

## Rituais, festas e música entre os Kapinawá: fluxos culturais, redes sociais e processos políticos<sup>1</sup>

Lara Erendira Almeida de Andrade<sup>2</sup>  
(PPGA/UFPE; Brasil)

*Resumo:* O trabalho apresentado neste artigo é fruto de pesquisa desenvolvida desde 2012 junto ao povo indígena Kapinawá. Aqui apresento parte da discussão da dissertação, refletindo como rituais, festas e músicas possibilitaram a construção de redes e a consequente constituição do sentido de pertença étnica entre os Kapinawá. As memórias e sentidos dados às festas das novenas e os benditos aí cantados; aos sambas de coco e sambas que dão o ritmo da batida dos pés; e ao toré e toantes entoados junto aos chacoalhar do maracá; são peças-chaves na compreensão dessa identidade. Analiso como se constrói uma tradição de conhecimento que possibilitou a integração dos diversos agrupamentos familiares do entorno da Serra do Macaco que se organizaram pela reivindicação da identidade indígena. No texto analiso mais detidamente a parte do território que ainda não está regularizada, chamada localmente de ‘Área Nova’.

*palavras-chave:* identidade kapinawá; ritual; redes sociais.

### Introdução

Apreendi com os Kapinawá, povo indígena que habita o semiárido pernambucano, como ritual e identidade indígena estão fortemente imbrincados. Comecei a frequentar o território indígena ainda em 2011, num contexto em que os indígenas promoveram a retomada da sede de uma fazenda que invadira seu território na década de oitenta. A partir daí despertei minha percepção para como as memórias e sentidos dados às festas das novenas e os benditos aí cantados; aos sambas de coco e sambas que dão o ritmo da batida dos pés; e ao toré e toantes entoados junto aos chacoalhar do maracá; são peças-chaves na compreensão dessa identidade.

É importante compreender que a construção dessa “identidade kapinawá” não foi algo unívoco e uniforme. Ao longo dos últimos 30 anos grupos familiares<sup>3</sup> diversos dos

---

<sup>1</sup> “Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.”

<sup>2</sup> Bolsista Capes. Doutoranda no PPGA/UFPE. Membro do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Etnicidade (NEPE/UFPE) e do Grupo de Estudos em Território e Identidade (GETI/UFPB). E-mail: [laraerendira@yahoo.com.br](mailto:laraerendira@yahoo.com.br).

<sup>3</sup> O parentesco é uma componente fundamental para a compreensão dessas dinâmicas rituais e identitárias. É no âmbito do grupo doméstico que são construídos os primeiros sentidos de pertencimento, que são vivenciados valores, que as pessoas participam dos primeiros rituais, etc. Trabalho com a ideia de “grupo doméstico flexível” definida por Wilk (1984) e problematizada por Mura e Barbosa da Silva (2011). Ao

arredores da Serra do Macaco foram se reconhecendo enquanto indígenas kapinawá em momentos distintos e as redes rituais tiveram papel fundamental nesse processo.

Essas diferentes dinâmicas de auto-reconhecimento dos grupos familiares são nomeadas localmente separando o território em três áreas de acordo com o momento de “levantamento da aldeia”<sup>4</sup>, ou seja, de organização social de grupos familiares pelo reconhecimento da identidade étnica. Há a ‘área demarcada’ que tem o processo de organização e luta pela terra datado de fins da década de 1970; a ‘área nova’ que iniciou seu processo de organização no fim da década de 1990; e por fim, alguns agrupamentos familiares que começam a se organizar já em fins da primeira década dos anos 2000, as chamadas ‘aldeias de Ibimirim’.

Busco evidenciar ao longo deste texto como os rituais – trato particularmente da novena, samba de coco e do toré – se constituem como 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 se organizarem socialmente em torno da identidade étnica kapinawá. Ainda em 2011, Edmundo Pereira ao trabalhar com etnomusicologia neste mesmo contexto já destacava tais correntes de tradição de conhecimento. Ao falar dos gêneros musicais entoados nas ocasiões destes rituais o autor chamou 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 [Lilia] nos levam às suas formações (e do grupo) católicas, aos repertórios aprendidos com pais e avós, 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 –

---

longo do texto ao invés de trabalhar com a categoria analítica de grupo doméstico, trabalharei com a categoria local de “família”. Desse forma, ao falar de “grupos familiares” estarei me referindo a um conjunto de grupos domésticos.

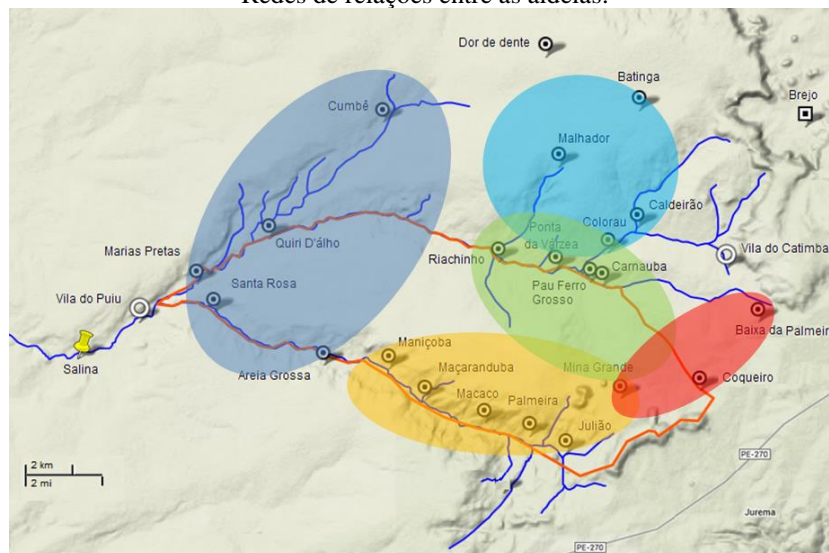
<sup>4</sup> O termo “levantar aldeia” é cunhado pelos próprios indígenas e usado por Arruti (1995, 1999) para expressar esse movimento de organização de determinadas comunidades/famílias em torno da identidade especificamente étnica, em contextos políticos particulares.

, vizinhos e conterrâneos às festas e levantamentos de casas e pisadas de terreiro e chão (Pereira, 2011, p. 593-594).

O argumento central é que há uma rede de relações<sup>5</sup> entre as famílias de diversas aldeias kapinawá. 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 nestes rituais. A constituição desta rede foi fundamental na construção das alianças políticas no contexto da organização étnica como indígenas kapinawá, na conjuntura política particular de reivindicação da identidade indígena entre os anos 1980 e 2000. No texto trabalho mais detidamente a parte do território que ainda não está regularizada, chamada localmente de ‘área nova’.

No croqui a seguir represento essas nas redes de relacionamentos entre as aldeias (a TI Kapinawá está destacada no polígono em laranja). Os círculos de relações formados por essas redes não têm uma fronteira rígida, e aldeias como a Ponta da Vargem e a Mina Grande funcionam como localidades articuladoras das demais; como um nó de conexão entre estes círculos de articulação, estabelecem mais de um círculo de relações, percebido pela intersecção de mais de dois arcos, como se vê no referido mapa. Ao longo desse texto irei evidenciando os movimentos das pessoas e grupos a partir do aprofundamento das informações apresentadas abaixo, e em outros croquis com vetores que representam estes deslocamentos.

Redes de relações entre as aldeias.



Fonte: Google Maps e Dados de Campo; Andrade (2014: 107)

<sup>5</sup> 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, econômicas e políticas. Como mencionado, considerarei as *redes* formadas pelas novenas, sambas de coco e pelo toré

## **Novenas: os santos de casa e os santos protetores dos índios**

A novena, cerimônia religiosa de origem católica, marcada por orações e cantos de benditos, ganha sentido singular entre os Kapinawá. A afirmação mais elucidativa do caráter que ela toma em cada um destes lugares é a ideia de que a novena é uma ‘festa de santo de casa’ – apesar desse aspecto ter mudado um pouco nos últimos anos, a partir da construção de pequenas capelas nas localidades<sup>6</sup>.

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 faziam menção ao responsável para realização da mesma.

A novena, como o próprio nome dá a entender, é realizada ao longo de nove dias; 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 – em torno de quatro ou cinco, contabiliza Zé de Caetano, um dos responsáveis pelo ritual. No momento seguinte é incorporada a banda de pífano, composta de dois tocadores de pífano, um de zabumba e um de caixa. A banda 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 em torno 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 pife,

---

<sup>6</sup> 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’:

- Quiridalho – 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.



Estas passagens e o esquema de circulação evidenciam a circulação das pessoas, e também a circulação de um grupo específico: a banda de pífanos 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’<sup>7</sup> a novena que era realizada na localidade era “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, o Conselho Indigenista Missionário (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 – missionário do CIMI à época – a São Sebastião<sup>8</sup>, reconhecido por ser um santo guerreiro e mártir. 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>9</sup>. Neste período erguem uma capela que levou o nome do santo que vira padroeiro da comunidade, e símbolo de ‘indianidade’ e proteção neste processo de luta pela terra. A foto seguinte ilustra o 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>7</sup> ‘Corte dos arames’ é como é chamado localmente o processo de luta pela terra de fins da década de 1970 e início dos anos 1980. Faz referência às diversas vezes que os Kapinawá cortaram os arames das cercas que os fazendeiros tentavam colocar em seu território.

<sup>8</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>9</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.

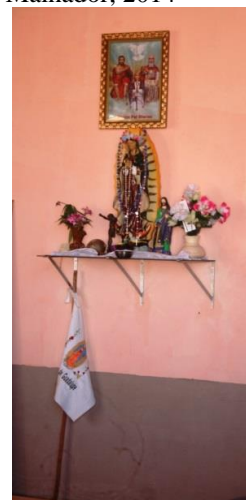
Foto 1 – Altar da Capela de São Sebastião, Mina Grande, em 1986



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 ano de 2013 os moradores do Malhador, em regime de mutirão, construíram uma capela específica para a festa, a capela para Nossa Senhora de Guadalupe, que, segundo contam, começou a ser festejada por se tratar da “santa indígena”.

Fotos 2 e 3 – Altar e Capela de Nossa Senhora da Guadalupe no Malhador, 2014



## **Samba de coco: uma rede econômico-festiva**

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’ (ação de preencher a ossatura da casa, como veremos em seguida) das casas de taipa, é momento privilegiado de socialização da comunidade. 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; indivíduos da própria comunidade são convidados para ajudar: “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 ai, 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>10</sup> com o samba de coco: o povo ‘metia o pé’:

---

<sup>10</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.



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, não era 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 maior, que envolve não só pessoas das aldeias, 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’<sup>11</sup>, tanto o samba de coco realizado após a ‘tapagem’ das casas, quanto o realizado após o trabalho em ‘batalhão’, evidencia como funcionavam os processos colaborativos: no âmbito do grupo doméstico, mas também no interior da aldeia, assim como entre aldeias 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 aldeias, 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>12</sup>, alguns se referem também aos sambas de coco ocorrendo no fim das novenas, após a banda de pífanos. 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.

---

<sup>11</sup> Termo que indica o processo de reorganização étnica e reconhecimento político de um povo indígena.

<sup>12</sup> Também relatam que nem em todas as casas que eram erguidas e nem em todos os trabalhos de batalhão havia o samba de coco.

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’, termo utilizado localmente para designar aqueles que eram reconhecidos como bons cantadores.

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 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 de eu 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 a novena cantava um samba de coco pra nos 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.

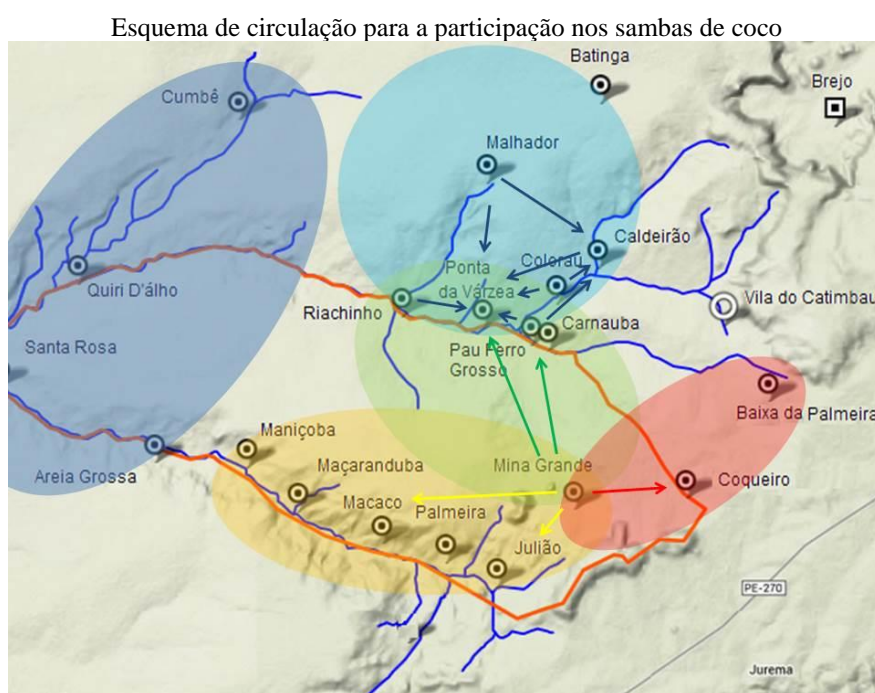
Dos Caldeirão eu alcancei que cantava samba de coco, primeiro era Antônio Carlos, o pai de João Carlos. Antônio Carlos era o cantador de samba profissional. Aí depois que Antônio Carlos morreu, quem cantava samba de coco na Ponta da Vargem era João Rosa. Ia dançar samba de coco lá com João Carlos. Ah, o samba de coco, os Carlos por um 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, pareia. 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. 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. O mapa a seguir ilustra essa movimento.



Fonte: Google Maps e Dados de Campo; Andrade (2014:154)

### **Toré: 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” 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: 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: 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: 150).

Pereira (2004, 2011) por sua vez, dedicará dois artigos para o trato da etnomusicologia entre os gêneros musicais 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 aos demais grupos indígenas da região. (Pereira, 2011: 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 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 gêneros 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 Quiridalho 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, o toré é uma prática que promove 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 Quiridalho e a Mina Grande.

O toré começa a ser praticado no Quiridalho, no contexto em que algumas pessoas desta localidade foram em busca de cura no terreiro de seu Elias<sup>13</sup>, em Ibimirim, e acabam seguindo suas doutrinas. Naquela ocasião, Seu Elias abre dois terreiros que serão de responsabilidade dos ‘médiuns doutrinados’<sup>14</sup> por ele: um no Quiridalho 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>15</sup> e o Quiridalho, 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 Quiridalho e Santa Rosa, se dá por mediação de Seu Elias. Quem introduz o ritual do toré na Mina Grande são dois indígenas que chegam à região para

---

<sup>13</sup> Os trabalhos realizados no terreiro de seu Elias são referenciados localmente tanto como ‘trabalho de índio’, relacionado aos terreiros de toré, quanto aos trabalhos que usualmente se denominam como ‘umbanda’. Seu Elias era Xukuru, especialista ritual, e desempenhou importante papel nas redes de emergência que se constituíram. Tinha um importante centro ritual em Ibimirim, um terreiro entre os distritos de Poço da Cruz e Boa Vista. Para mais informações sobre o ritual neste contexto indico Albuquerque (2005), que faz uma etnografia da conformação do ritual e das relações ‘trabalho indígena’ e de ‘umbanda’ neste contexto.

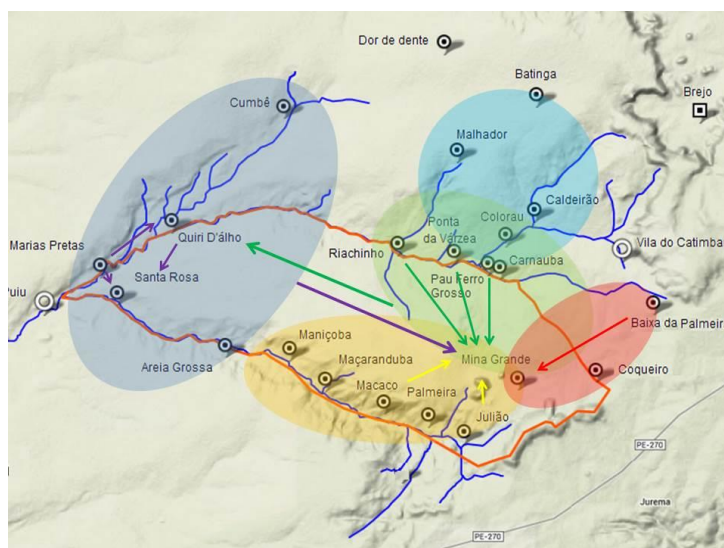
<sup>14</sup> São chamados de ‘médiuns’ os especialistas rituais que conduzem o ritual do toré. Tais especialistas têm como característica diferencial possuírem ‘corrente’, ou seja, estabelecerem contatos com os ‘encantos de luz’. A ideia de ‘doutrinar’ se refere ao ato de um especialista ritual experiente formar pessoas que têm ‘corrente’ a lidar com elas e a desenvolver o ‘trabalho do toré’.

<sup>15</sup> A Lagoa é uma localidade vizinha da comunidade que, no mapa, aparece como Marias Pretas, chamada de Lagoa Marias Pretas.

contribuir no processo de organização política daquela comunidade na década de 1970: 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 Quiridalho: “Vinha o pessoal da Ponta da Vargem, Riachinho, da Mina Grande mesmo” (Sesser, Aldeia Quiridalho, julho de 2013). Esta relação vai se constituindo também como uma relação de aliança política, e os frequentadores do terreiro de Santa Rosa e Quiridalho, 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. 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 Quiridalho, julho de 2013).

No mapa a seguir explico estas redes. No círculo azul escuro está representada a circulação que ocorria entre as aldeias da região situada a oeste da atual área indígena. Nos círculos vermelho, amarelo e verde estão as redes iniciais, criadas com a chegada de Dôca e Zé Índio, formadas 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 entre Mina Grande (e arredores) e Quiridalho.



Redes formadas pelo toré

Fonte: Google Maps e Dados de Campo; Andrade (2014: 157)

## Considerações Finais

Por fim, ressalto que, como narrado ao longo deste trabalho, estas redes sociais que foram construídas pelas novenas, pelo samba de coco e o toré, foram centrais na construção dos conteúdos ideativos de comunidade, que somados a outros elementos, compõem o conjunto que possibilitou a posterior organização e reivindicação da identidade indígena Kapinawá.

## Referências

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. 2005. *O Torécoco* (a construção do repertório musical tradicional dos índios Kapinawá da Mina Grande - PE). Dissertação de Mestrado. Campina Grande: Programa de Pós-Graduação em Sociologia/PPGS UFCG.

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.

ANDRADE, Lara Erendira Almeida de. 2014. *Kapinawá é meu, já tomei, tá tomado: Organização social, dinâmicas territoriais e processos identitários entre os Kapinawá*. Dissertação de Mestrado. João Pessoa: Programa de Pós-Graduação em Antropologia/PPGA UFPB.

BARNES, John A. 1987. “Redes Sociais e Processo Político”. In: FELDMENN-BIANCO (org.): *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*, pp. 159-193. São Paulo: Global.

BARTH, Fredrik. 1987. *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. 2000 “A análise da cultura nas sociedades complexas”. In: \_\_\_\_: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, pp. 107-139. Rio de Janeiro: Contra Capa.

MURA, Fábio; BARBOSA DA SILVA, Alexandra. 2011. “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, pp. 96 -117.

PEREIRA, Edmundo. 2004. “Benditos, toantes e sambas de coco: notas para uma antropologia da música entre os Kapinawá de Mina Grande”. In: GRÜNEWALD (org): *Toré: Regime Encantado dos Índios do Nordeste*. Recife: Ed. Massangana (FUNDAJ).

\_\_\_\_\_. 2011. “Música indígena, música sertaneja: notas para uma antropologia da música entre os Índios do Nordeste brasileiro”. In: OLIVEIRA (org): *A presença indígena no Nordeste*, pp.557-604. Rio de Janeiro: Contra Capa.

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.