

CAPUXU - DE VESPA A GRUPO SOCIAL: A PRODUÇÃO DA ETNICIDADE EM UMA COMUNIDADE CAMPONESA NO SERTÃO DA PARAÍBA

CAPUXU – FROM WASP TO SOCIAL GROUP: THE PRODUCTION OF ETHNICITY IN A PEASANT COMMUNITY IN THE BACKLANDS OF PARAÍBA

Emilene Leite de Sousa

emilenesousa@yahoo.com.br

Professora Adjunta da Universidade Federal do Maranhão/UFMA

Doutora em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSC

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2608-6677>

RESUMO

Neste artigo objetivo apresentar o povo Capuxu, um grupo camponês endogâmico do sertão da Paraíba, como grupo étnico. Para isso, faço uma análise do grupo e sua identidade coletiva a partir das teorias de etnicidade utilizando-me do instrumental teórico de Weber (1921) e Barth (1969). O povo Capuxu constitui um grupo cuja diferenciação está nitidamente marcada através da produção de fronteiras e de um forte sentimento de pertença tendo sido a estes dois elementos que eu me dediquei em campo. Além disso, analiso os sinais diacríticos do povo, sendo estes: a aparência comum aos membros do grupo; o sotaque peculiar; o etnônimo; o sistema endogâmico de parentesco; e a contigüidade territorial. A partir destes três vetores: produção de fronteiras, sentimento de pertença e sinais diacríticos, realizo uma análise da produção da etnicidade Capuxu e das estratégias de permanência e reprodução social de um grupo camponês que se esforça por manter seu *ethos* e sua identidade coletiva.

Palavras-chave: Capuxu. Etnicidade. Pertencimento.

ABSTRACT

In this article, I aim to present the Capuxu people, an endogamous peasant group from Paraíba backlands, as an ethnic group. So I performed an analysis of this group and its collective identity using theories of ethnicity, specifically Weber's (1921) and Barth's (1969) theoretical apparatus. The Capuxu people is a group whose differentiation is clearly marked by the production of boundaries and by a strong sense of belonging that involves the people. These were the two elements I dedicated myself to in the field. Furthermore, I analyze this people's diacritical marks, which are: the common appearance of the group members; the peculiar accent; the ethnonym; the endogamous kinship

system; and the territorial contiguity. From these three vectors: boundaries production, sense of belonging and diacritical marks, I performed an analysis of the Capuxu's ethnicity production and the strategies for permanence and social reproduction of a peasant group that strives to maintain its ethos and its collective identity.

Keywords: Capuxu. Ethnicity. Belonging.

APRESENTAÇÃO

O objetivo deste artigo é uma análise da produção ou condição étnica do povo Capuxu, um grupo camponês do Sertão da Paraíba. A partir do conceito de grupo étnico, e inspirada pela teoria processual de Barth com sua ênfase na produção e manutenção de fronteiras é que apresento o povo Capuxu e sua identidade coletiva.

O povo Capuxu - que habita o Sítio Santana Queimadas, no município de Santa Terezinha - fora classificado, inclusive por mim em pesquisas anteriores, como um grupo camponês endogâmico. Consciente de sua identidade opto por, a partir de então, dialogar com as teorias da etnicidade. Assim, me interessa a construção da identidade Capuxu que caracteriza o *ethos* do grupo.

Embora não haja registros de conflitos de terra entre o povo e os *outsiders* que nos fizessem compreender a elaboração constante de uma etnicidade marcada, a construção discursiva desta etnicidade pode representar um estado de alerta que à luz desta investigação, pode nos levar ao estabelecimento do grupo, à obtenção da terra e a construção da etnicidade como relacional, demarcando uma oposição com outros grupos.

Sobre a história do povo Capuxu, sabe-se que o primeiro habitante do local teria sido um baiano cujo nome era Agostinho Nunes da Costa. Essa informação justificaria o sotaque do povo caracterizado pela lentidão com que pronuncia as palavras. Quanto ao etnônimo Capuxu, este lhes fora dado por conta de um de seus antepassados que se chamava João e tinha como hábito a caça de abelhas, dentre as quais havia destaque para a espécie Capuxu, como veremos adiante.

A comunidade Capuxu vive basicamente da agricultura de subsistência. Algumas outras ocupações, rurais ou não, aparecem esporadicamente para estes agricultores, sendo o cultivo do milho, feijão, legumes e frutas diversas, o que garante a sobrevivência de toda a comunidade. Atualmente a renda familiar da maioria das casas é complementada pelas políticas públicas de transferência de renda condicionada, como o Programa Bolsa Família, e pelas aposentadorias de idosos, por invalidez, e portadores de necessidades especiais do local, embora estes últimos sejam poucos.

O povo Capuxu é detentor do maior índice de alfabetização da região e nenhuma das crianças em idade escolar está fora de sala de aula. Formalmente, os menores começam a frequentar aos seis anos de idade a única escola local, a Escola Porfírio Higino da Costa estando regularmente matriculados, entretanto crianças de três anos de idade que tenham irmãos matriculados na escola lotam as salas de aula sem matrícula efetivada. A partir do sexto ano as crianças vão às aulas na cidade mais próxima.

Outra característica interessante desse povo é o sistema endogâmico de parentesco. Dentre as quarenta e nove famílias atuais, somente três são compostas de casamentos entre pessoas que não são parentes entre si. É normal o casamento entre primos legítimos e carnais de modo que em todo o Sítio há a predominância de quatro sobrenomes: Ferreira, Lima, Menezes e Costa. Primo

carnal é um termo popular que designa os filhos de “casamentos trocados”, isto é, quando dois filhos de uma mesma família se casam com dois filhos de outra família, sendo estes de sexos trocados ou não, seus filhos serão considerados primos-irmãos ou primos carnais. O sistema endogâmico de parentesco constitui-se em mais um dos elementos de afirmação étnica do povo Capuxu.

Um clássico nos estudos de parentesco, Barth (2000) dedicou-se a análise dos grupos étnicos através de suas fronteiras, deslocando a ênfase no centro dos grupos - através de seus sinais diacríticos – para as fronteiras onde os grupos se definiram através do contato e a negação de outros grupos.

Para Barth (2000) os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas, entretanto, na obra de Barth este aspecto é relacionado a uma série de outros fatores que visam explorar os diferentes processos envolvidos na geração e manutenção dos grupos étnicos. O autor parte da indagação sobre como os grupos étnicos se formam e permanecem. Para ele, o contato reforça o grupo, a interação através das fronteiras reforça a diferença, por isso os grupos permanecem. Consoante Barth, é pelo fato de ser um grupo étnico que ele compartilha uma cultura, e não o contrário.

Conforme Barth, na medida em que os autores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmo e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional (BARTH, 2000, p. 32). Logo, os traços culturais podem mudar, mas as fronteiras sociais e territoriais são vitais para que o grupo permaneça enquanto tal. Nesse sentido é que me dedico neste artigo à análise da produção de fronteiras entre o povo Capuxu e os *outsiders*, através da reflexão a respeito dos sinais diacríticos do grupo estando estes emoldurados pelo sentimento de pertença do seu povo.

Ao me referir ao povo Capuxu como um grupo camponês produtor de uma etnicidade própria, respaldo-me em Woortmann (1990) para quem a análise do camponês não poderia estar limitada a sua importância econômica e negligenciar a existência de uma ética no campo, sob pena de não atentar para a subjetividade do ser social, ou da moral constituinte que formata as ações dos camponeses. Logo, essa é uma análise do *homo moralis*, que não nega a importância da perspectiva do *homo economicus* já que ambos constituem um mesmo sujeito que não pode ser pensado somente por uma perspectiva teórica.

Nesse caso, preocupada em investigar a produção da identidade do grupo e um modo de vida específico - um *ethos* camponês Capuxu - atento para o fato de que na perspectiva dos camponeses, a terra não é vista como um objeto (fator de produção), mas como a expressão de uma moral. A moral campesina é constituída por um conjunto de valores que para Woortmann (1990) são: terra/trabalho/família/liberdade. Esses valores morais que conduzem a ação e orientam fins e estratégias para promover a manutenção da vida campesina são compartilhados pelos camponeses constituindo um “*ethos*” camponês.

EVIDÊNCIAS ETNOGRÁFICAS NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE: OS CAPUXU E OS *OUTSIDERS*

Inspirada em Norbert Elias (2000) chamo de *outsiders* aqueles povos que habitam os sítios vizinhos que fazem fronteira com o Sítio Santana-Queimadas, os moradores da cidade de Santa Terezinha, de Patos, e enfim, todos

aqueles que convivem ou estabelecem relações cotidianas ou extraordinárias com o povo Capuxu e que não são Capuxu.

Os primeiros habitantes do Sítio Santana-Queimadas, que deram origem a comunidade quando o etnônimo Capuxu ainda não havia sido atribuído são dos anos de 1890, existindo a comunidade há sete gerações. Estes sendo filhos dos irmãos baianos, Salviano Alves da Costa e Vicente Alves da Costa que teriam se casado com as irmãs paraibanas Praxedes do Espírito Santo e Maria da Conceição respectivamente.

Estes casamentos teriam dado início à construção da comunidade Capuxu. Seus filhos, considerados primos-irmãos ou primos carnais, teriam casado entre si, o que configuraria o sistema endogâmico de casamento até hoje em vigor, com casamento preferencial entre primos carnais.

O povo Capuxu se denomina um povo cuja identidade não se confunde com a de nenhum outro, nem com os habitantes das cidades que os cercam, nem com os moradores dos sítios circunvizinhos, nem com um grupo indígena, como especulam os *outsiders*. Essa é a principal razão pela qual me dedico a compreender sua identidade a partir das teorias de etnicidade.

Desde criança, tendo vivido na Fazenda São Matheus, a oito quilômetros da cidade de Santa Terezinha e dezesseis quilômetros do Sítio Santana-Queimadas, eu ouvia falar do povo Capuxu. Deles ouvia aquilo que os moradores da cidade de Santa Terezinha e dos sítios circunvizinhos contavam: que nas fronteiras do Sítio Santana-Queimadas vivia o povo Capuxu. Este não era apenas um povo que morava num dos sítios dentre as dezenas que existem na zona rural do município de Santa Terezinha - mais populosa do que a zona urbana. O povo Capuxu era diferente: era um povo relativamente isolado, soturno e cabisbaixo. Tinha fama de ser brabo ou temperamental, como a abelha de tipo Capuxu.

A aparência era peculiar, e lembrava os povos indígenas: olhos ligeiramente puxados, cabelos lisos em cortes arredondados, maçãs do rosto salientes, estatura mediana, mas com pele e cabelos claros. Nenhuma outra comunidade reunia estas características, e o mais importante, nenhuma outra comunidade rural da região possui moradores tão parecidos, pois a semelhança da aparência que o povo Capuxu compartilha entre seus membros torna-o um povo facilmente identificável na região. Uma rápida visualização das crianças que brincam pelas estradas ou nos corredores da escola, ou de adultos que reunidos trabalham no roçado, ou assistem à missa do domingo impressiona pela semelhança de todos os membros da comunidade, o que tornou célebre a frase “Capuxu é tudo parecido”.

Falava-se de um povo que casava “pra dentro”, onde “todo mundo casa com primo”. “Eles vivem como índios”, afirmavam alguns. O exotismo do povo Capuxu habitava o imaginário dos moradores daquela região. A cidade de Santa Terezinha e todos os habitantes de sítios e fazendas nas redondezas eram cheios de curiosidades sobre o povo Capuxu, seu modo de vida e seus costumes. Em nenhum outro sítio do sertão da Paraíba se tinha notícia de um grupo tão coeso, cuja identidade era tão fortemente marcada, conhecido através de um etnônimo, com sistema de casamento endogâmico, com parentesco consanguíneo e de lugar, cujas fronteiras físicas e sociais fossem tão demarcadas.

Falava-se da festa nos sítios vizinhos ao Sítio Santana-Queimadas, dos famosos forrós, de um bom sanfoneiro, de um casamento ou batizado cuja festa amanheceu o dia, mas não mais que isso. Nenhum outro sítio apresentava um grupo cuja identidade fosse tão bem definida. A aparência física, o corte de cabelo, o sotaque arrastado, a conduta soturna, tudo era apontado pelas pessoas

quando encontravam um Capuxu na cidade, fazendo a feira ou indo ao posto de saúde.

Até os anos de 1980, o povo Capuxu conhecia e sabia do “apelido” que lhe fora atribuído de fora, mas não gostava de ser assim designado, especialmente porque estes alegavam que havia sempre um tom de ironia ou um aspecto pejorativo quando lhes chamavam de Capuxu.

Quando criança - por meados dos anos de 1980 - lembro de ir à cidade com a minha mãe e me deparar com um Capuxu na venda, e as pessoas comentarem, apenas após ele ter se retirado, que pela aparência e pelo sotaque ele seria um Capuxu. Por essa época, eles eram ainda mais distantes, freqüentavam ainda menos a cidade de Santa Terezinha e buscavam mais os serviços da cidade de Patos onde permaneciam no anonimato. Poucos vinham à cidade, só os mais velhos; os mais jovens estudavam apenas até o ensino fundamental no sítio e lá mesmo paravam, não prosseguindo os estudos na cidade.

O povo Capuxu concordava que se constituía como um povo diferente. O sentimento de pertencimento a um grupo diferenciado já era claro entre o povo. Eles sabiam que viviam em grupo como se pertencessem a uma única família, que os casamentos entre primos carnais não eram bem vistos nem muito praticados pela região, que a “fala” fortemente marcada era diferente e por isso onde falavam passavam a ser imitados em brincadeiras e chacotas. Por isso, respondiam zangados ou com ofensas cada vez que eram chamados de Capuxu.

Este sotaque é facilmente diferenciado para qualquer morador do estado da Paraíba, que possui em seu interior maiores variações de vocábulos do que de entonação. Mas também para alguém que chegue à Paraíba e possa ouvir a fala peculiar do povo Capuxu que não se confunde com o sotaque paraibano ou qualquer outro conhecido. Não é à toa que o sotaque é um dos sinais diacríticos mais fortemente evocados, fácil de ser imitado e motivo maior de chacota pelos habitantes dos arredores de Santana-Queimadas que o julgam “engraçado”.

A partir do fim da década de 1990, isso se modificou. O desígnio Capuxu foi positivado, o etnônimo assumido com orgulho em torcidas organizadas nos torneios de futebol e com camisas que exibiam a frase “100% Capuxu”, além de um desenho de abelha do tipo Capuxu e a citação “não faz mal, faz mel”. A citação visava desmanchar a impressão de brabeza e zanga que o grupo tinha e aproximar os *outsiders*. A fama de durões ou brabos, veio do temperamento do povo, muitas vezes ameaçando envolver-se em briga se percebia qualquer ironia em relação ao seu povo através da aparência, do casamento endogâmico, do nome Capuxu ou do sotaque.

A referência étnica passou a ser assumida e exibida com orgulho. A razão disso foi o sucesso que o grupo começou a obter com o desempenho das crianças na escola da cidade; com os dados escolares do grupo escolar do sítio que detinha as melhores estatísticas em relação a quase tudo; com a organização da festa da padroeira Sant’Ana que se tornou uma das mais famosas da região; com o privilégio dado a eles por grupos políticos que reconheciam cada vez mais o poder que o povo, coeso em suas decisões políticas, tinha de eleger prefeitos e vereadores; com a eleições de vereadores do próprio povo; com o número de alunos que passavam em universidades públicas para cursos de alto prestígio ao contrário dos números conseguidos pelos alunos oriundos de outros sítios e da cidade; com a aprovação de membros do grupo para conselhos; com o sucesso do time de futebol local e daí por diante.

Todos esses acontecimentos elevaram a autoestima do grupo e fizeram com que o povo fosse cada vez menos reconhecido como exótico ou engraçado, e cada vez mais admitido como interessante. As pessoas da cidade desejavam

cada vez mais frequentar o Sítio, os forrós lá organizados, os banhos de açude e rio, as serestas, a festa da padroeira. O povo Capuxu obtinha sucesso em tudo, tornando-se conhecido pela sua organização social.

O grupo era considerado muito inteligente por todos os profissionais que lá atuavam, os agentes da antiga SUCAM, assistentes sociais, professores. O voto do povo Capuxu era suficiente para eleger qualquer vereador e tinha grande importância para os candidatos à prefeitura de Santa Terezinha. Por isso os políticos não economizavam esforços em agradar o povo, e as visitas ao sítio se tornavam frequentes na medida em que as eleições se aproximavam. Com o passar dos anos, os Capuxu começaram a apresentar candidatos a vereadores, que se tornaram fundamentais para que as demandas do grupo fossem atendidas: postos telefônicos, de saúde, carros para transportar os estudantes para a escola no ensino médio, construção de um grupo escolar, merenda escolar, caixas d'água, etc.

A partir dos anos de 1990, o contato do povo Capuxu com a cidade de Santa Terezinha se intensificou. Com a construção da maternidade, as crianças passaram a nascer lá, especialmente em meados dos anos de 1980, os jovens passaram a ir para a escola naquela cidade, e os adultos começaram a se inscrever em torneios de futebol com o time do Sítio Santana-Queimadas. A festa de Sant'Ana, padroeira local, passou a ser mais frequentada pelos não-Capuxu, vizinhos, políticos, coronéis, fazendeiros e autoridades locais políticas e religiosas.

A coesão e solidariedade do grupo eram notórias. Um povo que se defendia em qualquer situação, que aparecia unido nas decisões políticas (quase sem cisões), religiosas - todo o grupo é católico, com exceção de um membro - na organização da festa, nos torneios de futebol. O parentesco endogâmico, as alianças políticas, os apadrinhamentos e o compadrio, a realização da festa de Sant'Ana, a eleição de políticos e de agentes de saúde locais nos conselhos de Santa Terezinha, são estratégias de socialização e coesão do grupo. Por isso destaco o caráter coeso do grupo, que fica evidente para os *outsiders*, uma vez que os conflitos estão muito mantidos entre as fronteiras do sítio. Os conflitos pela indefinição das fronteiras dos hectares dentro do sítio, por exemplo, não chegam sequer ao conhecimento dos *outsiders*.

Como o sítio está localizado a oito quilômetros de Santa Terezinha, o povo Capuxu recorre à cidade para fazer compras, ir ao posto de saúde, ao posto odontológico, votar, dar um telefonema – os sinais para celulares não são bons no sítio - usar os correios, a lotérica e a farmácia. Assim, os moradores da cidade de Santa Terezinha são aqueles que mantêm contato mais frequente com o povo Capuxu. São também os convidados para batizados, casamentos, forrós, festejos de padroeira, de São João e demais acontecimentos sociais do Sítio.

Como ocorre em Santana-Queimadas, também os principais acontecimentos que ocorrem em Santa Terezinha são frequentados pelo povo Capuxu: um festejo religioso, um show de forró, uma festa no clube, e até mesmo as eleições são acontecimentos que movimentam fortemente a cidade e atraem os Capuxu.

É também na cidade de Santa Terezinha que estudam os jovens Capuxu a partir do quinto ano do ensino fundamental até o nono ano. Eles viajam em pau de arara, fornecido pela prefeitura, do Sítio até a cidade todos os dias depois do almoço, para as aulas que se estendem até o final da tarde. Assim, se algum adulto necessita de algo da cidade, pode solicitar ao seu filho ou sobrinho que lá estuda que lhe traga ou lhe compre algo. Se for algo mais sério e que só possa

ser resolvido por ele mesmo, ele pode conseguir uma vaguinha no pau de arara e viajar com os estudantes até a cidade, economizando o dinheiro da passagem.

Também em Santa Terezinha, no cemitério local, é que são enterrados os Capuxu e todos os mortos da zona urbana e rural da cidade, em um cemitério comum. Os velórios são realizados no próprio Sítio Santana-Queimadas, onde a família enlutada recebe em sua própria casa os visitantes Capuxu e não-Capuxu que se solidarizam com os parentes do morto. Após o velório, o enterro segue até a entrada da cidade de Santa Terezinha onde está o cemitério. As missas de sétimo e trigésimo dia ocorrem na Igreja de Sant'Ana no próprio Sítio atraindo muitos amigos do morto ou da família a depender da popularidade destes.

Alguns negócios também podem ser feitos entre os Capuxu e os habitantes tanto dos sítios fronteiriços quanto com os habitantes da cidade. Venda de animais criados no sítio para o consumo alimentar como galinhas, porcos, bois, vacas, cabras e bodes, por exemplo. A venda de leite, queijos, doces e de algum excedente de produção alimentar, caso ocorra. Mas em geral, devido à estiagem, o mais comum é que os Capuxu busquem nas vendas da cidade aquilo que lhes falta à mesa.

Entretanto, como a cidade de Santa Terezinha é pequena e possui serviços muito limitados, às vezes a solução é ir até a cidade de Patos, quase vinte quilômetros depois de Santa Terezinha, que possui praticamente 100.000 habitantes e dispõe de serviços mais diversificados. Lá se pode encontrar grandes supermercados, muitas farmácias, um pequeno Shopping Center com sala de cinema, uma feira livre que atende a todas as cidades pólo da região, hospitais, laboratórios, muitas clínicas particulares, várias escolas particulares e públicas de ensino médio, para onde seguirão os Capuxu após concluir o ensino fundamental maior em Santa Terezinha, além de escolas técnicas e universidades públicas e particulares.

Mas o contato com Patos é menos acentuado, alguns parentes Capuxu se mudaram de Santana-Queimadas para Patos, especialmente os que decorrem dos poucos casos de casamentos para fora. Lá também moram políticos da cidade de Santa Terezinha, proprietários de algumas das principais fazendas da Região, alguns compadres que tenham batizado crianças Capuxu e venham de fora da comunidade, o que também representa algumas exceções. Todavia cria-se com Patos outra rede de contatos com os quais o povo Capuxu dialoga embora de maneira mais frágil.

A cidade termina sendo mais utilizada por conta de seus vários serviços. No entanto a fama do povo Capuxu é também reconhecida na cidade de Patos, onde já se ouviu falar neles, mas as pessoas alegam de modo geral nunca terem visto um Capuxu, ou já terem visto “alguns deles na feira”. Os parentes consanguíneos ou não que moram em Patos servem como ponto de apoio caso alguém precise ficar internado nos hospitais da cidade, fazer exames mais precisos e especialmente para os estudantes de universidades e faculdades que, ou viajam todos os dias para assistir aulas, que é o mais comum, ou moram na cidade na casa de um parente, padrinho, primo ou conhecido do povo.

Além dos habitantes da cidade de Santa Terezinha, Santana-Queimadas está cercada por outros sítios como Antas, Lameirão e Arapuá. Logo, seus vizinhos, que são moradores da zona rural de Santa Terezinha e habitam sítios próximos a Santana-Queimadas, são pessoas com as quais o povo Capuxu mantém contato. Eles tecem com estas redes de solidariedade vicinais. Convidam para festas de casamento e batizado, além de aniversários, especialmente os de 15 anos que são muito festejados por esse povo. Se há uma festa ou alguém

“mata um boi” em alguns dos sítios vizinhos, o povo Capuxu será convidado, ou pelo menos as famílias com as quais aquela família mantém maior contato.

Assim, o povo Capuxu se relaciona fortemente com estes moradores, em situação de alegria e festejos, mas também em situações de luto, morte por acidente, homicídio ou doença. Reza a etiqueta que se deve visitar a família enlutada, ir ao velório e ao enterro, prestar solidariedade, participar da missa de sétimo ou trigésimo dia. Todos esses acontecimentos terminam por unir estes moradores de sítios próximos numa rede de solidariedade. Entretanto fica evidente que as redes de relações sociais recíprocas se constroem muito mais fortemente no interior do sítio, especialmente porque há ocasiões onde a rivalidade e a competição entre o povo Capuxu e os moradores de outros sítios aparecem. Como quando os times de futebol se enfrentam, quando, por meio de comparação, eles dizem que festa junina foi mais bonita, que aniversário “deu mais gente”, foi mais organizado ou a festa foi até “raiar o dia”; que crianças se saem melhor na escola ou no vestibular. Também se os moradores dos outros sítios apoiam candidatos a prefeitos, deputados e governadores que são distintos. Ou principalmente, quando o povo Capuxu possui um candidato a vereador de lá, e os moradores dos outros sítios não o apoiam.

Que fique claro, então, que é justamente por causa desse contato com os não-Capuxu, das relações de amizade e vicinais, das transações comerciais, das visitas nas situações festivas ou de luto, dos encontros na cidade de Santa-Terezinha e do acolhimento na festa da padroeira, que os Capuxu se constroem e se impõem como povo. Nesses encontros, as fronteiras se fortalecem e a diferença fica cada vez mais nítida entre os Capuxu e os outros.

Devo dizer que os habitantes dos sítios vizinhos são apenas conhecidos como “os moradores” dos Sítios Antas, Lameirão, Boi Raposo, Arapuá, mas não constituem um grupo coeso, homogêneo, não detêm etnônimo nem um sistema de casamento endogâmico ou preferencial de qualquer tipo, não podem ser reconhecidos por uma aparência específica ou um sotaque peculiar, de modo que estes não constituem um grupo identitário nos termos em que aqui denomino o povo Capuxu. Tornam-se apenas moradores da zona rural, ou habitantes dos sítios da zona rural de Santa Terezinha, ao contrário do povo Capuxu, cujo etnônimo é evocado em qualquer situação, e a terminologia povo é utilizada ou subentendida em expressões como “os Capuxu”. Ao evocar o etnônimo, remete-se a um modo de vida peculiar, a uma etnicidade construída com base no parentesco, na aparência, no compartilhamento de uma história comum, de um ascendente comum e no compartilhamento de um sotaque próprio.

Além do mais, percebemos como o sentimento de pertença a um grupo é fortemente presente entre o povo Capuxu, que além de se reconhecer enquanto tal, é também reconhecido pelos Outros, nas duas condições *sine qua non* existe a etnicidade. Além do sentimento de pertença que cimenta o grupo em suas ações e do reconhecimento dos *outsiders*, há fronteiras muito bem demarcadas entre o povo Capuxu e os outros.

Através de todas estas características citadas, percebemos que o grupo marca as diferenciações produzindo fronteiras que são permanentemente reforçadas no tempo. Assim, o pertencimento e a produção de fronteiras com diferenças bem demarcadas são elementos suficientes para que possamos definir o povo Capuxu como grupo étnico, embora não remetendo às questões geralmente analisadas nos estudos de etnicidades indígenas e quilombolas no Brasil, que fazem referência à relação com o Estado e reivindicações por direitos.

Para que esta análise da etnicidade Capuxu se torne viável, optei por dois vetores analíticos: a investigação dos marcadores sociais e a observação ao

sentimento de pertença. Entendo que, nem os marcadores por si só, nem o sentimento de pertencimento a um grupo são suficientes para explicar uma identidade que se fundamenta nos dois elementos. Os marcadores ou sinais diacríticos são constantemente evocados pelos Capuxu e pelos *outsiders*, e o sentimento de pertença é o invólucro através do qual estes marcadores se apresentam. É assim que, ao responder a pergunta “quem são os Capuxu?”, as respostas diversas são sempre iniciadas com “nós somos um povo que”... o que reflete o sentimento de pertença a um grupo, e complementadas com os marcadores sociais em vigor “casa com primos”, “somos todos parecidos”, “somos todos parentes”, “é uma grande família”, “tem uma fala diferente”, “mora no Sítio Santana-Queimadas”.

Penso que os marcadores sociais ou sinais diacríticos são importantes instrumentos para a produção da identidade, além de estarem associados a um *ethos* que molda a vida cotidiana do povo Capuxu. Não é possível negligenciá-los em detrimento do sentimento de pertença ao grupo como única resposta para explicar ou justificar a identidade.

Assim é que a identidade aparece neste contexto como uma linguagem ou uma retórica através da qual o povo Capuxu se representa a si mesmo. Ela é o idioma que revela o *ethos* camponês - o modo de vida - a construção da pessoa e através de todos estes elementos, a história passada e presente do povo Capuxu.

A IDENTIDADE CAPUXU À LUZ DAS TEORIAS DE ETNICIDADE

Como afirmei anteriormente, para pensar a produção da identidade Capuxu, utilizo-me das teorias da etnicidade, especialmente de um diálogo com Barth (2000), por acreditar que sua proposta de análise da construção processual da etnicidade por meio das fronteiras nos ajude a pensar o caso Capuxu.

Barth (2000) substituiu uma concepção estática de identidade étnica por uma concepção dinâmica. O autor entende que essa identidade, como qualquer outra identidade coletiva, é construída e transformada na interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que o integram ou não.

Nesse sentido é que eu me dedico a investigar em que consistem tais processos étnicos através dos quais se mantêm de forma duradoura as distinções entre o povo Capuxu e os *Outros*. O povo Capuxu compartilha uma herança cultural e um destino histórico comum, traçado desde a origem da comunidade e que os guia para os caminhos vindouros, através da manutenção da terra, do sistema endogâmico de casamentos e de um modo de vida *sui generis*. Essas diferenças nos costumes terminam por desempenhar um papel equivalente ao da aparência exterior hereditária na formação dos sentimentos de comunidade étnica do povo.

Penso como Barth (2000), que nos processos de produção da etnicidade, os traços que levamos em conta não são a soma das diferenças objetivas, mas aqueles que os próprios atores sociais consideram como significativos, sendo estes sinais diacríticos que eu elejo para analisar. Assim, remeto-me às características que o povo Capuxu elege como suas, peculiares e distintivas, e que estão moldadas, sobretudo, pelo sentimento de pertença ao grupo: a) origem comum; b) aparência física; c) etnônimo; d) parentesco – sistema endogâmico; e) sotaque; f) contiguidade territorial.

Enquanto fenômenos sociais, as etnicidades refletem a disposição e esforços de identificação e inclusão de certos indivíduos em um grupo étnico. Conforme Poutignat e Streiff-Fenart (2011, p.166), a etnicidade “é um modo de identificação em meio a possíveis outros: ela não remete a uma essência que se possua, mas a um conjunto de recursos disponíveis para a ação social”. A etnia é o resultado de operações prévias de classificação ou da necessidade de organizar de modo significativo o mundo social a partir do estabelecimento de fronteiras.

Originalmente destacaram-se duas perspectivas teóricas para se abordar e definir os grupos étnicos: uma essencialista, que se debruçava sobre a substância do patrimônio cultural e histórico das populações para perceber sua distintividade étnica; e outra mais construtivista que, focando as interações sociais entre as sociedades, notava as fronteiras que definiriam os limites do grupo étnico, independente de os traços de cultura ou raça serem compartilhados com as sociedades vizinhas. Esta segunda tendência obteve maior visibilidade. Mas deve-se fazer uma ressalva, pois se a Antropologia focaliza a interação social que cria as fronteiras étnicas, para os membros desses grupos o discurso étnico ressalta, na maioria dos casos, os conteúdos de sua origem, história, cultura ou raça – mesmo que esses sejam criados no presente para fins de autorrepresentação ou de representação para os outros (GRÜNEWALD, 2003).

Assim, é importante destacar a instrumentalidade dos itens de cultura exibidos pelo grupo étnico como sinais diacríticos, ou seja, como suas marcas culturais (históricas) características e que os definem por oposição a outros grupos. É importante para os grupos étnicos portarem tais marcas. Prova disso é que, quando não as possuem, muitas vezes as criam para fortalecer sua distintividade étnica (GRÜNEWALD, 2001).

Embora os Capuxu compartilhem códigos culturais camponeses com as populações vizinhas que fazem com que participem conjuntamente de festas, velórios, espaços comuns da cidade e compartilhem de uma mesma territorialidade (formas de apreensão do território e ambiente), isso não os impede de se diferenciarem de forma identitária em relação aos outros. Como apontam Barth (2000) e Weber (1991), a cultura não pode ser o elemento a definir um grupo étnico.

A identidade étnica consiste no sentimento de pertencimento a um determinado grupo social, apoiando-se numa crença de origem comum e na construção de um repertório de elementos diacríticos que permite à comunidade étnica se definir, se organizar e se diferenciar diante dos outros (ATHIAS, 2005). Para garantir este sentimento de pertença cada sociedade lançará mão de estratégias ou ferramentas de modo a incuti-las em seus membros.

Penso que o sentimento de pertença do povo Capuxu que hoje se autodefine como um grupo que “casa pra dentro” repousa também no fato dele esquecer que é originado de uma fusão, dada pelo casamento exogâmico entre os dois irmãos baianos e as duas irmãs paraibanas. Assim, recorre-se na memória apenas ao lendário João Capuxu, as fusões são esquecidas ou simplesmente não-narradas e toda referência se faz àquilo que os une a um único ancestral.

Para Weber (1991) o que distingue a pertença racial da pertença étnica é que a primeira é realmente fundada na comunidade de origem, ao passo que o que funda o grupo étnico é a crença subjetiva na comunidade de origem. Entre o povo Capuxu, a crença subjetiva em uma comunidade de origem está ancorada nas semelhanças de aparência externa e de costumes, bem como numa comunidade de sangue. Acredito que a etnicidade deve ser percebida por antropólogos como um sentimento ou uma atitude, que apareça como diferencial estando ligado à percepção de fronteiras por si mesmas mutantes. Logo,

não é somente o papel diacrítico dos traços culturais que importa, é a crença na comunidade subjacente ao modo de vida ou na memória histórica que distingue os membros do grupo dos outros com os quais ele se relaciona (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

Weber (1991) já havia argumentado que a comunitarização étnica não se explica por um fato biológico (raças, disposições inatas) nem por um fato cultural dado (*habitus*), sequer por uma história pregressa objetiva, genealógica ou não. O autor não abandonou a ideia de que a raça, a história ou um destino comum são parte da realidade das comunidades, enquanto objeto de crenças subjetivas. O que está em questão é a natureza destas crenças subjetivas.

Entendo que entre o povo Capuxu o sentimento de pertença ao grupo repousa no pressuposto de que existe muito em comum entre seus membros, cujo ancestral é o mesmo e o temperamento é um só, havendo, pois, o compartilhamento de muito mais do que o sangue ou a substância, mas dos modos de produção dos corpos, de uma história, de um ancestral, de práticas matrimoniais, etc. (SOUSA, 2014).

Nesse sentido, podemos também pensar como entre o povo Capuxu a identidade e o parentesco estão vinculados, uma vez que eles aparecem atrelados em qualquer tentativa de definição de quem é parente ou de quem é Capuxu. A linguagem genealógica – ser descendente de um Capuxu - é importante entre os Capuxu como fundamento das afirmações locais sobre quem se considera e sobre quem é considerado Capuxu. Logo, eles são tanto uma comunidade étnica quanto uma comunidade de parentesco movida pela produção de pessoas através de relações sociais, bem como pelo parentesco genealógico, configurando uma comunidade de sangue e de cultura.

Ao definir grupos étnicos a partir da crença subjetiva numa origem comum, Weber afirma que “não é na posse de traços, quaisquer que sejam, que se deve procurar a fonte da etnicidade, mas na atividade de produção, de manutenção e de aprofundamento de diferenças cujo peso objetivo não pode ser avaliado independentemente da significação que lhes atribui os indivíduos no decorrer de suas relações sociais” (WEBER, 1991). Por isso é também ao sentimento de pertencimento a um grupo étnico, experimentado pelo povo Capuxu, que eu devo os meus esforços.

Desse modo, a pergunta a ser feita é: como, apesar das mudanças, e por conta delas, os grupos étnicos conseguem manter os limites da distinção entre eles e outros? Logo, não é a diferença cultural que está na origem da etnicidade, mas a comunicação cultural que permite estabelecer fronteiras entre os grupos por meio dos símbolos simultaneamente compreensíveis pelos *insiders* e pelos *outsiders* (SCHILDKROUT, 1974).

Aí emerge o sotaque (a fala peculiar), a aparência física, a regra do casamento entre primos do povo Capuxu, um conjunto não compartilhado pelos seus vizinhos. Embasada ou não no parentesco, fundamentada ou não nos chamados dados primordiais, o fato é que a etnicidade é um processo contínuo de dicotomização entre membros e *outsiders*, requerendo ser expressa e validada na interação social, conforme a abordagem de Barth (2000).

Para a garantia da manutenção das fronteiras é preciso que haja uma espécie de cooperação dos membros. Esta cooperação entre o povo Capuxu ocorre praticando uma estrita endogamia ou rejeitando qualquer possibilidade de incorporação dos novos membros. Essa interação entre as pressões externas e internas exercidas na fronteira é particularmente sensível nas restrições ao *casamento misto*, reforçando uma endogamia de exclusão. Assim, através da proibição do casamento que avance as fronteiras, um limite étnico é relembrado

àquele que o deseja esquecer. Em todo caso, são poucos os casamentos ocorridos para fora do grupo, e menos ainda aqueles que, dentre estes, deram certo.

Os traços culturais diferenciadores do povo Capuxu - sistema de casamento, sotaque, etnônimo – formaram-se no curso de uma história comum que a memória coletiva do grupo nunca deixou de transmitir de modo seletivo e de interpretar, transformando determinados fatos e determinados personagens semitificados (como João Capuxu), por meio de um trabalho do imaginário social, em símbolos significativos da identidade étnica que se refere sempre a uma origem comum suposta.

Por isso a etnicidade deve ser buscada como uma atitude dos grupos guiada por um sentimento de pertença a um povo, cuja origem comum justificaria parte dos seus sinais diacríticos. É tarefa do antropólogo analisar o rótulo étnico, o modo de vida e o grupo real de pessoas estando estes três elementos na base do que conformam os grupos étnicos. Busco, entre o povo Capuxu, relacionar estas três dimensões para dar conta da produção da identidade coletiva do povo.

Para além das teorias da etnicidade, reconheço que uma análise dos modos de vida Capuxu, nos termos propostos por Guerra (1993), poderia ser útil para demonstrar a particularidade do povo Capuxu na construção de sua identidade. Conforme Guerra, ao analisar os modos de vida, deve-se levar em conta três dimensões: o sistema e os atores sociais; a história e o cotidiano; e o objetivo e o subjetivo na percepção do real. Essas três dimensões deveriam ser articuladas de modo a combinar a força da estrutura com a possibilidade de ação dos indivíduos, o nível da vida cotidiana articulado com o econômico, o político, o cultural, bem como as redes de poder estabelecidas nas articulações entre as diferentes esferas do social.

Nesta análise busquei considerar os sinais diacríticos do povo como elementos estruturais ao mesmo tempo em que submeti ao escrutínio as relações com os outsiders considerando os atores sociais, o cotidiano e o subjetivo na percepção da produção da identidade Capuxu, sem perder de vista o sistema, a história e o dado objetivo (como a consaguinidade).

O PODER DE NOMEAR: DE FORA PARA DENTRO E DE DENTRO PARA FORA

Dediquemos a nossa atenção agora ao nome étnico ou etnônimo do grupo. O povo Capuxu passou a ser assim referido através de um de seus antecessores, cujo nome era João Praxedes Alves da Costa, que está na origem da história da comunidade, sendo membro de uma das primeiras famílias chegadas ao local, que por meio de um casamento trocado, deram origem ao sistema endogâmico de casamentos e ao casamento preferencial entre primos. Ele tinha por hábito a caça de abelhas de tipo Capuxu, tendo se tornado conhecido como João Capuxu. Esse apelido individual foi estendido aos seus parentes que habitavam o sítio, pelas pessoas de fora da comunidade sempre se referindo a eles como “João Capuxu, o irmão de João Capuxu, a filha de João Capuxu”, até que o termo passasse a ser utilizado como uma espécie de sobrenome, Maria Capuxu, Tequinha Capuxu e se estendesse a todos que habitavam o Sítio Santana-Queimadas e compartilhavam os mesmos costumes, a mesma aparência, o mesmo sotaque.

Assim é que o termo lhes fora imputado primeiro pelos de fora, mas com o passar do tempo passou a ser assumido pelo povo, que se definiu a si

mesmo como Capuxu, assumindo o etnônimo e passando a utilizá-lo e exibi-lo com orgulho. Ora, mas quando se diz Capuxu, o que esse povo quer dizer com isso?

Conforme Poutignat & Streiff-Fenart (2011) uma definição exógena é um processo de rotulação pelo qual um grupo se vê atribuir, do exterior, uma identidade. Por isso é importante atentar para as atribuições categoriais. Resta saber em que medida a definição imposta pelo outro deixa uma margem de liberdade aos grupos categorizados dessa forma para estabelecer seu próprio critério de definição. Percebemos que no caso Capuxu, o povo assumiu o etnônimo atribuído pelos *outsiders*, positivando-o, uma vez que no início havia certa resistência ao nome étnico ou “apelido” que parecia inferiorizá-los diante dos *outros*.

As teorias primordialistas ocultam completamente as definições exógenas por achá-las pouco importantes, já os críticos radicais do culturalismo “atribuem-lhe um tal espaço que os grupos étnicos não têm outra existência e outra realidade se não as que lhes são impostas pelo exterior” (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 2011, p.81). Entendo que as definições endógenas e exógenas não podem ser analiticamente separadas porque estão em relação de oposição dialética. Essa oposição fundamentou a etnicidade Capuxu atribuída de fora pra dentro e depois afirmada, reconstruída e confirmada de dentro para fora.

De certo, um grupo não pode ignorar o modo como os não membros o categorizam, e, na maioria dos casos, o modo como ele próprio se define só tem sentido com referência a essa exodefinição, afinal, uma identidade étnica nunca é autoexplicativa. Por isso são tão comuns estes processos de rotulação mútua, no decurso dos quais os grupos atribuem-se e impõem aos outros nomes étnicos.

Creio que a nomenclatura não é somente um aspecto particularmente revelador das relações interétnicas, ela é por si própria produtora de etnicidade. Nomear é trazer à existência. O etnônimo atribuído pelos *outsiders* ao povo Capuxu trouxe à existência um grupo que se fortaleceu e se percebeu enquanto tal.

O fato de serem coletivamente nomeados acabou por produzir uma solidariedade real entre o povo Capuxu, talvez porque, em decorrência desta denominação comum eles fossem coletivamente objeto de um tratamento específico. Um tratamento que os assemelhava e unia, gerando uma identidade coletiva e uma solidariedade social.

O que ocorreu entre o povo Capuxu foi a chamada dialética entre exo e endodefinições que passa pela inversão dos critérios impostos, pela transmutação deles do exterior/negativo em interior/positivo, processo que inclui a mudança de rótulo e a inversão do estigma. Hoje eles se referem uns aos outros como “Capuxu bonita”, “Capuxu corajoso”, “Capuxu inteligente”.

Assim, percebemos o peso que o nome étnico exerce no processo de construção da etnicidade Capuxu. Se no início eles constituíam uma família extensa, unida sobre um mesmo território, aparência e costumes em comum, o etnônimo emerge como um rótulo sob o qual estarão submetidos todos aqueles que pertencem aquele grupo. Talvez seja o nome étnico a primeira fronteira simbólica a se constituir entre este povo e os moradores dos sítios circunvizinhos. Pois, daí em diante, os membros daquela família extensa passaram a ser representados e tratados a partir deste rótulo. Seu modo de vida, sua territorialidade, sua aparência, seu sotaque, seus costumes, seu sistema endogâmico de casamento, tudo coube sob o etnônimo Capuxu. Depois de nomeado o grupo sua etnicidade toma forma e se fortalece.

ÍNDICES E CRITÉRIOS: “CAPUXU É TUDO PARECIDO”

Para a compreensão da dinâmica dos processos identitários é preciso atentar para além do sentimento de pertença aos chamados índices (informações) e critérios (definições): sotaque, cor da pele, fisionomia. Isso porque uma imputação étnica implica critérios decisivos de pertença. Essa atenção aos marcadores se torna necessária, uma vez que são eles que despontam no discurso Capuxu sempre envoltos pelo sentimento de pertença e justificando-o.

A etnicidade toma corpo entre o povo Capuxu através da aparência física que os assemelha: o formato da cabeça, dos olhos, a estatura, os cabelos, a cor da tez, todos estes são elementos que os tornam reconhecíveis em quaisquer lugares ou circunstâncias. Assim é que a etnicidade Capuxu se inscreve também no e pelo corpo, através de substância – “o sangue puxa” – e da aparência externa. Esses índices e critérios estão na base do reconhecimento da etnicidade Capuxu para eles mesmos e para os outros. Por isso sempre que atravessam as fronteiras do sítio em direção aos sítios vizinhos, em ocasião de festas, ou em direção à cidade para fazer uso dos serviços lá disponíveis, um Capuxu será reconhecido imediatamente e relacionado ao seu grupo. Seu fenótipo não poderá ser escondido ou negado. A aparência comum aos quase duzentos habitantes do Sítio é motivo de brincadeiras na cidade onde os moradores dizem que “Capuxu tudo igual”.

Entre os Capuxu a identidade é garantida através do nascimento, estando fortemente vinculada ao parentesco. Assim é que, filhos de pai ou mãe Capuxu serão considerados Capuxu. Não há, pois, assimilação de indivíduos por casamento ou de qualquer outra maneira, a consanguinidade é determinante na definição de quem é ou não Capuxu. Os indivíduos trazidos para a comunidade através do casamento – o que é raríssimo, já que o grupo repousa no casamento endogâmico - integrarão a rede de parentesco ocupando um lugar nela, podendo, em alguns casos, serem definidos como parentes, mas nunca como Capuxu.

O sotaque Capuxu informa imediatamente a que grupo o indivíduo pertence. A fala arrastada, com musicalidade peculiar, cuja entonação ocorre em sílabas específicas é facilmente reconhecida por toda a região e motivo de chacota, piadas e imitações pelos *outsiders*. Devo ressaltar que para o povo Capuxu seu sotaque é algo hereditário, genético, fazendo parte das características que os acompanham desde o nascimento. Mas a fala, embora fazendo parte do corpo, também pode ser forjada, marcada ou atenuada, aprendida ou esquecida. Isto fica evidente ao percebermos que o sotaque é forjado por aqueles que vieram de fora (os casamentos exogâmicos que representam exceção). Estes utilizam a mesma musicalidade da fala, como uma estratégia de tentativa de aceitação, que pouco surte efeito. São acolhidos, mas não deixam de ser percebidos como aqueles que “não são daqui”, “não são Capuxu” ou “não são parentes”.

Este mesmo sotaque é amenizado no caso dos que moram em São Paulo ou outras cidades e desaprenderam dele. A cada retorno o sotaque é nitidamente rememorado e em poucos dias já se está “falando como antes”. Mas conforme dizem aqueles que migraram, eles não “falam mais como os outros”, mas cada vez que retornam em poucos dias voltam a se surpreender com a força que retoma seu sotaque já quase perdido.

A ETNICIDADE: SUBSTÂNCIA E PARENTESCO

A etnicidade diz respeito a uma concepção que assemelha aqueles que, sem ter assim escolhido, compartilham a herança cultural transmitida por ancestrais comuns à fonte de ligações primárias e fundamentais. Por isso dedico-me à importância do parentesco e do compartilhamento de substâncias como o sangue como sinal diacrítico do povo Capuxu.

“Os vínculos primordiais são dotados de uma significação inefável como aquela que se atribui aos vínculos de parentesco, e são caracterizados pela intensidade da solidariedade que suscitam, por sua força coercitiva e pelas emoções e o sentimento do sagrado que lhes são associados” (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 2011, p. 88). Por isso a identidade Capuxu está tão atrelada ao parentesco que este aparece como um dado primordial, produtor e mantenedor de etnicidade.

Essas ligações primordiais são as que se baseiam em dados percebidos como naturais da existência social, podendo ser o vínculo de sangue presumido, os traços fenotípicos, a religião, a língua, a pertença regional ou o costume. Alguns autores reconhecem na etnicidade um caráter dualístico: seria simultaneamente um dado primordial da existência humana (parentesco) e o objeto de escolhas táticas e estratégias (dimensão comportamental e expressiva).

Pensada como um dado primordial da existência humana, é que, em alguns casos, a etnicidade aparece como uma extensão do parentesco, especialmente no paradigma sociobiológico, onde o foco é colocado sobre o parentesco como matriz de base na qual se enraíza a etnicidade.

A associação entre parentesco e identidade no caso Capuxu fica evidente através da ideia de que o sangue é determinante para definir quem é parente e quem é Capuxu. Assim, além de uma comunidade étnica, o grupo consegue através do sistema de casamento endogâmico fundar uma comunidade de sangue. O compartilhamento de substâncias como o sangue, da aparência externa hereditária, do sotaque e de outra série de costumes faz do povo Capuxu um grupo reconhecido pela sua identidade e pelo seu parentesco, uma vez que em Santana-Queimadas “todo mundo é parente e quase todo mundo é Capuxu”. Assim, é que o parentesco está na base da produção de identidade em uma comunidade onde todos formam “uma grande família”.

Logo, as relações de parentesco dizem respeito à relação interna ao grupo e, ao mesmo tempo, internalizante do grupo, pois é através do parentesco que se reproduz e se desenvolve uma identidade contrastiva, numa oposição lógica e excludente dos *outsiders*. Mesmo quando os Capuxu atravessam as fronteiras físicas do Sítio, não são capazes de romper as fronteiras da consanguinidade, que estabelece que só é Capuxu quem tem sangue Capuxu.

Assim, alguém não se torna Capuxu por um laço de afinidade exogâmico, como decorre de alguns casamentos que são verdadeiras exceções. Nem por conta de qualquer outra relação de parentesco que fuja à consanguinidade, como aquelas obtidas pelo compadrio, ou pelo apadrinhamento. Nesse caso, relaciona-se à etnicidade apenas o parentesco consanguíneo. Não tendo nascido Capuxu, não há como se tornar Capuxu. Alguns *outsiders* podem até conseguir um lugar no parentesco local, mas não conseguirão, decerto, um lugar na etnicidade Capuxu.

A partir da análise dos - três vetores - produção de fronteiras, sentimento de pertença e sinais diacríticos do povo Capuxu-, penso ter dado conta

do objetivo de compreender a produção da etnicidade Capuxu e as estratégias de permanência e reprodução social desse grupo camponês que se esforça por manter seu *ethos* e sua identidade coletiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ATHIAS, Renato. *Diversidade étnica, direitos indígenas e políticas públicas*. Publicações NEPE, UFPE, 2005.
- BARTH, Fredrik. 1969. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tomke Lask. (org.). Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. ‘Cultura’ e cultura: conhecimentos Tradicionais e Direitos Intelectuais. In: *Cultura com Aspas e Outros Ensaios*, São Paulo, Cosac Naify, 2009.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- GRÜNEWALD, Rodrigo. Turismo e Etnicidade. *Horizontes Antropológicos*, v. 9, n. 20, Porto Alegre, out. 2003.
- _____. *Os índios do Descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
- GUERRA, Isabel. Modos de vida: Novos percursos e novos conceitos. In: *Sociologia-Problemas e práticas*, n. 13, p. 59 a 74, 1993.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- SCHILDKROUT, Enid. Ethnicity and Generation Differences among Urban Immigrants in Ghana. In: COHEN, A. (Ed.). *Urban Ethnicity*. London, Tavistock, p. 187-222, 174.
- SOUSA, Emilene L. *Umbigos enterrados: corpo, pessoa e identidade Capuxu através da infância*. Tese de doutorado em Antropologia Social – Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC, Florianópolis, 2014.
- WEBER, Max. [1921]. Relações comunitárias étnicas. In: *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB, v. 1, p. 267-277, 191.
- WOORTMANN, Klaas. Com parente não se negocia. *Anuário antropológico da Universidade de Brasília*, v. 12, n.1, Brasília, 1990.

SUBMETIDO EM: 07/12/2017

APROVADO EM: 26/10/2018