 1957, praticado por fazendeiros que ocuparam os 36 mil hectares das terras das aldeias dos Pataxós por Decreto-lei de 1926.

— Os que foram transferidos também não queriam, mas foram coagidos pela Funai. Lembrando o antigo massacre e dizendo que, se não saíssem da terra, retirava a polícia Federal e cortaria também a cantina — disse o seminarista jesuíta, afirmando que a Polícia foi de fato retirada na última sexta-feira, juntamente com o enfermeiro e o chefe de posto.

### AO DEUS DARÁ

Afirmou que o antropólogo Cláudio Romero, enviado pela presidência da Funai para executar a transferência, tentou convencer o grupo resistente a viajar também, oferecendo Cr\$ 300 mil para cada, e, além disso, um bom hospital em Brasília para um deles, que foi picado por serpente e estava passando mal.

— Eles não aceitaram. E os índios agora estão totalmente abandonados, sem proteção, sem alimentação, sujeitos a doenças e, o que é mais sério, pode haver mortos entre fazendeiros e índios — afirma o seminarista.

## Grileiros armados contra os Kapinawas

BRASILIA (AGS) — O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) denunciou a ação de grileiros e pistoleiros na área indígena dos Kapinawas, Município de Buíque, Pernambuco, que, no último fim de semana, agrediu e ameaçou o missionário Fábio Santos. O missionário visitava a Aldeia Kapinawa para apurar a Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de Olinda e Recife.

De acordo com o Cimi, Fábio Santos, ao retornar da área em companhia da missionária Terezinha, teve seu veículo interceptado por três pistoleiros, que o agrediram e o ameaçaram de morte. Ambos foram advertidos de que, se a cerca colocada pelos grileiros Zuza Tavares, Cicero Gabriel, Salvino Gabriel e Romero fosse derrubada, haveria muita morte na região.

### TIROTEIO

O missionário Fábio Santos, por telefone, informou ao Cimi que a situação na área dos Kapinawas é de extrema tensão e, caso nenhuma providência seja adotada, haverá mesmo muita morte. Segundo ele, tiroteio são ouvidos constantemente, o que vem causando pânico entre os índios.

A cerca colocada pelos grileiros, recentemente, segundo o missionário, tem um extensão de quase três quilômetros, separando a Aldeia Kapinawa da área de criação de caprimos (principal atividade econômica do grupo indígena).

Matérias 3: Sobre a condenação dos índios fruto do conflito na Vila do Catimbau, 1988

Três

JORNAL DO COMMERIO

Local

Recife — Terça-feira, 31 de maio de 1988 — 7.

# Índios são condenados em Buíque

No momento em que centenas de lideranças indígenas de todo o País se encontram em Brasília, pressionando os constituintes no sentido de melhorarem o capítulo VIII do projeto Constitucional, relativo aos índios, a condenação de três Kapinawá pela morte de dois pistoleiros, em Buíque, aumentou a tensão naquele município, onde é grande o conflito pela posse da terra. Entre os condenados está o cacique Antônio José Monteiro. Os outros dois são Lourival José Mariano e Lindalvo Bernardino da Silva.

Os índios estão sendo responsabilizados pelo assassinato dos pistoleiros Luis José Siqueira e Josué Albuquerque Cavalcante, mortos no dia 7 de fevereiro de 1982 no povoado de Catimbau, em Buíque, Agreste Meridional, durante um choque armado entre um bando de pistoleiros e um grupo de 11 índios Kapinawá, na feira livre local.

Os pistoleiros foram acusados pelos índios de estarem a serviço do fazendeiro Zuza Tavares, que os teria

proibido de entrar na feira livre daquele povoado, próximo à comunidade indígena Kapinawá e onde compravam e comercializavam o excedente de sua cultura de subsistência. De acordo com a advogada do Conselho Indigenista Missionário — Cimi — Regional Nordeste, Rosane Freire Lacerda, o fazendeiro Zuza Tavares é um antigo invasor de terras indígenas, tendo se apoderado de 500 hectares dos Kapinawá desde 1970 e promovido várias agressões àquele povo.

Ainda de acordo com a advogada, os Kapinawá há mais de oito anos vinham pedindo providências às autoridades e à Fundação Nacional do Índio — Funai — para que a terra fosse demarcada, o que para eles poderia impedir a ocorrência de um conflito mais grave, que acabou acontecendo. Três dias depois do enfrentamento, a Funai esteve na comunidade indígena acompanhada da Polícia Federal e prendeu oito dos 11 índios que se envolveram com os pistoleiros. Segundo Rosane Freire a prisão foi ilegal porque não havia mandado judicial. Se

quatro dias depois é que a prisão preventiva foi decretada pelo delegado de Polícia local. Meses depois foram liberados em atendimento a pedido de revogação da prisão preventiva pela Comissão de Direitos Humanos da Diocese de Garanhuns.

## CONDENAÇÃO

A condenação dos três índios Kapinawá foi decidida por um júri popular da Comarca de Buíque, no último dia 25. Sete jurados votaram. Quatro pediram a condenação enquanto três queriam a absolvição. O cacique Antônio José Monteiro foi condenado a 21 anos de prisão. Lourival José Mariano a 19 e Lindalvo Bernardino da Silva a 16 anos. Eles irão cumprir pena no Presídio Barreto Campelo.

A advogada do Cimi Regional Nordeste diz que o processo que condenou os Kapinawá foi conduzido de forma irregular. Afirma que o juiz da Comarca não levou em consideração o artigo 56, parágrafo único, do Estatuto do Índio, Lei 6.001/73, que diz que «o juiz deve consi-

derar o grau de integração do índio e atenuar a pena e que essa pena seja cumprida em regime de semiliberdade, em local de funcionamento do órgão da Funai mais próximo da comunidade». Também não foi considerado, conforme destacou Rosane Freire, o conflito pela posse da terra na área. «O juiz tratou a questão como se fosse crime comum», protestou.

Outra irregularidade apontada por Rosane Freire foi a participação no júri popular de uma filha do fazendeiro Zuza Tavares, que não soube identificar, e de um outro que é parente de um dos pistoleiros mortos.

A Funai apelou da sentença e espera que pelo menos os índios Antônio José Monteiro e Lourival José Mariano, que são primários, possam aguardar o julgamento da apelação em liberdade. O Cimi teme pela segurança dos Kapinawá na cadeia pública de Buíque, onde eles estão em cela comum, junto com outros presos e onde é grande a hostilidade por parte da população àquele povo.

## Funai está acomodada na condenação dos kapinawás

— Não corresponde à verdade, o anunciado pela Funai sobre a possibilidade de libertação imediata dos índios Kapinawá, Antônio José Monteiro (cacique) e Lourival José Mariano, condenados na semana passada, em Buíque, pela morte de dois pistoleiros. A reação é do integrante do Conselho Indigenista Missionário — Cimi — Regional Nordeste, Edson Silva. Segundo ele, a Funai não está preocupada com as condenações e não vem atuando no caso como deveria, já que é o órgão tutor responsável pelo povo indígena.

Edson destacou que a participação dos advogados da Funai no julgamento que resultou na condenação dos três Kapinawá, no último dia 25 de maio, foi muito acançada. Explicou que não foi explorada a tese de que os crimes foram praticados em função da forte tensão social existente e que é resultado do intenso conflito pela posse da terra naquele município, que fica a 300 quilômetros da Recife, no Sertão do Moxotó, conforme enfatizou.

Dos pouco mais de 12.200 hectares pertencentes aos Kapinawá, pelo menos metade está nas mãos de 104 posseiros, entre eles grandes fazendeiros como Zuza Tavares, que os índios acusam de ter sido o responsável pelo confronto armado entre eles e um bando de pistoleiros. O enfrentamento aconteceu no dia 7 de fevereiro de 1982, no povoado de Catimbal, em Buíque, quando morreram os pistoleiros Josué Albuquerque Cavalcante e Luís José Siqueira. «Mesmo assim, a Funai sequer admite a existência de conflito pela posse da terra em Buíque. Diz que a situação é de tranquilidade e que os assassinos verificados são crimes comuns, protesta o representante do Cimi.

O Cimi também protesta quando a Funai diz que o processo de regularização das terras dos Kapinawá está avançado. De acordo com a advogada do Cimi, Rosane Freire Lacerda, o processo ainda está na primeira fase, a da identificação, faltando ainda, portanto, a delimitação, demarcação e a regularização. A versão apresentada pela Funai é bem diferente. Segundo o superintendente regional, Lucas Cardoso, o processo já atingiu a terceira fase e, caso a avaliação final do Grupo de Trabalho criado pelo decreto presidencial 94.945/87 seja favorável, dentro de 45 dias ele será encaminhado ao Palácio do Planalto para que o presidente José Sarney decrete a homologação e ocupação. O Grupo de Trabalho é formado por representantes do Ministério do Interior, Funai, Conselho de Segurança Nacional e Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário.

### JULGAMENTO

No próximo dia 14 haverá novo julgamento de índio. Será a vez de Francisco Carlos da Silva, da comunidade Xucuru, em Pesqueira. Ele está sendo acusado de ter matado o ladrão João José de Souza, fugitivo da cadeia pública daquele município. O crime aconteceu no dia 15 de dezembro de 1980. Há 17 dias, o também Xucuru Agostinho Feliciano da Silva foi absolvido da acusação que o apontava como autor do assassinato de seu companheiro Deodato Feliciano da Silva, segundo o advogado da Funai, Moacyr Ribeiro de Lyra Filho.

## Funai diz que os Kapinawás poderão ser libertados hoje

Pelo menos dois dos três índios Kapinawá condenados na semana passada pela morte de dois pistoleiros, em Buíque, poderão ser postos em liberdade ainda hoje. A informação é do advogado da Superintendência Regional da Fundação Nacional do Índio — Funai, Moacyr Ribeiro de Lyra Filho. Ele explicou que o juiz Severino Coutinho da Silva deveria acatar o pedido da Funai e permitir que o cacique Antônio José Monteiro e seu companheiro Lourival José Mariano aguardem o julgamento da apelação da sentença em liberdade, já que são primários e tem bons antecedentes.

teriam participado do corpo de jurados. De acordo com o Cimi, aquelas pessoas tinham interesse na condenação.

Moacyr Ribeiro esclareceu que caso o júri seja mantido pelo menos a sentença deverá ser diminuída. «O juiz Severino Coutinho da Silva não observou o que preceitua a Lei 6.001/73, do Estatuto do Índio, que fala que em caso de condenação de índio, a pena deverá ser atenuada». Com isso ele espera que em se mantendo as condenações, elas sejam reduzidas em pelo menos um terço.

### TRANSFERÊNCIA

A Funai vai pedir a transferência de Lindalvo Bernardino da Silva para a Penitenciária Agrícola de Canhotinho, que fica próximo à comunidade Kapinawá e à Administração Regional da Funai, em Garanhuns. Lindalvo, assim como outros dois índios condenados, receberá assistência de advogados, psicólogos e assistentes sociais da Funai. «Tudo como determina a Lei 6.001/73», ressaltou o advogado Moacyr Ribeiro, que afirmou não existir nenhum índio preso em penitenciárias comuns em Pernambuco.

Jornal do Comércio, Pernambuco, 01/06/1988

Matérias 4: Sítios Arqueológicos, "Exoterismo" e Turismo como alternativa – Catimbau/Buíque, matérias do dia 24/11/1991

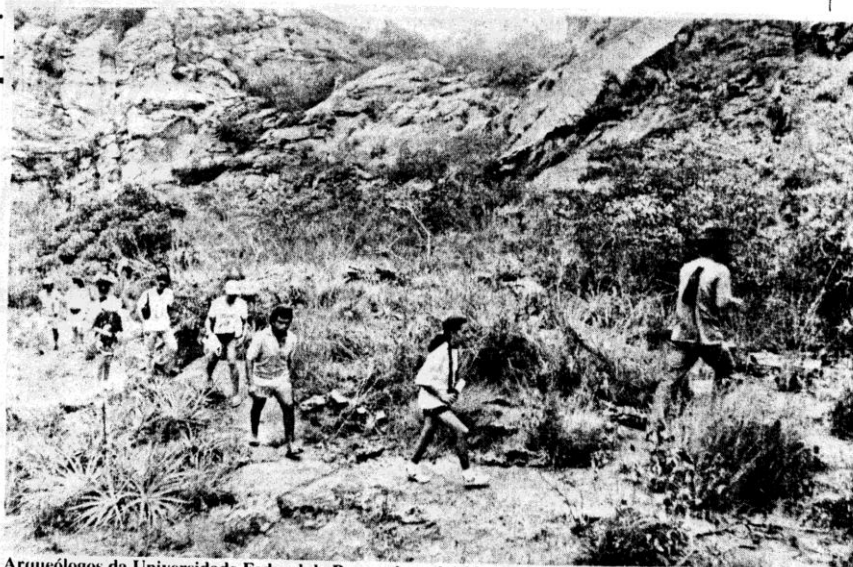
CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO  
SETOR DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO

DATA: 24, 11, 91

PAGINA: .....

- ☒ D.P.  
☐ J.C.  
☐ Diário Oficial de PE  
☐ Diário Oficial de AL

Catimbau  
Buíque 1-  
Arqueológico



Arqueólogos da Universidade Federal de Pernambuco há 20 anos fazem estudos permanentes no local

***Buíque esconde  
mistérios  
de seis mil anos***

## Inscrições rupestres conferem ao local um misticismo que envolve leigos e especialistas

Verônica Falcão  
Enviada especial

Vestígios de uma civilização com mais de seis mil anos diferenciam Buíque, a 286 km do Recife, das outras cidades do Semi-árido pernambucano. Inscrições rupestres e cemitérios indígenas povoam silenciosamente as formações rochosas que emergem da caatinga, conferindo ao local um misticismo que envolve leigos e especialistas. Enquanto arqueólogos da UFPE garantem que o grupo era formado por caçadores do período Holocênico, a tradição oral atribui a pintura das cavernas a fenícios, egípcios e até extraterrenos, "que desciam do céu como urubus para pousar no topo do juazeiro".

Entre pesquisas e lendas, os 45 mil moradores de Buíque não

sabem ao certo de onde veio e como desapareceu este povo. Para o coordenador do Laboratório de Arqueologia da UFPE, Marcos Albuquerque, não há nenhum mistério no local, considerado um dos sítios arqueológicos mais ricos do Estado. Há 20 anos ele estuda os cemitérios e inscrições de Catimbau — distrito de Buíque — e afirma que a história de lá é tão palpável quanto as ossadas que encontrou.

Atualmente dedicado aos sítios arqueológicos de Araripina, Marcos Albuquerque já resgatou cerca

de 10 esqueletos em Catimbau. Com 6,640 anos, um deles se encontra no Laboratório de Arqueologia, no 11º andar do Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Ele tinha aproximadamente 18 anos quando morreu e foi enterrado na posição fetal nas proximidades de uma caverna. Naquela época a expectativa de vida era inferior à atual. "Os grupos viviam em guerra e estavam expostos a mais intempéries", explica Marcos Albuquerque.

**Carbono 14** — Adquirida através do teste com o Carbono 14, a precisão da idade das ossadas não pôde ser estendida às inscrições nos paredões de pedras. Mesmo assim, Marcos Albuquerque acredita na possibilidade da pintura rupestre ser contemporânea à civi-

lização holocênica de Catimbau. A datação do pigmento é feita pelo processo de ativação de neutrons, diz Marcos Albuquerque, mas desta forma se chega a idade do material utilizado e não da pintura propriamente dita.

Estudos do Laboratório de Arqueologia indicam que as pinturas foram realizadas com pigmentos metálicos e ametais, misturados algumas vezes a corantes orgânicos, como urucum e jenipapo. Os temas não são muito variados e

mostram animais e homens isolados, sem representar necessariamente uma cena. "Há pinturas rupestres mais significativas e outros sítios arqueológicos (Nordeste)", reconhece Marcos Albuquerque.

Apesar de muitas vezes não reproduzirem rituais religiosos e de peças, as inscrições de Catimbau foram praticamente inexploradas pela equipe de arqueologia da UFPE. Considerando o material abundante, os pesquisadores pretendem desenvolver novas campanhas (trabalho de campo) no local. Nos próximos meses, a professora Gabriela Martins deverá organizar um grupo para estudar apenas as pinturas rupestres, que em Catimbau se revelam em tons vermelho e negro. Há ainda temas geométricos e sóis que parecem ser desenhados por punhos infantis. De acordo com Marcos Albuquerque este tipo de arte se assemelha mesmo a desenhos de crianças.

**Holocênica** — O misticismo de Catimbau ultrapassa a realidade científica e chega a identificar extraterrenos nas pinturas rupestres do Sertão do Moxotó. Além das figuras humanas que parecem desenhadas por crianças, há seres intrigantes e inomináveis nas inscrições de Catimbau. Um, deles, encontrado na Serra do Cobarço, tem pernas e braços longilíneos e bem torneados. Seus pés possuem apenas três dedos e a cabeça, de grande porte, apresenta apenas um olho na testa.

"Estes seres eram de outros planetas e desciam dos céus como urubus para pousar no topo dos juazeiros", conta Sebastião França, que ouviu a estória dos mais velhos. Segundo ele, eram os extraterrenos que inspiravam os nativos de Catimbau. Para Marcos Albuquerque os pés de apenas três dedos são uma representação comum às inscrições rupestres. "Provavelmente a falta de perspectiva levava a um desenho quase abstrato", esclarece.

Embora não fossem exímios desenhistas, os antigos habitantes de Catimbau certamente sabiam caçar. Os holocênicos eram uma civilização anterior ao desenvolvimento da agricultura e conheciam ainda o extrativismo. Em Catimbau, eles coletavam cocos de algumas palmeiras, como o ouricuri e jatobá, que até hoje alimentam o sertanejo. De acordo com pesquisas do Laboratório de Arqueologia, eles consumiam também animais de pequeno porte. Tatus, veados e cutias eram alguns das caças preferidas.

Os holocênicos não produziam cerâmica e moravam em cavernas. Mudanças climáticas ocorridas há cerca de 11 mil anos marcam sua presença na Terra, quando houve o aquecimento do planeta. Eles antecederam os agricultores pré-históricos, que em Pernambuco foram identificados em grupos tupi-guarani da Zona da Mata e Litoral, datando aproximadamente mil anos.

## Turismo é alternativa para geração de recursos

Com receita praticamente financiada pelo Fundo de Participação dos Municípios (FPM), Buíque tem no turismo uma das alternativas para a geração de recursos. Além das inscrições rupestres e a comunidade alternativa Vila Israel, a cidade oferece artesanato em cerâmica e palha produzido pelos cerca de 500 índios da tribo Capinauá, que vivem em reserva delimitada e reconhecida pela Funai. Os trabalhos são expostos aos sábados na feira do município, uma das mais organizadas e diversificadas do Semi-árido.

O clima frio também favorece o turismo em Buíque. Com altitude variando entre 700 e 1.200 metros, a serra dos Breus e do Catimbau

são um atrativo local para a construção de campings e hotéis. Confiante nas potencialidades do local, o prefeito Arquimedes Valença (PDT) espera investimentos do setor turístico. "Mesmo com o turismo informal no princípio, o aumento da renda per capita dos buiqueenses já será um progresso".

Totalizando 1.378 quilômetros quadrados, Buíque não possui indústria e 85% dos seus trabalhadores são pequenos agricultores e pecuaristas. A prefeitura não cobra impostos territoriais e a arrecada-

ção com o ICMS é praticamente inexistente. Para incentivar o turismo, Arquimedes Valença acredita na necessidade de construção e recuperação de estradas. "No governo anterior foram feitas obras em 130 km de extensão. Desta gestão não conseguimos nada", reclama.

**Balneário** — Se sobra beleza, falta água em Buíque. Mesmo assim, a Barragem Mulungu fornece para Arcoverde e Tupanatinga. Na caatinga, há córregos e rios secos e os nativos têm que andar quilômetros para chegar até uma fonte.

Um dos poucos riachos do local foi transformado em balneário artificial — o Paraíso Selvagem. Pagando Cr\$ 1 mil, o visitante tem acesso a piscinas de concreto e pode seguir trilhas que dão em cavernas e paredões com inscrições rupestres.

Também não há muitas opções de estada na cidade. Além das pensões e hospedarias, Buíque conta com uma única pousada, a de Nossa Senhora das Graças, das irmãs beneditinas. A diária de Cr\$ 3 mil dá direito ao banho e refeições regadas a novenas católicas. O ambiente é aconchegante e reflete a rusticidade de Buíque, o paraíso de pedras do sertão pernambucano.

## ***“Meu Rei” é um misto de messias e curandeiro***

Uma das pessoas que contribuem para o misticismo de Buíque é o ancião Cícero José de Farias, mais conhecido na região como “Seu” Israel ou “Meu Rei”. Aos 109 anos, ele é um misto de messias e curandeiro, despertando a curiosidade de moradores e pessoas de outros Estados e países. Na Fazenda Porto Seguro, onde conseguiu reunir 36 famílias em torno de si, “Meu Rei” produz a água da vida, líquido ao qual são atribuídos dons milagrosos.

A Fazenda Porto Seguro está localizada no Sítio dos Breus, a 30 km do centro de Buíque. No centro do povoado está o Palácio de Deus, onde “seu” Israel reúne seus adeptos nas tardes de domingo. Lá eles tomam a água da vida e ouvem as pregações de “Meu Rei”, acompanhados por leituras do Novo e Antigo Testamento. No Palácio de Deus funcionam ainda escola para adultos e crianças e cursos de corte e costura.

A professora Raquel de Farias, 23 anos, é um dos adeptos que deixou a vida urbana para se dedicar ao “Meu Rei”. Assim como os outros seguidores, ela adotou a palavra Israel como último sobrenome e não come nenhum tipo de carne. Acredita nas leis de “seu” Israel e tem apenas uma reclamação de sua nova vida: “No Sítio dos Breus não aparecem muitas opções de casamento”.

Raquel de Farias “Israel” tem 18 alunos de três a 18 anos. Nas aulas de alfabetização ela se esforça para reafirmar as leis de “Meu Rei”. Instrumento de trabalho de segunda a sexta-feira, o quadro negro exibe frases prontas para serem copiadas pelos alunos. “Breus, serra onde Deus habita, berço de uma nova civilização” são algumas das palavras de ordem dos cadernos rabiscados.



**Cícero José de Farias, com 109 anos, desperta muita curiosidade**

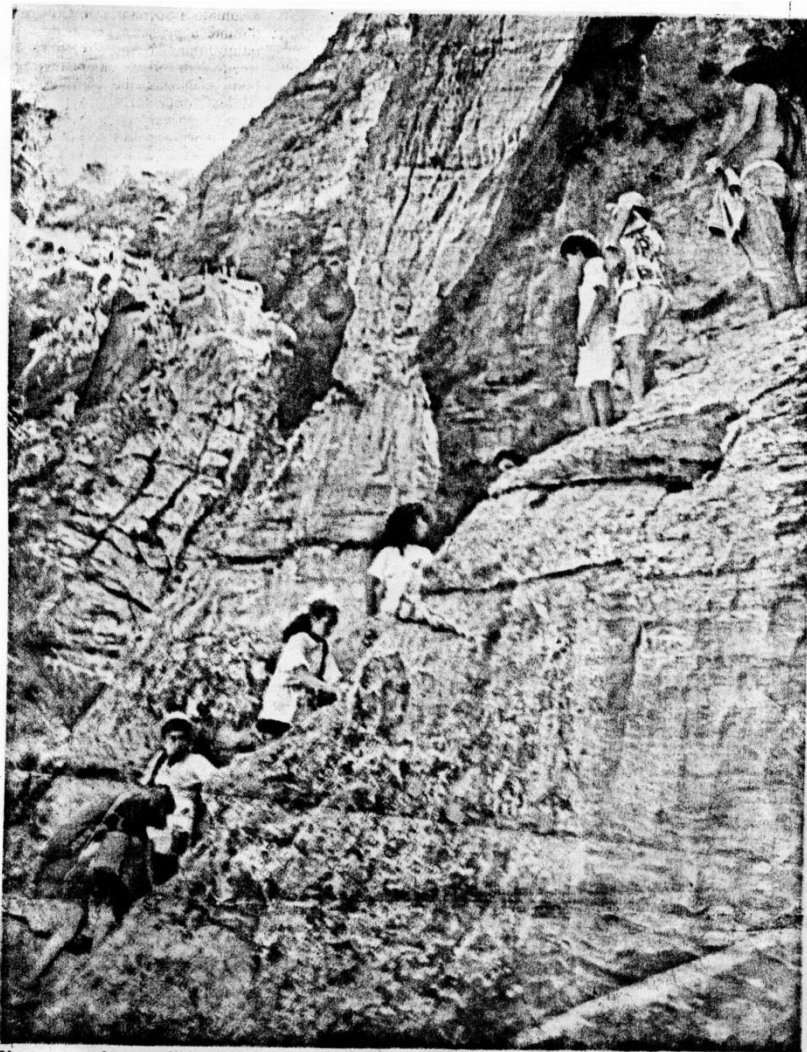
**Terceiro Milênio** — Cícero José de Farias garante que é precursor de um povo que sobreviverá ao Apocalipse. Para guiar seus adeptos, ele afirma que vai viver mais de 800 anos, assim como Matuzalém. A longevidade, segundo “Meu Rei”, é um dom dado por Deus, com quem costuma falar todas as noites. “É nessa ora que estou mais desocupado e posso me dedicar à concentração”, explica “seu” Israel — com voz carismática e expressão semelhante a do beato Antônio Conselheiro, que arregimentou multidões para Canudos, no sertão baiano.

“Meu Rei” nasceu na Fazenda Riacho do Laje, em Altinho, no dia 13 de setembro de 1882. Batizado e crismado, ele chegou a ser kardecista e diz ter recebido sua missão de Deus em 1932. Vinte anos depois começou a cumpri-la. Garantindo que não vai morrer tão cedo — pois a missão é intransferível — “Meu Rei” acredita na existência de vida em outros plane-

tas. Um dos indícios, diz ele, são as inscrições nas formações rochosas de Buíque, as quais chama de hieroglifos.

Para garantir a formação do grupo que sobreviverá ao terceiro milênio, na Fazenda Porto Seguro os homens podem ter várias mulheres. Assim como a obrigatoriedade de contribuições equivalentes à metade do salário dos adeptos, a poligamia não é um assunto tão divulgado quanto as boas práticas da seita. Com a ambição pela eternidade, a promessa de viver para sempre é que atrai as pessoas ao Sítio dos Breus.

**Animais** — Além de adultos e crianças, “Meu Rei” prevê a sobrevivência de bois, bodes e algumas aves. Ao contrário do Dilúvio bíblico que inundou a terra, a catástrofe premunizada por ele engloba tremores de terra, quedas d’água pavorosas, avanço do mar sobre os continentes, fogo e o sol sete vezes mais claros que o normal. “Será uma mudança de pólos”, explica.



Um grupo de expedicionários explora as rochas de Buíque, a 286 km do Recife. No local há vestígios de uma civilização com mais de seis mil anos de existência. Página B-4



A tradição local atribui a pintura das cavernas a fenícios, egípcios e até a extraterrenos

Fotos Otávio de Souza

## Cidades do Interior são uma nova opção

Cansados do turismo convencional — restrito a praias e cidades do Agreste — os pernambucanos partem agora para as cidades do Semi-árido. Além de formações rochosas inexploradas, esta região é cheia de misticismo e lendas guardadas pela tradição oral dos sertanejos. Além de Triunfo, no Sertão do Pajeú, Buíque, no Sertão do Moxotó, é uma das cidades mais procuradas.

No último final de semana um grupo de expedicionários visitou a Serra do Catimbau, um dos quatro distritos de Buíque. A excursão foi organizada pelo Grupo Amigos do Celeiro, instituição vegetariana que se envereda pelo turismo ecológico. Guiados pelo aposentado Sebastião França, antigo morador da cidade, o grupo de 22 pessoas esteve nos locais onde se concentram as inscrições rupestres e cemitérios indígenas.

O calor e espinhaços da caatinga foram compensados pela beleza deixada pelo rastro dos grupos holocênicos, que viveram em Catimbau há cerca de 6 mil anos. O dentista Francisco Albuquerque, 32 anos, garante que voltará outras vezes ao local. "Conheço muitos lugares bonitos. Mas a beleza aqui não existe sozinha. Ela é somada ao misticismo. Nunca vi nada igual", explica. O esoterismo de Catimbau é completado pelo artesanato indígena e a comunidade alternativa Vila Israel, na Serra dos Breus. O povoado é passagem obrigatória para o turismo ambiental.



Sebastião é capaz de percorrer várias léguas sem ficar cansado

## Aposentado pretende morrer na caatinga

Visto de longe Sebastião França Cavalcanti, 61 anos, parece um executivo perdido na caatinga, onde nasceu e pretende morrer. Com uma pasta abarrotada de papéis, ele é capaz de percorrer várias léguas sem derramar uma única gota de suor. Um pouco mais próximo, os estereótipos se desfazem e surge a figura de um sertanejo lendário, que conhece mistérios desprezados pelos arqueólogos da UFPE. "Tenho que reconhecer que ele conhece Buíque na palma da mão. Mas suas teorias são completamente infundadas", diz Marcos Albuquerque, coordenador do Laboratório de Arqueologia.

Sem embasamento científico e com o primário incompleto, Sebastião França se dedica ao estudo das inscrições rupestres e cemitérios indígenas há 27 anos. Seu esforço

e curiosidade o levaram para São Paulo, onde diz ter estudado hieróglifos semelhantes aos de Catimbau. "Sumérios, fenícios, maias, astecas e incas estiveram aqui", garante o estudioso, que copiou todos os registros encontrados. Comparando com hieróglifos descritos em livros de História, ele identificou vários traços semelhantes.

**Coveiro** — Sua vida profissional e trabalho de pesquisa se confundem. Com uma aposentadoria de Cr\$ 8 mil mensais, Sebastião França foi coveiro da Prefeitura de Buíque, ofício que aproveitou no trabalho de campo. Nas serras para onde costuma levar grupos de turistas e expedicionários, ele encontra as indicações esotéricas para suas descobertas. São os extraterrenos, diz Sebastião, que me inspiram na maioria das vezes.

Matérias 5: Sobre os conflitos e a demora na regularização fundiária

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO  
SETOR DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO

DATA. 28/4/92  
Pagina: 04...  
1

☒ D.P.  
☐ J.C.  
☐ Diário Oficial de PE  
☐ Diário Oficial de AL

ciudades  
KAPINAWA  
.....  
.....

## Kapinawás desafiam o Governo



As crianças são as principais vítimas da violência dos colonizadores

## CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO

## SETOR DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO

DATA 28/4/92

Pagina: 14

1A

☒ D.P.☐ J.C.☐ Diário Oficial de PE☐ Diário Oficial de AL

Kapinawá.....

va indígena que estava nas mãos de brancos. "Destruímos as casas e derrubamos as cercas que separavam de nós a nossa terra", resumiu o cacique.

Os kapinawás vivem em sete aldeias e possuem uma população de quase 800 pessoas. Plantam mandioca, milho e feijão. Apesar de localizados no Sertão, não sofrem problemas de água devido às nascentes d'água que descem das montanhas. O que a natureza oferece de bom grado é desperdiçado pelos índios por falta de conhecimento técnico para projetos de irrigação.

Como acreditam os índios, a tribo kapinawás está naquela região há séculos. Poucos sabem, porém, de sua própria história, língua e costumes. Por ironia, parte do professor da escola indígena, Bartolomeu Gonçalves, há dois meses na reserva indígena, o resgate do passado deles. Através de um esforço pessoal, o professor vem incentivando a produção de artesanato de palha entre os índios e procurando discussões sobre a origem do povo.

O kapinawá Vitalino Moisés, de 70 anos, é um dos mais velhos da tribo. Justifica o esquecimento da cultura indígena por seus irmãos como sendo uma interferência direta do branco. "Nossa língua foi esquecida porque fomos perseguidos. Da mesma forma, nossos rituais religiosos foram massacrados porque o colonizador não nos queria unidos. Mas pode ser, com essa luta pela terra, que a gente consiga recuperar o tempo perdido e deixe um pouco para os mais novos".

terras são cortadas por porteiros de muitos fazendeiros, que nem sempre se mostram solícitos a um bom convívio. De vez em quando os artilhos são fatais, porque empregados das fazendas fecham os portões com cadeados, impedindo que os kapinawás tenham acesso às próprias terras.

**Conflito** — A morosidade do Governo Federal para a demarcação das terras já provocou confronto armado entre índios e posseiros, com mortes e feridos dos dois lados. Há alguns meses, os kapinawás recuperaram parte da reser-

"Queremos apenas o que pertence ao nosso povo e foi usurpado com violência pelo homem branco"

venha no prazo prometido, os índios ameaçam invadir as terras ocupadas por fazendeiros dentro da área da Funai. "E, por favor, não encare isso como um gesto violento. Queremos apenas o que é nosso desde os nossos antepassados", justifica João Soares.

Caso estivessem de posse do que lhes é de direito, os kapinawás estariam hoje com 12.260 hectares. Em vez disso, vivem com muita dificuldade em apenas 1.800 hectares, tendo ainda de partilhar esse espaço com grandes fazendeiros e posseiros. O problema de terra entre os kapinawás é sentido tão logo se chega na reserva. As



O trabalho na tribo começa já na infância e vai até o final da vida

## Eles esperaram 300 anos e acham que já basta

Há mais de trezentos anos que os índios kapinawás têm o Governo "atravessado na garganta". Foi por causa, por exemplo, da política colonial portuguesa que eles, habitantes do Sítio Mina Grande, em Buique, perderam quase todo o seu território original, no final do século XVII. A Coroa queria agradecer aos heróis que lutaram na Guerra dos Palmares com doações de sesmarias. E não pensou duas vezes ao fazer uso das terras ocupadas pelos kapinawás para homenagear os combatentes.

De lá para cá, os índios de Buique respiram fundo quando seus interesses passam necessariamente por decisões governamentais. Isso porque até hoje a demarcação dos 12.260 hectares de terra — identificados pela Funai em 1984 — ainda não saiu dos gabinetes do Ministério da Justiça, em Brasília, em forma de ação prática. Até que isso aconteça, a Funai deve avaliar as benfeitorias realizadas pelos invasores dos terrenos indígenas para que seja efetuada a indenização. Pelo ritmo das ações, essa análise ainda levará tempo.

Tempo é o que os kapinawás não querem mais perder e contam os meses que faltam para a finalização do ano. É que, segundo as lideranças locais, a Funai prometeu ainda para 1992 a demarcação das terras. É bom que isso aconteça porque já não aguentamos mais as provocações dos brancos", reclama o cacique da tribo, João Soares. O tom de voz do cacique reforça a intenção resguardada dos kapinawás. Caso a demarcação não

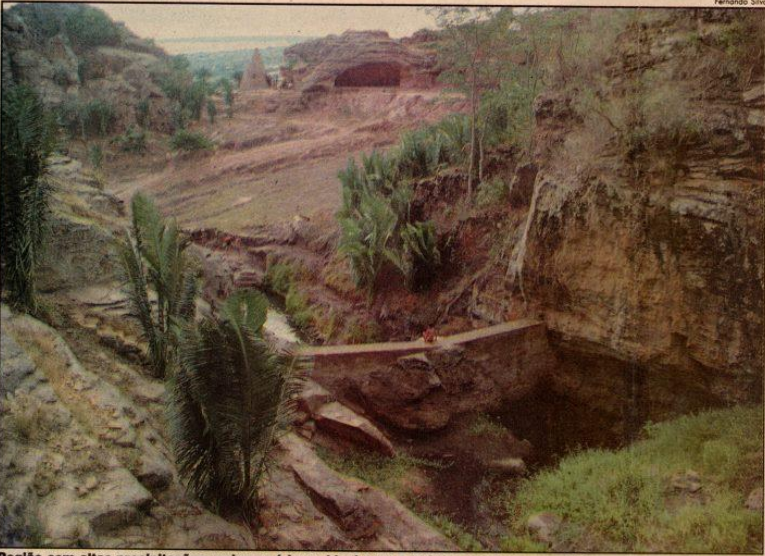
Matérias 6: Sítios Arqueológicos, “Exoterismo” e Turismo como alternativa – Catimbau/Buíque, matérias do dia 14/05/1993

8 Recife sexta-feira, 14 de maio de 1993 JORNAL DO COMMERIO

RECEBA O TURISTA EM ALTO ASTRAL

**TURISMO & LAZER**

Fernando Silva



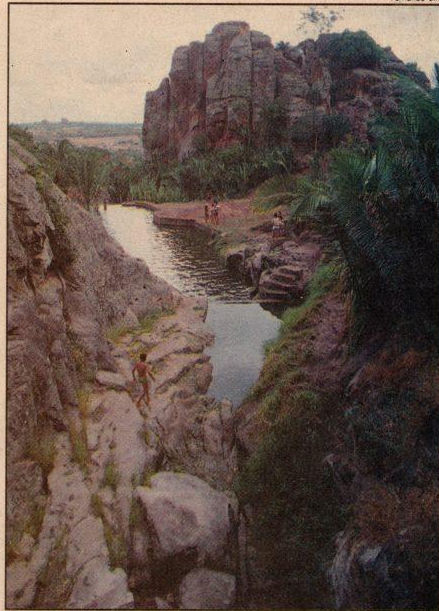
O visitante terá um encontro com piscinas naturais formadas por águas das encostas

Região com altas precipitações rochosas é lugar ideal para o turismo aventura e ecológico

*Cenário de lagos, bicas e grutas*

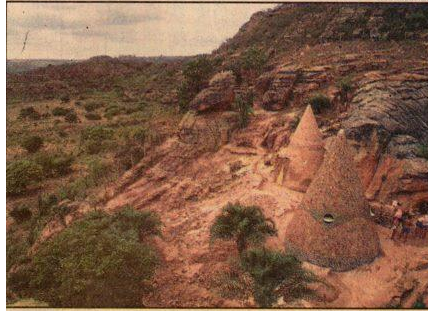
# Diversão e história na Serra do Catimbau

Fernando Silva



itante rá um contro m icinas turais madas r águas s costas

Fernando Silva



Um clube privado começa a dotar o lugar de toda infra-estrutura

### SEBASTIÃO LUIZ DE ARAÚJO

Há um quê de mistério sobre a Serra do Catimbau, uma região considerada o segundo maior parque arqueológico do Brasil — o primeiro fica em Lagoa Santa, Minas Gerais —, situada no município de Buíque, a 235 quilômetros do Recife. É um complexo de serras, vales e arenitos que reservam as mais variadas surpresas ao visitante, como inscrições rupestres que lembram inscrições feitas pelos persas, cemitérios in-

dígenas que remontam há séculos e muitas lendas contadas pelos próprios moradores do local. Mas todo esse cenário começou agora a ser visto com maior atenção pelos estudiosos. Tudo porque o comerciante Jurandir Silva, proprietário de uma área de 11 hectares no sopé da serra, resolveu dotar o lugar com uma infra-estrutura turística, construindo o que batizou de Paraíso Selvagem.

O local faz jus ao nome. Proprietário da área que herdou por usucapião há mais de 20 anos,

Jurandir aproveitou os recursos naturais para instalar uma espécie de clube privado, ao qual o turista tem acesso pagando, a preços de hoje, Cr\$ 30 mil (adulto) e Cr\$ 15 mil (criança). Lá encontram-se piscinas naturais formadas por águas que jorram constantemente das encostas, banhos de bica com água caindo de uma altura de seis metros e, o que é mais interessante, é possível ocupar uma das ocas indígenas que estão sendo construídas.

O projeto do comerciante é audacioso e bancado com recursos próprios. Os banheiros e a churrasqueira estão sendo construídos na própria rocha. Para as janelas desses espaços, foram aproveitados discos de grades de tratores, e serrotes servem como placas indicativas. As mesas que serão colocadas em todo o parque, deverão ser construídas em pedra e até os copos serão fabricados em madeira.

#### AMANTES DA NATUREZA

A preocupação de Jurandir Silva é manter as características da área, preservando-a, e resgatando a cultura dos seus antepassados indígenas. "Sou rigoroso contra a destruição da natureza. Aqui sempre exerci um papel de

fiscal. Agora, zelo bem mais pelo local", diz Jurandir, rebatendo qualquer crítica. Na

verdade, uma das vozes que se levantaram até o momento foi a de Suédson Neiva, 31 anos, coordenador de Cultura do Colégio Cardeal Arcoverde, em Arcoverde. Suédson começou a levar os alunos do colégio para pesquisas na área, quando sentiu que o Parque do Catimbau poderia sofrer danos por parte dos turistas, logo que comessem a frequentar o Paraíso Selvagem. "A construção de qualquer obra ali vai descaracterizar o parque e destruir as rochas", aponta Suédson.

Mas sua voz não tem tanto eco assim. Um dos maiores especialistas em arqueologia no Nordeste, e principalmente naquela área, o professor Marcos Albuquerque, coordenador do Laboratório Arqueológico da Universidade Federal de Pernambuco, até elogia o trabalho de Jurandir Silva. Para Marcos, a região poderia ter sofrido danos piores se o comer-

ciante não estivesse ali. O Ibaquer determinou que um dos seus fiscais atuasse numa área onde é constante a exploração de madeiras por donos de padarias de Buíque e onde animais raros, como as araras do Vale do Brocotó, podem desaparecer devido à ação de caçadores. "Aquele área merecia um projeto global por vários especialistas, mas sem que fossem prejudicados os esforços locais. É fácil alguém querer condená-lo. Mas se ele (Jurandir) não tivesse chegado lá, o que seria do local?", questiona o arqueólogo.

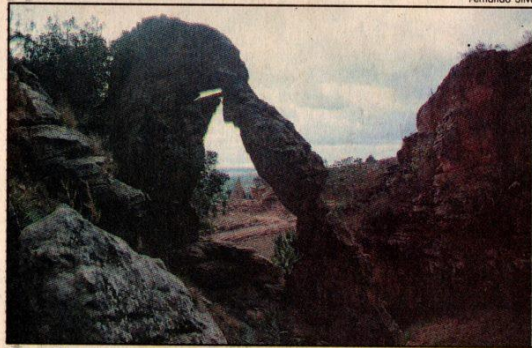
#### POR CONTA PRÓPRIA

Apaixonado pelo parque arqueológico do Catimbau, o professor Marcos Albuquerque ressentido do "descaso" com o qual o poder público no Brasil tem tratado as questões ligadas ao patrimônio

histórico. "Isso não quer dizer que não haja pessoas interessadas, mas não podem atuar porque não há recursos nesse sentido", afirma. A prova dessa falta de atenção do poder público está contida nas próprias palavras de Jurandir Silva. Segundo ele, o prefeito de Buíque, Dilson Santos — que não foi encontrado pela reportagem do *Journal do Comércio*, por estar viajando, não tem nenhum projeto de iluminar nem asfaltar a estrada que leva ao Catimbau.

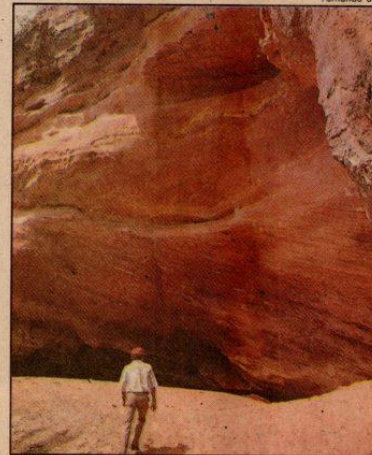
"Tenho bancado tudo sozinho. O que ganho vou investindo aqui", diz Jurandir, que até colocou placa de venda na chácara que possui em Buíque. "O turista não tem condições de chegar e depredar o ambiente, porque eu tenho meus próprios fiscais para acompanhá-lo. Depois, o Paraíso não está sendo construído só para ele. Aqui é minha casa, como iria danificá-la?", questiona o comerciante.

começa a dotar o lugar de toda infra-estrutura



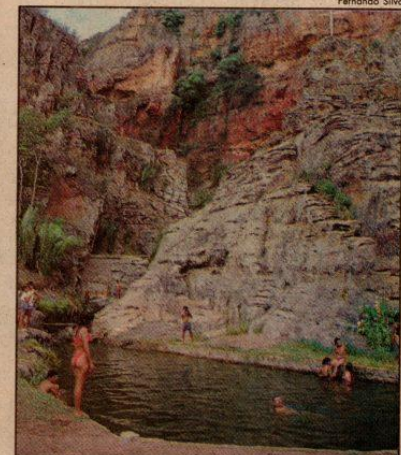
O vento e o tempo esculpiram formas exóticas

Fernando Silva



Cemitério indígena na rocha

Fernando Silva



Fernando Silva

Lagoas de águas frescas são a grande atração

## Mistérios e lendas envolvem todo o lugar

As lendas que pairam sob o céu azul do Catimbau impregnam o lugar de um misticismo que envolve qualquer visitante. Já na própria estrada de terra, que parte de Buíque, o visitante vai-se deparando com a beleza do lugar, vendo, à sua volta as várias formações rochosas, que escondem, segundo os moradores da região, minérios de alto valor. Na pequenina vila, o tempo parece que parou: uma igreja e duas ruas laterais. O silêncio profundo é quebrado vez ou outra pelos poucos turistas que se lançam na emocionante aventura de seguir os passos de seres que habitaram o local há mais de seis mil anos.

Arqueólogos garantem que este grupo era formado por caçadores do período holocênico que moravam em cavernas e constituíam uma civilização anterior ao desenvolvimento da agricultura. Os antigos habitantes conheceram, ainda, o extrativismo. A tradição atribui a pintura das cavernas a fenícios, egípcios e até extraterrestres. Essas marcas são visíveis por quase toda a região.

O parque arqueológico do Catimbau compreende as Serras do Quiri d'Alho, onde está a Chapada de São José; Serra de Jerusalém, onde está o Paraíso Selvagem; Serra do Coqueiro; Serra do Macaco; Serra dos Três Irmãos; Serrote do Carneiro; Serra do Buíque; Serra do Cabaço e da Jibóia e Morro do Elefante; Morro da Bola e Serrote Preto.

Na área do parque há pelo menos quatro cemitérios indígenas em cavernas. Em outras delas há mostras de que seres antigos as habitaram. A região é ainda rica em minérios caulim, matéria-prima usada na fabricação de louças e azulejos. As várias trilhas reservam fascínios e descobertas inesquecíveis. É como se, no final do passeio, o visitante se sentisse de alma lavada. A temperatura média no inverno é de 15 graus e no verão as caminhadas podem ser feitas sob uma temperatura que varia entre 22 e 26 graus.

### FEITIÇARIA

Uma figura que não pode

deixar de ser visitada na vila do Catimbau é seu Sebastião França, um típico contador de histórias. Entre outras, ele narra que já viu por duas vezes discos voadores pousarem na região. Por essas e outras é que a antiga terra da feitiçaria como era conhecida a localidade, reserva mistérios que impressionam o mais insensível dos visitantes. Neste verdadeiro santuário ecológico, quem busca a paz está no caminho certo.

Para se chegar até o Catimbau deve-se pegar a estrada na direção de Buíque. Do Recife até lá a estrada está em ótimas condições. Em Buíque não há segredos para se descobrir o acesso. É só passar pelo único posto de gasolina existente na cidade, indo na direção de Tupanatinga, e entrar à direita logo após o açude existente às margens da rodovia. Para quem desejar chegar ao Paraíso Ecológico ou ter a orientação de um guia é só ligar para o posto telefônico de Catimbau e pedir para falar com Jurandir Silva. O telefone é 821-0510.

## Anexo IV: Mapa complementar

