

“Um museu feito pelo indígena”

Território e memória cultural desde os mais velhos

“A museum made by indigenous people”: territory and cultural memory from the elders

Recebido em: 30/10/2024

Aprovado em: 17/10/2025

José Ronaldo França de Siqueira (Kapinawá)

Juliana Freitas Ferreira Lima

[Sobre os autores >>](#)

RESUMO

O intuito deste artigo é revisitar a trajetória de ações referentes à criação do Museu Kapinawá e tecer conceitos conectados por uma rede de relações constituída de um interesse comum: a fundamentação de um museu aos critérios dos próprios indígenas. No decorrer de mais de uma década de envolvimento e articulações Kapinawá, expomos práticas locais na elaboração do que convencionamos conceber como museu ao modo Kapinawá. Entre testemunhos e narrativas, o texto a seguir é construído no entrelaçar de diálogos e compreensões quanto ao que vem se configurando museologia indígena desde a Serra do Catimbau, entre o agreste e o sertão pernambucano. Uma perspectiva etnográfica em colaboração com a perspectiva arqueológica indígena propiciando um percurso entre apropriações conceituais e adaptações ambientais experienciadas em contínuas reelaborações do museu pelos Kapinawá. Na escrita, a alternância de linguagens expressa ressonâncias e um entendimento em constituição das percepções cosmopolíticas.

Palavras-chave: Museologia indígena; memória Kapinawá; arqueologia indígena; território; Serra do Catimbau.

ABSTRACT

The aim of this article is to revisit the trajectory of actions relating to the creation of the Kapinawá Museum and weave concepts connected by a network of relationships made up of a common interest, the foundation of a museum based on the criteria of the indigenous people themselves. Over the course of more than a decade of Kapinawá involvement and articulation, we expose local practices in the development of what we conventionally think of as a museum in the native way. Between testimonies and narratives, the following essay is built on the interweaving of dialogues and understandings of what has been shaping indigenous museology since Serra do Catimbau, between the agreste and the sertão of Pernambuco. An ethnographic perspective in co-elaboration with the indigenous archaeological perspective, providing a path between conceptual appropriations and environmental adaptations experienced in continuous re-elaborations of the museum by the Kapinawá. The alternation of languages expresses resonances and an emerging understanding of cosmopolitan perceptions.

Keywords: Indigenous museology; Kapinawá museum; indigenous archaeology; territory; Serra do Catimbau.



Tava eu na minha aldeia, pra que mandou me chamar
Tava eu na minha aldeia, pra que mandou me chamar
Eu venho do batido pé na força do maracá
Eu venho do batido pé na força do maracá
Hei na, hei na, hei na, ô heina na hô
Hei na, hei na, hei na, ô heina na hô
Me chamaram pra cantar, pensando que eu não sabia
Eu canto sexta e canto sábado
No domingo até mei-dia.¹

Era julho de 2015, quando a aldeia Malhador, do povo Kapinawá, recebia convidados entre pesquisadoras/es e parentes indígenas para a realização do I Encontro de Formação em Museologia para Povos Indígenas em Pernambuco.² Naquela noite fria de cheganças, entre trocas e abraços calorosos, a expectativa de mais uma empreitada para debater, constituir e confabular em coletivo o que seria um museu feito pelo indígena. A comunidade do Malhador, localizada no alto de uma das Serras do Catimbau, formava uma roda de conversa com os visitantes e, acomodados no chão da escola estadual indígena, compartilhávamos apresentações e expectativas para os cinco dias do evento.³ Entre experiências a se incluir naquele cenário, nos apresentamos, então, como fotógrafa voluntária daquela iniciativa, e o anfitrião, um dos organizadores do evento e membro da Rede Indígena de Memória e Museologia Social. Nove anos depois, percebemos aquele evento como embrionário do que seria disposto a se conformar na trajetória dos objetos e coleções do povo Kapinawá, e, precisamente, o impulso de uma jornada de imersões e pesquisas, extrapolando fronteiras, alcançando relevâncias e confluindo perspectivas desde o território Kapinawá.

¹ “Me chamaram pra cantar, pensando que eu não sabia”, faixa do álbum *Benditos, sambas de coco e toantes*, gravado com os Kapinawá em 2002 e 2003, na aldeia Mina Grande. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BeS7kPvVhKs>. Acesso em 17 dez. 2025.

² O encontro tinha o objetivo de fortalecer o processo de formação de indígenas de Pernambuco na autogestão museológica e promover intercâmbio e trocas de experiências com representantes de museus indígenas de outros estados e parceiros vinculados às universidades e às instituições museológicas. Foi organizado pelo núcleo estadual da Rede Indígena em Pernambuco, sem apoio financeiro de nenhuma entidade.

³ O evento ocorreu de 18 a 23 de julho.

Na primeira manhã do encontro, as práticas foram realizadas na oca, localizada no centro da aldeia. Das atividades inaugurais, a abertura matinal seguia ritos dos indígenas presentes dispostos em círculos para iniciar o dia em cerimônia alternando cânticos e rezas apropriados a cada povo. Ao som dos maracás, o momento se prolongava compartilhando toantes e orações cristãs. Ao abrir os caminhos e com a permissão dos encantados, os trabalhos do dia começaram e os participantes foram informados sobre alguns ajustes na programação seguindo a diretriz de que tudo ali se ajustava ao tempo dos indígenas. Assim, no dinamismo orgânico, as pautas foram se constituindo com explanações entre debates e demandas eventuais. A professora Socorro Jucá expôs sua insatisfação em relação à disposição do acervo referente ao povo Kapinawá no Museu de Buíque, localizado na zona urbana do município. O relato da educadora indígena considerava justamente a falta de contextualização das fotografias e dos artefatos reconhecidos como Kapinawá em relação aos demais objetos expostos no referido museu. A provocação motivou uma visita ao museu da cidade, onde averiguamos o acervo Kapinawá em precária disposição no que se refere à relevância, valor e respeito pela comunidade indígena local.

Além de palestras e oficinas, o encontro promoveu uma programação em que experienciamos o território Kapinawá com base em uma prática circular, quando a visitação aos principais centros de força cultural e política nos convocara adentrar, e aterrar, no espaço sagrado da etnia, a furna da aldeia Mina Grande, “Furna dos Caboclos”. Do peculiar instante, abrimos a escuta para a tradição oral kapinawá vir à tona em seus distintos modos de manifestarem-se culturalmente vinculados à natureza sagrada. O encontro nos lançara ao desafio de sentir o ambiente respeitando a conexão comunitária com a memória dos “que já se foram e fizeram parte da nossa história”:

Quando dá saudade, a gente olha lá, pra nós eles não morreram, eles continuam aqui. Quando a gente está na nossa concentração, na nossa pajelança, a gente invoca eles, tanto aqui ou na mata. [...] é aonde a gente vai quando precisamos, pedimos força, proteção [...]. Pra nós que acredita, nós sente que eles estão ali por perto (Mocinha Kapinawá, liderança na aldeia Mina Grande, 2015).

Os demais dias do encontro correram ao ritmo dos maracás, firme no ponto e envolvente nos itinerários. Ao nos deslocarmos entre serras nas terras indígenas Kapinawá, efetivava-se uma imersão socioambiental, acessando práticas cotidianas coletivizadas, em que os cumprimentos seguiam prosas entremeadas de memórias, causos das matas, segredos das furnas, relevância das serras, significância dos artefatos arqueológicos, além dos elementos tradicionais e encantarias Kapinawá. Entre as duas aldeias, Malhador e Mina Grande, o grupo percorria narrativas sobre modos de se conceber um espaço como “coisa de índio”, conforme enfatizado por Ronaldo em distintas ocasiões, citando Cacique Sotero, fundador do Museu dos Kanindé (CE). Além da excursão entre aldeias promover aos visitantes uma vivência no território, o evento proporcionou a consolidação de contatos virtuais a partir de uma sucessão de articulações acerca do que seria mais adiante constatado como “museologia indígena”. Cada vez mais, o encontro de formação revelava-se um importante momento de mobilização da Rede Indígena e “um divisor-de-água na discussão sobre museus indígenas”.⁴

Para o povo Kapinawá, o encontro gerou uma efervescência local a culminar no encerramento com a inauguração do Museu Kapinawá, o que suscitou entusiasmo dos participantes do evento e de todas as comunidades kapinawá convocadas a realizarem aquele significativo momento.



Figura 1 (A e B). Furna sagrada da Mina Grande, “Furna dos Caboclos”. Visita com roda de conversa. Fonte: Arquivo pessoal, 2015.

⁴ Gomes, 2019, p. 492. Na tese de doutorado (PPGA/UFPE), o autor dispõe o Capítulo 3 sobre museus indígenas relatando ações e encontros realizados com o povo Kapinawá nos anos de 2015-2016.

Museu Kapinawá

Entre as aldeias Mina Grande e Malhador, a aldeia Colorau integra uma antiga fazenda, cuja casa-sede foi abrigo da retomada da área nova⁵ vinculada às terras indígenas Kapinawá em 2011.⁶ O espaço Anjuká, construído na casa-grande da antiga fazenda, foi palco do final do evento como conclusão do projeto “Kapinawá, meu povo conta e canta: memórias, samba de coco e furnas”. Como atividade de encerramento desse encontro de 2015, percorremos as salas destinadas ao museu inaugurado como espaço expositivo do acervo kapinawá com curadoria do arqueólogo e professor Ronaldo Siqueira e da antropóloga Lara Erendira de Andrade, proponente do projeto cultural de financiamento⁷ para a estrutura expográfica. Aquela noite contou com a presença significativa das diferentes gerações das comunidades Kapinawá e, além de prestigiarem o acervo, compartilhavam inquietações motivadas pelos objetos e fotografias expostas. Testemunhamos os olhares das pessoas empolgadas com os reflexos provocados por objetos evocatório de passado, resistência e presença. Memórias acessadas por registros fotográficos convocabam uma narrativa dinâmica, em que a disposição dos objetos e imagens se complementava à interação das pessoas, uma versão sujeito-objeto integral. Ali, material e imaterial era experienciado como indivisível e descrito dignamente por gestos eufóricos. Todos estavam lá, “os vivos e os que já foram”.

O acervo era composto por objetos tradicionais, artefatos arqueológicos, materiais de pesquisas e projetos culturais produzidos com

⁵ Parte do território que ainda não está regularizada, chamada localmente de “Área Nova” e iniciou seu processo de organização no fim da década de 1990 (Andrade, 2020).

⁶ Conforme consta dos relatos sobre a sede da fazenda: em 2010, o fazendeiro, e então dono dos títulos e posse do terreno “Romildo Mariano – já desenganado pelo fato de que ‘perderia’ aquelas terras para área indígena ou para o parque”, – passa a levar “pesquisadores para a Casa Grande como se fosse uma pousada [...]. Em seguida, chega a notícia de que ele iria criar ali uma pousada para o turismo ecológico. Esse “boato” se espalha pela região, o que leva os indígenas a realizar uma retomada em agosto de 2011. Essa retomada reativa a mobilização do grupo para reivindicação da regularização fundiária do território, que até então estava estagnada” (Andrade, 2014, p. 115). A partir desse episódio de retomada, os Kapinawá ocuparam a casa grande como reivindicação para a regularização fundiária. A comunidade local ressignifica o imóvel se apropriando do espaço.

⁷ Projeto Funcultura, 2013-2015. Fundarpe (Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco).

o povo Kapinawá, além das fotografias históricas realizadas pelas organizações ANAÍ e CIMI.⁸ A parede repleta de fotografias causou um particular arrebatamento entre os familiares e os que tinham ligações mais próximas com personalidades significativas da história originária do povo Kapinawá, em especial, pessoas da aldeia da Mina Grande mostravam-se orgulhosas por carregarem simbolicamente o episódio de reivindicação territorial conhecido como “corte dos arames”. Datado do início da década de 1980, o referido acontecimento destaca-se como principal ação no processo de emergência étnica e, entre outras mobilizações e “pelejas indígenas”,⁹ afirmou a organização política e espiritual kapinawá, revelando, assim, elementos fundamentais da tradição cultural da etnia.



Figura 2. Museu Kapinawá – placa refere-se ao artefato simbólico do povo, o chapéu de palha. Fonte: Arquivo pessoal, 2015.

A exposição oferecia ao espaço a possibilidade de se tornar um dispositivo para atividades culturais, educativas e de mobilização política, remetendo à resistência recente - de retomada daquela fazenda. Ela também reconta em imagens a versão da luta originária

⁸ Desde os anos 1980, as instituições ANAÍ (Associação Nacional de Ação Indigenista) e CIMI (Conselho Indigenista Missionário) realizam importante trabalho e desenvolve ações com intuito de promover e discutir alternativas de integração dos povos indígenas à sociedade brasileira. Nos anos 1980, a ANAÍ e o CIMI estiveram no território Kapinawá registrando ações de indígenas, antropólogos e eventos com demais membros da sociedade local (de Buíque), no processo de identificação étnica e reivindicação territorial.

⁹ A frase intitula a tese de doutorado *Pelejas indígenas – conflitos territoriais e dinâmicas históricas na Serra do Catimbau*, de Lara Andrade (2020), e sintetiza o contexto histórico de ocupações, disputas e mobilidades na região do Catimbau.

do povo Kapinawá, o respeitado “corte dos arames”. O percurso pelo Espaço Anjuká dispunha acesso ao patrimônio cultural, transmitia informações aos mais jovens e rememorava os conhecimentos dos mais velhos. A exposição, ao evocar as lutas dos que tombaram e narrar a conexão com a arte dos tempos passados, reafirmava uma cultura ancestral vinculada ao território e aos deslocamentos históricos. As relações comunitárias se firmavam na presença de visitantes, compartilhando celebrações mantidas ao longo dos tempos. Os objetos, a arte, as fotografias dos antepassados, a arte rupestre, e o samba de coco contextualizavam a trajetória da etnia tornando-a para o seu próprio centro de atenção. Foi notória a satisfação coletiva ao emanar uma emoção ímpar, como também era flagrante algumas tomadas de posição acerca das origens daquela coleção, pois, como tantas outras etnias e comunidades, os Kapinawá não configuram um todo homogêneo.

Reunir todo aquele acervo disparador de memórias, sensações e articulações políticas é ser agente de uma materialização extra, a reafirmação étnica, em que cada objeto representa “partes inseparáveis de totalidades sociais e cósmicas que transcendem sua condição de indivíduos” (Gonçalves, 2007, p. 110) e aciona uma entidade coletiva. No entanto, ao expor relações direta com cada artefato e coleção, as comunidades determinavam suas origens específicas, o que levou à tona revisar as alianças para atualizar negociações internas.

Aquela inauguração do Espaço Anjuká expôs sensibilidades locais, embora tenha expressado um modelo de experiência museal que, para além dos objetos reunidos, incorporava dinâmicas possíveis de exposição agregando circulação dentro e fora da casa. No melhor cenário, a reaproximação das comunidades com seus objetos tradicionais, e com a história dos troncos velhos, revigorava o empenho pela manutenção de um espaço para futuras articulações educativas, artístico-culturais, econômicas e políticas. Visto por um único momento, e com esse prisma da celebração, seria o protótipo ideal do “museu escola” integrado às distintas questões pertinentes ao modo de vida Kapinawá e, sobretudo, em conexão com o ambiente, o saber-fazer e a “ciência do indígena” expressas em práticas cotidianas.

Em uma das salas da grande casa, a noite ainda rendeu a apresentação do samba de coco convocando os presentes para o célebre e tradicional “samba” coordenado ao ritmo forte do batido pé na força do maracá. Em movimento circular, a dança segue constante e orquestrada por cantos vocalizados por lideranças da aldeia Mina Grande. O festejo consagrou o encerramento do encontro de formação após uma assembleia final de avaliação e encaminhamentos. Tudo ocorria nas instalações da ampla escola enquanto o “Coletivo Audiovisual Indígenas – Visão Potiguara” registrava diversos momentos para a produção do vídeo Museu Kapinawá.¹⁰ Naquela intensa noite ainda foi possível firmar um documento final.¹¹ O objetivo do referido atestado previa “fortalecer a qualificação para a autogestão museológica, o intercâmbio e as trocas de experiências entre representantes de museus indígenas e parceiros”.

A descrição e decisões são expressas a seguir:

Nós, representantes dos povos indígenas de Pernambuco: Kapinawá, Truká, Fulni-ô, Xukuru, Pankararu. Os demais povos vieram de distintas origens: Kanindé e Jenipapo-Kanindé (CE), Kaingang (SP), Karipuna (AP), Kiriri (BA) e Guarani-Kaiowá (MT).¹² Das instituições presentes: o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade da Universidade Federal de Pernambuco (NEPE/UFPE), Museu do Homem do Nordeste da Fundação Joaquim Nabuco (MUHNE/FUNDAJ), Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE/USP) e Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAÍ/BA); reunidos

¹⁰ Disponível em: <https://beirasdagua.org.br/item/museu-kapinawa/>. Acesso em: 22 nov. 2025.

¹¹ Ver Gomes, 2019: Anexo J – Documento Final – I Encontro de Formação em Museologia para Povos Indígenas em Pernambuco (2015). Também disponível em: <https://acervo.racismoambiental.net.br/2015/08/13/i-encontro-de-formacao-em-museologia-para-povos-indigenas-em-pernambuco-2/>. Acesso em: 22 nov. 2025.

¹² Para esse encontro vieram, do Ceará, Nalson Kanindé e “Preá” Jenipapo-Kanindé (com o apoio do IBRAM). Além deles, participaram Lucilene Kaingang (SP) e Cristiane “Papion” Santos (RJ), que veio com o apoio Museu do Índio (RJ). Sérgio Romualdo trazia a dupla vinculação étnica, como Kiriri (BA) e Guarani-Kaiowá (MT). Elysson Ruan. [...] O IBRAM se fez presente por intermédio do historiador João Paulo Vieira, que ministrou a oficina “O inventário participativo como instrumento de salvaguarda do patrimônio cultural; e o MUHNE/FUNDAJ, por intermédio dos servidores Henrique Cruz e Sílvia Barreto; e o Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, pela museóloga Marília Xavier Cury. [...] A participação de um representante dos Kaingang havia sido demandada no Encontro Paulista Questões Indígenas e Museus, no Museu Índia Vanuíre, em Tupã, que havia ocorrido um mês antes desse encontro (no final de junho de 2015) (Gomes, 2019).

no Território Indígena Kapinawá, estado de Pernambuco, durante o I Encontro de Formação em Museologia para Povos Indígenas em Pernambuco [...] reafirmamos nosso compromisso com o fortalecimento das culturas, memórias e lutas políticas dos povos indígenas, através da organização dos núcleos estaduais da Rede Indígena de Memória e Museologia Social do Brasil.

Entre os encaminhamentos deliberados, firmou-se:

1. Solicitar ao Museu Municipal de Buíque a abertura institucional para o diálogo com o povo Kapinawá, através do Museu Kapinawá, para a reformulação da sua exposição, para a cessão de cópias de materiais referentes ao povo Kapinawá e para a construção de narrativas que valorizem sua cultura, através da participação ativa da população indígena nas ações museológicas;
2. Sugerimos que a Universidade Federal de Pernambuco, através de seu curso de graduação em Museologia, preste assessoria técnico-museológica ao Museu Municipal de Buíque/PE;
3. Consolidar o Núcleo Pernambuco da Rede Indígena de Memória e Museologia Social do Brasil, através da realização de uma reunião de articulação, no Território Indígena Xukuru (Pesqueira/PE), no segundo semestre de 2015, reunindo representantes dos demais povos indígenas de Pernambuco e instituições parceiras;
4. Organizar, em parceria com os Núcleos Estaduais da Rede Indígena de Memória e Museologia Social do Brasil, o II Fórum de Museus Indígenas do Brasil, na Aldeia Mina Grande, T.I. Kapinawá, no período entre 18 e 22 de agosto de 2016.

23 de julho, 2015. Espaço Sagrado Anjuká. Território Indígena Kapinawá. PE, Brasil.

Das demandas apresentadas nesse documento, a recomendação pelo diálogo e por estabelecer contato com o Museu de Buíque não foi efetivado, visto suas limitações de gestão e pouca abertura para o diálogo com o povo Kapinawá. A proposta expográfica da sala disponibilizada como “indígena” é precária e trata a temática de um modo estigmatizado. Também pareceu inviável agendar uma reunião de articulação no Território Indígena Xukuru. A proposição referente à assessoria técnico-museológica ao Museu Municipal de Buíque, por parte da UFPE, se configurou em atividade colaborativa, não no espaço municipal, mas na aldeia Malhador, entre 2018 e 2019. Pesquisadores, alunos da disciplina de etnomuseologia e a comunidade

compartilharam práticas na oficina de salvaguarda e manuseio dos objetos da coleção abrigada na escola indígena da comunidade.

No entanto, o memorável I Encontro de Formação em Museologia para Povos Indígenas em Pernambuco gerou ressonâncias no campo da museologia indígena fortalecendo alianças interétnicas e trocas interinstitucionais, o que viabilizou a organização do II Fórum de Museus Indígenas, na Aldeia Mina Grande, T.I. Kapinawá, no período entre 18 e 22 de agosto de 2016. Essa grande articulação foi palco para o fortalecimento dos contatos interétnicos, em que foram apresentadas iniciativas e propostas em processo apropriadas à musealização. Representantes indígenas de quase todas as regiões do país estiveram presentes, distintos formatos e experiências de gestão de museus foram compartilhadas no intuito de contribuir na concepção do que seria, inclusive, um museu para indígenas, pelos indígenas. O evento no território Kapinawá contou com 800 participantes, o que reverberou em atividades e discussões originadas desde o primeiro fórum de 2015, no território do Museu dos Kanindé.



Figura 3 (A e B). Espaço Anjuká inaugurado como museu-escola com exposição de objetos e fotografias. Fonte: Arquivo pessoal, 2015.

A casa da antiga fazenda retomada abrigou o museu até os anos seguintes da inauguração, quando, em 2018, o projeto cultural “Museu Kapinawá: Educação Patrimonial Fazendo Escola” realizou oficinas nas duas aldeias: Malhador e Mina Grande. Com o levantamento colaborativo dos objetos tradicionais e na execução do projeto expográfico, a equipe de pesquisadores parceiros desse projeto mediou a distribuição do acervo do Espaço Anjuká entre as aldeias. As duas comunidades, a aldeia sede Mina Grande e a aldeia Malhador, enquanto detentoras das coleções e interessadas em salva-

guardar seus objetos representativos, determinaram demandas específicas conciliando o acervo fotográfico para a aldeia sede, ao passo que os artefatos arqueológicos, objetos artesanais e cerâmicas, provenientes de doação, para a aldeia Malhador.

[...] o museu foi para um espaço de retomada, foi pensado para fortalecer o espaço de retomada que era uma fazenda pertencente a um fazendeiro. Em agosto de 2011, ela foi ocupada pelos indígenas Kapinawá, hoje funciona uma escola, do ensino fundamental. Esse processo se deu num casarão enorme. A ideia era essa, não demolir e formar uma escola. Hoje é um anexo à escola que funciona lá na aldeia Malhador, onde eu moro. É um movimento importante e fortalecido mais ainda com o espaço de memória, então, de repente, eu fico muito focado no Malhador, e eu não tive como estar indo e vindo, eu tive que levar o acervo todo para a aldeia Malhador, que aí estaria mais tranquilo da questão da retomada. É hora do acervo subir. E demos outros nomes, o que era antes Museu Indígena Kapinawá, ficou para a aldeia Mina Grande, que é a aldeia sede do povo, onde teve o processo de luta o corte dos arames. A ideia é estar sempre deixando em algum lugar para que as pessoas tenham acesso. ... a gente veio aqui para trocar experiências, aprender junto, o aprender a fazer. Existem pessoas que dizem “eu aprendi a fazer museu com os indígenas”. Se é possível uma museologia indígena, uma arqueologia indígena e se é possível uma antropologia indígena, ou seja, tudo isso estudado dentro da universidade pelos indígenas, pesquisado pelos indígenas, dentro do território, nos territórios vizinhos, ou seja, do parente. Contar sua própria história. Lá vai ter alguém que possa contar realmente a sua própria história, escrever o seu passado (Apresentação de Ronaldo Siqueira como facilitador da Oficina Autogestão da Memória, Museus Comunitários e Museologia Política, pela ELMP.¹³ Palmares (PE), maio 2024).

Em vista das implicações comunitárias, uma conjuntura de adaptação e rearticulação das ações desenvolvidas com os acervos kapinawá, partilhamos o panorama primordial para a compreensão de como se constituiu o Museu Kapinawá. Além dos diálogos, as parcerias interdisciplinares, como antropologia, arqueologia e museologia, somaram-se aos esforços locais. Com isso, desde sua

¹³ A ELMP (Escola Livre de Museologia Política) é uma iniciativa idealizada e coordenada pelo antropólogo Alexandre Gomes. A oficina é mais uma atividade realizada pelo projeto cultural Pesquisa Participativa e Mapeamento Colaborativo de Acervos de Museu Comunitários & Movimentos Sociais.

inauguração pública na sala incorporada à escola Anjuká até os dias atuais, o Museu Kapinawá se ramifica no perímetro do complexo território, uma compreensão de “museu” adequado aos distintos espaços das comunidades.

“Por que ‘museu’?” – apropriações e narrativas

Para além da exposição de um patrimônio cultural, o dispositivo “museu” apropriado ao discurso local, gerou intensas reflexões, ressoando mais debates adaptados às iniciativas porvir. A concepção da primeira experiência museal Kapinawá aparentou-se ambígua quanto às inter-relações comunitárias, mas revelou-se prolífica para uma concepção museológica em processo.

Eu venho lá de Buíque, terra do índio brasileiro, como é dito no hino da cidade. Então, ninho de cobra tem tudo a ver com os indígenas. Buíque é um antigo aldeamento. Dizer que o meu primeiro contato com a Museologia, através do Alexandre, em 2012,¹⁴ lá em Olinda, onde eu tive o privilégio de conhecer o Cacique Sotero (Museu dos Kanindé) e nesse mesmo momento o Nino Tikuna (Museu Magüta), os dois protagonistas de iniciativas de museus. Os dois primeiros museus indígenas. Então foi meu primeiro contato. E eu tinha voltado pra casa preocupado porque não tinha encaixado ainda ser chamado de Museu. Por que “museu”? Porque só tinha conhecimento do museu da cidade, nem dos museus do estado. Alexandre me jogou uma bomba de informações que eu não consegui captar nem um terço, aí fiquei mais preocupado ainda porque a minha linguagem é outra (Ronaldo Siqueira, oficina ELMP, 2024, grifos nossos).

Das narrativas convocadas a somarem-se no debate da museologia indígena, emerge esse entendimento local constituindo-se a partir do envolvimento em eventos mencionados anteriormente, bem como da própria prática de colecionamento, da observação e das reflexões contínuas acerca do instrumento institucional vinculado à memória. Com isso, convoco para o presente diálogo o representante da rede indígena em Pernambuco, Ronaldo Kapinawá, com

¹⁴ Seminário de Planejamento e III Curso Coleções Etnográficas e Museus Indígenas, em Olinda, Pernambuco.

quem compartilho investigação etnográfica fundamentada especialmente nos seus discursos e pensamentos acerca de patrimônio no complexo cultural e ambiental da Serra do Catimbau.

A aproximação de Ronaldo com ações relacionadas à museologia nos provoca a pensar sobre a prática de colecionamento ser um potencial caminho para se conceber um espaço onde os objetos, além de reunidos e salvaguardados, estarão conectados com outros saberes, instrumentos e materiais representativos da comunidade e da memória cultural do povo Kapinawá. Além da memória, histórias dos mais velhos seriam contadas e técnicas, resgatadas:

A coleção que tem no espaço, a maioria deles são artesanato que eu fazia da época que ensinava arte. Não tinha um destino aí eu ia guardando. Esse aqui fui eu que fiz. Pouco se tem da comunidade, o que fizeram, a não ser os artefatos arqueológicos. E as panelas, os potes que estão lá, pratos de barro, já vem de coleções que o pessoal fez doação, tinha em casa, não usava mais e fizeram doação. Outra parte da coleção resgata práticas, por exemplo, Kapinawá não trabalhava mais com cestarias. E aí na necessidade de repassar o conhecimento na sala de aula, conversando com uma senhora ela tocou nesse assunto, das cestarias. Eu disse a dona Helena que não sabia fazer, não. Ela disse, “Mas tua avó sabia fazer. A tua avó sabia, tu sabe fazer!”. Ela nem se tocou que quando minha avó morreu, minha mãe tinha 8 anos. Aí eu sei que fiquei curioso. Fiz uma cestinha dessa até hoje (Ronaldo Siqueira, oficina ELMP, 2024).



Figura 4. Artefatos e objetos reproduzidos em miniatura do Memorial Diniz Alexandre. Fonte: Arquivo pessoal, 2018.

Quando nos aproximamos do entendimento de uma estrutura e concepção de “museu”, a referência institucional local possibilita

questionarmos acerca da própria modalidade de museu quando comparada às propostas debatidas no âmbito da museologia indígena. Como exemplo de desarticulação e até comparando as experiências locais – tomando o ponto de vista nativo da representatividade – o museu do município de Buíque é uma referência ineficaz e diverge do que vem se concebendo no contexto comunitário da efetivação de espaços de memórias desde ambientes escolares com a proposta de espaços de memória.

O que ponderamos quanto aos métodos do museu na cidade de Buíque, em relação ao espaço destinado à representação indígena, é justamente a desconexão com o patrimônio cultural do povo Kapinawá ao qual expõe uma narrativa alheia às dinâmicas culturais específicas da comunidade nativa local. Com isso, indicamos ser imprescindível o “reconhecimento da dimensão espacial de um patrimônio cultural” (Athias, 2016, p. 202), pois, quando “é selecionado em processo muitas vezes conflituoso e contraditório de produção do espaço social” (Athias, 2016, p. 202), incorre em agenciamentos equivocados e narrativas inconsistentes. A situação exposta reflete os impasses referentes à gestão municipal quanto aos objetos kapinawá. Na ausência de diálogo, os objetos artesanais e vestígios arqueológicos apartados de sua contextualização original são dispostos aderindo a uma visão espetacular da vida do outro, “uma violência exercida sobre os bens culturais” (Canclini, 1989, p. 160, tradução nossa), o que claramente configura uma ideia fetichista. Ao generalizar de forma ilustrativa e caricata, conforme é apresentada a sala “indígena”, o museu da cidade demonstra uma posição excludente e desrespeitosa com a presença étnica local. O que é retratado como acervo indígena demonstra de fato uma lacuna para com o patrimônio cultural Kapinawá e gera equívocos sobre a comunidade local.

Em contrapartida, testemunhamos como exemplo de musealização do patrimônio cultural, o empenho de articuladores Kapinawá à frente dos seus próprios acervos e concepções da memória da etnia. As práticas e elaborações mantidas até a atualidade, observadas como processo em construção, almejam não apenas um aparato estrutural, mas, sobretudo, desempenham um modo reflexivo de se conceber o que poderá ser compreendido e apresen-

tado como museu. Ou melhor, compreendendo e apropriando-se do conceito de “patrimônio” como processo e, assim, incorporando o neologismo patrimonialização, tal qual elucidado pela historiadora Márcia Chuva (2020, p. 28-29), pois “permanecem na arena concepções de patrimônio cujas diferenças não têm a ver com sua natureza material ou imaterial, mas com as visões de mundo que as orientam” e legitimam outros saberes.

Com uma prática de colecionamento constante e ainda em curso, a valorização dos artefatos Kapinawá, numa contextualização socioambiental, atribuindo-se inclusive à preservação dos sítios arqueológicos, acende-se um caminho com o desafio de ressignificar e, por que não, indigenizar os conceitos de “museu” e “patrimônio”. Em torno de uma legítima apropriação, observamos a confabulação de um outro referencial museológico pautado em constantes diálogos interétnicos, além das interlocuções com parceiros, instituições e iniciativas de uma museologia política e, sobretudo, indígena. O que se elabora, implicando e refletindo sobre a própria cultura, propõe-se especialmente alcançar uma estrutura compartilhada, disponível às ações educativas e culturais representativas Kapinawá, e em confluência com o território e suas referências ambientais.

É com essa dinâmica de reflexões e diálogos constituídos ao longo desses anos de experiência com uma museologia indígena e o engajamento em iniciativas locais, além da participação em eventos e projetos mencionados anteriormente, que Ronaldo Siqueira embasa, nos próximos tópicos, uma prática de colecionamento desde seu território. Além de pesquisador em sítios arqueológicos da região, o educador e arqueólogo indígena observa e convoca experiências distintas para conceber sua própria linguagem e entendimento do que é um museu feito pelo indígena. Os relatos seguintes, expressos em primeira pessoa, são organizados com base em falas, articulando as ideias e os pensamentos expressos em conversas pessoais entre nós, autores deste artigo, e a partir de narração oral gravada de explanações públicas por Ronaldo Siqueira.

Do museu escola ao território – *nossa memória viva*

Figura 5. Acervo organizado durante oficina de expografia no Memorial Diniz Alexandre, Malhador.

Fonte: Arquivo pessoal.



A minha linguagem eu trago do berço, do berço não, da esteira, eu sou de uma época que tinha esteira, e não berço, e aquela é representada como esteira de palha, esteira de caboclo, esteira de chão, como algumas pessoas conhecem. Nada mais é hoje do que memória, e essa memória é afetiva, nos faz pensar, reviver, fazer uma escavação no próprio passado do território, dos mais velhos. E essa convivência eu tive, e tenho ainda.

O que eu conheço até hoje dos museus indígenas em Pernambuco são chamados de “ponto de memória”, “tronco velho”, “toca da memória”, “toca de cura”. Todos esses “museus” são pontos de memória. Tudo o que envolve a cultura e o saber dos territórios tem o envolvimento e a participação diretamente das escolas indígenas que estão sendo específicas e diferenciadas, onde todos os professores são indígenas, isso já conta. A gente já trabalha conteúdos próprios, da própria história, da própria natureza, dos próprios objetos. E quando a gente adentra, o nosso museu é o nosso território, é o nosso ponto de partida, é a nossa memória. E nossa memória viva onde está?

Em 2011, recebi um convite ao qual não pensei duas vezes. Se tratava de museu, um bicho que eu desconhecia, e falava exatamente das coisas as quais eu já estava elaborando ao longo dos tempos. Desde 2003, eu já vinha colecionando algumas coisas. Fiquei

matutando que diabo era museu e vi que se remete à memória dos povos, das comunidades, dos mais velhos, e dos mais novos também. Houve, então, um despertar. Em primeiro lugar, em 2015 e 2016, veio o Museu Kapinawá que foi idealizado em conjunto, socializado com todos, fizemos no espaço de retomada, que vinha acontecendo desde agosto de 2011. A partir disso, para se reforçar ainda mais o espaço de memória, criou-se lá uma escola anexa que abrigou o então museu.

Por conta de questões referentes à gestão, o museu teve que subir para outra comunidade e está na aldeia Malhador, virou Memorial Diniz Alexandre porque está exatamente nas taperas velhas que eram da casa do meu avô. Logo, eu pensei em falar do território, porque falar de tudo o que tem no território é falar do território. Então, o espaço de memória, o museu, o ponto, enfim, como quisermos chamar, nada mais é que uma garantia do território. Ao juntar todas as coleções - arqueológicas, antropológicas, textual, audiovisual, fotos, recortes de jornais e revistas, tudo o que tiver de memória, registrado - e anexar tudo em um só lugar, isso se estabelece como um marco territorial. É como contar a história do povo de certa forma. Então, isso faz do lugar um marco. Um marco físico, firme e forte, e vivo. É o chamado marco vivo na história, dentro do território e falado pelos indígenas.



Figura 6. Objetos preservados e restaurados no Memorial Diniz Alexandre, aldeia Malhador.

Fonte: Arquivo pessoal, 2018.

O que veio de todas as conversas com o pai do Suzenalsom¹⁵ e de várias iniciativas de indígenas, e do próprio Alexandre,¹⁶ só me veio confirmar que isso tem tudo a ver com o território, estamos garantindo o território. É ter um espaço para guardar todas as informações, o conhecimento, a partir de um ponto. Estamos tentando até hoje fazer isso no território, construir realmente um espaço para guardar essas informações que até o momento está na cabeça de cada um que contribui com o espaço e traz um objeto, uma memória. O que falta realmente é um espaço físico para garantir esses acervos. Esse olhar sobre a museologia, de salvaguardar os objetos, de guardar a memória, descrever, gravar tudo isso, deixar registrado cada iniciativa dessa, significa um passo muito importante para a garantia do território.

Hoje temos dialogado muito com outros espaços de memória, museus. Então fica bem prático, tudo o que tem em um espaço de memória nos leva a algum lugar dentro do território, por isso, museu de território. E o que não podemos jamais esquecer é que os artefatos arqueológicos estão nesse espaço de memória,¹⁷ e o patrimônio arqueológico, que não está no espaço de memória, é considerado também museu a céu aberto ou museu sobre abrigo. Abrigo sobre rochas, rocha essa que aqui, nessa região do Catimbau, é arenítica, sedimentar, bem porosa, que absorve, com muita facilidade, a água e o pigmento. Os registros rupestres estão nesses abrigos. Eu não tenho como falar de arqueologia sem falar de museu e antropologia, que nos remete e nos leva à ancestralidade. Então, essa junção consta no espaço de memória, o Memorial Diniz Alexandre, na aldeia Malhador.

Sobre a memória, entendemos que a história de luta pelo território, de onde viemos, como chegamos, o que comemos, fala da gente

¹⁵ Cacique Sotero do povo Kanindé de Aratuba. O idealizador do Museu dos Kanindé (CE), junto à Nino Fernandes do Museu Maguta (AM) estiveram no I Encontro de Museus Indígenas em Recife (PE) e representam os precursores de museus indígenas no Brasil. Ver mais em Gomes, 2019.

¹⁶ Alexandre Gomes, antropólogo e historiador proponente de atividades da Rede Indígena de Memória e Museologia Social coordenando pesquisas, fóruns e encontros de museus indígenas em distintos territórios.

¹⁷ Os objetos encontram-se reunidos numa sala da Escola Saturnino Vieira de Melo, na Aldeia Malhador desde 2018 e foram inventariados durante o projeto cultural Museu Kapinawá: Educação Patrimonial Fazendo Escola.

por um todo. É como se retrata uma memória. Então a memória é uma coisa muito efetiva, e não tenho outras palavras para descrevê-la. O Memorial Diniz Alexandre foi pensado nisso. Quando digo que o museu é o território, a memória é o território, porque quando alguém adentra no território indígena, já está entrando diretamente na memória, porque foi toda uma luta para conquistar o território para que fosse reconhecido, demarcado, homologado. Essa ideia de museu, memorial, para nós é uma reafirmação da identidade indígena, é uma reafirmação e uma garantia de território, ou seja, é uma demarcação de território e de onde se conta a história para o nosso povo.



Figura 7 (A e B). Furnas e “letréiros” (como as pinturas rupestres são denominadas). Terras Indígenas Kapinawá. Fonte: Arquivo pessoal, 2015-2016.

Os objetos dos mais velhos, que está no dia a dia, enxada, foice, facão, machado, máquina indígena, moinho, os objetos arqueológicos, o artefato de pedra, da pedra polida e da pedra lascada, ou, na fala do cacique Sotero: “as coisas dos índios”. Eu aprendi desde criança que esse tipo de pedra, que chamam de polida, seria pedra de raio, pedra de corisco. Diziam que essa pedra poderia atrair raio, atraía maldição, arriscaria a maldição ficar com a pessoa de posse desse tipo de pedra. Esse exemplo de artefato arqueológico, com essa questão de atrair maldição, era uma forma de esconder a identidade indígena, pois ter que levar o objeto para longe do território era para não dizer que o território era indígena. Queriam acabar com a identidade do ser nativo levando as “coisas de índio”, mas não conseguiram levar os sítios arqueológicos, aqueles que estão com as pinturas rupestres. Conseguiram danificar alguns. Inclusive, era bastante comum fazer escavações e levar os esqueletos para

longe, para museus não indígenas.¹⁸ Era comum desterrar tudo o que poderia confirmar a identidade indígena daquela região.

Patrimônio Arqueológico Indígena

Trabalhar com a memória é trabalhar com a ancestralidade. Desde a infância eu já brincava e andava nas serras, descobrindo as coisas, os sítios arqueológicos, e tive contato com os artefatos arqueológicos. Na região de todo o Catimbau, existem sítios a céu aberto, sítios sobre rochas que são os abrigos de pinturas rupestres. Pessoas não indígenas, arqueólogos, têm um conhecimento muito amplo sobre a questão das rochas, mas nunca pararam para pensar na perspectiva de uma arqueologia indígena. Na academia, ampliei meus conhecimentos e não desconstruí nada do que tinha na base. Tenho o mapeamento e sou conhecedor desses lugares, do Catimbau. É preciso ser respeitado enquanto indígena, enquanto alguém do território. Nós, indígenas, vivemos na maior universidade do mundo, e não é entre quatro paredes, é nosso território. Então, é aqui que temos essa diversidade de dentro da antropologia, arqueologia, museologia, ciência e ciências ocultas, que a gente chama de espiritualidade dos nossos sítios arqueológicos, é um patrimônio arqueológico indígena.

Vivi por muito tempo o contato direto com a arte, desde criança, andando nos sítios arqueológicos. Hoje entendo que algumas peças coletadas a partir do desenterramento foram tratadas como artefatos arqueológicos. A pergunta seria "de onde vieram?", "onde surgiram?". Mas a pergunta feita foi para saber quais objetos estavam sendo utilizados e de que forma.

No Vale do Catimbau, o sítio mais recente que foi cavado na área do Pititi, hoje conhecido como Pedra do Cachorro, foi de 600 anos. Isso numa indicação de anos antes do presente (AP). Eu fico

¹⁸ Como exemplo, na sala do museu de Buíque destinada à representação indígena local, encontramos uma vitrine com esqueleto disposto em reconstituição a partir dos ossos humanos datados entre 3.560 e 730 anos AP. Tal exposição não dá conta de avançar em uma elaboração reflexiva amparada por um pensamento indígena com o devido respeito à memória e aos vestígios ancestrais considerados, inclusive, sagrados.

me questionando, enquanto arqueólogo, pesquisador da tradição indígena, da arqueologia indígena, e antropologia, eu fico me perguntando: Por que não existe nada datado do ano 1000? Por que não tem nada datado do ano de 1400 se Pedro Álvares chegou em 1500? Por que não tem de 1200, 1300, porque essa margem de erro do carbono 14 é tão longa, tão distante? Dá a entender que, quando essa terra chamada "Brasil" foi invadida, não tinha nenhum morador, nenhum habitante.

A academia e os grupos estudosos conferem uma datação tão longe da realidade que esquecem que há os grupos indígenas que ainda fazem o uso dos objetos. Tanto lítico, lascado e polido, cerâmica, adereços feitos com pena, artefatos feitos com fibras, com algodão. Por isso, como se distancia dos artefatos arqueológicos, acaba nos distanciando da sociedade. Negar a identidade indígena é não falar que realmente "o arqueológico" é um patrimônio indígena e que pertence aos grupos mais próximos. Falta algo sobre isso, mas a gente vai construir, a partir de agora, e trazer outros indígenas para perto e começar realmente a produzir esses materiais.

No meu entendimento, acredito que exsite uma perda da identidade indígena que não está sendo valorizada pelos estudos da arqueologia. Outra coisa é não pesquisar o perímetro do sítio, quem está morando mais próximo e não ter acompanhamento com antropólogo para saber de onde vieram aqueles povos, aquelas comunidades que moram no entorno dos sítios. Porque onde se tem sítios arqueológicos tem que existir nativo na região, que hoje é chamado de indígena, mas já foi chamado de tanta coisa. Então, fica a reflexão: o quanto escondem a presença indígena aqui? Queriam acabar com a identidade do ser nativo. Eu posso estar ensinando para os jovens e para os mais velhos que não se trata de uma pedra qualquer, mas dos nossos antepassados.

Agora entra a questão do lítico, os artefatos arqueológicos, tanto lascado quanto polido. Cada um tem uma definição dentro do contexto familiar, do contexto de grupo, assim como as fibras. Essas fibras são cortadas com quê? São batidas com o quê para deixar a fibra malhada, para fazer o aió, hoje, no presente? E no passado também não foi diferente. Com que ia cortar de modo tão preciso os ossos para fazer adornos? (Ou seja, colares, como são encontrados

hoje junto com os enterramentos.) Se não é uma ponta de lança pontiaguda, pode ser uma lasca de rocha e ficou como a navalha que vai ser feita o corte. Então, a gente faz todas as análises, a gente faz um trabalho bem diferente do que estão acostumados na arqueologia, ou seja, isso aqui que estou fazendo é arqueologia indígena, esses mecanismos que estou usando nada mais são que arqueologia, museologia e antropologia. Juntamos essas três "logias" e dá um resultado bem positivo para nós, grupos indígenas.

Sobre os artefatos líticos, tanto lascado como polido, ou até mesmo os artefatos cerâmicos, sabemos que o neolítico e paleolítico, segundo os livros didáticos, tem um distanciamento em tempos diferentes, anos diferentes. Aí eu fiquei perdido, porque, nos sítios arqueológicos, essas ferramentas são encontradas juntas, ponta de lança, conhecidas como ponta de projétil que para nós é de lança, é de flecha, que são instrumentos de pedra. São pontas de rocha, vão ter uma serventia para raspagem de couro, para a retirada de carne dos ossos, até para polir madeira e ossos, e entalhar peças. Diferente na questão lítica, o auxílio à pedra lascada, nesse caso, é de quase um século antes da pedra polida. Só que a pedra polida serve para outra coisa: rolo para triturar alimentos, como percutores,¹⁹ como mão de pilão, machado polido para corte de árvores maiores, machado polido para árvores menores... Servia até para cavar o próprio solo em busca de raízes, tubérculos, construções de casas. Você vê que eles têm usos em contextos diferentes. Não de épocas, mas de contexto social diferente. Dentro da sociedade, é diferente porque cada um vai servir para um tipo de coisa. Nós enquanto grupos indígenas fazemos uso até hoje de algo desse tipo: quando não se tem faca a gente usa pedra. Eu costumo fazer isso. E não se trata de uma pedra qualquer, mas dos nossos antepassados.

No caso da pigmentação das pinturas rupestres, no Catimbau, a maioria é de composição feita com uma rocha que nós conhecemos aqui como tauá, pedra vermelha. Até hoje é utilizada pelos indígenas, em Pernambuco e demais região Nordeste, para pintura corporal. Dentro da arqueologia é chamada de óxido de ferro. Se

¹⁹ Elemento de disparo de arma de fogo ou explosivo.

trata de uma rocha que solta um pó com cheiro de ferrugem. O tauá foi muito utilizado para as pinturas rupestres, e ainda hoje é bastante utilizada em cerâmicas. Atualmente ainda se faz uso de algo que, dentro do carbono 14 e das datações, aqui no Vale do Catimbau, está chegando até 9 mil anos. De 600 anos até 9 mil anos.

No sítio com grafismos rupestres, seja de gravuras ou pinturas, ele tem os seus significados. Algumas pessoas conseguem decifrá-los, mesmo sendo por forma de estátuas, como é conhecido. Muitos têm o conhecimento da região, moram na região, e isso já facilita. E ser indígena, mais ainda. É uma memória ancestral do contato direto, ou seja, da vivência. Para ter o conhecimento, é preciso ter a vivência, é preciso viver nesses lugares para entendê-los.

Na questão das tradições, por exemplo, nem tudo que são abstrações não é que não tenha significado e deva ser chamado de tradição agreste.²⁰ Eu não classifico as tradições agrestes de um jeito e a tradição nordeste de outro jeito. Tanto as “abstrações” em itacoatiaras²¹ quanto em pinturas rupestres. É comum pra mim, eu tenho esse olhar mais voltado para o grafismo, a leitura de imagem, e os grafismos rupestres me dizem coisas que não se tem em livros nenhum. Por exemplo, aqui temos grafismos tidos como tradição agreste, mas que para mim são representações das cestarias, das esteiras, são as armadilhas para caça, são mapas da região, ou são pontos de coletas de água que eram muito importantes para aquela época como é para os dias atuais. Eu particularmente consigo identificar muitas coisas dessas através do relevo, vendo a geografia local.

²⁰ Na arqueologia clássica, a tradição agreste é referente a figuras elementares, abstratas ou geométricas, também podem ser compreendidas como estáticas em contraposição à tradição nordeste, relativa ao movimento.

²¹ Gravuras rupestres.



Figura 8 (A e B). Sítio Arqueológico Alcobaça. À esquerda, pintura compondo painel de quase 2 metros. Ao analisar, percebemos ser uma informação apenas: um mapa. À direita, cúpula proveniente do uso de pilão para o processamento de vários tipos de alimentos, trituração de ossos, carnes, sementes, etc. Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

Uma vez fizemos uma escavação de sítio com arqueóloga pesquisadora do IPHAN, e a gente se deparou com um sítio de gravuras na rocha (Itacoatiara). A pesquisadora tratou um piso e como cúpula, registrou como cúpula. Quando perguntei “o que é isso?”, ela respondeu que é uma cavidade na rocha feita pelo primitivo. Parei diante da natureza, fiquei em pé na rocha e observei que tinha mais de cem cúpulas no piso do abrigo. Fiquei olhando para as cúpulas e disse para ela observar a área, ampliar a visão. A vista panorâmica tinha uma vegetação, que vegetação é essa? “É babaçu!”. “E agora, olha para as cúpulas”. Ela: “Não vejo sentido algum”. Já, para mim, essas cúpulas estão relacionadas com o babaçu. Peguei os cocos de babaçu e coloquei sobre as cúpulas. Imagina no final de tarde... (o ancestral) pegou uma pedra maior para bater em cima do babaçu, e ali é o atrito da pedra com o coco. É um olhar que o arqueólogo não indígena não tem, porque ele não tem essa sintonia com a natureza, com a espiritualidade, e nós indígenas tratamos os sítios arqueológicos como lugares sagrados porque a gente tem a cosmovisão do que existe ali. Sabe o que ali está vagando até os dias atuais, e tem respeito pelos locais.

Então, há uma diferença da tradição ao mostrar um sítio arqueológico, o que é chamado de tradição agreste se transformando na tradição nordeste, por exemplo. A tradição no sentido nordeste são figuras de que na leitura de imagens você percebe o movimento de braços, de pernas, de cabeça olhando para um lado, por exemplo, ou se mostra um grupo de caçadores, um grupo de

dança, ou seja, provas de que naquela época já existiam manifestações espirituais e até comemorativas, simbolizando funerais, danças, momentos festivos... Isso tudo já acontecia, por isso que temos encontrado em sítios arqueológicos cachimbos, o que significa que já éramos fumantes. Não de fumo, e, sim, de ervas, até porque já existia na época a chamada "cura por defumação" e os chás, que são os remédios do mato. Já existia a cura através de rituais, momentos de memória afetiva, de luta, de conquista, de se comemorar tudo isso. Eu diria, as manifestações artísticas.

Com relação aos significados dos sítios arqueológicos, hoje, no presente, para nós indígenas, temos como sagrado um lugar que jamais poderá ser escavado se tiver algum risco de perder as informações. Ele está num abrigo que é fora de sedimentos, é fora de leito de rios, não vai ter nenhum risco de ser inundado, ou de ser coberto por mais areias, mais sedimentação. Então, os indígenas, nós defendemos esses lugares porque são sagrados, lugares que a gente busca força na ancestralidade, pedimos aos encantados, muitos lugares aonde a gente vai para fazer curas até hoje. Esses lugares a gente guarda como lugar sagrado e não podem ser violados, todos aqueles que vêm e adentram os territórios têm que ter todo um respeito. Tem que entrar nos territórios com sabedoria, respeito. Não se pode causar nenhum atrapalho, pois quem sofre somos nós. Quem vai sofrer as consequências todinhas somos nós, que moramos dentro do sítio, a gente vai sentir as dores de cabeça, as angústias, ou seja, às vezes dá vontade de chorar, um desassossego. A gente não se sente bem quando um sítio é depredado, quando vão pessoas sem permissão, a gente se sente ofendido e precisa fazer rituais, muitos rituais para poder limpar o ambiente. Esses lugares para a gente são locais sagrados. Que fala da nossa ancestralidade, é lá que estão nossos guerreiros, é ali que encontramos a força. Temos isso com a gente: o indígena não morre, ele se encanta, ele permanece fazendo boas ações dentro do território. A relação de nós indígenas com esses sítios arqueológicos é a mesma da relação com o sagrado. Isso chamamos de antes presente, o que antes era presente no passado, hoje é na presença espiritual.

A disputa dentro da arqueologia, por exemplo, não deveria ser "qual o fóssil", "qual o enterramento ou sepultamento mais antigo

no mundo?". A compreensão não é essa. A gente tem uma identidade indígena que precisa ter essa base. A gente precisa falar a verdade, e não esconder. Como hoje, na arqueologia, entram os sítios arqueológicos? Como patrimônio cultural da humanidade. E como patrimônio indígena? É preciso fazer uso de uma arqueologia indígena!

Figura 9. Gravura em quenga de coco com grafismos do Catimbau.

Inspiração na pintura rupestre aplicada como objeto de arte apropriado à representação da memória cultural Kapinawá.

Fonte: Arquivo pessoal.



Considerações finais

Partindo desta constatação – o museu é o território, a memória é o território – enfatizamos o território do Catimbau desde a memória cultural e relação ancestral do povo Kapinawá. O extenso território, reconhecido inclusive como patrimônio arqueológico, é compreendido a partir de uma correlação articulada entre sítios arqueológicos e artefatos, objetos tradicionais e ancestrais, cultura Kapinawá e território sagrado, além de uma memorável referência ao histórico de lutas e conflitos para a homologação da Terra Indígena Kapinawá. Quando nos deparamos com o entendimento queriam acabar com a identidade do ser nativo levando as coisas indígenas, compreendemos o vínculo entre patrimônio arqueológico e presença étnica na região.

Na compreensão Kapinawá, há uma vasta conexão entre os elementos culturais e o território marcado por vestígios e inscrições ancestrais que resistiram aos diversos atentados ao patrimônio arqueológico indígena em decorrência dos constantes conflitos territoriais e ameaças à resistência Kapinawá. Portanto, a correspondência entre memória, identificação étnica e território ocorre mediada pela preponderância dos artefatos arqueológicos em relação direta com o respeito ao patrimônio e salvaguarda dos objetos e memória do povo

Kapinawá. Museologia indígena é memória viva e conexão antes presente. O patrimônio arqueológico no Catimbau é indígena, é Kapinawá.

Referências

- ANDRADE, Lara Erendira Almeida de. "Kapinawá é meu, já tomei, tá tomado": organização social, dinâmicas territoriais e processos identitários entre os Kapinawá. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UFPB, João Pessoa, 2014.
- ANDRADE, Lara E. A. de. *Pelejas indígenas: conflitos territoriais e dinâmicas históricas na Serra do Catimbau*. Tese (Doutorado em Antropologia) – UFPE, Recife, 2020.
- ATHIAS, Renato. Objetos indígenas vivos em museus: temas e problemas sobre a patrimonialização. In: LIMA FILHO, Manuel; ABREU, Regina; ATHIAS, Renato (org.). *Museus e atores sociais: perspectivas antropológicas*. Recife: Editora UFPE, 2016. p. 189-2011. Disponível em: https://www.abant.org.br/files/130_00168895.pdf. Acesso em: 22 nov. 2025.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, DF: Grijalbo, 1989.
- CHUVA, Márcia. Patrimônio cultural em perspectiva decolonial: historiando concepções e práticas. In: DUARTE, Alice (ed.). *Seminários DEP/FLUP*. Porto: Universidade do Porto, 2020. v. 1, p. 16-35.
- ESTUDIO CASE. Kapinawá – benditos, sambas de coco e toantes – 2003 CD completo. YouTube, 1 set. 2016. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=cDrBTbDrWwY&t=355s. Acesso em: 22 nov. 2025.
- GOMES, Alexandre. *Museus indígenas, mobilizações étnicas e cosmopolíticas da memória: um estudo antropológico*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/36806>. Acesso em: 22 nov. 2025.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: [s. n.], 2007. Coleção Museu, Memória e Cidadania. Disponível em: https://www.academia.edu/54026010/Gon%C3%A7alves_Jos%C3%A9_Reginaldo_Santos_Antropologia_dos_objetos_cole%C3%A7%C3%A7%C3%A9s_B5es_museus_e_patrim%C3%B3nios_Jos%C3%A9_Reginaldo_Santos_Gon%C3%A7alves_Rio_de_Janeiro_2007_256p_Museu_mem%C3%B3ria_e_cidadania. Acesso em: 22 nov. 2025.

Este artigo se constituiu da dupla vocalização entre autor e autora como fragmento de uma ampla pesquisa colaborativa. Além das conversas entre pesquisadores, recorremos ainda aos registros de falas em palestras e eventos presenciais e virtuais. Os diálogos gravados e transcritos, evidenciados pela alternância de linguagem, são apresentados em duas partes: descriptiva/analítica e a outra, reflexiva/cosmopolítica.

Juliana F. Ferreira Lima | Doutoranda em antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e mestra em Design. Bolsista CAPES – Doutorado PPGA. Desde 2015, vivencia o Catimbau ao colaborar com projetos culturais conciliados à pesquisa sobre objetos de arte e fruições nativas. Realizou o projeto cultural Ocupação, Estamparia e Grafismos Kapinawá, FUNCULTURA. Ministrou oficina de expografia colaborativa no projeto cultural Museu Kapinawá: Educação Patrimonial Fazendo Escola. E-mail: julijubis@gmail.com | Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8958-3614> | Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3442081794388393>.

Ronaldo Siqueira | Do povo Kapinawá, atuou como professor de artes da Escola Saturnino Vieira de Melo, na aldeia Malhador, onde atualmente exerce o papel de coordenador. Formado em Pedagogia, cursou especialização em Arqueologia Social Inclusiva na Universidade Regional do Cariri (URCA) e Fundação Casa-Grande (Memorial do Homem Kariri), Nova Olinda, Cariri Cearense. Interlocutor sobre a visão Kapinawá quanto aos sítios arqueológicos do Catimbau. Desempenha ainda a função de guia de turismo associado a ACONTURC – Associações dos Condutores de Turismo do Catimbau – no PARNA do Catimbau. E-mail: museukapinawa@gmail.com | Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-1291-7218>.

[«< Voltar ao início](#)