Acervo ISA

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL
Data ___/___/___
Cod. 3319

NOTAS SOBRE A FORMAÇÃO HISTÓRICA, ETNICIDADE E CONSTITUIÇÃO TERRITORIAL DO POVO KAPINAWÁ *

José Augusto Laranjeiras Sampaio **

1995

RESUMO

Em 1874, após a extinção da Diretoria de Índios em Pernambuco, o Império concedeu aos "descendentes" dos índios de "Macacos" a propriedade de um território de cerca de 25.000 hectares. Nos cem anos seguintes, esta população aí se reproduziu, em seis ou sete comunidades camponesas, sem maiores intrusões de outros contingentes, até que nos anos setenta, o avanço das "terras de gado" através do agreste atingiu o flanco oriental daquele território e, em cheio, uma sua comunidade periférica, a Mina Grande, protagonista, de 1979 a 1983, de um processo de "emergência étnica" semelhante a outros no Nordeste, e de um violentíssimo conflito com grileiros, culminados com a criação de um Posto Indígena e, em 1984, com uma tosca "identificação de área". Sob regime tutelar e reconhecida como "os verdadeiros kapinawá", a comunidade "mina-grandista" passa por compulsões e transformações que vão da redistribuição das terras à centralização política segundo o modelo da "indianidade" (Oliveira, 1988), com confrontos com outras comunidades do território tradicional que aprendem a qualificar de "posseiros". O peculiar processo de negociações territoriais e de identidades que se instaura ao longo dos últimos dez anos é o que procurarei examinar aqui, pretendendo uma visão igualmente peculiar de temas hoje caros ao estudo de povos indígenas no Nordeste, como territorialidade, emergência étnica, tutela, faccionalismo e "campesinidade" (Woortmann, 1990), no rastro de inusitadas soluções apresentadas pelo caso.

As informações e observações aqui reunidas o foram com o objetivo principal de contribuir a um melhor conhecimento do povo indígena Kapinawá, sobretudo por parte dos agentes governamentais encarregados dos processos de regularização e administração da Terra Indígena Kapinawá -municípios de Buíque, Ibimirim e Tupanatinga, Estado de Pernambuco- e de sua assistência. Neste sentido, visam complementar os dados já disponíveis no meu projeto de pesquisa (Sampaio, 1986) e no parecer que Carvalho (1982) elaborou por solicitação da Fundação Nacional do índio (FUNAI) em subsídio à criação do Posto Indígena Kapinawá, implantado em 1983. Nesse último trabalho, como aqui, trata-se também de dirimir dúvidas suscitadas por formulações equívocas e ou mal informadas constantes de "relatórios" de servidores daquela Fundação (Pierson, 1981; Levay, 1982 e Motta e Mello, 1982).

Em um segundo plano, espero também que as presentes notas possam vir a subsidiar etnograficamente o fecundo debate acadêmico recente em torno da "emergência" étnica de povos indígenas, sobretudo no Nordeste, bem como dos usos -e abusos- de uma "história indígena" em tais casos*1.

*1 Refiro-me aqui sobretudo a Grupos de Trabalho, Mesas Redondas ou Sessões de Comunicações, havidas desde 1992 em Reuniões da ANPOCS, SBPC e ABA. Por razões de espaço, eximo-me de listar aqui mais de uma dezena de dissertações recentemente defendidas ou em fase final de elaboração em Programas de Pós-Graduação do Museu Nacional da UFRJ, UFBA e UFPE, que tematizam os povos indígenas no Nordeste.

Acervo ISA

Isto posto, gostaria de iniciar por considerar que questionamentos à condição de "índios" dos Kapinawá, levantados por Motta e Mello -assim como, ao que tudo indica, implicitamente também por Pierson- parecem dever-se sobretudo ao fato de que estas pesquisadoras dedicaram-se ingenuamente a procurar, nos arquivos públicos do Estado de Pernambuco e no do Museu do Índio, referências documentais aos Kapinawá, que poderiam já saber de antemão serem inexistentes, pois este etnônimo foi evidentemente adotado pelo grupo durante seu processo de reorganização social e étnica e resistência à grilagem de suas terras, no final dos anos setenta.

Esta prática de "recriar" designações étnicas nestes contextos não é infrequente entre povos indígenas no Nordeste, e é exatamente o mesmo caso dos Pankararé, Tingui Botó, Wasu, Kambiwá, Atikum e, mais recentemente, Kantaruré; todos etnônimos sem nenhuma referência em fontes históricas porque adotados em tempo bastante recente e através de processos diversos de "escolha" ou "descoberta", dos quais o mais comum parece ser o de consulta aos "encantados" durante sessões xamânicas ou de possessão associadas ao complexo ritual do Toré*2. Este é o caso, pelo menos, da origem explicitamente admitida pelos Kapinawá, Kambiwá, Tuxá e Pankararé para as designações que adotam. Não seria portanto a busca de referências documentais a estas a via adequada para comprovação histórica das respectivas "aldeias" e seus territórios.
*2 Sobre o ritual do Toré, típico dos povos indígenas no Nordeste, e o "complexo ritual da jurema", dentro do qual aquele se insere num plano regional envolvente, ver a recente monografia de Nascimento (1994).

Por outro lado, é suficientemente sabido que todos os atuais povos indígenas no Sertão do Nordeste são segmentos sociais originários de aldeamentos implantados por ordens missionárias católicas ao longo dos séculos XVII e XVIII, a maioria deles transferidos à administração das Diretorias de Índios ao longo do século XIX e em seguida extintos de direito, mas nem sempre de fato.

Sabido é também que estes agrupamentos foram frequentemente formados com população de origens culturais e linguísticas diversas, muitas vezes deslocadas dos seus territórios originais (Dantas et al, 1992). Acrescido todo o contexto de submissão dos trezentos anos de dominação colonial sobre estes aldeamentos, não é de estranhar que antigas designações étnicas, quando existentes, tenham, em muitos casos, se perdido, restando como principal marca de identificação dos conjuntos sociais sobreviventes a referência ao próprio território onde foram reunidos. Esta marca territorial está presente em designações atuais como Tingui, Wasu ou Tapeba, ou, mais frequentemente, em heterônimos até recentemente muito adotados por quase todos os grupos na região e ainda muito utilizados pela sociedade regional envolvente, como "Caboclos do Ururubá" para os Xukuru, "Caboclos da Serra Negra" para os Kambiwá, "Caboclos de Mirandela" para os Kiriri e "Caboclos da Batida" para os novíssimos Kantaruré etc.

Foi também através daquelas administrações coloniais -religiosa ou estatal- que tais territórios lhes foram destinados e regularizados, sob formas diversas, nos períodos colonial e ou imperial. Ora, é pois na documentação referente a estas missões e aldeamentos que deve ser buscada a "história" dos povos indígenas que, à primeira vista de modo repentino, "aparecem" no Nordeste, sempre envolvidos em disputas

Acervo ISA

fundiárias e muitas vezes portando -talvez, em grande medida, para corresponder a um padrão genericamente reconhecível e legitimado pelo indigenismo nacional- designações étnicas desconhecidas de qualquer literatura.

No caso em apreço, todos os pesquisadores que estiveram entre os Kapinawá antes da criação do Posto Indígena, inclusive eu próprio, ouviram dos seus velhos informantes serem eles descendentes do "povo da aldeia de Macacos", localidade que conserva este nome e está situada dentro do território que pleiteiam como indígena. Com efeito, "povo de Macacos" ou "macaqueiros" parece ter sido a designação sob a qual, ainda que de modo às vezes difuso e impreciso, eram reconhecidos localmente, externa e internamente ao grupo, aqueles que viriam a se constituir no atual povo indígena Kapinawá.

Assim, se fosse seguida a pista referente à aldeia de Macacos, não seria nem necessário ir a arquivos para encontrar pelo menos duas referências à sua existência, no século XVIII, em documentos publicados nos Anais da Biblioteca Nacional (Anônimo, 1749 e Couto, 1757).

Aí se informa ser, a aldeia, de índios Paratió (ou Prakió), sua população de 182 índios e o fato de ter tido missionário Clérigo de São Pedro. Tenho certeza que uma busca em arquivos eclesiásticos revelaria dados anteriores sobre a aldeia e, possivelmente, a data da sua fundação e a designação -ou designações- étnica(s) dos seus primeiros habitantes.

Outra informação importante contida nestas fontes diz respeito à localização da aldeia: com base nelas e com suas datas, os Paratió estão assinalados exatamente na área onde vivem hoje os Kapinawá, em uma publicação de conhecimento obrigatório de qualquer pesquisador de história indígena: o "Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju" (1946).

Outrossim, a localização exata da aldeia missionária original não pode ser completamente atestada com base apenas nestas fontes, embora as indicações genéricas que fornecem não me pareçam contraditórias com os dados atuais. Apenas a segunda fonte refere estar a "aldeia do Macaco" situada na "ribeira Panema", o atual rio Ipanema, que corre poucas léguas a leste do sítio onde Macacos é hoje referida pelos seus descendentes. Tal, creio, pode ser explicado por uma das seguintes hipóteses.

A primeira de tratar-se de simples imprecisão do cronista, que seguramente não visitou as aldeias que lista, delas apenas tendo tido notícia. Assim, a suposição de uma localização na "ribeira Panema" poderia ser atribuída ao conhecimento da vizinhança de Macacos com Águas Belas, esta sim comprovadamente próxima ao rio. Na verdade, é esta aldeia que a fonte diz situada "na ribeira Panema". De Macacos, que se lhe segue na listagem, diz-se apenas "sita na mesma ribeira", o que pode ter sido simplesmente intuído pelo cronista, sabida a real proximidade entre elas e não havendo nenhum curso d'água mais significativo junto ao sítio exato de Macacos.

Outra hipótese, que talvez possa ser averiguada pelo exame da documentação missionária, é a de que Macacos tenha de fato sido situada originalmente -isto é, na primeira metade do século XVIII- mais próxima ao rio Ipanema, como suas vizinhas mais imediatas a leste, Águas Belas e Cimbres, esta última, sede de toda a freguesia que abrangia Macacos,

Acervo ISA

situada nas próprias cabeceiras do referido rio.

Transferências de aldeias não eram infrequentes então, quase sempre tratando-se de deslocamentos de áreas mais ricas junto às várzeas dos rios, pressionadas pelo avanço da economia colonial, para "áreas de refúgio" no topo das serras e tabuleiros; e ou, das terras mais férteis do agreste para as caatingas a oeste. Ora, a Macacos que hoje conhecemos -e, por extensão, o atual território Kapinawá- se localiza justamente no topo do tabuleiro -cujo ponto culminante é a serra da Mina Grande- que marca o interflúvio entre os cursos do Ipanema, a leste, no Agreste, e do Moxotó, a oeste, no Sertão. Às margens de um pequeno curso d'água, ora denominado riacho dos Macacos, formador da bacia interna que alimenta a salobra Lagoa do Puiú a oeste, Macacos marca justamente o ponto onde os terrenos que seus habitantes chamam hoje de "agrestado" cedem lugar à caatinga.

Em apoio às evidências de que a Macacos original muito certamente não perdurou -independentemente de qual tenha sido o seu sítio- além dos meados do século XVIII, há sobretudo o fato de que, na Capitania de Pernambuco, todas as ordens religiosas missionárias foram expulsas neste período, numa radicalização das interdições movidas pelo Marquês de Pombal aos jesuítas*3.
*3 Ver a respeito os diversos historiadores missionários como Primério (1937), Willeke (1974), Regni (1988) e outros.

Pela mesma razão, não podemos esperar contar com a documentação missionária para acompanhar a história desses aldeamentos nas décadas finais do século XVIII e até as iniciais do século seguinte, quando se estrutura a administração estatal sobre os aldeamentos sobreviventes (Carneiro da Cunha, 1992). Deve certamente haver um hiato documental em relação direta com o hiato administrativo havido. Vale lembrar que uma das fontes supra citadas refere que Macacos já estava sem seu missionário em meados do século XVIII. Assim, é provável que os índios desta aldeia, sem nenhuma administração, tenham voltado, pelo menos em parte, a se dispersar.

Outro documento importante para acompanharmos a trajetória dos índios dessa área é o relato do frei Vital de Frescarolo (1802), que dá conta do realdeamento, feito pelo próprio frei, de índios de quatro etnias distintas que, àquela época, se encontravam dispersos pelas caatingas da Serra Negra. O frade reuniu na localidade de Gameleira os Umã e os Xocó, e na de Jacaré os Vouvé e os Pipipã. Ora, a Serra Negra é vizinha à atual aldeia dos Kambiwá e local por estes reivindicado como parte do seu território tradicional, importante para a prática de rituais (Barbosa, 1991). Como se verá adiante, os atuais Kapinawá se consideram parentes próximos dos Kambiwá e com estes partilham uma inequívoca contiguidade territorial ao longo do vale do Moxotó.

Não quero me alongar em considerações conjecturais, mas há certamente muito aqui no que pensar, inclusive sobre a multiplicidade de designações étnicas encontradiças na região e sobre o caráter extremamente efêmero destes aldeamentos*4, pelo menos nos seus primórdios, sempre sujeitos à falta de missionários e à habitual dispersão dos indígenas, facilitada pela ausência de barreiras naturais e ditada pela própria necessidade de sobrevivência numa região com escassas fontes de água, pouco propícia à agricultura e muito mais à caça e coleta extensivas, onde a sedentarização agrava os efeitos das

Acervo ISA

secas.
*4 Veja-se também a respeito a referência de 1817 contida em Aires do Casal (1817).

Tais circunstâncias contribuem à compreensão da informação que apresento a seguir: um documento do governo de Pernambuco, datado de 1875 (referido em Carneiro da Cunha, 1992: 154), contém determinação para que os índios das aldeias recém extintas na província fossem reunidos em apenas duas: Nossa Senhora da Assunção, no São Francisco, e Cimbres, ainda hoje aldeia xukuru, vizinha aos Kapinawá. Não sei se tal determinação se cumpriu. Provavelmente se tentou cumprí-la, com sucesso relativo, o que pode explicar a presença de Paratiós oriundos de Macacos entre os Xukuru no século XIX, como relatam informantes xukuru de Hohenthal Jr (1954), já em 1951, e o cronista regional Barbalho (1977). Este último, de resto, apenas reporta uma tradição muito corrente no município de Pesqueira, que atribui sua origem às "nações" Xukuru e Paratió aldeadas em Cimbres, ainda que seus atuais habitantes indígenas identifiquem-se apenas como Xukuru (Souza, 1992), especificidade também já identificada por Hohenthal Jr (1954), em contraposição porém a antigos "vizinhos" Paratió, sempre referidos como originários de Macacos e eventualmente "abrigados" entre os Xukuru (ib: 108). Uma pesquisa competente nos arquivos da Diretoria de Índios, para o século XIX, certamente revelaria muito sobre este período da história da aldeia de Macacos e do destino de seus habitantes.

Uma questão que se impõe é o fato de que os atuais Kapinawá não se recordam da designação Paratió, enquanto que os Xukuru, pelo menos até meados deste século, ainda a utilizavam, explicitamente com referência aos oriundos de Macacos. Algumas explicações podem ser tentadas, inclusive a do simples esquecimento ditado por dois séculos de compulsões coloniais e catequéticas. Me parece muito provável a hipótese de que em Macacos, como era comum na região, devam ter sido reunidas etnias diversas e em períodos diferentes, facilitando a obliteração dos etnônimos dos seus habitantes originais. Ainda mais provável me parece a consideração de que os atuais Kapinawá jamais tenham se auto-designado por Paratió ou prakió, sendo estes termos utilizados apenas por terceiros -regionais e seus vizinhos Xukuru. Os informantes de Hohenthal traduziram tais expressões por "índios pretos" ou "índios macunha" (?), o que parece denotar um caráter francamente pejorativo, como de resto é comum entre povos vizinhos e rivais, o que não faria estranhar o fato dos atuais Kapinawá não se recordarem, ou talvez não quererem se recordar terem sido chamados Paratió. Eles não sabem que isto poderia facilitar-lhes as coisas perante o mecanismo simplista de "reconhecimento histórico" originalmente intentado pela FUNAI.

De qualquer modo, me parece que os Kapinawá de fato não conhecem as expressões Paratió ou Prakió como designações étnicas. Jamais as havia mencionado diante deles até ter ouvido a segunda delas espontaneamente mencionada por um velho informante de origem Kambiwá -Dôca, que houvera sido o primeiro cacique Kapinawá- para se referir a uma localidade rural no médio curso do Moxotó. Indagado do seu significado, contudo, nada soube informar além de que seria muito antiga, não sendo inclusive mais utilizada para designar o local. Referindo-a em seguida para outros velhos informantes, apenas um deles, que vivera algum tempo entre os Kambiwá, a conhecia, também como designação antiga da dita localidade.

Para encerrar estas considerações históricas impõe-se, por fim, uma

Acervo ISA

abordagem de um documento de 1874, do qual conhecemos apenas uma cópia datilografada de certidão cartorial, muito truncada, tornada pública pelos próprios Kapinawá e que se encontra anexada a quase todas as "peças" do processo do seu "reconhecimento oficial" e à qual os Kapinawá, muito justificadamente, costumam atribuir grande valor. Trata-se de uma doação imperial das terras do antigo aldeamento de Macacos aos "herdeiros" dos "índios", que são aí nomeados com respectivas esposas e localidades de moradia ou "sítios": Macacos, Julião, Palmeira, Queimada Velha, Lagoinha, Brejo de Fora e Mina Grande. Os limites externos do território, ainda que descritos com a imprecisão própria à época e tipo de delimitação, balizada fundamentalmente em marcos naturais, são hoje perfeitamente reconhecíveis.

Quanto à origem da dita cópia, é certo que os Kapinawá da Mina Grande só vieram a conhecê-la diretamente uma vez deflagrada sua "luta para levantar a aldeia" ao final dos anos setenta, trazida pelo índio José Antônio dos Santos, o Zé Índio, de origem xukuru, personagem central deste processo e, possivelmente, o único que poderia esclarecer em definitivo as condições da sua obtenção.

Segundo relatam hoje os poucos Kapinawá melhor informados, a certidão teria sido obtida "há muito tempo", por um cidadão residente na cidade de Tupanatinga -antiga Santa Clara- interessado em regularizar posses suas nessa localidade. Com efeito, o "olho d'água de Santa Clara" é o marco mais a Sueste do território objeto da "doação", ponto ainda hoje incontroversamente identificável. Com a morte do dito cidadão, um dos seus herdeiros, desinteressado do objetivo original e tomando o "documento" como simples curiosidade, o teria entregue a Chico Machado, reconhecidamente um descendente em linha direta do "alferes" Félix da Costa Machado, nome que encabeça a relação de beneficiários no documento, o "Machadinho", personagem constante nos relatos do "tempo dos antigos" contemporaneamente feitos pelos velhos Kapinawá. Chico Machado, hoje idoso, de há muito retirou-se do território de Macacos, indo viver em uma localidade rural afastada no município de Ibimirim, onde Zé Índio teria ido ter com ele para resgatar o documento e revelá-lo às "autoridades competentes" como instrumento do pleito étnico e territorial dos Kapinawá, em 1979.

Uma outra versão que, mais que contradizer a anterior, talvez a complemente e esclareça, dá conta de que o documento já teria passado pelas mãos dos Kambiwá, cerca de dez anos antes, quando estes estavam, por sua vez, empenhados em obter o seu "reconhecimento". Zé Índio, de quem se diz ter sido, por algum tempo, pajé dos Kambiwá, deteria ou conheceria o documento desde então. Os Kambiwá sabiam contudo que as terras ali declaradas não eram as suas e, na verdade, sequer tinham conhecimento das localidades ali designadas como "terra indígena", situadas que estão há pouco mais de cem quilômetros da sua aldeia na Baixa da Alexandra, embora outras referências ali contidas, como o rio Moxotó e a Serra do Quiri d'Alho, certamente lhes fossem familiares. De fato, até a eclosão do "caso kapinawá", as designações daquelas localidades -Macacos, Julião, Mina Grande etc- parecem ter sido identificáveis no presente século apenas por seus próprios habitantes e circunvizinhos mais próximos.

Independentemente de considerações específicas quanto à história do prestigioso "papel", é seguro que uma aproximação de alguns dos habitantes e "herdeiros" do território de Macacos aos Kambiwá à época

Acervo ISA

da "luta" destes pelo "reconhecimento" e soerguimento da "aldeia", culminada com a criação de um Posto Indígena na Alexandra em 1970 (Barbosa, op cit), tem significado destacável para a compreensão mais global da emergência étnica kapinawá. Desde a ocasião da construção da "rodagem de Paulo Afonso" -a BR110 que hoje corta a principal aldeia kambiwá- por volta dos anos sessenta, alguns indivíduos, sobretudo das famílias Barbosa, do Julião, e Carvalho, da Lagoinha, se deslocaram para a atual área Kambiwá em busca de trabalho assalariado nas obras e alguns aí vieram a se estabelecer por alguns anos, travando relações de amizade com os Kambiwá. O velho kambiwá Pedro Manuel, o já mencionado Dôca, um dos líderes do movimento Kambiwá desde os anos trinta, relata ter lhe chamado atenção a coincidência de um sobrenome raro na região: "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. Os Kapinawá, por sua vez, dão conta da insistência com que Dôca e outros Kambiwá lhes indagavam da localização exata de Macacos, Lagoinha e Mina Grande, topônimos dos quais tinham notícia, suspeitam os primeiros, por conhecimento direto ou indireto da "escritura de Macacos".

Neste sentido também é certo que o supra-citado Chico Machado era, pelo menos desde sua mudança para as proximidades de Ibimirim, conhecido de alguns kambiwá e, certamente, do andarilho Zé Índio que, em que pese o prestígio que parece ter gozado entre os Kambiwá como especialista ritual do Toré e "curador", nunca teria chegado a residir permanentemente na Alexandra. Tinha, à época, seu "terreiro" na cidade de Ibimirim, onde Chico Machado também chegou a manter, pelo menos até meados dos anos setenta, um "terreiro" ou "trabalho" semelhante, embora este, ao contrário de Zé Índio, não fosse reconhecidamente tido como "índio" ou reivindicasse sê-lo, nem mantivesse vínculos, atuais ou de origem, com "aldeias" oficialmente reconhecidas e assistidas pela FUNAI. Um episódio que os Kapinawá da família Machado gostam hoje de relatar é o de que, certa feita, um Chefe de Posto em Kambiwá, índio Guajajara, ao saber que havia na cidade um "centro" que praticava rituais semelhantes ao Toré dos Kambiwá, para lá se dirigiu com a intenção de desmascarar a charlatanice, tendo contudo se surpreendido com o que considerou conhecimentos e práticas legitimamente indígenas, da parte de Chico Machado.

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. De resto, a Serra do Ururubá parece ser o grande pólo difusor do "complexo ritual da jurema" (Nascimento, 1994) por todo o Agreste e Sertão Oriental pernambucanos, centro de uma rede que excede em muito os limites territoriais e simbólicos das comunidades indígenas formalmente diferenciadas. Há "terreiros" mantidos por xukurus ou por especialistas formados por estes em cidades como Caruaru, por exemplo. Aqui, porém, afasto-me em demasia dos objetivos mais imediatos destas notas.

Acervo ISA

Retomando então a história recente dos Kapinawá e o fio condutor a partir das suas prévias relações com a "aldeia" Kambiwá, Dôca visitaria pela primeira vez seus amigos já retornados a Julião e Mina Grande na segunda metade dos anos setenta, indo encontrá-los profundamente envolvidos com o avanço da grilagem que devorava as terras da segunda destas comunidades. Já haviam tido lugar escaramuças com jagunços comandados por Zuza Tavares -sogro do então prefeito de Buíque e a serviço da expansão da propriedade do fazendeiro Romero Maranhão- e se tentava uma presumivelmente infrutífera defesa judicial na comarca de Buíque. Dôca identificou a inequívoca presença de "ciência de índio" na área, especialmente na grande rocha da serra da Mina Grande, cujas furnas guardam cemitérios indígenas. Apesar do que refere como "grande tolice" dos moradores locais a respeito de uma tal "ciência", estes autorizam-no a convocar o "compadre" Zé Índio para "ajudar na luta".

Desde sua primeira visita à Mina Grande, o que seguramente ocorreu em algum momento do ano de 1978, Zé Índio trouxe consigo a "escritura de Macacos", organizando uma sua primeira leitura pública, prática que se repetiria por muitas vezes nos anos seguintes, seja entre os da própria comunidade, seja diante dos muitos forasteiros -antropólogos, missionários e funcionários- que a visitariam entre 1979 e 1982, paralelamente a sessões do recém elaborado Toré Kapinawá.

Assim, entre 1978 e 1979, Dôca e Zé Índio buscaram organizar uma defesa militar, judicial e espiritual da Mina Grande, baseada respectivamente na firme decisão de resistir em armas aos jagunços -embora as de que poderiam dispor fossem muito inferiores em qualidade e quantidade às daqueles-, em tentar acionar judicialmente a "escritura", e na invocação da "força" dos antepassados indígenas através do aprendizado e prática regular do Toré. Tal pretensão era plenamente autorizada pela firmada competência de Zé Índio neste ritual que identifica e, de certo modo, unifica regionalmente os povos indígenas no Nordeste, mas que, conforme sugerido acima, "dialoga" muito proximamente com outras variantes presentes no contexto mágico-religioso sertanejo e mesmo nordestino, interna ou externamente ao "complexo da jurema" (Nascimento, ib).

Assim, a maioria daqueles que agora "aprendiam" o Toré, de fato re-significavam e re-arquitetavam enquanto mais definidas e legitimadamente "indígenas" um conjunto de "informações" até então de certo modo desconexas mas de modo algum estranhas. De resto, alguns dos habitantes mais velhos da Mina Grande haviam, quando jovens ou crianças, participado de torés -ou de algo que agora "sabiam" identificar como tal- na própria Macacos, ou nas localidades próximas de Lagoa dos Teixeira -município de Itaíba- ou Quiri d'Alho, que têm, ainda hoje, seus nomes e histórias muito diretamente associados a estas práticas rituais.

Deste modo, 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 furna da Mina Grande, onde estão enterrados os "antigos". Nesta mesma ocasião "revelou-se" o etnônimo Kapinawá, doravante adotado pela comunidade social e ritual. Esta é pois, para os Kapinawá, a data da sua fundação, ou "o dia em que levantamos a aldeia". Contudo, muito mais do que possam sugerir categorias como "invenção de tradições" ou "etnogênese", temos aqui o marco de um reatamento de vínculos com o próprio passado, por mais que este possa também ser "recriado". Reatamento tornado possível tanto pela via da "ciência do índio", quanto

Acervo ISA

pela "lei do branco": a "escritura" resgatada e, no mesmo contexto de representações, re-ssignificada e re-legitimada por seus novos líderes, representantes tanto de "índios de ciência" quanto de índios "reconhecidos" pela autoridade nacional. É justamente por isto que as duas datas separadas por mais de cem anos e assim reatadas -o 30 de julho de 1874 e o 15 de janeiro de 1979- têm presença equivalente na atual memória Kapinawá como momentos (re)inaugurais da sua história e da sua persistência.

Seria contudo demasiado longo e, mais uma vez, me afastaria das considerações históricas e territoriais mais factuais que norteiam estas notas, descer a minúcias descritivas e analíticas desse rico e intenso processo simbólico de um "povo" em auto-gestação par e passo ao enfrentamento de forças que se lhes apresentavam como muito superiores àquelas que pareciam poder mobilizar; o que espero poder vir a fazer alhures.

Enquanto isto, voltando aos fatos de 1979, logo ficaria claro, no plano da "defesa judicial", o escasso valor daquela "cópia" datilográfica de uma "provável certidão". Era necessário buscar o documento original da doação imperial, o que levaria Zé Índio e outros kapinawá a uma peregrinação por diversos cartórios da região, desde Buíque e Garanhuns, conforme sugerido pelo próprio documento, até tantas quantas "cidades antigas" lhes indicaram agentes eclesiásticos e cartoriais: de Flores, no alto sertão pernambucano, a Penedo, em Alagoas. Não tiveram resultado; como também não o teve a FUNAI alguns anos mais tarde, segundo relatam, embora não saibam onde exatamente procurou o órgão este documento específico. Aventa-se também a hipótese, difundida em boatos, de que os grileiros teriam surrupiado o documento mediante suborno, o que não me parece improvável dado o grande alarde que os próprios Kapinawá fizeram a respeito do "papel" na região, muito antes que fossem à
procura da FUNAI.

A este respeito, aliás, é importante salientar que todos os meus informantes concordam que o projeto de "levantar a aldeia", tal qual originalmente concebido sob inspiração de Dôca e Zé Índio, não envolvia uma intenção de "procurar a FUNAI", da qual os dois não pareciam manter boa impressão a partir de suas experiências anteriores nos postos Xukuru e Kambiwá. De resto, quando vieram ter à Mina Grande, residiam já ambos fora de áreas sob administração do órgão. Apenas diante da iminente perda das terras, dada a aparente inviabilidade da sua defesa jurídica e ao avanço das invasões, o conjunto das cerca de cinqüenta famílias "mina-grandistas" atingidas decidiu indicar Dôca e Zé Índio respectivamente como "cacique" e "pajé" e, através destes, "entregar o caso à FUNAI", o que, para surpresa desta, foi feito no Recife a 22 de janeiro de 1980, conforme fartamente documentado administrativa e jornalisticamente (Vcf. Sampaio, 1986).#

Infelizmente, porém, ao longo dos três anos seguintes, tempo demasiado longo para uma situação de conflito crescente, a FUNAI e seus "especialistas", como indicado acima, desdenhariam da "indianidade" kapinawá. Deste modo, a articulação dos Kapinawá com esferas externas ao contexto local a partir de 1980 -inclusive movimentos populares, sindicais e eclesiásticos-, sem que houvesse a necessária pronta resposta da autoridade competente, trouxe o inevitável acirramento dos conflitos. Quando visitei a Mina Grande pela primeira vez, em agosto de

Acervo ISA

1981, pude testemunhar as muitas marcas de balas nos troncos e nas rochas, bem como os arames cortados e os sinais do movimento das cercas destruídas e reerguidas de parte a parte. Esta situação culminaria, a 7 de fevereiro de 1982, em um confronto armado na vila do Catimbau -onde os Kapinawá costumavam fazer a feira e estavam "proibidos" de ir pelos jagunços de Zuza Tavares- que redundaria na morte de dois simpatizantes de Zuza (Levay, 1982) e contribuiria para precipitar a saída da área dos visados Dôca e Zé Índio, que vivem hoje em regiões distantes.

Apenas no segundo semestre de 1983 seria finalmente criado o Posto Indígena Kapinawá, seguramente mais por força da mobilização envolvente que por convencimento dos "especialistas" do órgão indigenista quanto à "indianidade" kapinawá, já que em 1993, quando da consecução do processo de regularização do seu território por uma "Comissão Especial de Análise" (Port. FUNAI 398/91), dúvidas a este respeito voltaram a ser "sugeridas".

Como tais "dúvidas" pareciam se basear tanto na já aludida ausência de registros históricos dos Kapinawá quanto numa suspeita, em geral mais sugerida que explicitamente admitida (p. ex. Pierson, op cit e Motta e Mello, op cit), de fraude na produção original da "cópia" do documento histórico apresentada pelos Kapinawá, vale a pena comentar brevemente este segundo ponto.

Uma observação mais detida do "documento" revela uma linguagem típica do século XIX, percebendo-se contudo que a cópia foi realizada por alguém completamente leigo, possivelmente semi-alfabetizado, e há várias truncagens, adulterações, omissões e cortes. É certo também que esta se realizou muito provavelmente a partir de uma certidão concedida já no período republicano e não do termo original de doação, dada a presença das expressões "federal" e "estado de Pernambuco".

Quanto à existência de um tal termo de doação e sua data, estas me parecem amplamente plausíveis. Sabemos da extinção da Diretoria de Índios em Pernambuco dois anos antes (cf. Sampaio, 1986 entre outros), o que abriu a questão da continuidade do domínio sobre os terrenos dos antigos aldeamentos. Doações como essa contam-se às dezenas no Nordeste na mesma época, seguindo-se à Lei de Terras de 1850 -estímulo à extinção dos aldeamentos- e à guerra do Paraguai, na qual a participação indígena é frequentemente referida como motivo de tais doações, inclusive com larga ênfase na história oral dos Kapinawá. Este contexto histórico está fartamente documentado e comentado em trabalhos recentes como os de Antunes (1984), Lindoso (1983), Gomes (1988) e sobretudo Dantas et al (1992). O documento kapinawá é pois perfeitamente viável do ponto de vista historiográfico, ainda que não possamos avaliar com precisão o contexto mais específico da sua produção.

Mais proveitoso porém que explorar o possível grau de fidelidade do documento apresentado pelos Kapinawá, parece-me ser a constatação de que eles sempre tiveram conhecimento da existência do termo de doação e dos limites nele descritos, o que permitiu, ao longo dos anos, uma perfeita consciência do seu território, mesmo que algumas faixas deste lhes tenham sido subtraídas nos cem anos decorridos desde 1874. De fato, o velho informante Firmino Gomes da Silva -também ouvido por Pierson, Carvalho e Motta e Mello-, recentemente falecido, costumava contar da sua emoção quando pela primeira vez ouviu Zé Índio ler a longa descrição de limites que decorara de tanto ouvi-la dos seus pai e avô que, por sua

Acervo ISA

vez, a aprenderam com um bisavô do Sr. Firmino, justamente o já citado alferes Félix Machado.

De resto, as informações genealógicas fornecidas pelos Kapinawá tornam possível traçar as linhas de descendência que ligam as atuais famílias a muitos dos indivíduos e casais mencionados no "documento", situados sempre quatro ou cinco gerações acima dos atuais adultos, como seria de se prever em função do espaço de tempo decorrido. Por razões de tempo e espaço não cabe aqui uma demonstração exemplar destas conexões, mas seria perfeitamente possível fazê-lo se tal fosse imprescindível ao "reconhecimento étnico" dos Kapinawá.

Por outro lado, dados da tradição oral kapinawá também permitem reconstituir com bastante precisão a história da sua ocupação territorial dentro da "propriedade Macaco dos Índios" desde fins do século passado, organizada principalmente pelas linhas de descendência das famílias Machado, originária de Macacos propriamente dito; Carvalho, localizada no sítio da Lagoinha; e Barbosa, senhores de Julião, Queimada Velha e Palmeira, todas estas localidades referidas no documento de 1874 e situadas ao longo do riacho dos Macacos, eixo leste-oeste do antigo território. A partir destes locais os descendentes do "povo de Macacos" expandiram suas moradias e ocupações para norte e leste, garantindo até o presente a posse dos limites do seu território na Mina Grande, a leste, e na Ponta da Vargem, às margens do riacho do Catimbau, seu limite norte. 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. Evidentemente, também não cabe aqui um relato pormenorizado de toda esta história territorial e genealógica, mas posso assegurar que, mais que qualquer documento, é a própria consciência histórica dos Kapinawá que confere autenticidade ao seu domínio sobre o "terreno de Macacos", do qual dizem orgulhosamente nunca ter tido outros donos e não terem, sobre ele, jamais pago renda a nenhum patrão.

Poderia se propor a questão de que se tal é a consciência histórica dos Kapinawá, ou pelo menos de muitos dos seus velhos, quanto a serem legítimos herdeiros de um patrimônio territorial indígena, por que somente após 1979 se ocuparam em fazer valer formalmente tal direito? A resposta, que creio válida para muitos casos semelhantes no Nordeste, é que, em um contexto regional onde as identidades categóricas de "índio", "caboclo" ou mesmo de "descendente de índio" são fortemente marcadas por estereótipos negativos, só vale a pena acioná-las diante de situações de grande dificuldade ou na perspectiva de vantagens consistentes. No caso kapinawá, tais dificuldades e perspectivas parecem ter se apresentado quando da intensificação do processo de grilagem das suas terras e da consciência, advinda da "recuperação" do "documento" e do contato com os Kambiwá, de que o direito indígena seria a única instância capaz de preservá-las, baldadas as gestões junto ao judiciário e outros poderes locais.

De modo geral, é muito grande o desconhecimento das populações originárias de antigos aldeamentos indígenas no Nordeste quanto à possibilidade de pleitearem a cobertura do direito indígena que, de resto, também desconhecem. Nestas situações, embora saibam-se "descendentes de índios" ou "caboclos", sendo frequentemente por isto estigmatizados pela população envolvente, na medida em que absorvem os estereótipos desta não se consideram "índios de verdade", só passando a

Acervo ISA

fazê-lo mediante o contato com aldeias que, identificadas como lhes sendo semelhantes cultural e historicamente, contam com o "reconhecimento" oficial. Isto explica o fato de que todos os grupos recentemente surgidos no Nordeste tenham "emergido" em situações de proximidade geográfica e social com povos já "reconhecidos". No caso kapinawá, com os Kambiwá e talvez, residualmente, com os Xukuru. Este padrão só não se fez presente nos casos de grupos "emergentes" no Ceará, onde, por outro lado, se percebe uma decidida presença missionária a atuar como "deflagrador étnico" (Barreto F, 1992 e Messeder, 1995). É claro que estamos aqui simplificando, talvez em demasia, um conjunto de situações em que muitos outros fatores também intervêm, inclusive os de ordem emocional e religiosa, sempre muito marcadamente manifestos pelo intenso processo de elaboração ritual, quase que invariavelmente presente nestes casos.

Muito evidente porém é a presença de determinações de caráter fundiário nestes contextos. Isto explicaria porque, no caso dos Kapinawá, de todas as comunidades "herdeiras" do "terreno de Macacos", foi justamente a periférica Mina Grande que deflagrou o processo de "indianização". Situada no limite oriental do território e sobre terras mais cobiçadas por fazendeiros, foi aí que se fez sentir o efeito desapropriador e desagregador do avanço das "terras de gado" (Garcia Jr, 1983) que, nas últimas décadas, se faz no agreste nordestino sobre tradicionais comunidades camponesas.

De fato, a consciência sobre a "história" da aldeia de Macacos à qual me referi é, à primeira vista paradoxalmente, bem menor entre os "mina-grandistas" que na memória presente em comunidades mais centrais e tradicionais como Julião e a própria Macacos. Apesar disto, tendo enfrentado toda a "luta" que marcou a vida da comunidade desde fins dos anos setenta e tutelados pela FUNAI desde 1983, os da Mina Grande são muito mais decididamente "índios" que seus vizinhos que, não tendo enfrentado ameaças de igual gravidade sobre as terras que ocupam, não se propuseram desde logo a questão de uma definição étnica mais precisa. Em que pese sua "consciência histórica", estes só o fizeram a partir da "identificação" da "terra indígena" -realizada pela FUNAI em 1984 (Sant'anna, 1984)-, que os abrangeu e deu margem a graves conflitos com líderes da Mina Grande que, 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". A presença de tal suposição, aliada ao conhecimento da incrível trajetória de conflitos vividos pelos Kapinawá desde que estes decidiram sê-lo, dão bem a dimensão dos custos e do peso implicados na decisão de assumir-se índio no Nordeste.

Estas são as considerações que tinha a fazer sobre a "continuidade histórica" dos Kapinawá e alguns aspectos da sua "etnicidade", ressalvando mais uma vez que, além do meu próprio conhecimento direto destes índios, se baseiam apenas em fontes históricas publicadas. Insisto que uma pesquisa competente em arquivos, bem provavelmente, muito mais teria a revelar sobre a história desta aldeia. Na minha avaliação, os arquivos públicos de Pernambuco restam os mais ricos e inexplorados do Nordeste no que respeita à história indígena. Além disto, me parece imprescindível referir, ainda que esquematicamente, outras fontes de informação muito relevantes e que, ao que tudo indica, sequer foram consideradas pelos que tentaram investigar as "bases históricas" da "etnicidade" kapinawá, a saber:

Acervo ISA

1) Pesquisa arqueológica: as muitas furnas existentes no território kapinawá estão repletas de cemitérios indígenas, provavelmente pré-históricos em sua maioria, ainda não explorados por especialistas, muitos deles depredados por curiosos. Além disto, mesmo uma prospecção sumária no sítio Macacos talvez viesse a revelar a localização e a configuração do aldeamento missionário.

2) História Oral: como ficou dito, há aqui uma grande fonte de informações que eu próprio apenas começo a explorar.

3) Outras "evidências culturais", especialmente o conhecimento e prática de rituais: com efeito, como ficou dito, embora o Toré na Mina Grande tenha passado a ser praticado regularmente apenas após a vinda de Dôca e Zé Índio, em 1979, muitos informantes idosos são capazes de relatar a prática do ritual durante suas infâncias; relatos que sempre ressaltam a perseguição dos regionais, certamente uma das causas da interrupção das práticas, em algumas localidades, ao longo das últimas décadas. Por outro lado, deve-se perceber que, justamente nos dois "sítios" mais afastados da Mina Grande, Quiri d'Alho e Santa Rosa, situados no extremo oposto do território indígena, nos limites ocidentais do antigo "terreno de Macacos" -e nele explicitamente incluídos apenas após a "identificação" feita em 1984- sempre se praticou o Toré, passando o seu conhecimento "de pai para filho" desde um tempo imemorial e contemporaneamente, como já referido, comandado pelos "pajés" Antônio, no Quiri d'Alho, e Cazuza, em Santa Rosa. Voltarei adiante à questão destas comunidades.

4) Finalmente, é preciso considerar o critério da auto-adscrição étnica e adscrição por terceiros, amplamente consagrado na Antropologia desde Barth (1969), e que assumiu no Brasil uma importante dimensão técnica e pragmática pelo menos desde um célebre artigo de Carneiro da Cunha (1983), hoje utilizado à larga, inclusive pela FUNAI, em processos de "identificação étnica", muitas vezes tomado e validado como parâmetro único de avaliação. Creio que seria ocioso estender-me aqui na exploração desta via, tanto na apreciação específica do caso Kapinawá, quanto em considerações mais gerais sobre as bases de tais "processos de identificação". Gostaria porém de remeter enfaticamente à leitura de recente artigo de Oliveira (1994) aqueles que pretendam se aventurar pela movediça mas necessária trilha das perícias históricas e antropológicas.

****

Assim afastadas, espero, as preocupações de terceiros quanto à "identidade" kapinawá, passo a tratar do que constitui as minhas preocupações com relação ao processo de regularização das suas terras, que dizem respeito sobretudo à própria eleição de área e ao processo conflitivo gerado no interior das comunidades de "herdeiros" do "terreno de Macacos", referido à elaboração dos seus parâmetros internos de adscrição étnica a partir da implantação do "regime tutelar".

Como ficou dito, a situação de conflito fundiário que está na base de todo o processo de reivindicação de "indianidade" pelos Kapinawá atingiu essencialmente, em seu período crítico -entre 1979 e 1982-, a comunidade do sítio Mina Grande. Durante este período, esta comunidade construiu uma certa aliança com suas vizinhas mais próximas dentre as "herdeiras"

Acervo ISA

de Macacos, Julião -que abrange hoje também os antigos sítios Palmeira e Queimada Velha- e Ponta da Vargem; aliança que se revelou fundamental tanto para a reconstituição de sua história -o velho Firmino, já referido, principal depositário da "história oral" do "terreno de Macacos", era o patriarca da Ponta da Vargem-, quanto para o próprio suporte econômico do seu movimento: as famílias destes outros dois sítios, comparativamente melhor providas que as da Mina Grande, em sua maioria extremamente pobres, contribuíram com alimentos e dinheiro para as viagens durante a fase mais crítica da "luta".

Após a implantação do Posto, em 1983, deu-se um processo de afastamento político entre estas comunidades e a da Mina Grande, o qual tem suas bases no próprio contexto do estabelecimento do "regime tutelar", aceito, francamente desejado e percebido como imprescindível à "garantia de seus direitos" apenas pela Mina Grande, cujos líderes logo assumiriam o controle dos canais de acesso à assistência estatal.

Embora não pretenda aqui esmiuçar as razões de uma certa desconfiança dos representantes de Ponta da Vargem e Julião diante da perspectiva da presença da FUNAI, diria que essa se articulava a uma idéia geral de perda de liberdade e de autonomia, plenamente consolidada por algumas "medidas de impacto" tomadas por aquela administração logo quando da sua implantação, como a promoção de uma redistribuição interna de terras na Mina Grande -até hoje foco de conflitos- e o habitual investimento de poder no cargo de "cacique", até então pouco mais que puramente "representativo". Tal investimento, além da própria instalação do posto, viriam configurar, ademais, uma inaceitável precedência da Mina Grande sobre as outras comunidades, invertendo uma situação que tradicionalmente tendia a ser justamente oposta. O referido "processo de afastamento" chegou ao ponto de, com a desinformada cumplicidade da administração tutelar, todas as comunidades vizinhas à Mina Grande passarem, como aludido acima, a serem tratadas como de "posseiros", em que pesasse seu inequívoco vínculo com o "povo de Macacos".

Com a identificação do território em 1984 a situação se agravou, na medida em que, totalmente desinformado da história e da constituição política e genealógica dos habitantes da área, e influenciado pela posição da facção dominante na Mina Grande, ocupante de todos os "cargos" com poder de interlocução formal junto à FUNAI -cacique, pajé, conselheiros-, o Grupo de Trabalho acabou por de fato listar como "posseiros" todos os habitantes da área identificada externos aos estritos limites do sítio Mina Grande, conferindo um caráter "oficial" à pretensão de "indianidade exclusiva" desta comunidade. Na verdade, tal pretensão, por parte da referida facção, propugnava mesmo a exclusão de algumas famílias da própria Mina Grande, justamente as originárias do sítio Macacos. Neste caso, pelo menos, o Grupo de Trabalho teve o bom senso de não realizar "listagem de posseiros", percebendo tratar-se de "questões internas" (Sant'anna, op cit).

Por outro lado, as demais comunidades abrangidas pela identificação -Macacos, Santa Rosa, Quiri d'Alho e pequenas localidades intermediárias como Areia Grossa e Riachinho, além de Ponta da Vargem e Julião-, embora conservassem com nitidez a consciência e o sentimento de pertencerem ao "povo de Macacos" enquanto "descendentes de índios" e sobretudo como tradicionais e legítimos detentores das terras que ocupam, não haviam chegado a vivenciar, anteriormente, ameaças diretas sobre estes direitos; e, assim,não se colocara para elas a questão de

Acervo ISA

assumirem mais claramente uma "identidade indígena" e submeterem-se à tutela da FUNAI. Esta 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; o que redundou inclusive em ações de intimidação armada apoiadas pelo Posto Indígena e inquéritos policiais, no sentido de impedir os membros daquelas comunidades de retirar lenha para consumo doméstico, abrir novas roças e reformar construções, tendo-se mesmo considerado a possibilidade, inspirada no caso da vizinha área fulniô de Águas Belas, de cobrar-lhes renda pelas terras ocupadas.

Caso exemplar para ilustrar as representações acionadas nesse processo é o de um inquérito policial no qual depôs o velho Firmino em 1986, em Buíque, por estarem membros da sua família extensa retirando, como sempre fizeram, lenha para consumo nas caatingas do território récem identificado. Na ocasião, arguiu o direito dos seus de explorar recursos naturais no dito território, já que "também eram índios", pretensão, porém, prontamente desautorizada pelo advogado -e então "delegado regional"- da FUNAI, uma vez que o interrogado acabara também de declarar "não aceitar" a tutela do órgão sobre si e os domínios de sua família.

Tal situação deu origem a um extenso debate envolvendo as comunidades "excluídas", pouco a pouco melhor informadas a respeito da "lei do índio" e das possibilidades de acioná-la em consonância com suas necessidades e aspirações. O desdobramento destas discussões chegaria à administração regional da FUNAI, em fins dos anos oitenta, sob a forma de uma acirrada campanha dessas comunidades -lideradas pela família Barbosa, do Julião-, no sentido de "provar" sua condição de índios e seus direitos às terras. Neste esforço, um dos seus principais mentores, Sr. Zé de Júlio, chegou mesmo a empreender uma viagem de mais de cinco mil quilômetros para mais uma vez resgatar, nas mãos de Zé Índio, o "original da cópia" da "escritura de Macacos", onde constam, como beneficiários da doação, dois dos seus trisavôs conhecidos.

De início aparentemente aturdida com sua própria incapacidade de formar um ente de razão a respeito de tal pleito, e pressionada pelas "lideranças" formais que habituou-se a investir de poder e ter como interlocutores exclusivos junto às comunidades indígenas, a FUNAI em Pernambuco tentou, de início, protelar a decisão para uma futura oportunidade em que algum "Grupo Técnico" viesse dar continuidade ao processo de regularização das terras e realizar novo "levantamento fundiário" de posses não indígenas, quando a questão da definição étnica forçosamente se imporia. Em seguida, já em 1992, através de meandros políticos que não conheço plenamente -inclusive por, ao que saiba, não estarem documentados administrativamente- e após algumas tensas e concorridas reuniões entre representantes de todas as localidades na Mina Grande, a administração, ainda sob protestos dos líderes e de parcela dessa comunidade, concordou em fornecer aos das demais as preciosas "carteirinhas de índio", que ela própria introduzira e impora como documento formal de "identidade indígena" e passaporte para os direitos correspondentes, sendo enquanto tal plenamente tomadas hoje pela maioria dos índios em Pernambuco.

Evidentemente, um importante componente da problemática, em especial da pretensão de exclusividade dos "mina-grandistas", é a concorrência pelos

escassos mas valiosos recursos -apoio agrícola, assistência à saúde, educação- veiculados pelo Posto, além de pelas próprias terras a serem regularizadas como indígenas. Isto apoiado em um peculiar mas não totalmente descabido senso de justiça que se baseia no fato de serem eles os mais carentes e, principalmente, na idéia de que eles "começaram a luta", sendo portanto os "legítimos" Kapinawá. Com efeito, os próprios membros das demais comunidades, sobretudo as mais afastadas, costumam utilizar a designação Kapinawá para se referir à "antiga Mina Grande" -um pouco como metonímia do seu "centro" de Toré- ou, mais especificamente, apenas ao próprio Posto Indígena aí sediado, não me parecendo que lhes seja confortável como auto-designação étnica.

De fato, até hoje os recursos "do Posto", principalmente insumos agrícolas, são controlados pela Mina Grande, que os redistribui de modo não equitativo às demais comunidades que, pelo menos em algumas circunstâncias, costumam desdenhá-los, embora não recusá-los. Além disso, os serviços de educação e saúde, centralizados na Mina Grande, quase nunca são acionados pelas outras comunidades, em função da distância geográfica e social.

A situação de afastamento e oposição entre as "lideranças" da Mina Grande e outros segmentos do "povo de Macacos" tem, entretanto, tendido flagrantemente a uma reversão, sobretudo a partir da substituição -nada tranquila- do cacique, em março de 1993, após onze anos. 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". Em consequência, é perceptível hoje uma tímida redistribuição interna de poder entre as diversas comunidades e facções tradicionais.

Um rápido balanço dos dez anos decorridos desde a implantação do "regime tutelar" revela o saldo de um sentimento ainda confuso, muitas vezes ressentido, perceptível em graus diversos em todos os segmentos nativos envolvidos, com relação ao sentido da presença da FUNAI e das transformações que esta presença ensejou na sua ordenação tradicional do poder, da riqueza e dos significados. De forma análoga, um tal "sentimento" se estende ao modo como tentam compreender e atribuir sentido à "indianidade", expressão que busco aqui aproximar à categoria cunhada por Oliveira (1988) para dar conta do conjunto de representações e práticas que expressam, em situações históricas específicas, a articulação de concepções do "ser índio" com a dimensão administrativa e simbólica da presença do Estado Nacional nessas sociedades: o "regime tutelar", ou, na acepção ticuna, "o nosso governo" (Oliveira, ib).

Quando os Kapinawá da Mina Grande decidiram, em seu crítico contexto de 1979, "entregar o caso à FUNAI", investiam numa perspectiva com certos contornos salvacionistas. Entregavam-se nas mãos de um poder em grande medida desconhecido, mas percebido como única instância capaz de arrematar, através do "reconhecimento", o resgate do seu "ser índio". A prova da força dessa instância de poder se evidenciaria logo em seguida à sua instauração na área, através da "anunciação" de redenção do território: o pronto refluxo da grilagem e do seu suporte nos poderes executivo e judiciário locais, certamente intimidados com aquela intervenção federal.

Deste modo, pela porta aberta da ressignificação do seu "ser" e do seu passado propiciada pela recente adoção do ritual do Toré, pareceu

Acervo ISA

evidente aos "mina-grandistas" a imposição de "reformar" todo o seu "mundo": alterar radicalmente sua estrutura fundiária porque "em aldeia é assim: a terra não tem dono, é de todos"; "seguir ao cacique e ao pajé" e "obedecer o Chefe de Posto" porque assim é o "serviço do índio", e assim por diante, através de uma progressiva quebra ou redimensionamento de tradicionais vínculos horizontais -com outros segmentos camponeses, sindicais etc- e verticais -com o patronato local e o poder municipal-, em nome da fidelidade à "indianidade" e à "mãe" FUNAI, até a desavisada exploração dos limites do possível e do legítimo dentro da nova ordem, o que os levou a reclassificar os antigos "parentes" na recém aprendida categoria de "posseiros" e a pretensão de aplicar-lhes o tratamento previsto na "lei do índio": remoção e ou cobrança de renda.

É evidente que foi a mesma percepção do "poder transformador" da nova ordem implantada pelo "regime tutelar" que de início orientou os outros segmentos do "povo de Macacos" mais próximos à Mina Grande -sobretudo Julião e Ponta da Vargem- em sentido contrário, rejeitando-o, até que, com o "processo de identificação", a imposição deste sobre suas terras forçou-os -juntamente com os também abrangidos Quiri d'Alho e Santa Rosa- a repensá-lo, em articulação com elementos da sua própria tradição. Vale salientar aqui que, para os da Lagoinha -única comunidade de herdeiros do "povo de Macacos" totalmente excluída do território identificado em 1984-, apesar da sua proximidade geográfica e social com os demais, tais questões, até o momento, jamais se colocaram, inclusive a de "ser ou não ser" categoricamente índio.

Enquanto isto, quinze anos após "levantado" o "cruzeiro da jurema" na "aldeia Kapinawá", as representações em torno do "ser do índio" permanecem -talvez hoje mais que nunca- em franco processo de elaboração, em todo o território indígena, na intensa busca de soluções organizativas e cosmológicas adequadas a todo um contexto ainda em plena revolução: qual é mesmo "a lei do índio"? Ou: como fazer para "trabalhar em aldeia"? São seguramente indagações repetidamente feitas no íntimo de muitos, o que comporta inclusive resoluções pessoais e idiossincráticas. Em recente entrevista, um jovem da Mina Grande, desde sempre um entusiasta da "luta" kapinawá, requeria o meu auxílio de suposto especialista, em sua tentativa de compreender porque o seu melhor amigo e primo distante, residente no Riachinho, por mais que ele lhe explicasse "como é a lei do índio", não queria "nem ouvir falar nesse negócio de dizer que é índio".
explicasse "como é a lei do índio", não queria "nem ouvir falar nesse
Os anos decorridos também se encarregaram de dramaticamente revelar a falência da perspectiva mais salvacionista vislumbrada na Mina Grande. A perda dos tradicionais valores morais sobre a posse da terra, fundados no "trabalho" e no "negócio", geraria disputas frequentes nas novas posses redistribuídas há cerca de dez anos, tendo mesmo se tornado constante o roubo de produtos. O alto grau de demandas e expectativas, evidentemente não atendidas, depositadas na FUNAI -concebida como uma espécie de novo único grande "patrão"-, deu lugar a um sentimento de insatisfação e desconfiança para com o órgão, muito comum entre os povos indígenas na região. 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

Acervo ISA

maior parte do tempo na longínqüa -especialmente para a Mina Grande-Ibimirim. Por fim, a crise da autonomia familiar camponesa e da autoridade do seu chefe (cf. Woortmann, 1990) causada pelo "regime tutelar" e pelo investimento de autoridade no cacique e no Chefe de Posto, redundou em acirrado facciosismo, interno à própria Mina Grande, com a ocorrência de três mortes violentas no período.

A ênfase que esbocei acima numa certa "crise de valores" e "perda de referenciais tradicionais" de fato me faz pensar na possibilidade de explorar uma oposição entre as "ordens morais" da "campesinidade", tal qual definida por Woortmann (ib), e da "indianidade" (Oliveira, 1988), como "chave" para a compreensão de alguns processos políticos e sociais recentes dos povos indígenas no Nordeste, sobretudo em situações de acionamento programático de valores de base étnica, articulado a contextos de mobilização contra segmentos externos, na busca da garantia dos "direitos indígenas" (cf. Brasileiro, 1993, para o caso kiriri). Não me aventurarei contudo a tanto nesta apreciação mais geral do caso Kapinawá, o que demandaria -de par com uma melhor caracterização simbólica e sociológica da peculiar e dinâmica produção de uma "indianidade"- a descrição e discussão acuradas do que possa ser entendido por "valores" ou por "ordem tradicional" entre as comunidades do "povo de Macacos", o que sequer esboço neste trabalho. Para considerações mais amplas sobre "emergência étnica" e relações com o "regime tutelar" no Nordeste indígena, remeto, mais uma vez, como fontes de inspiração, a produções recentes de Oliveira (1993a e 1993b) e Carvalho (1994).

****

De minha parte, passo, à luz do considerado acima, a um relato do processo de "produção" do território kapinawá.

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.

A área identificada em 1984 revela uma reprodução parcial dos limites do "terreno de Macacos", tal como conhecidos pela tradição oral dos seus herdeiros e constantes do documento de 1874. Embora não julgue que a identificação devesse reproduzir fielmente estes limites -haja visto inclusive que faixas ao sul estão totalmente ocupadas por estabelecimentos consolidados de regionais, tacitamente tidas como "perdidas" pelos Kapinawá que conhecem a antiga extensão do seu território-, gostaria porém de avaliar, com algum detalhe, as implicações mais gerais da identificação realizada.

1) No limite leste, marcado, grosseiramente, pela serra do Pinga, a identificação respeitou a extensão original da terra indígena, justamente no flanco em que esta se encontrava ameaçada pela penetração da fazenda do grileiro Romero Maranhão. O atual proprietário desta fazenda -que desde então passou por sucessivas negociações (Sampaio, 1993)- concordou em colocar sua cerca sobre o limite identificado, e, assim, este lado do tradicional território indígena está perfeitamente

Acervo ISA

defendido, o que certamente se consolidará com sua definitiva regularização. A preservação desta faixa, contígua à Mina Grande, consiste, sem dúvida, no grande mérito do trabalho de identificação realizado e, evidentemente, da resistência kapinawá.

2) O limite norte, marcado pelo curso dos riachos do Coqueiro e do Catimbau, também preserva o original. Embora a comunidade da Ponta da Vargem tenha ficado aqui ligeiramente seccionada, não creio que tal venha a se constituir em problema, já que há um reconhecimento dos limites tradicionais e a própria comunidade considera que não cabem pretensões de tradicionalidade indígena sobre suas ocupações à margem direita do riacho.

3) No limite Oeste o trabalho de identificação extrapolou os limites originais, que consistiam numa linha seca ligando, no sentido norte-sul, o "Bebedouro do Quiri d'Alho", sobre o riacho Catimbau, à "Pedra Furada", sobre o riacho do macaco, prosseguindo daí até encontrar o limite sul. A consequência de se ter estendido os limites pelos dois riachos abaixo, até o riacho do Pioré e as lagoas do Puiu e do Quiriri, foi a inclusão parcial dos sítios Quiri d'Alho e Santa Rosa, cuja situação cumpre avaliar.

Já assinalei que estas comunidades são tradicionais praticantes do Toré, mas ainda não conheço bem seus vínculos com o "povo de Macacos". Parece que a gente de Santa Rosa constitui um "ramo" dos tradicionais Machado e Carvalho, de Macacos e Lagoinha. O Quiri d'Alho, por sua vez, é constituído, basicamente, por dois grupos familiares opostos, os Santana e os Gabriel, respectivamente praticantes e adversários do Toré. Os primeiros estão ligados, pelo menos por importantes laços de afinidade, ao "povo de Macacos", podendo também ser um "ramo" das famílias indígenas anteriormente dispersas da Serra Negra que viriam a se aglutinar nos atuais Kambiwá não muito longe dali, também tradicionais depositários da tradição do Toré. Quanto aos últimos, são seguramente de origem não indígena e como tal se comportam.

Parece que o coordenador do Grupo Técnico de identificação percebeu bem a relevância das "tradições indígenas" nestes segmentos sociais -o que me arrisco a depreender do seu relatório (Sant'anna, op cit), prudentemente nem sempre muito explícito a respeito-, embora tenha acabado por listá-los como "posseiros", seguramente por determinação das lideranças da Mina Grande à época, como admite hoje a maioria dos dessa comunidade.

De qualquer modo, um recorte de limites territoriais que reproduzisse fielmente os limites étnicos seria aqui muito difícil. Da maneira como a coisa foi feita, ambas as comunidades estão curiosamente -mas parece que não catastroficamente- seccionadas. No Quiri d'Alho, quase todas as residências estão à margem direita do riacho, fora da Terra Indígena portanto, mas afortunadamente os dois terreiros de Toré e as residências dos seus responsáveis -líderes dos Santana- estão à margem esquerda. Grande parte das famílias, porém, "índios" e "não índios" -decididos ou ainda relutantes-, tem terrenos de cultivo em ambas as margens. Em Santa Rosa, a situação é semelhante, só que aqui a quase totalidade das residências está dentro da Terra identificada, com roças também em ambos os lados do riacho do Macaco. Um complicador a menos neste caso é o fato de toda a comunidade, ou sua imensa maioria, estar decidida a afirmar a "identidade indígena".

Acervo ISA

De resto, como estas comunidades estiveram quase totalmente afastadas do processo de luta pela terra na extremidade oposta do território, além de serem marginais ao próprio território tradicional -aqui tomado como o da doação de 1874-, a maioria dos seus habitantes, embora se perceba hoje como indígena, demonstra estar satisfeita com a original "solução" aqui caracterizada, isto é, com a possibilidade de deter posses dentro e fora da Terra Indígena, o que representa a preservação do valioso direito de propriedade privada e comercialização desta, paralelamente à "segurança" -simbólica inclusive- do território reservado, interessante sobretudo como área coletiva ou individual de pastoreio extensivo -principalmente de caprinos-, à salvo da expansão das fazendas de pecuária. Seja como for, só o tempo poderá dizer do sucesso deste arranjo inusitado, mesmo para os povos "emergentes" no Nordeste.

4) Por fim, o limite sul me parece ser, realmente, onde poderão ocorrer algumas insatisfações no futuro. Como este limite tradicional -que estaria hoje nas cercanias das estradas que ligam a vila de Moxotó à cidade de Tupanatinga e esta ao povoado do Cabo do Campo- ficou totalmente descaracterizado pelo abandono e cessão de terrenos por parte dos "herdeiros de Macacos" a regionais, o Grupo Técnico e representantes dos Kapinawá então mais diretamente engajados no processo de identificação optaram pela prudente alternativa de colocar tal limite sobre o curso do riacho do Macaco, facilmente reconhecível, embora tradicionalmente o eixo e não a extremidade do território. Com isto, deixou-se de fora todo o tradicional sítio Lagoinha, domínio dos Carvalho, também herdeiros do terreno de Macacos e, ainda hoje, detentores dessas terras. O limite estabelecido também seccionou antigos laços de parentesco e afinidade entre os Carvalho e os Machado, do sítio Macacos, na margem oposta do riacho.

As cerca de cinqÜenta famílias da Lagoinha não estão, no momento, nem um pouco preocupadas com sua exclusão, como talvez, de resto, também não estivessem outras comunidades que foram incluídas e que fizeram valer seus direitos muito em função das limitações à sua liberdade de uso das terras e da ameaça de serem desapossadas pela FUNAI. Se, no futuro, porém, as terras da Lagoinha vierem a ser ameaçadas pelo avanço das fazendas pela região, é bastante provável que venham a pleitear seus "direitos indígenas", e aí ter-se-á que alterar limites ou estudar a criação de "outra" Terra Indígena, contígua à atual.

Em suma, é forçoso reconhecer que ameaças concretas sobre o usufruto do território tradicional atuaram como poderosos "deflagradores étnicos", seja no que se refere à grilagem de Romero Maranhão e Zuza Tavares sobre a Mina Grande, seja no que qualifiquei como tentativa de "grilagem indigenista" para as demais comunidades internas à terra identificada. O aspecto fundiário apenas, contudo, não esgota o amplo contexto de reelaboração cultural necessariamente acionado neste e em outros processos de "emergência" étnica.

Por outro lado, a própria definição do território indígena por agentes legitimadores externos, em especial a própria FUNAI, também atua como importante "reforço" à identificação dos seus tradicionais ocupantes. Com efeito, apesar da precisa memória territorial e genealógica conservada entre os "herdeiros" do "terreno de Macacos", estes aguardam ansiosamente a demarcação, tanto para a retirada dos posseiros que inapelavelmente permanecem como tais, quanto para saber, de uma vez por

Acervo ISA

todas, quem vai "ter o direito". Neste sentido, um informante, questionado sobre o "ser índio", respondeu, com surpreendente pragmatismo e a concordância de outros presentes, que "índio vai ser quem ficar dentro da demarcação".

É evidente que tal afirmação não se pretende literal já que restam ocupantes indesejados, que não são "parentes", no território kapinawá. Isto, contudo, após os terríveis confrontos de há quinze anos, configura uma situação relativamente pacífica, uma vez que não há grandes fazendas neste território e a que havia -principal agente externo interveniente na deflagração de todo esse processo- já refluiu das suas pretensões e apenas aguarda a regularização da Terra Indígena para ratificar a sua própria.

No mais, como as cento e tantas famílias listadas em 1984 como posseiros "revelaram-se", em sua imensa maioria, serem mesmo de índios, restam apenas dois grupos de famílias de pequenos ou médios posseiros: os Vaz, no Julião, e os parentes de Ernesto Pedro Bezerra, próximos à Ponta da Vargem. Além deles há somente algumas roças -mas não residências- na área do Quiri d'Alho e o famoso Zuza Tavares que, ultimamente (quem diria!), vem querendo também "virar índio", como dizem os Kapinawá. Na verdade, ele pleiteia o direito de permanecer na área já que é casado com uma índia; mas os Kapinawá costumam afirmar que, regularizada a terra, "ela pode ficar, ele não", e isto é uma das suas raras unanimidades. Enfim, não se contam ao todo mais que umas vinte famílias de posseiros, o que configura uma situação bastante favorável se comparada à da maioria das outras terras indígenas na região, em geral profundamente intrusadas.

Essas famílias certamente não estão interessadas em questionar -nem teriam na verdade meios para fazê-lo- a legitimidade da Terra Indígena. Mesmo alguns atos de contrariedade, como a destruição de placas da FUNAI promovida pelos Vaz no Julião, são mais a expressão de uma insatisfação pela morosidade do órgão em definir sua situação, pagando-lhes as indenizações por benfeitorias, do que uma contestação ao direito indígena.

Enfim, devo admitir que a regularização do território kapinawá, tal qual hoje configurado, certamente poderá ser realizada, na situação presente, sem maiores problemas. Esta admissão, contudo, não me exime de considerar que não se tem ainda um competente estudo deste caso que possibilite uma segura identificação fundiária associada ao conhecimento dos processos étnicos aí desdobrados, como seria desejável, e para o que seria necessário, pelo menos, os seguintes subsídios:

1) Pesquisa exaustiva em arquivos.

2) Trabalho de campo envolvendo:
   a) história oral com ênfase na construção de genealogias e de um histórico ocupacional;
   b) estudo dos modos em que as diversas comunidades kapinawá vêm constituindo sua auto-percepção étnica em relação com as demais, com a sociedade envolvente, com suas formas tradicionais e recentes de concepção e apropriação do território e com suas expectativas com relação ao futuro.

3) Rediscussão do território junto às comunidades, inclusive para melhor

Acervo ISA

fundamentação dos limites a serem propostos.

Ainda assim, muito provavelmente se estaria detectando uma situação em plena transformação e necessariamente transitória, ainda que um tal processo de discussão pudesse contribuir a uma maior consolidação das concepções e aspirações dos Kapinawá.

Seja como for, tenho a expectativa de que estas notas possam contribuir para o conhecimento dos Kapinawá, e servir a uma melhor compreensão das intrincadas questões que povoam o seu difícil cotidiano por aqueles que partilham da sua também delicada administração, não excluindo aqui o significativo grupo de antropólogos interessados nos fenômenos de "emergência" étnica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIRES DO CASAL, Manuel. 1976 [1817]. Corografia Brasílica ou Relação Histórico-Geográfica do Reino do Brasil. Belo Horizonte e São Paulo: Itatiaia e EDUSP.

ANÔNIMO. 1908 [1749]. "Informação Geral da Capitania de Pernambuco". Annaes da Biblioteca Nacional, XXVIII. Rio de Janeiro: 1-534.

ANTUNES, Clóvis. 1984. Índios de Alagoas. Documentário. Maceió.

BARBALHO, Nelson. 1977. Caboclos do Urubá, Caminhos e Personalidades da História de Pesqueira. Recife: Centro de Estudos da História Municipal.

BARBOSA, Wallace D. 1991. Os Índios Kambiwá de Pernambuco: Arte e Identidade Étnica; dissertação de mestrado apresentada à UFRJ. Rio de Janeiro, ms.

BARRETO FILHO, Henyo T. 1992. Tapebas, Tapebanos e Pernas de Pau: Etnogênese como Processo Social e Luta Simbólica; dissertação de mestrado apresentada à UFRJ. Rio de Janeiro, ms.

BARTH, Fredrik. 1976 [1969]. "Introducción", BARTH (ed). Los Grupos Étnicos y sus Fronteras, la Organización Social de las Diferencias Culturales. Mexico: Fondo de Cultura Economica: 9-49.

BRASILEIRO, Sheila. 1992. Organização Política e Facciosismo no Povo Indígena Kiriri; comunicação apresentada à 3na Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. Belém, ms.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1983. "Parecer sobre os Critérios de identidade étnica". COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO (ed). O Índio e a Cidadania. São Paulo: Brasiliense: 96-100.

1992. "Política Indigenista no Século XIX". CARNEIRO DA CUNHA (org). História dos Índios no Brasil. São Paulo: FAPESP, Companhia das Letras e Secretaria Municipal de Cultura: 133-154.

CARVALHO, Maria R. G. de. 1982. Parecer sobre a Identidade Étnica Kapinawá. Salvador, ms.

Acervo ISA

1994. De Índio "Misturado" a Índio "Regimado"; comunicação apresentada na 19ª Reunião Brasileira de Antropologia. Niterói, ms.

COUTO, Domingos L. 1904 [1757]. "Desaggravos do Brasil e Glórias de Pernambuco". Annaes da Biblioteca Nacional, 24-25. Rio de Janeiro: 1-566.

DANTAS, Beatriz G. et al. 1992. "Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: um Esboço Histórico". CARNEIRO DA CUNHA (Org). Op cit: 431-456.

FRESCAROLO, Fr. Vital de. 1883 [1802]. "Informações sobre os Índios Bárbaros dos Certões de Pernambuco". Rev. do Inst. Histórico e Geográfico Brasileiro, XLVI. Rio de Janeiro: 103-119.

GARCIA JÚNIOR, Afrânio. 1983. Terra de Trabalho: Trabalho Familiar de Pequenos Produtores. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GOMES, Mércio P. 1988. Os Índios e o Brasil. Petrópolis: Vozes.

HOHENTAL JUNIOR, William D. 1954. "Notes on the Shucuru Indians of Serra do Ararobá, Pernambuco, Brazil". Rev. do Museu Paulista, N.S. VIII. São Paulo: 93-166.

LEVAY, Marcos A. 1982. Relatório Referente Atritos envolvendo Componentes da Tribo Kapinawá e Civilizados, Resultando na Morte de 02 Pessoas e Ferimentos em 01 Menor; FUNAI. Recife, ms.

LINDOSO, Dirceu. 1983. A Utopia Armada: Rebeliões de Pobres nas Matas do Tombo Real (1832-1850). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MESSEDER, Marcos L. L. 1995. Etnicidade e Diálogo Político: a Emergência Tremembé; dissertação de mestrado apresentada à UFBA. Salvador, ms.

MOTTA, Diana C. G. da & MELLO, Lúcia H. S. de. 1982. Síntese das Conclusões e Sugestões sobre o Grupo Kapinawá; FUNAI. Brasília, ms.

NASCIMENTO, Marco T. S. 1994. "O Tronco da Jurema". Ritual e Etnicidade entre os Povos Indígenas no Nordeste: o Caso Kiriri; dissertação de mestrado apresentada à UFBA. Salvador, ms.

NIMUENDAJU, Curt. 1982 [1946]. Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju. Rio de Janeiro: IBGE.

OLIVEIRA, João P. de. 1988. O Nosso Governo: os Ticuna e o Regime Tutelar. Brasília: Marco Zero.

1993 (a). "Povos Indígenas no Nordeste: Fronteiras Étnicas e Identidades Emergentes". Tempo e Presença, 270. São Paulo: 31-34.

1993 (b). "'A viagem da volta': Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas no Nordeste". PETI (Programa de Estudos sobre Terras Indígenas, UFRJ). Atlas das Terras Indígenas do Nordeste. Rio de Janeiro: V-viii.

1994. "Os Instrumentos de Bordo: Expectativas e Possibilidades do Trabalho do Antropólogo em Laudos Periciais". SILVA, Orlando S. e et al

Acervo ISA

(eds). A Perícia Antropológica em Processos Judiciais. Florianópolis: UFSC: 115-139.

PIERSON, Dolores C. 1981. Relatório: Identificação Étnica do Grupo Kapinawá; FUNAI. Brasília, ms.

PRIMÉRIO, Fr. Fidélis M. de. 1937. Capuchinhos em Terra de Santa Cruz nos Séculos XVII, XVIII e XIX. São Paulo.

REGNI, Pietro V. 1988. Os Capuchinhos na Bahia. Vol. 2. Salvador.

SAMPAIO, José A. L. 1986. "De caboclo a Índio": Etnicidade e Organização Social e Política entre Povos Indígenas Contemporâneos no Nordeste do Brasil, o Caso Kapinawá; projeto de dissertação de mestrado apresentado à UNICAMP. Campinas, ms.

1993. "Kapinawá: o Povo que Venceu os Grileiros". Boletim da ANAÍ-Bahia, 10-11, jan/jun. Salvador: 8-9.

SANT'ANNA, Cláudio. 1984. Relatório Grupo de Trabalho Port. 1647E/84; FUNAI. Recife, ms.

SOUZA, Vânia R. F. P. 1992. As Fronteiras do Ser Xukuru: Estratégias e Conflitos de um Grupo Indígena no Nordeste; dissertação de mestrado apresentada à UFPE. Recife, ms.

WILLEKE, Fr. Venâncio. 1974. Missões Franciscanas no Brasil, 1500-1915. Petrópolis: Vozes.

WOORTMANN, Klaas. 1990. "'Com Parente não se Negoceia': o Campesinato como Ordem Moral". Anuário Antropológico, 87. Rio de Janeiro e Florianópolis: Tempo Brasileiro e UFSC: 11-73.

ANEXO:
Mapa da Terra Indígena Kapinawá e do "terreno de Macacos".

* Uma primeira elaboração das presentes "Notas" foi apresentada na 3ª Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, em junho de 1993, em Belém, em sessão de comunicações sobre "Sociedades Indígenas", coordenada por Oscar Calavia, do Museu Paraense Emílio Goeldi.

Em julho do mesmo ano foi elaborada uma primeira versão escrita, sob a forma de um "parecer informal" dirigido à antropóloga funcional Helen Pimenta, da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que o solicitou em subsídio à sua apreciação do processo de regularização da Terra Indígena Kapinawá. Esta mesma versão subsidiou, no mesmo mês, minha participação na mesa redonda "Identidades Indígenas Emergentes", coordenada pelo Prf. Dr. João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional, UFRJ), durante Reunião Anual da SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência), em Recife.

Uma segunda versão seria elaborada como trabalho final para o curso sobre "Relações Interétnicas", ministrado pelo mesmo Prf. Dr. João Pacheco de Oliveira para o Mestrado em Sociologia da UFBA, no primeiro semestre letivo de 1994, do qual participei como aluno especial. A mesma

Acervo ISA

versão seria dividida em duas partes, apresentadas à Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), em Caxambu, em novembro de 1994, respectivamente nos Grupos de Trabalho "História Indígena e do Indigenismo", coordenado pelo Prf. Dr. John Monteiro, da UNICAMP, e "Política Indígena: Território e Invenção da Etnicidade entre Populações Rurais Tradicionais: Índios e Negros", coordenado pelo já referido Prf. Oliveira.

O trabalho apresentado à ANPOCS seria por esta selecionado para publicação em sua revista anual "Ciências Sociais Hoje", o que ensejou a presente versão, apenas revista, publicada no número de 1995 da revista, constituído pela coletânea "Pluralismo, Espaço Social e Pesquisa", organizada pelos Prfs. Elisa Reis, Maria Hermínia Tavares de Almeida e Peter Fry (São Paulo: HUCITEC e ANPOCS), às páginas 245-271.

** NOTA BIOGRÁFICA

Bacharel em Ciências Sociais (Antropologia) pela UFBA, em 1981. Aluno dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ e Unicamp de 1983 a 1987. Professor de Antropologia da Universidade do Estado da Bahia (Uneb), em Salvador, desde 1988. Diretor da Associação Nacional de Apoio ao Índio desde 1981. Pesquisador Associado ao Programa de Pesquisa "Povos Indígenas no Nordeste" (PINEB - UFBA/Uneb), desde 1985.