

*UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA*  
*FACULDADE DE FILOSOFIA E C. HUMANAS*  
*MESTRADO EM SOCIOLOGIA*

**FAZENDO A DIFERENÇA**  
**UM ESTUDO DA ETNICIDADE ENTRE OS KAIMBÉ**  
**DE MASSACARÁ**

Jorge Bruno Sales Souza

Orientador:

Prof. Dr. Edwin B. Reesink

Salvador, Outubro/96

*UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA*  
*FACULDADE DE FILOSOFIA E C. HUMANAS*  
*MESTRADO EM SOCIOLOGIA*

**FAZENDO A DIFERENÇA**  
**UM ESTUDO DA ETNICIDADE ENTRE OS KAIMBÉ**  
**DE MASSACARÁ**

Dissertação apresentada ao Mestrado  
em Sociologia da Universidade Federal  
da Bahia, como requisito parcial para

obtenção do grau de Mestre em Sociologia, sob a orientação do Prof. Dr. Edwin B. Reesink.

Jorge Bruno Sales Souza

Salvador, Outubro/96

**aos meus pais, Antonio e Ítala**



"Pra ser índio tem de ser da família,  
ter sangue de índio e sentir a dor  
que os índios sentem pela terra."

Manoel de Martim - índio Kaimbé

RESUMO

Este texto resultou de uma investigação sobre o fenômeno da etnicidade em uma comunidade indígena do nordeste da Bahia, os Kaimbé de Massacará. Buscou-se, através do estudo de sua organização social, de sua história e memória, encontrar os elementos conformadores da identidade Kaimbé. As análises apontaram os critérios de classificação étnica e de pertencimento *embedded* no processo de mobilização política do grupo em defesa do seu território.

**ABSTRACT**

This paper is the result of an investigation about the ethnic phenomenon in an indigenous community in northeast of Bahia, the "Kaimbé de Massacará". By means of this study of its social organization, its history and memory, the aim is to find the elements constitutive of the identity "Kaimbé". The analysis has revealed the ethnic classifications and the criteria of classification of membership embedded in process of political mobilization of the group for defense its territory.

AGRADECIMENTOS

A realização desta dissertação, orfã de apoios institucionais, só foi possível pelo estímulo e colaboração dos colegas e professores do Curso de Mestrado em Sociologia/UFBA, a quem apresento meus sinceros agradecimentos.

Em especial, ao Prof. Edwin Reesink, meu orientador, pelo constante encorajamento para que avançasse no mundo da Antropologia, e compreensão durante a elaboração deste trabalho.

À Prof<sup>a</sup> Maria Rosário G. Carvalho que, desde o meu ingresso nessa Universidade, ajudou-me a descobrir os encantos da Antropologia e a superar vários obstáculos que se interpunham ao meu desenvolvimento acadêmico.

Aos colegas do Banco do Estado de São Paulo, que nas brincadeiras e "papos sérios" ajudaram-me a repensar e a articular melhor meus argumentos "antropológicos". Em especial, à Mario Sérgio Leonor, que gentilmente colocou à minha disposição o seu equipamento fotográfico.

Aos meus irmãos João, Evergton e a minha nova irmã Alessandra, sempre prontos a apoiar-me nos momentos difíceis desse trabalho.

Ao Sr. Gregório Dantas e D. Maria que carinhosamente me acolheram durante o trabalho de campo.

Também especialmente, aos bons e sinceros amigos que encontrei entre os Kaimbé de Massacará, cuja lista seria longa demais para aqui transcrever, mas de quem guardarei sempre a lembrança.



## SUMÁRIO DA DISSERTAÇÃO

### INTRODUÇÃO

|   |    |
|---|----|
| 1. A alteridade no mundo contemporâneo.....                   | 01 |
| 2. A diversidade étnica no Brasil.....                        | 03 |
| 3. O fenômeno étnico no Nordeste brasileiro: o caso Kaimbé... | 08 |
| 4. Sobre o trabalho de campo.....                             | 16 |
| 5. Perspectiva teórica.....                                   | 23 |

### Capítulo 1 - A MEMÓRIA DE UM POVO ESQUECIDO

|   |    |
|---|----|
| 1.1. Introdução.....                                | 35 |
| 1.2. Contextualizando o contato.....                | 37 |
| 1.3. Breves notícias sobre a história Kaimbé.....   | 41 |
| 1.4. A terra e a defesa da terra.....               | 49 |
| 1.5. A "invenção" do passado: a memória Kaimbé..... | 55 |

### Capítulo 2 - DE VOLTA PARA O FUTURO

|  |    |
|--|----|
| 2.1. Localização do território Kaimbé.....   | 63 |
| 2.1.1. Aspectos populacionais e políticos.....   | 65 |
| 2.2. A situação legal do território Kaimbé.....  | 67 |
| 2.3. A casa Kaimbé.....  | 69 |
| 2.4. A vida e a labuta.....  | 71 |
| 2.5. Uma frágil organização social: a comunidade Kaimbé.....                                 | 79 |
| 2.6. Kaimbé: índios ou camponeses. Breves considerações<br>sobre o campesinato indígena..... | 87 |
| 2.6.1. Teorias do campesinato.....   | 88 |
| 2.6.2. O campesinato sertanejo.....  | 92 |
| 2.6.3. Índios camponeses - uma breve conclusão.....  | 94 |

### Capítulo 3 - COMO SE FAZ UM KAIMBÉ

|   |    |
|---|----|
| 3.1. A construção de uma identidade.....      | 97 |
| 3.1.1 - Influências externas na construção da |    |

|   |     |
|---|-----|
| Identidade    Kaimbé.....   | 108 |
| 3.2. O tronco e a rama: comentários sobre o parentesco<br>Kaimbé..... | 110 |
| 3.3. Fazendo a diferença.....   | 116 |
| 3.2.1. A Noite dos Caboclos.....                                      | 118 |
| 3.2.2. O Ritual da Bandeira.....                                      | 124 |
| Capítulo 4 - O MUNDO ENCANTADO  |     |
| 4.1. Os seres sobrenaturais.....                                      | 129 |
| 4.1.1. O encantado da Pedra do Icó.....                               | 130 |
| 4.1.2. O bicho da Lagoa Seca.....                                     | 133 |
| CONCLUSÃO .....   | 136 |
| BIBLIOGRAFIA .....  | 143 |
| ANEXOS  |     |

## INTRODUÇÃO

"Deus quis que a terra toda fosse uma"

F. Pessoa

### 1. A alteridade no mundo contemporâneo

Vivencia-se hoje, véspera do século XXI, um estranho paradoxo. Os avanços tecnológicos, com seus megabytes e megahertz, integraram o mundo de uma forma jamais imaginada em épocas passadas, agora, mais do que nunca, "longe é um lugar que não existe"; as inovações técnico-científicas aproximaram o mundo espacial e temporalmente, de forma que nenhuma população humana pode resistir, pelas suas próprias forças, ao contato. Contudo, ao tempo em que esta mesma "integração" avança, de alguma forma ainda não suficientemente explicitada, resulta favorecendo o ressurgimento de reivindicações identitárias, étnicas ou nacionais.

*"... the problem of world history appears in a new light. At its core is no longer the evolution and devolution of world systems, but the tense ongoing interaction of forces promoting global integration and forces recreating local autonomy. This is not a struggle for or against global integration itself, but rather a struggle over the terms of that integration. The struggle is by no means finished, and its path is no longer*

*foreordained by the dynamics of western expansion that initiated global integration. The world has moved apart even as it has been pulled together, as efforts to convert domination into order have engendered evasion, resistance and struggles to regain autonomy."* (Charles Bright and Michel Geyer apud Marcus 1991:1-2).

O paradoxo reside na coexistência da "globalização" e "segmentação" (para utilizar expressões cunhadas por escritores como Aranowitz e Jameson). Os teóricos da sociedade pós-industrial, ou pós-moderna como querem alguns, deparam-se com um fenômeno que foge ao entendimento: o processo de globalização - econômica e informativa, pelo menos - não teve como resultado a homogeneização das sociedades. Ao contrário, vive-se um verdadeiro *boom* da alteridade. Por todo o mundo surgem ou ressurgem populações reivindicando um espaço para suas identidades. É isso que se pode ver nos recentes conflitos na ex-Iugoslávia (sérvios, croatas e muçulmanos), na ex-URSS (chechenos, lituanos, etc) e também na Espanha e França (bascos), entre outros.

De forma similar, acontece no nordeste brasileiro, há quase duas décadas, um fenômeno que se tem denominado de emergência étnica, que trouxe à superfície diversas populações etnicamente diferenciadas que estavam dispersas ou mesmo consideradas extintas na autoritária sociedade nacional. Esse é o caso dos Kaimbé de Massacará (Euclides da Cunha-BA) que, embora reconhecidos oficialmente desde a década de 40, enfrentam uma luta constante pela afirmação de sua identidade étnica.

As reflexões teóricas sobre o que se tem chamado pós-modernismo parecem suscitar preocupações referentes à questão da alteridade (a exemplo dos trabalhos de Harvey, Hassan e Bhabha). De fato, a idéia de progresso que embasou as mais diversas correntes teóricas herdeiras do positivismo finalmente teve sua verdade desmascarada. Nesse sentido, o mundo contemporâneo é o lugar da indeterminação, da explicitação das diferenças. O

progresso não mais pode ser mensurado a partir dos parâmetros que a civilização ocidental - capitalista - estipulou; outras verdades posicionam-se na luta pela legitimidade de classificar, ou dito de outra forma, hoje encontra-se descortinado o espaço onde concorrem visões de mundo distintas que buscam reconhecimento.

O poder integrativo da sociedade pós-industrial esbarra-se nas resistências das sociedades subordinadas. A integração, pois, nunca é completa; criam-se novas fronteiras e estabelece-se nova ordem nas relações entre as sociedades. Cada vez mais, ser americano, inglês ou Kaiapó faz a diferença. O jogo político da dominação atua também sobre a definição das identidades. É, com efeito, no bojo da luta pelo poder de controlar - em benefício de seu/seus detentores - as relações de forças sociais, que surgem as lutas locais pela definição legítima das identidades sociais (Bourdieu, 1989: cap.V).<sup>1</sup>

É dentro desse ambiente hodierno que a questão da etnicidade se coloca em evidência. Assim, faz-se necessário explicar como operam os mecanismos de construção e conservação da identidade étnica e, mais especificamente, tentar definir em que consiste exatamente a etnicidade.

## **2. A diversidade étnica no Brasil**

A ideologia étnica dominante no Brasil apresenta-no como uma nação homogênea e monocultural. Os livros didáticos (um dos principais instrumentos de inculcação do saber formal) remetem a questão das diferenças étnicas ou culturais a épocas distantes da colonização do país. O brasileiro, nessa ideologia, é o fruto

---

<sup>1</sup>Em um tópico seguinte tratarei especificamente dessa questão. Por ora, cabe esclarecer que considero a etnicidade como resultado de uma luta mais geral pela divisão do mundo social (op. cit.)

da mistura de brancos (europeus), negros e índios que sucumbiram no processo de formação dessa unidade étnica-linguística.

A própria Legislação incumbiu-se de proclamar essa unidade étnica, ao negar a condição de **nação** aos outros povos que coabitam o território brasileiro. Nesse sentido, é muito significativo que até 1988 a Constituição Brasileira fazia referência explícita ao caráter monolinguista do Estado brasileiro. Esta preocupação com a imposição do idioma português deve-se ao fato de ser a "língua" um dos sinais diacríticos mais tangíveis da alteridade étnica que se queria obstar.

A **Doutrina de Segurança Nacional** que serviu de suporte ideológico para o regime militar brasileiro, de 1964 a meados da década de 80, influenciou profundamente a ideologia étnica dominante hoje no Brasil<sup>2</sup>. Embora não seja meu propósito analisar detidamente a DSN, convém esboçar aqui alguns dos seus princípios fundamentais que implicam na conformação da ideologia étnica. Em primeiro lugar, deve-se atentar para a supremacia do Estado em relação aos povos, com efeito, para a DSN, "os povos são mitos; o que existe são as nações, mas a nação se confunde com o Estado." (Urán, 1987:182). Em segundo lugar, a Geopolítica que norteia a DSN apesar de estar orientada para a disputa entre leste, comunista e o oeste, capitalista, tem um componente "interno" no qual as populações etnicamente diferenciadas constituem uma ameaça permanente a unidade do Estado brasileiro. Por último, a DSN ao definir a nação brasileira como resultado de um processo "natural" de miscigenação, intenta deslegitimar quaisquer reivindicações étnicas.

---

<sup>2</sup> Mesmo após o processo de redemocratização, que teve início em 1984 com o advento da Nova República, a D.S.N. continua a influenciar decisivamente a política oficial do governo brasileiro, principalmente sobre a questão das fronteiras e dos povos indígenas.

Percebe-se, dessa forma, que a Doutrina de Segurança Nacional aprofundou e legitimou o etnocentrismo presente na ideologia étnica, firmando o princípio do Estado Nacional brasileiro que não admite a existência de outras nações em seu interior. E mais, fez acelerar as políticas assimilacionistas que, sob o pretexto de levar o Estado a todos os "brasileiros", suprimia o direito dos grupos étnicos ao reconhecimento de sua alteridade.

Para a ideologia étnica dominante as populações indígenas remanescentes são consideradas apenas como resultado de um isolamento geográfico que está sendo superado e, em breve, serão integradas à sociedade nacional brasileira. Esta visão era corroborada pela Antropologia evolucionista que buscou classificar essas populações a partir do grau de contato que mantinham com a sociedade nacional (Ribeiro, 1989). Os estudos sobre aculturação que durante muito tempo dominaram o universo antropológico, colocaram a questão da diversidade cultural em uma perspectiva integralizadora, onde, antes mesmo de começar a análise do problema, sabia-se de suas conclusões quanto ao futuro "integrado" dessas minorias étnicas.

No entanto, a resistência dos grupos étnicos ao processo de integração juntamente com uma profunda mudança no campo da Antropologia fizeram surgir estudos que objetivam explicar a permanência (e, em alguns casos, o incremento) de identidades étnicas, ao mesmo tempo em que se busca definir melhor a própria noção de etnicidade.

Vale ressaltar que hoje, no Brasil, além das conhecidas diferenças regionais, convivem com a sociedade oficial brasileira 206 grupos indígenas reconhecidos ou em processo de reconhecimento de suas identidades étnicas diferenciadas, e ainda, pode-se prever, que vários outros grupos podem ressurgir reivindicando

para si o estatuto de povos indígenas, principalmente na Região Nordeste.

Convém, antes de prosseguir essa discussão, afastar um grande equívoco que paira principalmente sobre os observadores leigos da questão indígena, qual seja: a categoria índio refere-se a um recorte analítico que visa somente dar uma unidade a comunidades que, muitas vezes, partilham entre si somente sua ascendência pré-colombiana, sendo portadoras de culturas e organizações sociais as mais diversas. Assim, deixo claro que ao utilizar a categoria índio não estou me referindo a essa noção de índio genérico que subjaz ao conhecimento vulgar.

A grande diversidade cultural, lingüística e organizativa dos grupos indígenas leva a uma discussão mais embasada na realidade de cada um desses povos. Com efeito, as estratégias adotadas por eles para resistirem a grande pressão integracionista da sociedade nacional não podem ser apreendidas senão pela explicitação das situações particulares vivenciadas por cada grupo, mesmo porque o horizonte vislumbrado por esses povos não pode ser reduzido a um único projeto específico de vivência da alteridade.

Abstraindo da perspectiva evolucionista presente na classificação dos povos indígenas proposta por Ribeiro<sup>3</sup>, pode-se utilizá-la para dar conta da pluralidade de situações que os colocam frente a possibilidades distintas de relacionamento com a sociedade nacional, assim como para entender a heterogeneidade das estratégias acionadas por esses povos em sua luta de resistência a uma incorporação subordinada à sociedade nacional, com o inevitável esfacelamento de suas identidades étnicas.

---

<sup>3</sup> Ribeiro (1989) apresenta uma classificação dos povos indígenas brasileiros a partir dos graus de integração destas com a sociedade nacional, na forma seguinte:

1. Isolados; 2. Contato intermitente; 3. Contato permanente; e 4. Integrados.



Assim, fica claro que ao referir-me à questão indígena no contexto nordestino, por exemplo, estou tratando de alguns grupos etnicamente diferenciados que, *stricto sensu*, não correspondem às expectativas arraigadas na sociedade nacional sobre o índio. Espera-se, na maioria das vezes, que ao se falar em índios fale-se de populações que usem tangas, cocares de penas, falem uma língua particular e, sobretudo, vivam em um ambiente de isolamento frente à sociedade nacional. Reesink (1983) ao analisar a identidade étnica como parte da ideologia étnica da sociedade dominante aponta que a imagem do índio brasileiro nos centros urbanos corresponde, de fato, a um modelo particular exemplificado pelos índios do Parque Indígena do Xingu que conservaram a língua, "raça" e cultura como sinais diacríticos, constituindo-se um paradigma de "índio bonito" - como costumam dizer os Pataxó do Sul da Bahia. Percebe-se claramente que os critérios utilizados para definir o que é 'ser índio' emanam da própria sociedade nacional dominante eivados de preconceitos. É, de fato, esse o estereótipo do "indígena" que se formou na sociedade brasileira. Essa visão simplista e carregada de preconceitos evolucionistas, torna muito difícil o reconhecimento da "condição indígena" dos índios nordestinos, que têm então como problema fundamental a afirmação de sua alteridade étnica.

Ao colocar a questão indígena no nordeste brasileiro, poderia ter involuntariamente sugerido que para os povos indígenas, ainda relativamente isolados da sociedade nacional, principalmente aqueles que habitam a região amazônica, a "condição indígena" é plenamente reconhecida, porém, não é isso que normalmente acontece. Esses grupos, também, muitas vezes são obrigados a defenderem suas identidades étnicas diante de absurdas denúncias de que já se encontram integrados a sociedade nacional e que a "condição indígena" constitui-se em uma mera estratégia para

consecução de privilégios advindos do Estado<sup>4</sup>. É de se notar, também, que mesmo quando acusados de "falsos índios", lhes é reservado um *status* inferior na sociedade nacional, na maioria das vezes relacionado ao estigma do "selvagem"<sup>5</sup>.

Outro aspecto que deve ser considerado quanto à diversidade étnica no Brasil refere-se ao crescimento demográfico, verificado nas últimas décadas, dessas populações indígenas que se deve tanto ao crescimento vegetativo dos grupos já reconhecidos quanto ao ressurgimento de outros que ocultavam sua alteridade, em decorrência da estigmatização a que ficam submetidos<sup>6</sup>. O quadro seguinte demonstra este crescimento:

| ANO  | POPULAÇÃO (em mil) | % DA POP. NACIONAL |
|------|--------------------|--------------------|
| 1957 | 68,1 a 99,7        | 0,2                |
| 1982 | 185,5              | 0,16               |
| 1991 | 270,0              | 0,2                |

<sup>4</sup> Exemplo dessa situação é o caso dos Kaiapó que tem sua indianidade contestada devido ao sucesso econômico de alguns de seus empreendimentos. Durante a recente polêmica criada pela acusação de estupro a Paulinho Paiakã, essa tentativa de negação da identidade indígena foi amplamente divulgada pela grande imprensa.

<sup>5</sup>No imaginário popular o índio é um ser da floresta (selva), portanto um selvagem, o que aproxima-o da "natureza" em contraposição ao mundo da cultura (a civilização) própria da condição humana.

<sup>6</sup> Este também parece ser o caso das populações sobreviventes dos antigos quilombos que muito recentemente vieram à tona reivindicar seus direitos baseados numa identidade social diferenciada, fundamentada em critérios "raciais", sem que, no entanto, se possa aferir um conteúdo explicitamente étnico dessa alteridade. A comunidade negra do Rio das Rãs (Bahia) foi a primeira a ter reconhecido oficialmente certos direitos, fundamentalmente relacionados à terra que ocupam, advindos de sua identidade diferenciada.

|      |       |      |
|------|-------|------|
| 1995 | 364,0 | 0,24 |
|------|-------|------|

Fontes: Ribeiro (1989), CEDI e FUNAI

Este quadro pretende apenas demonstrar que, ao contrário do que pensam os ideólogos do Estado Nacional, o Brasil mantém sua vocação para ser uma sociedade plural, mesmo que um contato mais intenso entre os diversos grupos étnicos seja inevitável.

### **3. O fenômeno étnico no Nordeste brasileiro: o caso Kaimbé**

O Nordeste brasileiro<sup>7</sup> tem se transformado no grande laboratório para os estudos de etnicidade, pois aqui, mais que em outras regiões, parece ter surgido um grande movimento de re-emergência de identidades étnicas, reivindicando principalmente o estatuto de povos indígenas.

Com efeito, até o início da década de setenta somente onze povos indígenas tinham sua existência reconhecida oficialmente. Atualmente pelo menos vinte e quatro etnônimos são conhecidos, considerando-se aqueles reconhecidos pelo Estado e outros que ainda lutam para provar sua alteridade. O quadro a seguir permite visualizar esse processo de re-emergência, porém é conveniente observar que seu propósito é meramente ilustrativo, dado o fato que o "surgimento" não pode ser considerado como tendo um início temporal fixo, mas é um processo dinâmico sujeito a fluxos e refluxos:

---

<sup>7</sup> A definição de Nordeste brasileiro que aqui se adota não corresponde inteiramente à definição administrativa usual. Seguindo parâmetros geográficos e culturais define-se Nordeste a região que engloba da metade norte da Bahia até o estado do Piauí.

## Quadro Sinótico

| grupos indígenas existentes na década de 50 <sup>1</sup>  | grupos surgidos a partir de 1960.   |
|---|---|
| Atikum (PE)<br>Fulni-ô (PE)<br>Kambiwá (PE)<br>Kaimbé (BA)<br>Kariri-Xokó (AL)<br>Kiriri (BA)<br>Pankararú (PE)<br>Potiguara (PB)<br>Truka (PE)<br>Tuxá (BA)<br>Xukuru (PE)<br>XuKuru-Kariri (AL) | GeripanKó (AL)<br>Kantaruré (BA)<br>Kapinawá (PE)<br>Karapotó (AL)<br>Paiaku (CE)<br>Pankararé (BA)<br>Pankarú (BA)<br>Pitiguary (CE)<br>Tabajara (CE)<br>Tapeba (CE)<br>Tingui-Botó (AL)<br>Tremembé (CE)<br>Xokó (SE)<br>Wassu (AL) |

Fonte: Ribeiro (1989), PETI, ANAÍ-BA e FUNAI

Um problema, no entanto, se coloca ao analisar esse movimento de re-emergência indígena: como precisar o momento em que se dá início o processo de reivindicação de uma identidade étnica diferenciada. Alguns desses grupos apresentam uma continuidade histórica muito evidente que faz qualquer pesquisa de suas origens extrapolar os limites da Antropologia. No entanto, em vários outros, parece haver uma descontinuidade que obriga os estudiosos a investigarem o próprio processo de sua conformação. Mesmo porque sobre alguns desses povos, ou pelo menos sobre seus etnônimos, inexistem na literatura referências diretas que possam estabelecer alguma relação entre esses "novos índios" e as populações pré-colombianas. Sobre esta questão das designações étnicas, Sampaio (1995), ao tratar do processo de emergência étnica dos Kapinawá (PE), faz algumas considerações sobre a recriação de etnônimos entre os índios do Nordeste:

*"Acrescido [ à forma como as populações indígenas foram aldeadas e administradas nos séculos XVII e XVIII] todo o contexto de submissão dos trezentos anos de dominação colonial sobre estes aldeamentos, não é de estranhar que antigas designações étnicas, quando existentes, se tenham, em muitos casos, perdido, restando como principal marca de identificação dos conjuntos sociais sobreviventes a referência ao próprio território onde foram reunidos" (id:246)*

Constata, ainda, Sampaio que a "prática de `recriar' designações étnicas não é infrequente entre povos indígenas do Nordeste". Pankararé, Kantaruré e Kambiwá, somente para citar alguns, são exemplos desta recriação de etnônimos, que ocorre de maneira diversa entre os vários grupos, seja por um processo de simples "escolha" ou como revelação dos "encantados"<sup>8</sup> (id, 1995:245-246).

Esse processo de conformação de grupos étnicos indígenas no Nordeste brasileiro, sem embargo, vem sendo alvo da atenção de antropólogos e indigenistas que tentam, por um lado, decifrar os mecanismos de mobilização étnica empregados por essas populações e, por outro lado, contribuir na luta pelo reconhecimento oficial da identidade étnica reivindicada.

O movimento de re-emergência de identidades étnicas no Nordeste demonstra não se ter exaurido. Antropólogos que trabalham na região têm sempre enfatizado que nos locais das antigas missões indígenas residem ainda muitos descendentes dos grupos indígenas ali aldeados, fazendo supor que possam também vir a reivindicar uma identidade étnica diferenciada, mais particularmente considerada como indígena. Alteridade esta já reconhecida mas sob um caráter estigmatizante pelo qual a sociedade envolvente os

---

<sup>8</sup> Sobre os encantados ver o Cap. 4.

situa em um nível inferior dos estratos sociais e, ao mesmo tempo, não os aceita como índios.

Essa situação tem sido amplamente documentada pelos professores e estudantes vinculados ao PINEB - Programa de Pesquisa sobre os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro - FFCH/UFBA que há quase duas décadas tem se dedicado ao estudo dos fenômenos étnicos nessa região. Mais recentemente sob a liderança do Professor João Pacheco de Oliveira Filho, do Museu Nacional (UFRJ), tem sido desenvolvido um programa de pesquisa voltado para os povos indígenas no Nordeste, resultando em uma série de dissertações de mestrado defendidas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social daquela instituição. Também recentemente, em vários encontros, diversos pesquisadores têm apresentado seus estudos em grupos de trabalho cuja temática gira, particularmente, em torno da emergência e da etnicidade desses povos, a exemplo dos GTs coordenados por Reesink e Sampaio, na XX Reunião Bienal da ABA em 1996 e por Grünewald, na IV Reunião de Antropologia do Nordeste em 1994.

Em alguns casos, identidades étnicas indígenas têm emergido de um verdadeiro vazio documental onde quaisquer tentativas de estabelecer continuidades históricas parecem improdutivas. Os Kantaruré da Batida (Glória/BA) são um exemplo recente desse processo: apesar de estarem ausentes da literatura antropológica e indigenista clássica, os Kantaruré surgem em

meados da década de oitenta , reivindicando o reconhecimento de sua "indianidade"<sup>9</sup>.

O caso dos Kaimbé de Massacará, embora não seja recente, apresenta muita similaridade com esses processos de re-emergência étnica das populações indígenas do Nordeste Brasileiro. Não obstante poder deduzir que os Kaimbé nunca deixaram de reconhecer-se como uma população etnicamente diferenciada, tiveram, durante um grande lapso de tempo, diluído os principais sinais diacríticos de sua alteridade, adotando um *modus vivendi* camponês (Reesink 1977; Souza 1993).

Os Kaimbé ocupam "imemorialmente" uma área de terra do sertão baiano, precisamente entre as bacias do rio Itapicuru e do Vaza-Barris. Tendo por centro de seu território a Igreja da Santíssima Trindade de Massacará, fundada por missionários jesuítas em 1639, foram vítimas de usurpação de suas melhores terras pelos fazendeiros regionais, que também exploraram-lhes como mão-de-obra semi-escrava por um longo período. No final do século passado, o governo provincial, em um processo de emancipação civil das populações indígenas, objetivando liberar as

---

<sup>9</sup> A FUNAI designou, em 1989, uma antropóloga para "estudar a condição étnica da comunidade que se autoidentifica como indígena". Centrado na identificação de traços culturais "indígenas" (religião, cultura material, etc.) apresenta conclusão favorável ao reconhecimento oficial dos Kantaruré (PETI, 1993:18). Mais recentemente houve um trabalho de identificação desse grupo realizado pelos antropólogos José Augusto Sampaio e Sheila Brasileiro.

terras que lhes pertenciam à exploração dos grandes fazendeiros, extinguiu a Missão dos Índios de Massacará.

Dispersos em unidades familiares, com relativa autonomia política, os Kaimbé somente retomaram o processo de organização enquanto grupo étnico na década de quarenta deste século, quando no bojo da luta pela terra viram-se pressionados a assumir a identidade Kaimbé para legitimar suas reivindicações territoriais.

Como grande parte dos povos indígenas nordestinos, os Kaimbé perderam, nos quase quatro séculos de contato com a sociedade nacional, muitos de seus traços culturais particulares: a língua, a religião, etc. Vivenciam atualmente um processo de "re-invenção" das tradições, como parte de sua estratégia na luta pelo reconhecimento legítimo de sua "indianidade", ao tempo em que buscam uma organização política mais eficaz que lhes assegure uma correlação de forças favorável nas relações interétnicas.

#### **4. Sobre o trabalho de campo**

O trabalho de campo tem sido para a Antropologia o principal instrumento de investigação daquelas populações que se tornaram seus objetos de pesquisa e, ao mesmo tempo, constituiu-se na grande marca diferenciadora da disciplina. Efetivamente, desde que Bronislaw Malinowski formulou uma metodologia para o trabalho de campo a Antropologia logrou estabelecer-se como uma disciplina autônoma no campo das ciências e, mais que isso, viu-se cada vez mais prestigiada.

Em um artigo recente Peirano (1991), discute justamente o papel das práticas de pesquisa em Antropologia que, para ela, constituem a base da formação do conhecimento antropológico. Resgatando a contribuição malinowskiana, Peirano apresenta o progresso da Antropologia como conseqüência da intensa busca por



conceitos que pudessem, ao mesmo tempo, dar conta da diversidade humana e serem universais:

*"Tudo começou com o desafio que Malinowski introduzia ao confrontar, de um lado, trobriandeses de carne-e-osso e, de outro, as grandes teorias evolucionistas do início do século. Mitificado por haver introduzido a pesquisa de campo intensiva, conhecido pela obsessão pelo native's point of view, criticado pelo funcionalismo que um dia julgou ter inaugurado, Malinowski talvez tenha desempenhado um papel ainda mais fundamental que todas essas proezas. É que coube a ele confrontar as teorias sociológicas, antropológicas, econômicas e lingüísticas da época com as idéias que os trobriandeses tinham a respeito do que faziam. Mais: ao confrontar tais idéias com suas próprias observações in loco, pôde perceber que havia `resíduos' não explicados: o kula - (...) - não era apenas um fenômeno meramente econômico de troca de bens preciosos, mas envolvia as esferas do religioso, da política, da mitologia, dos ritos, repercutia nas formas lingüísticas e incluía também o comércio puro e simples, criando um circuito fechado de relações entre as ilhas do arquipélago. Essa verdadeira descoberta, resultado do confronto entre a teoria (e, por que não, do senso comum europeu da época) e a observação dos nativos melanésios, talvez explique por que voltamos constantemente a essa experiência para desvendar a peculiaridade do fazer antropológico." (Peirano, 1991:44)(minha ênfase)*

De fato, a etnografia - e a boa etnografia depende de um bom trabalho de campo - continua a ser o principal elemento da prática antropológica. Embora muitos antropólogos vinculados à corrente autodenominada pós-interpretativista (pós-moderna, como tem sido freqüentemente rotulada) tenham eleito o trabalho de

campo como alvo principal de suas críticas ao fazer antropológico - denunciando a falsa imersão do pesquisador no universo estudado - acabam sempre por afirmar a etnografia como a prática fundamental da Antropologia.

Essas considerações sobre o papel do trabalho de campo na Antropologia visam somente situar a discussão sobre a minha própria pesquisa que, em determinados aspectos, evadiu cânones disciplinares, não exatamente por razões teóricas ou metodológicas - embora estas tenham permitido uma reelaboração da prática de pesquisa mais conveniente a meu projeto - já que decorrente de necessidades práticas.

Destoando da praxe antropológica que prescreve a permanência do pesquisador no campo por longos períodos, não pude assim proceder. O trabalho de campo foi constituído de uma série de breves visitas e dois períodos de permanência mais prolongada, da seguinte forma:

| <b>Visitas a Massacará</b> |                |  |
|----------------------------|----------------|--|
| <b>Período</b>             | <b>Duração</b> | <b>Atividades</b>                          |
| junho/93                   | 3 dias         | Noite dos Caboclos                         |
| outubro/93                 | 8 dias         | Cotidiano/entrevistas                      |
| maio/94                    | 3 dias         | Ritual da Bandeira,<br>Noite dos Caboclos. |
| agosto/94                  | 2 dias         | Entrevistas                                |
| outubro/94                 | 15 dias        | Cotidiano/entrevistas                      |
| dezembro/94                | 2 dias         | Festa Religiosa                            |

|                 |               |  |
|-----------------|---------------|--|
| <b>Junho/95</b> | <b>3 dias</b> | <b>Ritual da Bandeira,<br/>Noite dos Caboclos.</b> |
|-----------------|---------------|--|

Está claro que o tempo total de permanência em campo foi muito aquém do desejado em trabalhos antropológicos, porém essa deficiência foi amenizada em virtude de certas circunstâncias particulares, que explicito a seguir.

Em primeiro lugar, meu conhecimento dos Kaimbé de Massacará data de cerca de dez anos quando, ainda residindo em Cícero Dantas, cidade distante de Massacará sessenta quilômetros, colaborava com agentes do Conselho Indigenista Missionário-CIMI que atuavam na Diocese de Paulo Afonso. Naquela época fiz minhas primeiras visitas a Massacará, conhecendo algumas das lideranças políticas Kaimbé.

O fato de ser apresentado ao grupo por agentes do CIMI, que eram muito respeitados e queridos, favoreceu-me a conquistar a confiança daquelas pessoas, mesmo que naquele momento minha idade (mais ou menos 18 anos) oferecesse ainda um obstáculo em nossas relações. Assim, para certos assuntos eles não me consideravam o interlocutor ideal.

Algum tempo depois, já estudante universitário, voltei várias vezes a Massacará, agora como membro da Associação Nacional de Apoio ao Índio-Bahia, também uma organização não governamental (ONG) muito respeitada pelos Kaimbé. Participei, dessa forma, de alguns trabalhos da ANAÍ-BA com os Kaimbé que objetivavam assessorá-los na luta pela reconquista da Fazenda Ilha,

principalmente no que se refere ao processo judicial do qual eles eram parte<sup>10</sup>.

Finalmente, em 1992 realizei um trabalho de campo de aproximadamente quinze dias entre os Kaimbé que substanciou minha monografia de conclusão do curso de Ciências Sociais na Universidade Federal da Bahia (Souza, 1993). Nesse momento estava interessado no processo político Kaimbé, mais precisamente no surgimento de facções políticas no interior do grupo.

Os Kaimbé de Massacará, então, já não eram desconhecidos para mim - e nem eu para eles, acredito. O próprio projeto de pesquisa por mim apresentado ao Mestrado de Sociologia/UFBA, já incorporava informações pertinentes ao grupo e sua situação atual. Assim, dispunha de uma quantidade significativa de material que permitiu maximizar o meu tempo em campo.

Outra questão relativa ao trabalho de campo que julgo importante informar refere-se a ambígua condição de antropólogo e militante de entidades indigenistas, que assumi frente aos Kaimbé. A conseqüência lógica dessa ambivalência é que as relações que mantive com o grupo enquanto pesquisador nunca foram imunes as expectativas de ações práticas que esperavam de um militante.

Por outro lado, o pesquisador também não esteve imune a sua condição de militante indigenista, i.e., não houve uma

ruptura radical entre o trabalho antropológico e a prática indigenista como defendem ardorosamente os guardiões da ciência positivista que ainda crêm na possibilidade de um conhecimento totalmente isento de interferências subjetivas ou ideológicas.

---

<sup>10</sup> A Faz. Ilha é uma das porções do território Kaimbé mais disputada pelos fazendeiros, que em sua maioria residem fora da região. Sobre a luta pela terra ver o capítulo 1.

Essa questão dirige-me de volta à crítica pós-moderna do fazer antropológico. Com efeito, os autores ligados a essa corrente denunciam o uso do trabalho de campo como legitimador da cientificidade dessa disciplina. O "estar lá" confere autoridade ao discurso antropológico, constitui o momento, por excelência, da atividade científica do antropólogo. Mas o encurtamento das distâncias espaciais e informativas colocaram em xeque o poder do antropólogo de "escrever aqui", de ser o tradutor da cultura que estudou e de assumir a representação do seu objeto de estudo.

*"A questão veio se complicando desde a metade deste século, quando as sociedades coloniais que tradicionalmente são objeto de pesquisa dos antropólogos mudaram de status, e seu desenvolvimento contemporâneo as aproximou das metrópoles. Também as comunicações entre os países dependentes e os países centrais torna muito fluídas. A distância, que permitia aos antropólogos desempenhar o papel de tradutores, sem se inquietar com excesso, reduziu-se e tornou-se pouco significativa. Além disso, os grupos subalternos já não se deixam representar tão impunemente por terceiros." (Canclini, 1993:28)*

Do mesmo modo, Geertz (1989) apesar de não concordar com a contundência da crítica pós-moderna ao trabalho de campo antropológico reconhece as mudanças que ocorreram nas relações entre os observadores e os observados:

*"O fim do colonialismo alterou radicalmente a natureza do relacionamento entre os que perguntam e olham e os que são perguntados e se tornam objetos do olhar. O declínio da fé no fato bruto, a fixação de procedimentos em matéria de ciências humanas, e na vida acadêmica em geral, alteraram não menos radicalmente a*

*concepção dos que perguntam e olham sobre o que eles estavam tentando fazer." (Geertz, 1988:60)*

Embora essa discussão esteja localizada na Antropologia produzida nos países centrais, sua ressonância faz-se sentir em todos os lugares. Aceitar que o problema refere-se somente a uma situação particular, o "Encontro Colonial", como querem alguns (Geertz, 1988; Trajano Filho, 1989) é desconhecer o conteúdo das relações de poder inevitavelmente estabelecidas entre o pesquisador e o seu objeto, sujeitando-os a uma assimetria que, se não considerada, coloca em dúvida o discurso antropológico.

Considerando, então, a necessidade de explicitar o mais possível as condições subjetivas em que o trabalho de campo é realizado, algumas questões sobre o meu próprio trabalho merecem ser abordadas.

A situação de constante conflito com os regionais exigiu, e ainda exige, dos Kaimbé um empenho também constante pelo reconhecimento de sua alteridade, e os antropólogos são peças fundamentais para esse reconhecimento. Os antropólogos são portadores de um poder de legitimar, através de seus laudos, pareceres e, até mesmo, dos trabalhos acadêmicos, reivindicações étnicas perante a sociedade nacional e, principalmente, o Estado; os Kaimbé sabem perfeitamente disso, estabelecendo-se assim, entre antropólogo e eles, um relacionamento interessado. Destarte, os Kaimbé representam um papel que acham conveniente para o antropólogo; assim, em vários momentos em que a identidade étnica provavelmente não opera eficazmente para a obtenção dos resultados esperados, ela surge para ser reificada na presença do pesquisador. Mas o antropólogo também representa um papel que a ele também é conveniente, muitas vezes participando de atividades do grupo estudado como se lhe fossem "naturais" ou fingindo um

desconhecimento de certos aspectos da vida social e privada das pessoas com quem interage. A observação participante impeliu-me, em determinados momentos, a assumir o papel de conselheiro do grupo e, em outros, o papel de trabalhador voluntário.

A percepção que tinham os Kaimbé de minha situação econômica (influenciada pelo fato de eu ir para a área com automóvel próprio e também de possuir certos utensílios considerados valiosos - máquina fotográfica e gravador) contrastava com a imensa pobreza da maior parte do grupo, colocando-me assim na posição de um potencial provedor de recursos. Além disso, minha identificação como membro da ANAÍ-BA reforçava esta situação, sendo por diversas vezes instado a elaborar projetos econômicos para o grupo<sup>11</sup>, ou mesmo consultado sobre a possibilidade de colaborar, com meus próprios recursos, em certas atividades do grupo.

Além dessa carência no plano material, os índios de Massacará sofrem também, no campo das relações intergrupais, com a insuficiência de sinais diacríticos que possam eficazmente promover o reconhecimento de sua alteridade. Assim, o antropólogo passa a ser um instrumento importante na luta pela legitimação de sua "indianidade". Pude perceber, durante todo o trabalho de campo, que os Kaimbé estão sempre predispostos a ajudar nos estudos antropológicos sobre o grupo, pois vêm nesses "documentos" uma importante prova de sua condição étnica<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Essa percepção influenciou diferentemente as facções Kaimbé, como veremos mais adiante.

<sup>12</sup> Os Kaimbé, principalmente suas lideranças, costumam guardar em seu poder recortes de jornais, boletins e outros papéis que façam referência ao grupo, considerando-os documentos comprobatórios do reconhecimento oficial de sua identidade étnica indígena.

De fato, os estudos e laudos antropológicos influenciam sobremaneira o reconhecimento oficial do grupo étnico. Os Kaimbé conhecem essa realidade e tratam os antropólogos como aliados em sua luta pelos direitos inerentes a sua "indianidade". Também, utilizam os "documentos" elaborados pelos antropólogos para contrapor aos argumentos da sociedade envolvente a palavra de um especialista, detentor de um capital simbólico suficiente para criar um discurso "verdadeiro" e legítimo sobre a alteridade étnica do grupo.

## 5. Uma perspectiva teórica

O meu projeto inicial de pesquisa estava direcionado para a Antropologia Política, interessava-me investigar aspectos diretamente relacionados à prática política entre um grupo etnicamente diferenciado, os Kaimbé de Massacará. Tomava essa prática política como um campo autônomo, sendo pois possível limitar minha pesquisa a um conjunto de fenômenos comumente rotulados de **políticos**. Considerava que a organização social a que se impunham teria engendrado no grupo um modo particular de articulação política de acordo com seus objetivos étnicos. O arcabouço teórico que pretendia utilizar estava, de certa forma, definido pelas premissas colocadas. Assim, era dentro do campo que se tem tradicionalmente denominado de Antropologia Política onde buscava aporte para o meu trabalho.

Não foram necessárias muitas leituras para que concluísse que o problema político que me interessava ultrapassava os limites restritos da Antropologia Política, mesmo porque essa área do conhecimento antropológico tem, recentemente, se transformado em direção a uma percepção mais ampla do fenômeno político, substancialmente marcada pelas relações de poder embricadas com a dinâmica das práticas culturais (Caldeira, 1989:



4-5). Aqui, efetivamente, os ventos da contemporaneidade colocaram nova ênfase sobre as questões que dominaram a disciplina. O problema da alteridade étnica ganhou uma inédita dimensão a partir das discussões sobre pluralismo cultural, sociedades plurais ou pluri-étnicas.

A análise dos fenômenos políticos levaram-me, inevitavelmente, a colocar perguntas relativas à própria identidade étnica do grupo. As questões que me propunha investigar não poderiam ser resolvidas considerando como "dados" a identidade étnica e o processo de manutenção desta. A prática política Kaimbé só faz sentido se apreendida dentro do contexto mais geral de conformação do grupo, do qual ela é instrumento, pois o que estava sendo disputado no campo político Kaimbé<sup>13</sup> era justamente o poder de definir (e também, de delimitar) o próprio grupo étnico<sup>14</sup>.

Desse modo, o problema que se tornou fundamental para a consecução desse estudo refere-se ao problema da **etnicidade**. É efetivamente uma investigação sobre o processo de conformação da identidade étnica dos Kaimbé o que me proponho fazer nesse trabalho.

O ponto de partida dessa investigação relaciona-se às formulações de Fredrik Barth (1969; 1989) sobre o grupo étnico<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Embora inspirado na definição de **campo político** cunhado por Bourdieu, utilizo este conceito de forma restrita e particular. Por campo político Kaimbé pretendo referir-me aos indivíduos e suas ações mais diretamente relacionadas ao que se poderia denominar de "instituições políticas", fundamentalmente aquelas pertinentes ao conselho tribal.

<sup>14</sup> No tópico referente à construção da identidade Kaimbé torna-se clara a disputa pela definição legítima do grupo étnico e, conseqüentemente, dos critérios de pertencimento.

<sup>15</sup> Devo registrar aqui uma inestimável dívida para com José Augusto Sampaio que através de seu famoso projeto de mestrado (Sampaio, 1986) influenciou-me - e, acredito, também a muitos outros - a pensar o fenômeno da "reemergência étnica" fora de uma

Para esse autor, o grupo étnico deve ser pensado fundamentalmente enquanto um *organizational type*, tirando, dessa forma, a ênfase que os antropólogos comumente colocaram sobre a cultura.

Para tornar mais claro o enfoque proposto por Barth, faz-se necessário expor a definição de grupo étnico que geralmente era aceita pelos antropólogos:

*"The term ethnic group is generally understood in anthropological literature to designate a population which:*

- 1. is largely biologically self-perpetuating*
- 2. shares fundamental cultural values, realized in overt unity in cultural forms*
- 3. makes up a field of communication and interaction*
- 4. has a membership which identifies itself, and is identified by others, as constituting a category distinguishable from other categories of same order."* (Barth, 1969:10-11)

Analisando estas características definidoras do grupo étnico, Barth demonstra as dificuldades originadas pela ênfase que se tinha dado a segunda das características acima: a partilha de uma cultura comum. O entendimento do grupo étnico como *culture-bearing units* deposita sobre a cultura, ou melhor, sobre os traços culturais o fundamento da etnicidade. Tal concepção mostra-se desprovida de qualquer valor heurístico, pois antes de ser a cultura a substância do grupo étnico ela é sua conseqüência ou corolário. A idéia de cultura como um fenômeno estático já não tem lugar na Antropologia contemporânea e, dessa forma, também deixou

---

perspectiva primordialista, seguindo as formulações de Fredrik Barth.

de ter sentido a noção de "cultura original". Por conseguinte, a questão da alteridade - ela mesma fundante da Antropologia - sofreu grandes transformações.

Concordando com Despres, pode-se estabelecer para os estudos étnicos uma demarcação temporal, mais ou menos precisa, quanto ao direcionamento desses estudos:

*"Reflecting more specifically upon the literature of anthropology, one is tempted to consider ethnic studies B.B. and A.B. (i.e. Before and After Barth)" (Despres, 1975:189)*

Essa diferenciação deve-se fundamentalmente à mudança de ênfase nos estudos étnicos efetuada por Barth. Substituindo a primazia da cultura nesses estudos, que findavam por reduzir a diversidade étnica-cultural a diferenças adaptativas de populações ao meio ambiente, Barth intenta discutir o fundamento mesmo da etnicidade e os processos que permitem sua persistência. Assumindo a característica adscritiva como fundamental para a definição dos grupos étnicos Barth coloca o aspecto organizacional como a chave para o entendimento da etnicidade:

*"The critical feature then becomes item (4) in the list on p. 11 [transcrito anteriormente] the characteristic of self-ascription and ascription by others. A categorical ascription is an ethnic ascription when it classifies a person in terms of his basic, most general identity, presumptively determined by his origin and background. To the extent that actors use ethnic identities to categorize themselves and others for purposes of interaction, they form ethnic groups in this organizational sense (Barth, 1969:12-13).*

Ao aceitar tal aspecto como fundamental é-se levado a definir a etnicidade enquanto uma categoria relacional, i.e., os grupos étnicos só existem no curso da interação social (Cohen, 1974:x). Isto, no entanto, não está claro para Barth que prefere ver no grupo étnico algum tipo de continuidade a partir da manutenção de suas fronteiras (Barth, 1969:14). A questão de uma *basic identity* parece ser o cerne dessa divergência, pois para Barth, entre outros, o grupo étnico pressupõe a existência de um sentido de identidade - a subjetividade - entre seus membros que permite a construção de normas e valores para a interação social.

Por outro lado, Barth refuta uma definição muito ampla de grupo étnico enquanto grupo político pragmático, i.e., para este autor não há uma total sobreposição do grupo étnico ao político. Dessa forma, nem todo agrupamento político pode vir a se constituir em um grupo étnico, visto que somente aqueles que se fundam sobre uma identidade compartilhada podem ser referidos como grupos étnicos. O que pretende na realidade é demonstrar que a existência e perpetuação de grupos étnicos não dependem de traços de uma cultura primordial, mas antes que a própria cultura é uma construção orientada para o fim de estabelecer, ou melhor, definir as fronteiras do grupo (Barth, 1969).

A concepção de etnicidade elaborada por Cohen deriva do seu entendimento do processo de organização social. Para ele, o que está na base do grupo étnico não é um "sentimento de identidade" mas *interest groups* formados na concorrência, entre populações em interação, por recursos escassos.

*"According to my usage, an ethnic group is an informal interest group whose members are distinct from the members of other groups within the same society in that they share a measure of what Smith call 'compulsory institutions' like kinship and religion, and can communicate among themselves relatively easily.*

*The term 'ethnicity' refers to strife between such ethnic groups, in the course of which people stress their identity and exclusiveness." (Cohen, 1973:4)*

A etnicidade é, nesta concepção, a forma de organização empreendida pelos grupos de interesse, que se situa em um *continuum* entre os modos formais e informais, estando a caracterização do grupo étnico vinculada ao segundo modo organizacional. Em outras palavras o grupo étnico define-se pelo nível não formalizado de sua organização, "*making use of kinship, friendship, ritual, ceremonial, and others symbolic activities that are implicit in what is known as style of life*" (Cohen, 1974:xvii).

Tal entendimento, a meu ver, amplia demasiadamente a sua definição a ponto de confundir qualquer "associação informal com vistas a um fim" com um grupo étnico, tornando-o, dessa

forma, um conceito pouco operacional para a análise da etnicidade<sup>16</sup>.

Para uma melhor definição do fenômeno étnico busco articular as proposições anteriormente discutidas com a tentativa de reformulação conceitual levada a cabo por Charles Keyes (1976). Considerando que os grupos étnicos estão baseados fundamentalmente sobre a idéia de uma descendência partilhada, o autor define que as formas particulares em que se apresentam tais grupos decorrem da estrutura das relações intergrupais.

Mas a mais importante contribuição de Keyes refere-se a uma redefinição do grupo étnico através de um conceito *folk* originário da Tailândia. Constatando não haver correspondente para

---

<sup>16</sup> O caso citado por Cohen (1974:xix-xx) da elite econômica da City of London, indica claramente esse viés equivocado, ao encontrar uma identidade étnica nos **interest groups**.

o conceito de etnicidade no idioma Thai, Keyes encontra o termo **chat** que apesar de servir para referir o conceito ocidental de grupo étnico, tem significados outros, não presentes no conceito usual.

A origem etimológica do termo **chat** relaciona-o com o nascimento, mais exatamente com o que é dado ou transmitido pelo nascimento, que no pensamento Thai está determinado pelo **karma**. O que Keyes retém desse conceito nativo é justamente sua capacidade de oferecer primordialmente elementos de distintividade nas relações sociais.

*"The concept of chat helps us to understand that what is "primordial" in human relations is not any particular set of cultural attributes, whatever attributes might be chosen. What is given are the facts of birth - sex, biological features, time of birth, place of birth and descent. Each of these facts of birth have long provided humans with the basis for making distinctions among their fellow humans since those believed to share common features fixed by birth are held to be of the same "kind". What these common features are varies from society to society and from one period in a society's history to another, but the facts of birth are everywhere present." (Keyes, 1976:204-205)*

O que difere essa formulação daquela proposta por Barth é o deslocamento do referencial para a formação do grupo étnico. Enquanto para Barth ele estaria no nível da subjetividade, um certo sentimento de identidade dado pela crença na partilha de traços culturais, para Keyes ele é um dado objetivo, ou melhor objetivado na estrutura das relações intergrupais sobre uma base

"primordialmente" dada pelos fatos do nascimento, especificamente sobre a idéia da descendência partilhada<sup>17</sup>.

A formulação proposta por Keyes parece ser útil para aliviar as inquietações dos antropólogos que temem uma desvinculação completa da etnicidade com identidades singulares perpetuadas historicamente<sup>18</sup>. Mas é justamente essa concepção que torna necessária uma maior cautela em sua utilização.

Embora possa haver na formulação de Keyes uma certa ambigüidade quanto a ênfase no caráter fundamental da descendência na origem dos grupos étnicos, o autor não pretende um recuo às análises "primordialistas" ou "substancialistas" da etnicidade, pois ela não constitui o conteúdo determinante desta mas, somente, uma base sobre a qual o grupo étnico pode emergir. Na realidade, sua formulação visa oferecer um ponto de partida para a elucidação do problema da conformação dos grupos étnicos.

Uma definição de grupo étnico para ser operacional em relação ao estudo do caso Kaimbé deve necessariamente contemplar a descendência como elemento fundamental no processo político de conformação do grupo sem, no entanto, substanciá-lo, i.e., torná-lo sinônimo da própria etnicidade. Pois, a descendência é, também ela, construída em um contexto de mobilização política para a formação de uma identidade étnica.

Assim, parece-me mais compatível com a diversidade de situações em que a etnicidade constitui o instrumento organizador dos grupos sociais, que as comunidades étnicas devam ser entendidas

---

<sup>17</sup> Também para Weber (1991) "a crença na afinidade de origem - seja esta objetivamente fundada ou não - pode ter conseqüências importantes particularmente para a formação de comunidades políticas".

<sup>18</sup> O questionamento do conceito de "emergência étnica" utilizado nos estudos sobre os povos indígenas do Nordeste brasileiro, percebido como um indicador da total desvinculação a uma identidade passada, é um exemplo desta inquietação.

enquanto "grupos virtuais, atualizados por intervenção de fatores de natureza política" (Oliveira Filho, 1993:vii). Isto significa dizer que os grupos étnicos, existentes como potencialidade, necessitam de uma mobilização política para que o discurso performático seja legitimamente reconhecido e possa, dessa forma, trazê-lo à existência (Bourdieu, 1989:119-120).

Essa perspectiva teórica em relação à etnicidade pode obter apoio na noção de **poder de nomeação** de Pierre Bourdieu (1989). Para este autor, os agentes sociais constroem também os grupos sociais através de representações, i.e., na luta pela imposição de uma visão de mundo particular ou coletiva.

*"As lutas a respeito da identidade étnica ou regional, quer dizer, a respeito de propriedades (estigmas ou emblemas) ligadas à origem através do lugar de origem e dos sinais duradouros que lhes são correlativos, como o sotaque, são um caso particular das lutas das classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões sociais do mundo social e, por esse meio, de fazer e de desfazer grupos. Com efeito, o que nelas está em jogo é o poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de di-visão que, quando se impõem ao conjunto do grupo, realizam o sentido e o consenso sobre o sentido e, em particular, sobre a identidade e a unidade do grupo, que fazem a realidade da unidade e da identidade do grupo." (Bourdieu, 1989:113).*

A contribuição de Bourdieu a essa perspectiva teórica vai mais além. Ao discutir a questão da construção de classes, o autor demonstra as estratégias utilizadas pelos agentes sociais para tornar práticas as suas visões e divisões do mundo social. Ainda, na conclusão de *La Distinción* (1988) Bourdieu ressalta as



atividades estruturantes dos agentes sociais, fazendo, assim, incorporar às análises sociais a própria atividade classificatória do mundo social que esses agentes fazem e, dessa forma, participam da construção da realidade social da qual são parte constituintes.

*"Así, los agentes sociales que el sociólogo enclasa son productores no sólo de actos enclasables sino también de actos de enclasamiento que a su vez son enclasados."* (Bourdieu, 1988:478)

O conceito de **habitus** formulado por Bourdieu talvez possa realizar a mediação entre a organização política pragmática e uma outra ordem de fatores subjetivos que marcam a particularidade de um grupo étnico, ou social.

*"El conocimiento del mundo social debe tener en cuenta un conocimiento práctico de ese mundo que le preexiste y al que no debe dejar de incluir en su objeto a pesar de que, en un primer momento, debe constituir-se contra las representaciones parciales e interesadas que proporciona ese conocimiento práctico. Hablar de **habitus** es incluir en el objeto el conocimiento que los agentes -que forman parte del objeto- tienen del mismo, y la contribución que ese conocimiento aporta a la realidad del objeto. Pero no es sólo imponer, si puede así decirse, a lo real que se trata de pensar un pensamiento de lo real que contribuya a su realidad (y a la eficacia misma que ejerce). Es también conferir a ese conocimiento un poder propiamente constituyente, el mismo que se le niega cuando, en nombre de una concepción objetivista de la objetividad, se hace del conocimiento común o del conocimiento erudito un simple reflejo de lo real."* (Bourdieu, 1988:478)

Efetivamente, o conceito de **habitus** cunhado por Bourdieu parece indicar uma saída à concepção pragmatista que vê

no grupo étnico uma reificação do **interest group**. A objetividade da construção de uma unidade étnica não pode ser interpretada como uma consciência do ato de construir<sup>19</sup>. Os membros de um grupo étnico embora sejam parte constituinte do mesmo, agem de acordo às condições materiais de sua existência e também segundo um esquema de percepção do mundo social que lhe é inculcada em um processo de socialização, no qual o atualizam através de suas experiências práticas e de suas idiossincrasias (Bentley, 1987) Acredito ter apresentado de forma mais ou menos clara o viés teórico que subjaz ao estudo da situação Kaimbé. Pelo caráter introdutório desta apresentação tentarei *paripassu* ao desenvolvimento do texto consubstanciar as análises em uma discussão teórica específica à questão tratada.

Quanto a metodologia aplicada nesta pesquisa, partiu-se da compreensão de que a metodologia a ser empregada em um estudo é a que melhor se adapta à realidade investigada.

*"Em suma, a pesquisa é uma coisa demasiado séria e demasiado difícil para se poder tomar a liberdade de confundir a rigidez, que é o contrário da inteligência e da invenção, com o rigor, e se ficar privado deste ou daquele recurso entre os vários que podem ser oferecidos pelo conjunto das tradições intelectuais da disciplina (...) Evidentemente, a liberdade extrema que eu prego, e que me parece ser de bom senso, tem como contrapartida uma extrema vigilância das condições de utilização das técnicas,*

---

<sup>19</sup> Oliveira Filho (1994:127), ao discutir a preocupação de advogados e administradores de que a identidade indígena pudesse ser forjada, já apontava a impertinência de se conceber algum tipo de manipulação coletiva consciente da identidade social, pois a eficácia dessa autotaxação reside justamente na crença de partilharem a mesma origem indígena e aceitarem submeterem-se às decisões coletivas do grupo.

*de sua adequação ao problema posto e às condições do seu emprego".*  
(Bourdieu, 1989:26)

Assume-se, destarte, uma postura de bastante liberdade em relação à metodologia empregada nesta investigação. A realidade que se buscou estudar não foi somente objeto de uma metodologia e de seus instrumentos de pesquisa, mas também um elemento definidor das mesmas. Como ensina Bourdieu (1989), na Introdução à sociologia reflexiva, os instrumentos metodológicos de uma pesquisa decorrem das opções teóricas feitas no próprio processo de construção do objeto de pesquisa. Assim, acredito que ao tratar da perspectiva teórica já tenha indicado também o viés metodológico. Contudo, algumas observações devem ser explicitadas fundamentalmente quanto às técnicas utilizadas.

Como já foi dito, um dos principais instrumentos de pesquisa que se utilizou neste trabalho foi a observação participante através do qual se buscou apreender como os Kaimbé vivenciam sua alteridade étnica, bem como suas práticas voltadas para a própria conformação do grupo.

Os dados que consubstanciam esta investigação foram recolhidos principalmente por meio de entrevistas abertas realizadas com aproximadamente trinta membros do grupo, escolhidos de acordo à posição que ocupavam no grupo e em função dos acontecimentos que buscava abordar<sup>20</sup>. Privilegiou-se nessas entrevistas, informações sobre a família, a condição étnica e as relações políticas internas do grupo, estabelecendo-se, dessa forma, as bases para a compreensão da visão de mundo do grupo e dos indivíduos. Esses dados foram trabalhados através da análise

---

<sup>20</sup> Procedeu-se também algumas entrevistas com pessoas externas ao grupo, com o objetivo suprir com informações determinadas lacunas da memória Kaimbé e, também, para tentar estabelecer a estrutura das relações interétnicas.

de discurso e, em alguns casos, do estudo de trajetórias individuais, possibilitando, assim, apreender a situação dos indivíduos quanto ao movimento de re-emergência étnica do grupo, bem como as opiniões sobre esse processo.

Outro importante instrumento empregado nessa pesquisa foi a história de vida que forneceu informações relevantes tanto para o estudo de trajetórias individuais quanto para a reconstituir determinadas situações do grupo que pareciam ter sido vitais para o processo de re-emergência étnica, a exemplo do movimento pelo reconhecimento da área indígena na década de 40 deste século e das lutas pela recuperação do território invadido em épocas mais recentes.

## 1. A MEMÓRIA DE UM POVO ESQUECIDO

### 1.1. Introdução

Reconstruir a história Kaimbé não significa reificá-la como a busca da substância primeira de sua identidade étnica. Antes, realizar uma pesquisa que possa alcançar os processos de lutas que forjaram o grupo em sua forma presente. A história, dessa forma, não é vista aqui como história positiva, a expressão da verdade dos acontecimentos, mas sim como uma história genealógica, no sentido dado por Foucault, de pesquisa da proveniência e da emergência (Herkunft e Entstehung).

O que se pretende, de fato, não é uma volta no tempo para encontrar o ser mesmo da identidade Kaimbé - pois, acredito que ela foi, e ainda continua a ser, construída dentro do contexto das relações interétnicas - mas, marcar os acontecimentos e acidentes que possibilitaram, na trama histórica, o seu surgimento<sup>21</sup>.

*"A genealogia (a história genealógica) não pretende recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade para além da dispersão do esquecimento; sua tarefa não é mostrar que o passado continua ainda está lá, bem vivo no presente, animando-o*

---

<sup>21</sup> Convém ressaltar que, da forma como percebo, a identidade étnica não constitui uma categoria estática, ao contrário, é produto de um complexo sistema de relações interétnicas e, portanto, continuamente recriada. Dessa forma, ao falar em surgimento estou apenas me referindo ao processo que, em determinada conjuntura, possibilita a emergência dessa identidade particular.

*ainda em segredo, depois de ter imposto a todos os obstáculos do percurso uma forma delineada desde o início. Nada que se assemelhasse à evolução de uma espécie, ao destino de um povo. Seguir o filão complexo da proveniência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios - ou ao contrário as inversões completas - os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos - não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente." (Foucault, 1992:21)*

Foucault afirma, ainda, outra característica fundamental desta "história efetiva": ela é um saber perspectivo. O observador não se aniquila diante da história, antes, é ele, com seus interesses, desejos e objetivos, quem faz o recorte dos acontecimentos e os articula de acordo com seus propósitos e de sua época. A história, dessa forma, tende a imiscuir-se com a memória, em suas seleções utilitárias, e a relação de valores, com seus julgamentos do que é digno de se fazer história ou não (Veyne, 1987).

Nessa perspectiva, intenta-se aqui fazer uma história dos Kaimbé que leve em conta também os interesses do grupo, i.e., transformando a "história fria", totalmente desvinculada das lutas pela imposição de uma visão de mundo na sociedade e na época de quem escreve a história, em "um olhar perspectivo que sabe tanto de onde olha quanto o que olha" (Foucault, 1989:30). Os acontecimentos, tão caros à história, devem ser dessacralizados para que, voltando ao plano do humano, possam ser apreendidos como parte de um todo que não é somente passado mas também presente e futuro de seus sujeitos.

É com esse sentido que a tentativa de reconstrução da história Kaimbé que se segue deve ser lida. Com efeito, o que se busca nessa história é estabelecer o *locus* espaço-temporal onde surgem as forças que estão em luta pela definição da identidade Kaimbé, assim como, pelo poder de conformar o grupo.

As informações históricas que compõem este capítulo estão organizadas em uma simples *\_érie* cronológica; para que esses fatos possam contribuir no entendimento da situação atual dos Kaimbé, e não uma história fria, totalmente desvinculada das questões presentes daquele grupo, optei por reuní-los a partir de dois temas básicos: a história do contato e a luta pela terra. Ao leitor, em determinados momentos, pode parecer que se deixou grandes lacunas e, por outro lado, que se repete os mesmos eventos em partes distintas do capítulo, contudo um mais olhar atento poderá perceber a complementaridade dessas histórias.

## **1.2. Contextualizando o contato**

Os estudos arqueológicos no Brasil, e na América do Sul de modo geral, estão em uma fase incipiente se comparados aos que se tem feito na Europa, principalmente. Assim, pouco ou quase nada se pode dizer sobre o período anterior à chegada dos colonizadores europeus. Há estimativas que no continente americano viviam à época do "descobrimento" aproximadamente cinqüenta e três milhões de pessoas (Neves, 1995:174), cerca de cinco milhões somente no território que hoje constitui o Estado brasileiro.

Conhece-se um pouco sobre a cultura material dos povos que habitavam determinadas regiões brasileiras, principalmente as regiões norte e centro oeste. Na Bahia, o Museu de Arqueologia e Etnologia da UFBA possui um modesto acervo de utensílios indígenas que, em sua maioria, provêm de coleções particulares, pouco oferecendo para o estudo dos povos a que pertenciam.

Infelizmente sobre o grupo Kaimbé nenhum estudo arqueológico foi ainda realizado, embora se tenha notícias sobre sítios arqueológicos próximos a área atualmente ocupada por esse grupo: em um povoado denominado Várzea dos Burros<sup>22</sup>, distante de Massacará aproximadamente 12 quilômetros foi encontrada recentemente (acerca de quatro anos), por moradores do lugar, uma urna funerária; no povoado do Muriti<sup>23</sup>, 6 quilômetros ao sul de Massacará, foram encontrados alguns cachimbos com figuras antropomórficas (Ott, 1961)<sup>24</sup>.

Diante dessa carência de informações sobre o período anterior à chegada dos portugueses, fica-se na quase absoluta dependência da reminiscência lingüística para estabelecer os nexos entre os diversos grupos étnicos que permaneceram até os dias atuais.

Este é outro grande obstáculo para o estudo do grupo Kaimbé. Como será dado ver adiante, os Kaimbé não lograram conservar sua língua e são muito raros os registros de termos nativos que possam avaliar qualquer hipótese sobre a filiação lingüística desse grupo. Contudo, palavras isoladas coletadas por

---

<sup>22</sup> Próximo a esse povoado, na localidade de Tocas vivem algumas dezenas de famílias originárias dos Kiriri e dos Kaimbé. O Prof. Pedro Agostinho aventou a possibilidade dessa denominação, Varzea dos Burros, ser uma adulteração de Varzea do Bugre, que indicaria ter sido aquela área ocupada por indígenas.

<sup>23</sup> Nos arredores desse povoado vivem cerca de 100 índios Kaimbé, a maioria pertencentes à família Barbosa.

<sup>24</sup> Segundo informação do Prof. Edwin Reesink, há pouco tempo uma mulher encontrou um cachimbo antigo quando preparava uma roça na Lagoa Seca, um dos quarteirões em que se divide a A.I. Massacará.



Reesink (1977) e Souza (1993) podem sugerir tratar-se de um grupo da família lingüística Kariri<sup>25</sup>.

Antes, porém, de ater-me especificamente a história Kaimbé, gostaria de apresentar brevemente um quadro geral da expansão colonizadora sobre a região onde os mesmo se encontram, assim como das relações estabelecidas entre os colonizadores e as populações aborígenes.

A colonização do território baiano ocorreu, como em toda a região nordeste do Brasil, à exceção do Piauí, no sentido litoral-interior. Tendo por ponto de partida o Recôncavo baiano, iniciaram-se, ainda no século XVI, as entradas em direção aos sertões que visavam primeiramente a expansão das fazendas de gado e em seguida a ligação com o Rio São Francisco.

*"A ocupação do Brasil se iniciou pela costa atlântica, na zona de matas que primeiro forneceu o pau-brasil e depois as terras apropriadas para o plantio da cana-de-açúcar. Assim que a população cresceu e que o empreendimento colonial prosperou, as caçadas e pescarias dos índios tornaram-se insuficientes para assegurar-lhes a subsistência, iniciando-se a criação de gado e de cavalos, trazidos de além-mar, tanto para corte como para prover animais de montaria e de tração.*

*As pastagens naturais mais acessíveis, a partir dos primeiros núcleos de povoamento, eram os sertões da Bahia e de Pernambuco, particularmente pobres de água e cobertos por uma vegetação eriçada de cactáceas. Estas características de pobreza e aridez determinaram uma rápida dispersão dos criadores de gado por todos os campos do Nordeste e a ocupação econômica dos extensos sertões interiores." (Ribeiro, 1989)*

---

<sup>25</sup> Esta sugestão, no entanto, não está embasada exclusivamente sobre os dados lingüísticos, na realidade apenas corroboram uma hipótese fundada sobre dados de outra ordem.

O contato com as populações indígenas do Nordeste decorreu, dessa forma, do processo de expansão da atividade pastoril, diversamente do ocorrido em outras regiões do país, onde o aprisionamento e escravização do índio constituía o mote para a penetração no interior. Apesar das "Entradas" do Nordeste diferirem das "Bandeiras" ocorridas na região Sudeste e Oeste do Brasil, os resultados catastróficos para as populações indígenas foram similares<sup>26</sup>.

Toda a região nordeste da Bahia foi alvo da penetração das frentes de expansão pastoril da Casa da Torre, que estendeu seus domínios desde o Recôncavo até o Piauí. Garcia d'Ávila, fundador da Casa da Torre, que chegou ao Brasil em 1549 entre os homens de Tomé de Souza, em poucos anos transformou-se no maior fazendeiro de gado dessas terras. Ao morrer, em 1609 deixou em

herança para o seu neto, Francisco Dias d'Ávila, possessões que se estendiam da barra do rio Jacuípe ao rio Itapicuru.

O segundo senhor da Casa da Torre, Francisco Dias d'Ávila, continuou a expansão territorial. Com ele os domínios da Torre avançam o Itapicuru em direção ao Rio São Francisco, onde seu tio, Belchior Dias Moréia, havia imaginado encontrar ricas minas de prata, ouro e pedras preciosas.

*"Tratou de desvendar o segredo das minas de Belchior Dias Moréia, promoveu o povoamento dos altiplanos de Jacobina, levou gado do Itapicuru para o médio São Francisco. Fez do boi o seu soldado. Os outros sertanistas se apossavam do país com os guerrilheiros; ele o empalmou, com as suas boiadas. O rebanho*

---

<sup>26</sup> Em vários momentos da guerra pela conquista das terras indígenas foram recrutados bandeirantes, principalmente paulistas, para desentravar os caminhos das "entradas".

*arrastava o homem: atrás deste, a civilização. A terra ficava à mercê da colonização: ele a inundou de gados, em marcha incessante para o interior. Aqueles animais levavam nas aspas as fronteiras da capitania. Dilatavam-na." (Calmon, 1983:41)*

O processo de expansão territorial da Casa da Torre consistiu, na realidade, em uma guerra de conquista, tendo resultado no desmantelamento, em grande parte no aniquilamento, de vários grupos indígenas que se interpunham no caminho das entradas. Alguns grupos, não se pode saber ao certo por que razão, conseguiram sobreviver a essa guerra, muito embora, confinados a um território bastante limitado e obrigado a dividí-lo com outros grupos, muitas vezes seus inimigos tradicionais. E isto, sob a administração de ordens religiosas que visavam fundamentalmente sua conversão ao cristianismo e à cultura ocidental, por eles representada. Mas foram as ordens religiosas, especialmente os jesuítas, que ofereceram alguma proteção aos índios contra as pretensões escravagistas dos colonizadores.

Assim tiveram surgimento uma série de Missões no sertão baiano, destacando-se as de Itapicuru, Jeremoabo e Massacará como algumas das mais antigas e, por isso, as que mais sofreram com a violência dos "senhores da Torre". Tem-se registros de pelo menos cinco ordens religiosas que administraram missões indígenas na Bahia: Jesuítas, Carmelitas, Capuchos de Santo Antônio, Carmelitas Descalços e Capuchos Italianos (Vilhena, 1969:442-447)

Até o início do século XVIII, o governo colonial evadiu-se de tentar implementar uma legislação sobre os povos indígenas brasileiros, suas ações constituíam-se, em sua maioria, em respostas a questões específicas normalmente formuladas pela Igreja e pelos senhores de terras. Assim, as aldeias indígenas estavam sob o controle direto das ordens religiosas que as administravam, fazendo supor que os métodos de "catequização e

civilização" dos índios fossem muito diferentes entre as aldeias. Infelizmente muito pouco se sabe sobre o funcionamento dessas missões, sobre as quais ainda há um vasto material a ser trabalhado.

### 1.3. - Breves notícias sobre a história Kaimbé

Há grande controvérsia quanto ao ano de fundação da Missão da Santíssima Trindade de Massacará. Para Willeke (1978), a Missão de Massacará foi fundada no ano de 1689, porém o autor deve ter considerado somente a presença franciscana para estabelecer esta data como sendo a da sua fundação<sup>27</sup>. Todavia, há registros sobre a Missão dos Kaimbé em épocas anteriores a 1689 (Calmon, 1983:75 e Leite, 1945:282)<sup>28</sup>. Assim, parecem ser mais fidedignas as fontes que apontam o ano de 1639 para a fundação da Missão, constituindo-se, dessa forma, em uma das mais antigas do Nordeste. Faltam no entanto, maiores informações sobre esse período, pelo que só se pode deduzir que esta missão estava sobre os auspícios da Companhia de Jesus. A notícia de que já em 1562 haviam tentativas de Jesuítas para fundarem missões no sertão baiano, levam-me a considerar tal possibilidade.

A Missão da Santíssima Trindade de Massacará estava localizada dentro das possessões da Casa da Torre, cujo senhor

---

<sup>27</sup> Diz Willeke (1978): "Durante a fase catequética da custódia de Santo Antônio, os franciscanos deixaram de fundar missões na Bahia porque a cúria diocesana de Salvador não reconheceu as faculdades extraordinárias que Frei Melchior de Santa Catarina recebera da Corte e do próprio Papa Xisto V. Somente em 1689, constam as primeiras missões franciscanas abertas entre os Tupinambá de Itapicuru de Cima e os Cariri de Massacará".

<sup>28</sup> Além da destruição da Igreja de Massacará citada adiante, Calmon (1983) refere-se a Manuel de Sousa Pinheiro, um dos capitães de Francisco Dias, como sendo responsável pelos distritos de Massacará e Jeremoabo em 1687.

naquele período era o segundo Garcia D'Ávila, filho de Francisco Dias d'Ávila. As relações entre as Missões do sertão baiano e a Casa da Torre parecem nunca ter sido muito amigáveis, culminando, em março de 1669, "com a destruição das Igrejas de Itapicuru, Geremoabo e Caimbé por Garcia d'Ávila"<sup>29</sup> (Calmon, 1983:75).

Durante todo o período em que Garcia d'Ávila esteve à frente da Casa da Torre, as relações com os índios e os missionários continuaram hostis. Há registros históricos que dão conta da passagem de dois bandeirantes paulistas por Massacará quando da guerra contra a Revolta dos Tapuios, no ano de 1671: "Estevão Ribeiro, guerreou na margem direita (do Paraguassu), onde conquistou a aldeia de Massacará" (Abreu apud Reesink, 1977:04); "Domingos Rodrigues de Carvalho<sup>30</sup> teve de levar pronto e exemplar castigo as aldeias `do Itapicuru-Mirim, Massacará e Natuba'" (Calmon, id.).

Em 1675, as relações entre os índios e a Casa da Torre tornam-se mais amistosas quando Francisco D'Ávila assume a Casa da Torre prometendo apoiar as missões situadas em suas posses, doando, inclusive, uma capela para a Missão de Massacará. Contudo, em 1695, novos conflitos culminam por obrigar a retirada dos jesuítas do "sertão de Rodela". É nesse momento que, provavelmente

---

<sup>29</sup> Segundo Leite (1944:284), o senhor da Casa da Torre, Garcia d'Ávila, só não foi processado pelos jesuítas devido a interferência do seu tio e cunhado Padre Antonio Pereira. Essa informação corrobora com a suposição de que a Missão da Santíssima Trindade de Massacará teria sido fundada por padres da Companhia de Jesus.

<sup>30</sup> Esse capitão da ordenança do distrito da Torre, pode ter participado da destruição das igrejas de Natuba, Jeremoabo e Massacará, posto informar Calmon (1983:89) ter sido ele destacado no sertão de São Francisco em 1669, ano em que tal episódio ocorreu.

a Missão da Santíssima Trindade de Massacará foi transferida para a administração dos franciscanos.

Um manuscrito de 1735 informa que em cada uma das aldeias do sertão baiano havia uma população de 1.000 almas e falantes da língua geral (Freire apud Reesink, 1977:06). Apesar da imprecisão dessa referência, é possível supor que naquele período as aldeias do sertão, entre as quais se inclui a de Massacará, ainda consistiam de grandes aglomerações de população indígena. Caldas (1951:58), no entanto, registra que na Aldeia de Massacará do Termo de Monte Santo existem apenas 200 almas em 1758. Esta divergência quanto ao número de habitantes da Missão de Massacará, em tão curto espaço de tempo - cerca de duas décadas - faz recair dúvida sobre a autenticidade das informações, porém deve-se considerar que não está claro nas "Notícias" de Caldas qual a unidade que se utilizou para informar o número de habitantes de Massacará, é provável que ao invés de 200 almas (indivíduos) quisesse ele se referir a 200 casais o que, supondo a existência de pelo menos dois filhos para cada casal, resultaria em um número não muito diferente daquele apresentado no manuscrito de 1735.

Outro documento importante para conhecer um pouco da situação em que se encontravam os índios que habitavam a Missão da Santíssima Trindade de Massacará é a "Relação da Freguesia de São João Batista de Jeremoabo do Certão de Cima", do Arcebispado da Bahia do Padre Janucério José de Souza Pereira, escrito provavelmente depois de 1754. Neste documento o padre Janucéio dá conta do número de índios que habitavam a Missão de Massacará, como também fala da presença de arrendatários na área da aldeia (Accioli, 1937:430).

No início do século XIX, o escrivão da Comarca de Itapicuru faz, a pedido do capitão dos índios de Massacará, uma declaração sobre a concessão de terras para a Missão da Santíssima

Trindade de Massacará, pelo Alvará Régio de 1700<sup>31</sup> (acervo do Arquivo Público da Bahia, Seção Colonial e Provincial, maço nº 4610). Esta declaração leva-me supor que naquele período os índios de Massacará estavam envolvidos em algum litígio pelas suas terras.

Em 1818 um "Ofício do Deão da Santa Igreja Metropolitana da Bahia que dá conhecimento da criação da Freguesia de Nossa Senhora do Bonconselho dos Montes do Boqueirão" cita os limites da Missão de Massacará na demarcação da nova freguesia, do que se pode depreender que a Missão continuava habitada e reconhecida legalmente (ibid.:365).

Sabe-se também, que entre 1840 e 1841, Massacará conheceu o seu último missionário, Frei José da Encarnação que durante grande parte da sua vida esteve entre os índios da Missão de Bom Jesus de Jacobina (Willeke, 1978:94). Convém lembrar que a presença desse missionário em Massacará parece ser extemporânea visto que provavelmente desde meados do século XVIII a Missão da Santíssima Trindade de Massacará encontrava-se desassistida, sendo somente visitada esporadicamente por franciscanos que missionavam pelos sertões a exemplo do Frei Apolônio de Toddi que registrou algumas passagens por Massacará naquele período.

Na documentação do APEB (Arquivo Público do Estado da Bahia, Seção Colonial e Provincial) encontram-se, ainda, outros registros sobre os índios de Massacará, que apesar de insuficientes para reconstituir a situação sócio-cultural dos Kaimbé naquele período, fornecem provas irrefutáveis da persistência daquele grupo, bem como de sua contínua luta em

---

<sup>31</sup> O documento, infelizmente em péssimo estado de conservação, transcrevendo o Alvará de 1700 constitui forte argumento para a reivindicação territorial dos Kaimbé.

defesa de seu território. Dentre esses documentos vale destacar alguns:

a) um ofício da Câmara Municipal da Vila de Monte Santo de 1856 indica o Capitão Domingos Alves Velho para o cargo de diretor dos Índios de Massacará, em substituição ao Major Francisco Dias Ferreira recém falecido.

b) no livro de registros de terras da Freguesia de Monte Santo do ano de 1858, encontra-se referida a Missão de Massacará como limite da fazenda Cruz, de propriedade de Dona Anna Elena do Sacramento, que é herdada pelo Coronel Francisco Camello de Souza Villa Nova, um dos maiores inimigos dos Kaimbé conforme se pode ver adiante. Esta fazenda compreende o logradouro "Ilha" situado irrefutavelmente dentro do território da Missão de Massacará.

c) em ofício de 5 de outubro de 1869, a Câmara Municipal de Monte Santo informa sobre a morte de quatro índios em Massacará vitimados pela fome<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> "Tendo esta Camara antecipadamente levado ao conhecimento de V.Exc<sup>a</sup> o estado d'este Municipio pela actual crise de secca, fome e nudez da classe pobre e desvalida, e não obstante já se ter distribuído n'este Municipio esmollas de dinheiro e carne dadas pelo Commendador João Dantas dos Reis; todavia continuando a mesma crise no seu maior auge, a ponto de já haver fallecido algumas pessoas pela fome, especialmente no segundo Districto de Massacará, a onde já morrerão quatro Indios, por isso não tendo esta Camara merecido a attenção de V. Exc<sup>a</sup>, vai novamente implorar para que tomando em consideração tão lamentável estado, dê as providências, que julgar conveniente.

Deus guarde a V. Exc<sup>a</sup>.

Illm<sup>o</sup> e Excm<sup>o</sup> Senr' Prezi-  
dente da Provincia da  
Bahia

Francisco Camêllo de Sz<sup>a</sup> V. nova  
Ignácio Ferreira de Mattos  
Pedro Francisco da Silva  
João Tiburcio de Aquino Lage  
José Vieira de Andrade  
João Pereira Damasceno"



d) o juiz municipal de Monte Santo, respondendo a ofício do governo da Província sobre os bens das irmandades dessa freguesia, diz, em 1870, existir na "Capella filial por nome

Massacará, terrenos de servidão pública na posse de Índios aldeados na estensão de meia legoa mais ou menos".

e) por último, um documento datado de 18 de maio de 1888, em que a Câmara Municipal da Vila de Monte Santo comunica haver recebido ofício do presidente da Província declarando extinto o aldeamento de Massacará.

Os fragmentados registros sobre a Missão da Santíssima Trindade de Massacará não permitem, contudo, precisar a filiação linguística-cultural dos índios que ali foram aldeados. A primeira hipótese que se pode levantar a esse respeito, refere-se ao costume de aldear em uma mesma Missão índios de diversos grupos (ou etnias) que habitassem o território próximo ao local escolhido para sediar a Missão.

Assim, o primeiro passo para se tentar estabelecer a descendência desses índios de Massacará é procurar, entre os diversos etnônimos que aparecem nos registros históricos referentes àquela área, relações que possam informar algo sobre o grupo constituído naquela Missão. Sabe-se, destarte, que a região onde está localizada a área Kaimbé era habitada por vários outros grupos: Caimbre, Catrimbós, Kariri, Kiriri, Massacará (Calmon, 1983; Nimuendaju (IBGE, 1981); Vilhena, 1969; et alli). Martin de Nantes afirma que a Aldeia de Massacará era habitada por índios Caimbé e Catrimbis (citado por Bandeira, 1972:11). No mapa das freguesias pertencentes ao Arcebispado da Bahia, Vilhena (1969) cita, como "nação dos índios que as habitavam", para Massacará: Kiriris e Catrimbós<sup>33</sup>. Existem, no entanto, várias outras

---

<sup>33</sup> Este Mapa de Vilhena guarda muitas semelhanças com outro elaborado por Caldas (1951) pelo que acredito ser o primeiro uma

denominações de grupos indígenas relativos àquela região. Destacam-se os registros citados por Amaral que se referem aos índios Caimbé da "Naçan Merity" e aos índios Kiriri da "Naçan Merity", estabelecendo, assim, uma afinidade entre os dois grupos<sup>34</sup>.

Um outro problema que se coloca sobre a descendência dos Kaimbé relaciona-se a alguns registros sobre um grupo indígena denominado Massacará localizado próximo a Juazeiro:

*"De volta do rio Salitre para Joazeiro, encontramos alguns índios da tribu dos Masacará, os únicos restantes da missão que ali outrora existiu, segundo afirmação do nosso guia.*

*Eram de organização robusta e igual nos seus costumes aos demais índios.*

*Estavam tão desabitutados a língua de sua tribu decadente, que só com dificuldade pudemos tomar nota de um pequeno vocabulário.*

*O som das palavras era rouco, áspero e desabradável. Falavam lentamente e sem acentuação animada e pareciam ter perdido toda a energia moral pela grande dependência em que se achavam dos estrangeiros" (von Spix e von Martius, 1916:223/4)*

---

compilação do segundo, contudo diferem quanto aos etnônimos dos grupos aldeados em Massacará que, para Caldas, são Kiriris e Caimbés.

<sup>34</sup> A importância dessa referência não reside na denominação Merity para a nação indígena a que pertenceriam estes dois grupos, pois, sabe-se hoje, com razoável grau de confiabilidade, que os Kiriri de Mirandela afiliam-se a Nação Kariri, mas sim no estabelecimento de uma possível relação entre os Kiriri e os Kaimbé.

Em outros registros os "Massacarás" são localizados próximos à região onde foi estabelecida a Missão da Santíssima Trindade de Massacará:

*"Requereu o tutor em seu nome (de Francisco Dias d'Ávila) outras sesmarias em 1615; arrendou-lhe o domínio com o vale do Subauma, `limite desta capitania', até as cabeceiras<sup>35</sup>, onde rondavam os massacarás". (Calmon, 1983:39)*

Por outro lado, alguns documentos do século XVIII enumeram os "Caimbés" como moradores dos aldeamentos de Jacobina Nova, da Missão de Sahy e de Juazeiro (Caldas, 1951). Também, em um mapa das aldeias dos índios da Província da Bahia elaborado em janeiro de 1861, pela Diretoria Geral dos Índios, há uma informação nesse sentido, referente à Missão de Massacará:

*"Colocada a margem do Rio S. Fran<sup>co</sup> tem mais a mesma ocupação das anteced<sup>es</sup> [criação e condução de gado]"*

Estas informações, no entanto, carecem de uma melhor fundamentação, pois inexistem registros históricos sobre alguma missão de "Massacará" nas proximidades do rio São Francisco. Assim, pode-se apenas considerar que houve uma grande confusão quanto aos etnônimos dos índios que habitavam aquela macro-região do sertão baiano e que os índios denominados "Massacarás" eram, na realidade, remanescentes dos índios Kaimbé da Missão da Santíssima Trindade de Massacará.

---

<sup>35</sup>Refere-se às cabeceiras da terra de Belchior Dias Moréa. "A sesmaria do sertão de Subaúma ao Itapicuru (duas léguas de mar e seis para o interior) é de 23 de março de 1654". (Calmon, 1983:39-40)

Como Reesink (1977) considero quatro hipóteses sobre a afiliação linguística-cultural dos Kaimbé de Massacará: 1. Os Kaimbé não são afiliados a nenhum outro grupo (esta hipótese somente é considerada devido a impossibilidade de se afirmar qualquer afiliação); 2. Os Kaimbé são um subgrupo Kariri; 3. Os Kaimbé são um subgrupo Kamakan; e 4. Os Kaimbé são um Subgrupo Tupiniquim.

Considero que, à exceção da última<sup>36</sup>, todas as hipóteses são possíveis, pois não há informações suficientes que permitam ratificar alguma delas. No entanto, parece mais provável a segunda: os Kaimbé são um subgrupo dos Kariri. Além das referências bibliográficas sobre o assunto, constitui um importante indício desta afiliação a proximidade geográfica da Aldeia de Massacará de outras Missões Kariri no sertão baiano também fundadas pelos Jesuítas, também a sobrevivência linguística, apesar de rara, sugere o pertencimento dos Kaimbé ao grupo Kariri.

#### **1.4. A terra e a defesa da terra**

Parece-me impossível, e de pouca importância prática, delimitar a área tradicionalmente ocupada pelos Kaimbé antes da Fundação da Missão da Santíssima Trindade de Massacará. Quando se trata da questão do território Kaimbé, deve-se ater a área da Missão de Massacará, pois este foi o limite imposto pelos colonizadores, não obstante significar uma drástica redução do território original Kaimbé.

---

<sup>36</sup> Na realidade, esta hipótese é levantada apenas por haver uma referência, pouco confiável, do I.B.G.E de serem os Kaimbé uma "tribo" dos Tupiniquim, destarte, pode-se seguramente desconsiderá-la.

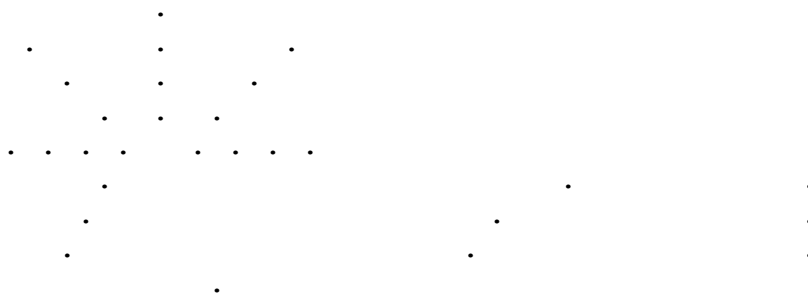
Diversas fontes históricas concordam que à Missão de Massacará teria sido concedida "uma légua em quadra", em conformidade com o Alvará Régio de 1700 que delimita também a área da Missão de Mirandela. A área, dessa forma, consiste num octógono regular tomado da seguinte forma: toma-se a porta principal da igreja da vila como marco central e a partir daí mede-se uma légua de sesmaria (6600 mts) em direção a cada um dos pontos cardeais e colaterais, obtendo-se, assim, os oito marcos de limite<sup>37</sup>.

Estes marcos, além de fartamente documentados, continuam gravados na memória do povo Kaimbé, compilei aqui doze pontos de referência citados por Reesink: 1. Jatobá do Papagaio; 2. Banquinho; 3. Cruz; 4. Calumbi da Várzea Grande; 5. Massaranduba do Camelo; 6. Jatobá do caminho do Cipó; 7. Serra do Soares; 8. Pau Pombos; 9. Tanque do Zé Curcino; 10. Pedra do Ouricuri; 11. Bambo-Bambo; 12. Oiteira da Vigia<sup>38</sup>.

Os marcos citados, em sua maioria, não refletem com precisão os marcos da légua em quadra, o que pode ser perfeitamente entendido levando-se em consideração as constantes

---

<sup>37</sup> Um outro dado que pode corroborar com essa interpretação, refere-se a um alto-relevo situado pouco abaixo da cruz da Igreja de Massacará, provavelmente representando a área de irradiação da antiga Missão da Santíssima Trindade de Massaca\_á:



<sup>38</sup> Esses marcos estão em concordância com os limites declarados de algumas fazendas vizinhas, conforme Livro do Registro de Terras do Termo de Monte Santo (APEB, Seção Colonial e Provincial).

disputas de terras em que estiveram envolvidos os Kaimbé, forçando-os, em alguns casos, a abrir mão de parte de seu território para chegar a um acordo (sempre desrespeitado) com os invasores. Ainda hoje, alguns Kaimbé contam histórias sobre como diversas porções do seu território foram usurpados por fazendeiros, a mais recorrente delas narra a negociação da fazenda Ilha em troca de sete cabeças de gado.

Como já foi dito, a Missão da Santíssima Trindade de Massacará foi atingida, no final do século XVII, por uma frente de expansão pastoril patrocinada pela Casa da Torre, que culminou na destruição de sua igreja por Garcia D'Avila, senhor da Casa da Torre:

*"...dava os passos para El-Rei assinar terras com que os Índios se pudessem fixar nas novas povoações. Os demais padres não achavam inclinados a tal Missão, pela razão que demos de preverem contendas com os curraleiros de Garcia de Ávila, dado o equívoco em que esta Casa laborava de se crer, pelo fato de ter as terras de sesmaria, que também era senhora de Índios que a habitavam, como se fossem servos de gleba. Não consentindo que eles descessem para as Aldeias de catequese nem permitindo que eles se estabelecessem e organizassem Aldeias nas Suas terras, vinham a dispor praticamente dos Índios, como se fossem seus escravos. Os Missionários procuravam desfazer o equívoco, e apelavam para as autoridades civis, favoráveis. Assim estava o assunto, quando no mês de Março de 1669 Garcia de Ávila destruiu as duas residencias e Igreja de Itapicuru e Jurumuabo e a Igreja dos Caimbés" (Leite, 1945).*

Os índios costumam dizer que as terras da Missão da Santíssima Trindade de Massacará começaram a ser invadidas em 1800, mas é provável que já antes tenha havido o estabelecimento

regular de invasores no território da primitiva Missão jesuítica<sup>39</sup>. Deve-se ter em conta que sendo a política indigenista, desde o início da colonização brasileira, voltada para a "civilização" dos índios, i.e., para sua assimilação à sociedade ocidental, considero que inexistiam grandes entraves à presença de "brancos" nas terras das Missões ou próximas a ela. Como já afirmei anteriormente, a área onde se encontrava a Missão de Massacará estava na rota das frentes de expansão pecuária nos Sertões baianos. Pelo documento do Pe. Janucerio José de Souza Pereira, escrito na segunda metade do século XVIII, sabe-se que toda a terra próxima a Missão de Massacará estava dividida em fazendas de gado ocupadas por arrendatários da Casa da Torre (Accioli, 1937:430).

Outro fato indicador de que já no século XVIII estavam os índios sofrendo a intrusão de seu território refere-se às três tentativas de demarcação das terras da Missão de Massacará no período de 1787 a 1789 por solicitação do capitão-mór dos índios. Reesink (1984:130-131), ao resenhar este acontecimento informa sobre a pressão exercida por moradores brancos contra a demarcação integral do território, conseguindo, por suborno do juiz de Itapicurú, encarregado de verificar o número de casais de índios e tomar as medidas necessárias à demarcação, reduzi-lo para meia légua de terra, quando o Alvará Régio de 1700 estabelece uma área de uma légua em quadra para todas as aldeias com mais de cem casais.

Um documento de 1861 informa que 1/4 (um quarto) das terras da Missão estavam sendo cultivadas pelos próprios índios, enquanto outro quarto estava sendo lavrada por não índios. Outro documento do mesmo ano refere-se a arrendatários, pelo que sou

---

<sup>39</sup> No relatório do Padre Janucério, citado anteriormente, já há referencia a arrendatários na área da Missão de Massacará

levado a crer, a despeito da informação dada pelo documento anterior, que nessa época os não-índios já dominavam a maior parte do território indígena.

Em 1879 o Diretor Geral (da Diretoria Geral dos Índios na Bahia) solicita ao Presidente da Província a exoneração do Diretor da aldeia de Massacará, Tenente Francisco Camelo de Souza Vila-Nova, por procedimento irregular, ao que tudo indica pela usurpação do território dos Kaimbé e também por maus tratos aos índios. É interessante ressaltar, que na memória dos índios o Tenente Francisco Camelo não aparece como Diretor da Aldeia, mas como primeiro dono da Fazenda Cruz, de localização limítrofe à área da reserva e primeiro invasor da Ilha, a porção de terra mais fértil do território indígena.

Não obstante a contínua luta dos Kaimbé para manter seu território, a aldeia é dada como extinta em 1888 pelo governo da província da Bahia sob o argumento que ali não existia mais um número suficiente de índios que justificasse a Aldeia. Nesse mesmo período várias outras aldeias também são extintas, o que caracteriza uma política do governo provincial de liquidar com as poucas garantias que ainda restavam aos índios de manutenção dos seus territórios.

Sobre o período compreendido entre 1890 e 1940 há poucas informações disponíveis, pelo que apenas é possível deduzir que foi um período de relativa acomodação dos Kaimbé enquanto grupo étnico. Deve-se atentar, porém, que após 1888 os índios desprovidos de qualquer proteção legal, perderam muito de sua capacidade de resistência frente aos regionais; podendo, inclusive, terem adotado, como estratégia de sobrevivência e manutenção de suas pequenas posses, uma política de dissuasão de sua identidade étnica. Somente a partir da década de 40 é que começam a surgir as primeiras tentativas de reconquistar o reconhecimento oficial do grupo.



O episódio que parece haver deflagrado este movimento, está relacionado a uma disputa de terra (dentro do território Kaimbé) entre o Sr. Alberto Teixeira, um branco casado com uma índia Kaimbé, e um fazendeiro de Euclides da Cunha, herdeiro dos invasores da Ilha<sup>40</sup>. Segundo o Sr. Alberto, o litígio teve início quando resolveu abrir uma roça em um terreno contíguo ao que ocupava, sendo impedido pelo Sr. Ioiô, genro de Potâmio, descendente da família de Francisco Camello, invasor da "Ilha". Após tentarem uma solução amigável, que não prosperou, levaram a questão até o juiz de Euclides da Cunha. Não obtendo sentença favorável do juiz daquela cidade, o Sr. Alberto Teixeira foi a Cícero Dantas em busca do apoio do Pároco local, Padre Renato Galvão, que se encontrava envolvido na luta pelo reconhecimento do povo Kiriri de Mirandela.

Fica claro que, mesmo decorridos mais de meio século desde a extinção da aldeia de Massacará, os Kaimbé continuavam a reconhecerem-se com legítimos donos das terras da antiga Missão da Santíssima Trindade de Massacará. Em sua narrativa desse episódio, o Sr. Alberto, afirma ser ele o responsável pelo resgate da condição indígena do grupo. Porém, amparado em outras narrativas, creio que efetivamente o que foi resgatado neste processo não foi o auto-reconhecimento daquela população como um grupo etnicamente diferenciado mas uma estrutura organizacional mínima que possibilitou aos Kaimbé re-ocuparem um lugar no campo das relações interétnicas.

Com o decisivo apoio do Padre Renato Galvão, os Kaimbé partiram em busca de apoios oficiais à sua luta; primeiramente, orientados por Galvão foram à procura de um capitão da polícia, de

---

<sup>40</sup> Este importante acontecimento, para o processo de re-emergência étnica Kaimbé, será tratado de forma mais detalhada em um tópico seguinte.

prenome Felipe, na cidade de Jeremoabo, provavelmente para solicitar sua intervenção no conflito fundiário que naquele momento ganhava preocupante dimensão; a seguir, o Sr. Alberto Teixeira juntamente com o índio Anselmo, viajaram a Recife, onde se encontrava a sede regional do SPI - Serviço de Proteção ao Índio, objetivando a garantia legal do território indígena Kaimbé.

De acordo com o relato do Sr. Antonio de Marta, este primeiro contato parece ter sido bastante produtivo pois resultou em alguma assistência material (principalmente instrumentos agrícolas<sup>41</sup>) e no estabelecimento de um diálogo entre o grupo indígena Kaimbé e o Estado nacional. Outras viagens a Recife foram realizadas pelo Sr. Alberto Teixeira e índios Kaimbé para pressionar o órgão indigenista a reconhecer a pretensão territorial do grupo.

Os primeiros resultados deste movimento se fizeram sentir somente em 1949 com a instalação de um Posto Indígena em Mirandela encarregado também de assistir aos Kaimbé. Somente em 1957 Massacarará seria dotado de um encarregado exclusivo e de uma sede para o Sub-Posto do SPI.

A questão do território, no entanto, não foi definitivamente resolvido com a presença do SPI e do reconhecimento oficial do grupo indígena Kaimbé. Os índios continuaram a possuir somente as áreas menos férteis da Área Indígena, enquanto fazendeiros ocupavam as melhores porções. Sem

---

<sup>41</sup> O Sr. Antonio de Marta ao relatar este acontecimento acusa Alberto Teixeira de vender para os "caboclos do Massacarará" os instrumentos agrícolas enviados pelo SPI. No entanto, considerando o tempo decorrido desde o fato, penso que a melhor leitura desta acusação deva atentar para a disputa pelo poder de representar o grupo perante o SPI que estava em jogo naquele período, bem como o processo político que se seguiu ao reconhecimento oficial do grupo.

dúvida, o reconhecimento oficial dotou os Kaimbé de novo ânimo para a luta em defesa do seu território, permitindo-lhes recorrer a instâncias político-administrativas na tentativa de solucionar o problema fundiário.

Como vê-se adiante, essa nova postura do grupo Kaimbé parece ter definido uma diferente conformação ao campo das relações interétnicas, tornando os índios em concorrentes, ou opositores, "naturais" dos regionais, brancos. Embora não se possa afirmar que se tenha instalado entre índios e brancos uma situação de inimizade radical, as relações entre estes dois conjuntos populacionais impregnaram-se de desconfiança e ressentimentos mútuos.

### **1.5. A "invenção" do passado: a memória Kaimbé**

Primeiramente cabe ressaltar que considero a memória como elemento constituinte da História Kaimbé. Pensar de outra forma seria negar legitimidade a um saber histórico que, apesar de diferente daquele reconhecido na academia ocidental, reveste-se de importância fundamental para as lutas práticas pela definição de uma visão de mundo Kaimbé.

Mas a memória, é ela mesma, assim como a história, produto de lutas políticas, sempre atualizadas por interesses e trajetórias:

*"Se é possível o confronto entre a memória individual e a memória dos outros, isso mostra que a memória e a identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais, e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos"*  
(Pollak, 1992:204)

Outra característica da memória, é que ela é sempre seletiva. Nem tudo é gravado pela memória. Ela faz recortes, seleciona e ativa somente o que está de acordo com os interesses, nem sempre conscientes, de quem a constrói. É com esse entendimento que se deve ouvir as histórias que os Kaimbé contam sobre o seu passado.

Os Kaimbé têm uma narrativa para justificar, senão sua origem, pelo menos sua presença naquele território:

*"Antes os índios não moravam aqui não. Eles moravam lá no Caimbé<sup>42</sup>. Então dois índios, pai e filho, saíram para caçar no mato, estavam seguindo um mocó<sup>43</sup>, quando um deles viu uma coisa se mexer no mato. Então ele atirou uma flexa. Aí o pai dele gritou: - É tupã! É tupã, não atira não. Tupã é Deus como os caboclos chamava. Era a imagem da Santíssima Trindade. Ele acertou na mão da imagem. Pode ver lá na igreja, tá faltando um dedo da imagem, foi o índio que flexou. Aí ele colocou num dobé<sup>44</sup>, um dobezão, assim, embrulhou feito uma camisa. Aí ele levou lá prá tocaia onde morava. No dia seguinte ele foi ver, tava limpo. A imagem não tava mais lá. Aí ele voltou pro lugar onde tinha encontrado a imagem e ela tava lá. Ele levava de volta, mas a imagem voltava. Aí teve de deixar a imagem aí, onde tá até hoje." (Sr. Antonio de Marta)*

---

<sup>42</sup> O Caimbé é uma localidade situada a aproximadamente 7 quilômetros a oeste de Massacará.

<sup>43</sup>Pequeno animal roedor da família dos cavídeos (*Keredon rupestris*).

<sup>44</sup>Um tipo de sacola confeccionada em fibra vegetal.

Essa é uma das versões correntes sobre o estabelecimento da aldeia em Massacará<sup>45</sup>. Em outras versões é um padre que leva a imagem da Santíssima Trindade para o Caimbé, mas a imagem sempre retornava para o local onde havia sido encontrada; até que o padre, vencido pela insistência da imagem, resolveu construir a Igreja naquele local. E ainda em outras, o Caimbé era o local de residência de um fazendeiro poderoso, por isso haviam levado a imagem para lá. Contudo, as diversas versões ainda contadas em Massacará não alteram substancialmente a história, em geral as versões variam apenas quanto a ênfase em determinados aspectos considerados mais relevantes para o narrador.

A narrativa, parece tentar estabelecer um marco de referência para o surgimento do grupo. Não informando sobre o período anterior ao aparecimento da imagem, fica claro que é aquele momento o fundamental para o reconhecimento de uma identidade Kaimbé. Por outro lado, a narrativa serve de argumento a reivindicação daquele território como de ocupação tradicional dos Kaimbé, ao tempo em que se enfatiza o direito sagrado que tem sobre ela. Nesse sentido, as narrativas sobre a fundação da Missão da Santíssima Trindade de Massacará, sinalizando a definição de um território Kaimbé, atuam na formação de um sentimento de identidade partilhado por todos que se consideram descendentes dos antigos habitantes daquele território<sup>46</sup>. Não é por acaso que, como demonstra Sampaio (1995:246), as denominações indígenas (ou

---

<sup>45</sup> Reesink (1977) apresenta uma versão muito semelhante a esta, recolhida durante seu trabalho de campo entre 1976-77. Semelhantes histórias estão difundidas por todo Nordeste, inclusive para a origem de cidades não indígenas.

<sup>46</sup> Sobre a importância do território na formação da identidade étnica dos Kaimbé segui a idéia exposta por Carvalho (1984:169-194) em um artigo sobre a identidade dos povos indígenas do Nordeste.

étnicas) que durante muito tempo vigoraram no Nordeste faziam referência direta ao próprio território que habitavam.

Uma outra importante narrativa Kaimbé refere-se diretamente à luta pela manutenção desse território, que lhes devia ser original. Em geral, todos os Kaimbé sabem precisar a linha de herança da Fazenda Ilha:

"Ele (Dr. Ari Almeida<sup>47</sup>) herdou essa terra toda, de herança de muitos anos. Ele é parente dos homem de Pombal. Dos ricos de Pombal. Então o dono da Ilha, não foi o dono, o primeiro que buliu com a Ilha foi um tal de Sr. Camello. A fazenda da Cruz era da Ilha prá riba. O primeiro dono foi comprar na Casa da Torre a Fazenda Cruz, dizendo ele na Casa da Torre que da Fazenda Cruz partia pra Massaranduba, pois o nome Massaranduba do Camello, chamavam fulano de tal de Camello. Foi pra os Mangue, já é aqui quase perto da cidade (E. da Cunha). Foi prá Serra da Tromba, já é no Rosário, já é 10 léguas da Ilha prá lá. Da serra da Tromba a Massaranduba do Camello. A fazenda era dentro da aldeia, mas já é mais afastado. Ele deixou as águas tudo pra baixo pro lado da aldeia e arranchou-se lá em riba, que é um alto, uma serra e ele ficou lá por detrás. Este aí tava dando um jeito. Aí depois que ele se viu apertado pra descer as ladeiras pra dar água ao gado, fez um negócio com os índios de dar dez cabeças de gado pra eles dar o direito dele fazer o curral na beira da água, embaixo, no plano, eles combinaram. Eles pensavam que era dez vacas em pé. Ai quando a primeira vaca que ele matou, ele deu a cabeça, a segunda deu a cabeça, que quando inteirou as dez ele esbarrou de dar. Esbarrou, demorou uns dias, uns seis meses ou um ano, eles foram lá: - E as cabeças de gado, como é? Quando é que nós recebe? - Vocês não já receberam. Eu prometi cabeça de vaca, dez cabeça eu já dei e pronto. Ele já tinha feito curral, casa e tudo, tava arranchado, sobrado, fizeram um sobrado muito grande na Ilha. Agora depois de Sr. Camello, foi um tal de Américo, avô do Zé Américo que acabou com os índios, depois de Zé Américo foi um tal de Domingos Alves, depois de Domingos Alves foi um tal de Souza Dias, depois de Souza Dias foi um tal de Costa Pinto, depois de Costa Pinto foi um tal de João Barbosa. Depois de João Barbosa é que foi o Ari.(...) O Ari casou com uma filha de

---

<sup>47</sup> Ari Almeida, médico, residente em Salvador, é possuidor de latifúndios na região e também invasor da A.I. Massacará, estando na posse da Faz. Ilha, uma das porções mais férteis da terra kaimbé.

João Barbosa. E o Ari é parente dele. Eles eram do Pombal, Dona Zazá, mãe da mulher de Ari é do Pombal, é prima carnal do Oliveira Brito<sup>48</sup>". (Sr. Alberto)

Essas informações, conservadas na memória do grupo, apresentam todos os dados que lhe são importantes para discutir a pertinência de sua reivindicação territorial sobre a Fazenda Ilha. Fontes documentais certificam, apesar de pequenos equívocos ou omissões, a veracidade dessa narrativa que guardou, com ricos detalhes, o substancial da história de ocupação dessa porção do seu território<sup>49</sup>.

Mas não são essas informações sobre aspectos específicos da trajetória do grupo o que de mais fundamental se pode apreender da memória coletiva Kaimbé. Concordando com Pollak (1992), considero que a memória coletiva, enquanto um fenômeno socialmente construído e transmitido através das gerações, é um elemento constituinte do sentimento de identidade social.

É assim que compreendo a memória genealógica dos Kaimbé, que muito geralmente, com grande eficácia e rapidez, conseguem localizar a ascendência de um membro do grupo até a

---

<sup>48</sup> Oliveira Brito é de uma família tradicional da região, chegou a ser Ministro das Minas e Energia no governo de Juscelino Kubitschek, é proprietário de um latifúndio que invade o território indígena kaimbé.

<sup>49</sup> No Livro de Registros de Terras do Termo de Monte Santo (APEB, Seção Colonial e Provincial) encontra-se o seguinte registro:

"Exemplar. O abaixo assinado como Tutor de sua Avó Dona Helena alias Dona Anna Elena do Sacramento vem dar a registro a Fazenda da Crus e seu Logradouro Ilha sua extensão de Sul a Norte será por mais ou menos quatro legoas e de Nascente a Puente tres legoas, pouco mais ou menos [destruído] terreno é cita na Freguesia do Monte Santo e seus limites são os seguintes parte com as fazendas Curralinho, Citio, Seppituba, Bom Jardim, Varginha, Serra branca, Caimbé, e com a Mição de Massacará. Ilha vinte de janeiro de Mil oitocentos e cinquenta e oito. Francisco Camello de Souza Villa Nova.

quarta ou quinta geração, ainda que de forma parcial. A memória genealógica desempenha um importante papel na classificação individual em relação ao pertencimento ou não ao grupo. Todavia, constitui ela mesma uma das fronteiras étnicas mais ativadas pelo grupo toda vez que são instados a decidir pela inclusão ou exclusão de alguém cuja identidade está sendo colocada em dúvida<sup>50</sup>.

Há um outro conjunto de narrativas originadas na memória coletiva dos Kaimbé, constantemente "lembradas", que tentam estabelecer uma diferenciação mais explícita com a sociedade envolvente, pelo menos no que concerne ao passado do qual são tributários. Referem-se, essas narrativas, a uma série de acontecimentos marcados pela presença dos "velhos troncos", cuja indianidade não pode ser contestada.

Nessas narrativas procura-se evidenciar a alteridade étnica dos antepassados, principalmente descrevendo o domínio que tinham da "cultura indígena", i.e., o conhecimento da língua "Kaimbé", das práticas religiosas e médicas, etc.. Exemplo deste empenho está na história que uma informante relatou-me sobre a sua bisavó, "uma cabocla dos cabelos escorridos"<sup>51</sup>. Contou-me que sua bisavó gostava muito de caçar e que certa vez levou o seu filho, ainda pequeno, com ela. Foram para a caatinga, onde deveriam pernoitar, e começaram a caçar tatus quando o filho pequeno foi picado por uma cobra venenosa e começou a sentir-se mal. A velha índia ainda pensou em retornar para Massacará e procurar ajuda, mas como estavam muito embrenhados na caatinga, distantes de qualquer povoação e à pé, foi obrigada a servir-se dos conhecimentos médicos que tinha. Pediu ao menino que defecasse e

---

<sup>50</sup> À página 74 pode-se ver um exemplo desta utilização da memória genealógica.

<sup>51</sup>Esta expressão busca denotar a ausência de miscigenação nos ancestrais.



com as fezes preparou-lhe uma infusão, assim, curando-o definitivamente.

Alguns comentários são devidos a esta história. Em primeiro lugar, deve-se registrar o encastramento da informante ao narrar este acontecimento pois, embora considere que o tratamento ministrado à criança doente seja próprio da "cultura indígena" de sua bisavó, parece-lhe repugnante e próprio da ignorância dos "antigos". Em segundo lugar, deve-se ter em consideração que a história objetiva, exclusivamente, mostrar como os ancestrais Kaimbé dominavam os conhecimentos necessários à sua própria sobrevivência. Por fim, pode-se analisar esta narrativa como uma tentativa de estabelecer nexos com os ancestrais do grupo, ainda que demarcando claramente a distância cultural entre eles.

É também com base em uma memória genealógica que as lideranças buscam legitimar suas posições, ao mesmo tempo que atualizam a hierarquia do grupo. Esse é o caso da disputa política entre Gregório Dantas, conselheiro do Icó, e Juvenal, ex-cacique. O processo de faccionalismo que se tem verificado entre os Kaimbé, analisado em um capítulo posterior, mostra claramente como o domínio do conhecimento sobre a descendência é importante para o reconhecimento das lideranças políticas.

Por outro lado essas narrativas não estão restritas a uma perspectiva temporal dos acontecimentos. Lembrando-me da experiência de Rosaldo (apud Caldeira, 1989) entre os Ilongot das Filipinas, acredito que os Kaimbé tem também uma história, se não organizada pela territorialidade, pelo menos por ela delimitada.

*"A figura do território perpassa, assim, todo o quadro das relações interétnicas parecendo se constituir no elemento crucial do engendramento da identidade dos povos mencionados (refere-se aos índios do nordeste brasileiro). A Aldeia é o ponto*

*maior de referência, o centro, a partir do qual o mundo de que se tem notícia é referido." (Carvalho, 1984:177)*

Dessa forma, os Kaimbé tem sempre algo a contar sobre a Lagoa Seca, a pedra do Icó<sup>52</sup>, as caatingas do Bom Jardim, a subida das Pedrinhas, etc. São histórias cujo significado ultrapassa muito de seu conteúdo formal, o que se conta nelas é, na realidade, o seu profundo conhecimento do ambiente que habitam, o seu pertencimento àquele território.

As tensões políticas internas também interferem na memória Kaimbé. Por exemplo, as narrativas referentes ao processo de reorganização do grupo, ocorrido na década de quarenta, constituem um *locus* da disputa pela representação legítima do grupo. Os principais personagens dessa história: Alberto, Anselmo, Silvino e Antonio de Marta, tem seus papéis mais destacados, ou não, de acordo com os interesses de quem narra. Assim, a memória é sempre atualizada pelos acontecimentos presentes que informam o narrador, imiscuido nas lutas políticas, de forma inconsciente.

*"A memória de um grupo social é produzida socialmente. Não se trata apenas de uma produção coletiva; ela associa tanto ao passado quanto ao presente experiências do grupo que interpreta e reinterpreta o passado e usa essas interpretações para dar sentido à sua experiência presente e para legitimar diferentes interesses. Assim sendo, as visões sociais do passado não são fixas, mas sujeitas a re-interpretações à medida em que o presente e as condições sociais mudam." (Caldeira, 1989:21)*

---

<sup>52</sup> O Icó é um dos quatro quarteirões em que está dividido o território Kaimbé. Pronuncia-se também Incó, contudo a primeira variante parece mais apropriada pois designa uma espécie de árvore característica da caatinga nordestina.

A formação da identidade Kaimbé só pode ser suficientemente compreendida a partir dessa memória atualizada sobre sua origem e trajetória. As marcas mais profundas da alteridade do grupo estão assinaladas na história-memória, a presença dos primeiros Missionários, a luta pela terra, o modo de vida dos antepassados, etc.. É manejando os eventos marcantes da história que os Kaimbé conseguem reconhecerem-se a si mesmo como índios.

Na memória e na história Kaimbé aqui apresentada pode-se perceber a formação da trama política que produziu a conformação atual do grupo. Vê-se como o acaso da luta pela terra produziu as lideranças e como estas tornaram-se peças fundamentais para a própria definição do "ser" Kaimbé hoje. Pois, como afirmam os Kaimbé "ser índio é estar junto na luta".

## **2. DE VOLTA PARA O FUTURO**

### **2.1. Localização do Território Kaimbé**

Muito distante das "regiões indígenas" brasileiras, localizadas principalmente na Amazonia, e marcados por um estereótipo que relaciona o índio ao homem primitivo, os Kaimbé habitam a A.I. Massacará, situada no município de Euclides da Cunha, região nordeste da Bahia (Sertão de Canudos), a aproximadamente 35 quilômetros da sede municipal, a qual está ligada pela rodovia BA-220.

A região onde está situada a A.I. Massacará caracteriza-se pelo clima árido, próprio do sertão, com precipitações pluviométricas entre 88 e 330 mm anuais. Seus terrenos alternam-se entre cerrados e tabuleiros, com uma vegetação predominantemente xerófila.

As porções mais férteis do território Kaimbé situam-se às margens do ribeirão Massacará que corta a A. I. Massacará, no sentido Norte-Sul, e próximas à fonte da Ilha. Há, ainda, outras terras mais propícias a agricultura no Icó, embora não sejam tão férteis quanto as citadas anteriormente.

O município de Euclides da Cunha tem uma população de aproximadamente 51.590 habitantes (IBGE, 1991), sendo um terço na zona urbana. O município está constituído de quatro distritos: a cidade de Euclides da Cunha, Aribicé, Caimbé e Massacará. A A. I. Massacará está localizada neste último distrito, do qual é o centro.

Euclides da Cunha, antigamente denominada Cumbe, é uma cidade de médio porte do interior baiano. Possui diversos supermercados, lojas de roupas e calçados, de produtos agrícolas, etc. Quatro bancos mantêm agência na cidade, sendo o maior o Banco do Brasil. Existem, ainda, vários armazéns que compram e vendem cereais e farinha de mandioca, e distribuem as safras da região para os grandes centros urbanos.

Todo sábado acontece a feira livre da cidade, com grande concentração de barraqueiros que comercializam uma diversidade de produtos. Nesse dia acorrem para a cidade pessoas de todo o interior do município, que são transportadas em velhos ônibus e caminhões. Paralelamente a esta feira, ocorre na saída da cidade, na estrada que a liga a Massacará, uma feira de animais onde são negociados gado bovino, ovelhas, bodes e porcos.

Pelo menos dois ônibus levam os moradores de Massacará à feira, cobrando à época da pesquisa de campo uma tarifa de R\$

2,00 por passageiro. Estes mesmos ônibus fazem este trajeto duas ou três vezes por semana, transportando principalmente velhos que vão aos bancos da cidade para sacarem o dinheiro de suas aposentadorias e pessoas que necessitam de atendimento médico.

O povoado de Massacará possui um pequeno comércio de gêneros de primeira necessidade, bares, escola e um posto de saúde (assistido somente por uma auxiliar de enfermagem, contratada pela FUNAI), estes dois últimos pertencentes à FUNAI que também mantém um Posto Indígena onde são realizados os trabalhos administrativos e burocráticos do órgão.

Há também uma feira livre em Massacará, que acontece às segundas-feiras, constituída de poucas barracas de produtos alimentícios e da venda de carne, no açougue local. Porém, os habitantes do distrito dependem, em grande medida, dos serviços e comércio da cidade de Euclides da Cunha.

### **2.1.1. Aspectos populacionais e políticos**

Os quadros seguintes dão uma visão ampla da situação demográfica do município:

| <b>GERAL</b>    |                   |                   |                          |
|-----------------|-------------------|-------------------|--------------------------|
| <b>DISTRITO</b> | <b>DOMICÍLIOS</b> | <b>HABITANTES</b> | <b>MÉDIA MORAD/DOMIC</b> |
| Aribicé         | 1.146             | 5.770             | 5,03                     |
| Caimbé          | 1.240             | 5.833             | 4,70                     |
| E. da Cunha     | 7.508             | 36.119            | 4,81                     |
| Massacará       | 800               | 3.868             | 4,83                     |
| <b>Totais</b>   | 10.694            | 51.590            | 4,82                     |

Fonte: IBGE - Censo Demográfico/91

| <b>ZONA URBANA</b> |                   |                   |                          |
|--------------------|-------------------|-------------------|--------------------------|
| <b>DISTRITO</b>    | <b>DOMICÍLIOS</b> | <b>HABITANTES</b> | <b>MÉDIA MORAD/DOMIC</b> |
| Aribicé            | 172               | 767               | 4,46                     |
| Caimbé             | 115               | 509               | 4,43                     |
| E. da Cunha        | 3.495             | 15.926            | 4,56                     |
| Massacará          | 95                | 428               | 4,51                     |
| <b>Totais</b>      | 3.877             | 17.530            | 4,55                     |

Fonte: IBGE - Censo Demográfico/91

| <b>ZONA RURAL</b> |                   |                   |                          |
|-------------------|-------------------|-------------------|--------------------------|
| <b>DISTRITO</b>   | <b>DOMICÍLIOS</b> | <b>HABITANTES</b> | <b>MÉDIA MORAD/DOMIC</b> |
| Aribicé           | 974               | 5.003             | 5,14                     |
| Caimbé            | 1.125             | 5.324             | 4,73                     |
| E. da Cunha       | 4.013             | 20.193            | 5,03                     |
| Massacará         | 705               | 3.440             | 4,88                     |
| <b>Totais</b>     | <b>6.817</b>      | <b>33.960</b>     | <b>4,98</b>              |

Fonte: IBGE - Censo Demográfico/91

Constata-se que o município de Euclides da Cunha é predominantemente rural quanto à distribuição de sua população. De uma população total de 51.590 habitantes apenas 34% reside nas Zonas Urbanas, considerando como tais, não somente a sede municipal, mas também as sedes dos outros três distritos que compõem o município.

A presença indígena na população de Euclides da Cunha está acima da média nacional, representando cerca 2,4% dos habitantes do município. Considerando-se o distrito de Massacará isoladamente a população Kaimbé de aproximadamente 1.200 índios representa quase um terço do seu contingente populacional.

Verifica-se, de tal modo, a influência do grupo Kaimbé no distrito de Massacará, que foi até meados do século passado a sede do município do Cumbe (atual Euclides da Cunha). Não sem razão, os Kaimbé tem um peso substancial nas disputas políticas locais, principalmente sobre a eleição de vereadores representantes do distrito de Massacará.

Assim como grande parte das pequenas cidades do interior nordestino, Euclides da Cunha tem sido dominada por partidos de direita (ARENA, PDS E PFL), cuja prática política caracteriza-se principalmente pelo "clientelismo". O atual prefeito, conhecido por Zezão, foi eleito com o apoio de seu antecessor que em 1994 elegeu-se deputado estadual, ambos pelo PFL.

A relação dos políticos locais com os Kaimbé é marcada pela dubiedade pois, considerando a importância dos votos dos índios em Massacará, procuram não se colocar em oposição explícita às reivindicações étnicas do grupo, mas também não reconhecem a condição de índios àquela população, e em alguns casos assumem a defesa dos brancos que habitam o território indígena. Contudo, é comum os índios procurarem essas lideranças políticas em busca de favores, tais como: consultas médicas, auxílio para viagens, etc.

Na última eleição Municipal, ocorrida em 1992, os Kaimbé estiveram divididos quanto ao apoio a candidatos ao cargo vereador. A facção liderada por Gregório Dantas votou em Edésio Lima<sup>53</sup> do PMDB, enquanto a facção liderada por Juvenal votou em Zezé Lima do PFL, que era também apoiado por um posseiro conhecido por Janjão, de notória militância anti-indígena. As duas facções, no entanto, estiveram unidas no apoio ao candidato Zezão para Prefeito, embora este não tenha jamais se pronunciado sobre a questão indígena<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Edésio Lima foi o único vereador de Euclides da Cunha a dar apoio à luta Kaimbé. Em 1986, depois da invasão da Fazenda Ilha por pistoleiros contratados por Ari Almeida e Zé Grilo (neto de Oliveira Brito e filho do então deputado José Lourenço), refugiou em sua casa o Sr. Maroto, cacique dos Kaimbé àquela época, que temia ser morto na área indígena.

<sup>54</sup> Destes candidatos somente Edésio Lima não logrou êxito em sua campanha eleitoral, continuando, no entanto, a ter uma importante influência política sobre o grupo.



## 2.2. A situação legal e a ocupação do território Kaimbé

A A. I. Massacará, homologada pelo Decreto nº 395 de 24 de Dezembro de 1991 do Presidente Fernando Collor de Mello, tem uma superfície de 8.020 ha. Os critérios utilizados para a demarcação dessa área referem-se à légua em quadra doada pelo Álvaro Régio de 23 de novembro de 1700 e Carta Régia de 1703 e a área de posse "imemorial" dos Kaimbé. Contudo, há uma grande divergência quanto a sua medição se comparada a da A. I. Kiriri que, resultou em uma superfície de 12.300 ha.

Tal divergência explica-se pela incoerente utilização, pelo órgão oficial indigenista, dos critérios nos dois casos supra-citados. Enquanto para a definição do território Kiriri fez-se uso da légua de sesmaria (6.600 m) para estabelecer os marcos fronteiros, partindo-se do centro do território (a igreja da Missão) em direção aos principais pontos da Rosa dos Ventos, estabelecendo-se um octógono regular com superfície de 12.320 ha.; no caso Kaimbé, optou-se por definir a "légua em quadra" estabelecendo os marcos a uma distância de meia-légua da igreja de Massacará, na direção dos pontos cardeais e colaterais, com uma superfície de aproximadamente 4.355 ha. Somou-se a essa uma área de 2.393 ha, considerada de ocupação imemorial dos Kaimbé. E por fim, acrescentou-se uma área de 1.271 ha, decorrente do reposicionamento de um dos marcos com base em fontes documentais e na história oral indígena (PETI, 1993). Totalizando uma superfície de 8.020 ha. Para Reesink (1984), essa demarcação da A. I. Massacará resulta em uma significativa redução do território a que os Kaimbé têm legalmente direito pelo Alvará Régio de 1700<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> De fato, Reesink (1984, 1988) ao estudar a questão dos territórios indígenas Kaimbé e Kiriri, especialmente quanto a interpretação correta para a "légua em quadra", verifica que esta

São poucas as porções agricultáveis do território Kaimbé, grande parte ocupadas por famílias de fazendeiros e posseiros, algumas das quais presentes na área há mais de uma geração. A maior parte dos Kaimbé plantam em terras de "raso" de pouco potencial produtivo, nas quais crescem somente plantas mais resistentes como a mandioca e o andú.

A ocupação da A. I. Massacará dá-se, em geral, pelo estabelecimento de roças familiares ao longo das estradas vicinais que cortam o território. Nas porções mais férteis as casas situam-se dentro dessas roças ou próximas a elas. Porém, nas outras pouco propícias ao plantio, as casas situam-se a uma distância maior, devido a necessidade do morador possuir outras roças para o seu sustento.

As roças Kaimbé são geralmente pequenas, segundo Reesink (1977), 50% das propriedades indígenas tinham menos que 20 tarefas (mais ou menos 7 ha) de extensão e 10% tinham entre 40 e 60 tarefas (entre 14 e 21 ha). Acredito que atualmente o tamanho médio dessas propriedades tenha diminuído, pois sendo a roça de caráter familiar, à medida em que os filhos crescem e se casam, muitas vezes, recebem uma porção da terra de seus pais.

Os dados do Censo Rural (IBGE/93) mostram que no município de Euclides da Cunha há uma predominância de pequenas propriedades, com menos de 10 ha. Cerca de 73,9 % dos 7.826 estabelecimentos recenseados pelo IBGE tinham até 10 ha de extensão, ocupando 8,3 % da superfície total de 224.203 ha.

Recentemente os Kaimbé tem levado a cabo a abertura de novas roças nas extremidades do seu território. No entanto essas

---

corresponde a um octógono regular, com um raio de uma légua nas direções dos pontos cardeais e colaterais, tendo por peão a igreja missionária. No caso Kaimbé, a definição da Légua em Quadra é uma contradição flagrante com o caso Kiriri resultante das interferência política regional.

roças encontram-se localizadas em tabuleiros pouco férteis, que se prestam somente ao cultivo da mandioca. A ocupação dessas terras, ainda consideradas de domínio coletivo, necessitam de aprovação das lideranças políticas Kaimbé e principalmente dos moradores das áreas contíguas as que vão ser ocupadas.

### 2.3. A Casa Kaimbé

Antes de tentar uma descrição da casa Kaimbé, convém observar certos aspectos culturais que norteiam a representação que os índios fazem desse espaço. Em primeiro lugar, seguindo a análise de Ellen Woortmann (1983:164-203) sobre o sítio camponês, percebo que a casa contrapõe-se ao "mato", i.e., cultura em oposição à natureza. Por mato são referidas as porções de terra não trabalhadas pelo homem, ainda não domesticadas, e nesse sentido, opõem-se à roça. Tal oposição é explicitada quando os Kaimbé marcam a distinção entre eles e seus antepassados:

*"Os caboclos velhos eram diferente... porque antigamente os caboclos viviam mais no mato, não sabe? Caçando, e hoje ninguém mais caça, também não tem aonde, não tem condições, tem que sobreviver da roça, e antigamente não, o negócio era o mato."* (Sr. Beto)

Dessa forma, "viver no mato" significa que eram índios "bravios", não eram "civilizados" como os Kaimbé da atualidade, e portanto estavam mais próximos da natureza. Entretanto, ao comentarem sobre o que os distingue dos "brancos", os Kaimbé invocam uma maior proximidade dessa natureza que, ao mesmo tempo, os separa dos antigos, afirmando que conhecem bem o "mato" e comem "frutas do mato" que os brancos não comem.

Por outro lado, a casa Kaimbé é também o espaço do domínio privado, o lugar da família. Em geral os Kaimbé são muito reservados quanto às questões familiares, que devem ser tratadas somente dentro da casa, de forma a não expor o chefe da família à vergonha pública. Isto contudo, não impede que a casa seja também um espaço aberto para os vizinhos e parentes.

As casas dos Kaimbé<sup>56</sup> têm hoje uma grande diversidade de formas; misturam-se casas de taipa, mas cobertas de telhas; pequenas casas de tijolos sem reboco e outras rebocadas e caiadas. A grande maioria é constituída de um ou dois quartos, uma sala e uma cozinha. O sanitário, quando existente, é uma construção separada da casa.

Comparando a situação atual das habitações Kaimbé com aquela encontrada por Reesink em 1977, verifica-se uma substancial alteração. Naquela época, a maior parte das casas era construídas de "sopapo" e apresentavam invariavelmente cobertura de palha. Atualmente, grande número das casas são de tijolos e praticamente inexistem casas forradas de palha. Ressalta-se que as casas mais antigas, em geral, não foram demolidas mas apenas tiveram a sua forração substituída pela telha. As casas construídas mais recentemente são todas de tijolos e telhas.

Os utensílios domésticos, a exceção dos da cozinha, são geralmente pouco numerosos, consistindo basicamente em uma mesa com bancos ou poucas cadeiras, um armário para a guarda de quinquilharias, um rádio, um guarda-roupa ou baú e uma cama de casal (os filhos dormem normalmente em redes que são armadas a noite na sala ou no quarto, onde esse existe e é suficiente para abrigar a prole, muitas vezes numerosa).

---

<sup>56</sup> Refiro-me aqui às casas situadas nas roças, posto que as casas do povoado tem um padrão diferenciado.

A cozinha da maioria das moradias Kaimbé mantém ainda um padrão tradicional. As casas situadas nas roças utilizam-se exclusivamente do fogão a lenha, enquanto nas casas do povoado de Massacará seu uso é alternado com o fogão a gás. Panelas e potes de barro ainda são fundamentais na cozinha Kaimbé, embora a maioria das casas possua várias de ferro e alumínio.

Os utensílios pessoais, pela precariedade econômica da população Kaimbé, restringem-se a poucas vestimentas - em geral, muito desgastadas pelo uso -, e um relógio de pulso para os membros adultos da família. Curiosamente, poucas são as mulheres que fazem uso de relógios ou adereços, tais como pulseiras, colares ou brincos. A bicicleta, rádio e o toca-fitas são bens muito desejados pela maioria dos jovens Kaimbé, que são bastante negociados em várias transações comerciais entre eles, além de denotar algum status econômico a quem os possui.

#### **2.4. A Vida e a Labuta**

O cotidiano da vida Kaimbé está intimamente vinculado ao trabalho na roça, "à labuta", como dizem. Normalmente, as pessoas acordam cedo, por volta das seis horas da manhã, e logo os homens e os filhos mais velhos estão a caminho de suas roças ou para "vender o dia" nas fazendas próximas. As mulheres, geralmente, permanecem em casa cuidando dos filhos menores, da casa, e preparando a comida. Somente durante a "invernada" as mulheres acompanham os homens no trabalho da roça<sup>57</sup>.

Em geral, todos os chefes de família possuem uma pequena roça onde plantam principalmente o feijão, o milho e a mandioca. É dessa roça que normalmente os Kaimbé retiram os

---

<sup>57</sup> Algumas mulheres, viúvas ou cujos maridos encontram-se doentes ou ausentes, cuidam de suas próprias roças. É pouco comum que as mulheres trabalhem de diaristas nas fazendas vizinhas.

recursos necessários a sua sobrevivência, comendo os seus produtos e vendendo o pequeno excedente nos mercados de Massacará e Euclides da Cunha.

As dificuldades climáticas juntamente com a escassez e inaptidão das terras para o plantio, tornam a atividade agrícola bastante difícil para os Kaimbé, que em muitos anos sequer conseguem retirar das roças o mínimo necessário para sua própria alimentação. Dessa forma, os índios de Massacará vêm-se obrigados a procurar outros meios para prover a sua subsistência, seja "vendendo o dia" em fazendas da região ou fazendo "bicos".

A maior parte das roças Kaimbé são de "invernada" pois não possuem áreas irrigadas em seu território; é nesse período que plantam o feijão e o milho, as duas culturas mais difundidas na região, as quais estão mais acostumados e que propiciam um maior retorno financeiro aos índios, nas atuais condições de produção. A cultura da mandioca é praticada durante todo o ano, preferencialmente nos períodos de poucas chuvas; possuindo os meios para o processamento da mandioca, a produção e comercialização da farinha constitui-se em uma fonte essencial de recursos durante o "verão", i.e., a estação das secas na região.

A escassez de terras agricultáveis obriga os Kaimbé a procurarem entre seus vizinhos "brancos", dentro e fora do seu território, terras para plantar "de meia" o feijão e o milho, essenciais a sua subsistência. Esse sistema de plantação consiste na divisão do produto colhido em duas partes iguais entre o dono da terra e o agricultor. Apesar de haver na região várias modalidades de "meiação" quanto à competência de cada parte na preparação da roça, entre os Kaimbé predomina um tipo que pode ser considerado de superexploração do agricultor. Dada a escassez de terra propícia à agricultura, os índios submetem-se a um acordo no qual cedem metade da produção em troca exclusivamente do uso da terra, ficando a seu encargo a aquisição das sementes e todo o

trabalho agrícola. O resultado econômico para os "meeiros", decorrente das técnicas rudimentares que utilizam na plantação e do pouco capital que dispõe para a aquisição de sementes, é que plantando pequenas áreas, normalmente entre 2 e 5 tarefas<sup>58</sup>, obtêm somente o necessário para sua subsistência e às vezes um pequeno excedente.

Outra fonte de recursos financeiros que se tem revelado de grande importância para as famílias Kaimbé é a aposentadoria dos mais velhos. De fato, praticamente todos os índios com idade necessária para a aposentadoria conseguiram-na como trabalhadores rurais não assalariados. Os aposentados recebem, via de regra, um salário mínimo mensal, que é o valor mínimo dos benefícios da Previdência Social fixado pela Constituição de 1988, antes disso, era comum perceberem valores bem mais reduzidos. De toda sorte, os aposentados passaram a contribuir significativamente para a manutenção das famílias.

Percebe-se facilmente que a grande maioria das famílias Kaimbé vive em uma precária situação econômica, dependendo em determinadas ocasiões de auxílios externos para a sua sobrevivência. Durante determinados períodos, principalmente no "verão" muitas famílias sofrem uma grande carência alimentar, tendo a dieta restrita ao feijão, farinha e ovos. É comum nessas épocas faltar o café e o açúcar muito apreciados pelos índios.

As crianças frequentam as escolas existentes na área, nas quais cursam até a quarta série. Depois disso, se desejarem continuar os estudos, necessitam deslocar-se para a cidade de Euclides da Cunha. Entretanto, poucas são as crianças que de fato continuam os estudos, na realidade, a maioria nem sequer consegue concluir a quarta série primária. Apesar de não dispor de dados

---

<sup>58</sup> A tarefa é uma medida superfície comumente usada na região. Equivale 1/3 do hectare.

estatísticos referentes ao grau de instrução escolar entre os Kaimbé, é visível que a absoluta maioria das pessoas com mais de 15 anos são analfabetas ou semi-analfabetas.

Em virtude da pouca extensão de suas roças e também de sua inaptidão para o plantio fora do período da invernada, o dia de trabalho dos homens na roça termina também cedo. O tempo restante é preenchido com outras atividades tais como, buscar água para a casa, fazer compras no povoado e conversas com os vizinhos.

Mas a rotina diária dos Kaimbé é facilmente alterada por acontecimentos diversos, que implicam na mobilização, principalmente dos homens, para solucioná-los ou simplesmente para tomar conhecimento. De fato, há uma extensa rede de informação que atua em todo o território Kaimbé, fazendo as notícias circularem com uma velocidade impressionante, visto não possuem telefones, carros ou outros meios que possibilitem um fácil deslocamento de notícias e de pessoas.

Essa rede é formada através da permanente circulação de pessoas no interior da área, que ao trafegarem pelos caminhos estão sempre a parar e conversar com os moradores das proximidades. Além disso, a forte inclinação que os Kaimbé demonstram para as visitas a vizinhos, parentes e amigos (muitas vezes, compadres) aceleram a transmissão de notícias e informações.

A rotina dos Kaimbé é alterada, também, pelas festas nos povoados vizinhos (Caimbé, Muriti, Buracos) que são muito apreciadas, principalmente pelos jovens, que aí vão à procura de diversão. A festa da Santíssima Trindade de Massacará é, também, um acontecimento muito esperado pelos índios, que participam ativamente da primeira e da última noite do novenário<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Sobre a Festa da Santíssima Trindade trataremos com mais profundidade em um capítulo específico.



Os homens Kaimbé costumam ter suas rotinas alteradas, ainda, pelas atividades pertinentes à sua identidade indígena, i.e., são frequentemente instados a participarem de reuniões com as lideranças políticas do grupo, com o chefe do Posto da Funai, e também a executarem certas tarefas relevantes para a comunidade Kaimbé.

Pude acompanhar, durante meu trabalho de campo, duas atividades com esse caráter, que me chamaram a atenção pelo grau de obrigatoriedade de que se revestiam. A primeira, deveu-se a negociação de uma roça entre uma mulher, viúva, índia e um **branco**. A transação consistia da troca da roça, dentro do território indígena, por uma casa na cidade de Euclides da Cunha. Pelo que pude constatar, o negócio foi sugerido pela mulher índia que, se dizendo impossibilitada de "cuidar da roça", almejava ir morar na cidade. Não obstante ter pretendido a troca, a mulher ao conhecer a casa que lhe fôra dada em troca, pequena, mal localizada e sem dispor de qualquer infra-estrutura, resolveu desistir do negócio. Porém, o **branco** não aceitou a devolução e, além disso, estava cercando terras em torno das roça ainda devoluta. Diante dessa situação, as lideranças políticas "consensuaram" que deveriam arregimentar os homens para ir ter com o **branco**. E assim foram, ainda que em número reduzido, resolver o problema. Ameaçando cortar os arames da roça e retomarem-na para a comunidade, forçaram o **branco** desfazer o negócio<sup>60</sup>.

O outro episódio, por mim presenciado, também relaciona-se a questão fundiária, que é, como já foi visto, historicamente o principal elemento mobilizador do grupo. No processo de abertura de novas roças no território indígena, dois jovens índios dirigiram-se a um local denominado Cachorro Seco,

---

<sup>60</sup> Os Kaimbé detêm um razoável conhecimento sobre os aspectos legais do seu território. Sabem que qualquer transação envolvendo terras da A. I. Massacará não tem validade jurídica.

cercaram pequenas faixas de terras e começaram a preparar a terra para o plantio de mandioca. Contudo, uma família de posseiros, residentes próximos às terras recém ocupadas, resolveu unificar as duas roças que possuem, fechando o caminho de acesso às terras dos jovens índios. A reação dos índios foi imediata, acompanhados dos Conselheiros da Lagoa Seca, da Ilha e do chefe do Posto da FUNAI, foram à casa dos posseiros instá-los a desobstruir a passagem para as referidas roças. Chegaram a um acordo: os índios em mutirão recolocariam a cerca no lugar, deixando livre o caminho do Cachorro Seco.

Normalmente, antes dessas ações, são realizadas reuniões entre as lideranças políticas e os índios diretamente interessados na questão. O objeto dessas reuniões torna-se também o principal assunto das conversas informais entre os índios, mobilizando, dessa forma, praticamente todo o grupo. As decisões tomadas nessas reuniões, apesar do caráter deliberativo, normalmente não conseguem acionar um grande contingente para pô-las em prática. Todavia, a participação nessas atividades é relevante para auferir prestígio aos pretendentes à liderança política Kaimbé:

*"E a forma que eu fui conseguido pra ser cacique é que eu era, toda vida fui interessado pela luta dos índios, quando o tempo que a luta esquentou mesmo, quando os índios tomaram a paternidade de lutar sobre a terra, então, quer dizer, que eu era uma pessoa da frente, aí na hora que eu marcava: vamo fazer esse plano de serviço; eles me acompanhava. Aí depois a gente foi declarado que eu devia ser um representante, um representante cacique."* (Sr. Maroto, ex-cacique)<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Sr. Maroto foi um dos primeiros caciques do grupo Kaimbé, eleito no final da década de setenta, sob a influência do Cimi (Conselho Indigenista Missionário) e da FUNAI. Segundo informação

Assim como para a própria definição das identidades individuais,

"(...) meus irmãos são índios. Eles estão aí junto com os índios, como se diz, estão na luta." (D. Maria, mulher de Sr. Eduardo)

Quanto à vida doméstica, como já mencionado, os Kaimbé são normalmente muito reservados. Muito pouco se comenta sobre relações conjugais, criação dos filhos, etc. A casa Kaimbé, a honra do chefe da família, são verdadeiros tabus entre os membros do grupo. Mesmo nas brigas e discussões, que, às vezes, afloram por motivos vários, os assuntos "domésticos" são evitados.

Atualmente, o estabelecimento de uma seita protestante em Massacará tem alterado consideravelmente o *modus vivendi* de significativa parcela da população Kaimbé. Tradicionalmente os Kaimbé tem na Igreja Católica o seu referencial religioso, cujas práticas podem ser bem definidas pelo que se tem denominado catolicismo camponês<sup>62</sup>. Nessa prática religiosa a igreja, enquanto instituição, com seus rituais e obrigações, não é o fundamental.

---

verbal do Prof. Edwin Reesink, antes do Sr. Maroto, parece ter havido um outro cacique, efêmero, em 1977 (cuja instituição parece devida à presença do antropólogo na área) conhecido por Seu João, morador da Lagoa da Fazenda, contudo atualmente este cacique não é lembrado pelos Kaimbé. Anteriormente, as lideranças políticas eram conhecidas como capitães, tendo se destacado neste cargo o índio Anselmo, ainda hoje lembrado como a última grande liderança indígena e o próprio Antonio de Marta, este muitas vezes referido como ajudante do primeiro.

<sup>62</sup> Para Brandão (1986) o catolicismo camponês é uma tradução dos ensinamentos católicos eruditos, informada pela situação sócio-cultural do campesinato, que redefine os rituais, as crenças e os modos de conduta religiosa, para fazer representar sua própria visão de mundo.

Antes, são as rezas, novenas e devoções locais o conteúdo relevante dessa religiosidade.

Contudo, a chegada de um pastor protestante<sup>63</sup> à região, afirmando estar alí para cumprir um desejo divino, que foi revelado através de sonho à sua mulher, conseguiu atrair um número significativo de fiéis entre os Kaimbé, principalmente entre os moradores da Baixa da Ovelha e da Lagoa Seca. Entre os fiéis dessa seita estabeleceu-se, então, uma rotina de cultos e outras atividades religiosas que passaram a ocupar uma parte considerável do seu tempo, além de interferir nas relações políticas e na própria definição de identidade Kaimbé.

É importante ressaltar que uma das marcas mais visíveis da alteridade do grupo Kaimbé relaciona-se a uma prática religiosa originada no catolicismo popular, a festa da Santíssima Trindade, mais precisamente a Noite dos Caboclos, a primeira do novenário em louvor àquela divindade. Desde a chegada da seita protestante à Massacará, os índios que a adotaram têm se distanciado dessa atividade, ainda que em alguns casos procurem não entrar em oposição a elas. Um exemplo desta situação pode-se perceber na resposta de Manoel de Martim ao ser perguntado se a sua conversão à seita protestante havia alterado de alguma forma em seu relacionamento com o grupo. Diz ele:

*"Não, mudou um pouco só nas festas de tradição... Nem toda hora eu estou participando das festas de tradição, ajudo, coopero, vou lá, mas não faço como fazia antes... Porque na Escritura Sagrada está escrito que Deus com a gente, que nós não podemos adorar outros ídolos, nem dar comida, nem bebida a deus*

---

<sup>63</sup> Esse pastor esteve inicialmente vinculado a uma congregação Batista de Euclides da Cunha, porém, algum tempo depois de sua chegada, resolveu fundar sua própria igreja.

*morto. Mas isso não atrapalha o nosso trabalho aqui, porque eu ajudo, eu assisto, só não faço praticar o que os irmãos praticam."*

A afirmação de Manoel de Martim explicita um reconhecimento de que as "festas de tradição" são de importância incontestável para o grupo. No entanto, sua participação é diferenciada dos demais índios, inclusive adotando uma crítica negativa à tais atividades, como coisas reprovadas por Deus. Essa postura, a meu ver, compromete um dos principais resultados esperado desse evento que é a integração do grupo, visto que à base dessas "festas de tradição" está a representação e atualização do modo de vida dos antepassados. A Noite dos Caboclos é, em certo sentido, uma reificação da tradição atribuída aos Kaimbé antigos.

## **2.5. Uma frágil organização social: a comunidade Kaimbé**

Embora haja um sentimento de identidade explícito entre os Kaimbé, sua organização social reflete, ainda, muito da situação de dispersão, em unidades familiares atomizadas, anterior ao processo de re-emergência étnica do grupo. Os relatos dos índios mais velhos sobre aquele período acentuam, de fato, um alto grau de dispersão social. Efetivamente, não havia uma estrutura política que unificasse a população Kaimbé; as grandes lideranças parecem ter desaparecido ainda no século passado.

Mas esse quadro desagregador do povo Kaimbé deve-se fundamentalmente ao estigma da identidade indígena para aquele povo. Considerados como de um estrato inferior da sociedade, os Kaimbé procuraram esconder, ou pelo menos secundarizar, sua identidade étnica. De fato, a identidade indígena na região, assim como em todo o Brasil, sempre esteve associada à imagem do

"selvagem", muito próximo do estado natural, i.e., quase animais. E assim, a identidade indígena, passou a representar, desde a extinção da Aldeia de Massacará em 1888, um obstáculo à "emancipação social" daquela população. Pois, de certa forma, o estigma limitava a possibilidade dos descendentes dos Kaimbé ascenderem na hierarquia social da região.

Essa situação foi radicalmente alterada quando, na década de quarenta deste século<sup>64</sup>, surgiu um grave conflito fundiário com os invasores de seu território. Mas é um **branco**<sup>65</sup> casado com uma índia quem dá início à luta pelo reconhecimento dos direitos históricos dos índios Kaimbé àquele território.

O Sr. Alberto Teixeira, casado, àquela época, com uma irmã de Sr. Maroto, "pegou uma questão" com o Sr. Ioiô cuja mulher era descendente da família do Coronel Francisco Camello, em razão de uma roça disputada entre os dois, na Fazenda Ilha. Para legitimar sua pretensão àquela faixa de terra o Sr. Alberto, resolveu procurar ajuda para que fossem reconhecidos os direitos dos Kaimbé às terras da Fazenda Ilha.

Juntamente com alguns índios buscou a ajuda do Pároco de Cícero Dantas, Pe. Renato Galvão, que naquela mesma época já estava auxiliando os Kiriri em luta semelhante. É o Pe. Galvão quem alerta os Kaimbé quanto a necessidade de se organizarem,

---

<sup>64</sup> Não foi ao acaso que somente na década de quarenta os Kaimbé tornaram a reivindicar sua identidade indígena, deve-se atentar que nessa época os princípios do Serviço de Proteção ao Índio-SPI, fundado a 20 de julho de 1910, são definitivamente consolidados, destarte, o reconhecimento da condição étnica passou a representar também uma esperança de garantia de seus direitos sobre um território e de uma assistência oficial privilegiada, que antes era praticamente impossível.

<sup>65</sup> É importante ressaltar que o Sr. Alberto Teixeira, embora não seja reconhecido como índio pela comunidade Kaimbé, afirma ter antepassados indígenas.

indicando entre os que foram à sua procura os primeiros capitães dos índios deste período recente.

Assim surgem as principais lideranças desse processo político de reorganização do grupo, são eles: Anselmo, Antonio de Marta, Silvino e João de Fulô. Este último, desiste da luta, provavelmente amedrontado pela possibilidade de um conflito com os posseiros, e vai para São Paulo, onde morou até sua morte, sem jamais ter retornado a área indígena. Os demais dão prosseguimento ao processo de reivindicação dos direitos dos Kaimbé. Procuram, sob orientação do Pe. Galvão, as autoridades competentes em Recife. E finalmente conseguem, quando da instalação de um Posto do Serviço de Proteção ao Índio em Mirandela, assistência oficial por parte daquele órgão.

É nessa mobilização pela garantia de suas terras que os Kaimbé re-surgem como um grupo etnicamente diferenciado. Não mais caboclos, mas agora como os índios Kaimbé de Massacará, intentam estabelecer-se como uma comunidade. Mas, habituados a uma autonomia política de cada casa, a figura dos capitães parece insuficiente para promover uma integração maior do grupo. Tanto que após aquele primeiro momento, a luta pela terra é novamente interrompida.

É somente em meados da década de setenta que, com a orientação de agentes do CIMI, os Kaimbé estabelecem uma hierarquia política mais efetiva. Seguindo um modelo muito difundido de "organização política indígena", os Kaimbé escolhem um cacique para o grupo e quatro conselheiros para os quarteirões<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> Os Kaimbé denominam as regiões em que dividem administrativamente a área de quarteiros. Quando cheguei à área existiam os seguintes quarteirões: Ilha, Lagoa Sêca, Incó e Vargem. No entanto, em decorrência da pouca expressão política do conselheiro deste último, ele foi informalmente incorporado ao do Incó.

A adoção desse modelo organizativo parece ter sido fundamental para incrementar a integração do grupo, pois obriga-os a constantes reuniões e assembléias. Além disso, fortalece as lideranças políticas Kaimbé, pois passam a ser detentoras do "poder" de representar o grupo ou parte dele e também de definir os legítimos beneficiários dos auxílios oficiais.

Durante a década de oitenta o Sr. Maroto foi cacique a maior parte do tempo, tendo um papel fundamental no fortalecimento da organização política Kaimbé. Com grande habilidade para conduzir as divergências surgidas nesse processo

organizativo e mobilizando um número cada vez maior de índios, o Sr. Maroto logrou dar uma unidade prática ao grupo.

Quando, pela primeira vez, resolveu afastar-se da liderança política do grupo foi substituído pelo Sr. Gregório Silveira<sup>67</sup>. Este apesar de não ser natural de Massacará é reconhecido como índio pelo grupo e foi escolhido cacique por sugestão do Sr. Maroto de quem era ajudante há algum tempo. No entanto, Gregório Silveira permaneceu no cargo por um curto período em decorrência de conflitos com os índios que não aceitavam a forma autoritária com que exerceu o seu mandato. Criou uma grande polêmica entre os índios quando resolveu proibir o consumo de bebidas alcoólicas na área indígena<sup>68</sup>.

Gregório Silveira renunciou ao cargo de cacique em meio a um grave conflito com fazendeiros pela posse da fazenda Ilha. Nesse momento, o Sr. Maroto foi reconduzido ao cargo para tentar novamente mobilizar o grupo para resistir às pressões dos

---

<sup>67</sup> Gregório Silveira argumenta que é descendente de índio e que nasceu no povoado de Serra Branca no município de Monte Santo, onde segundo ele existia um antigo aldeamento indígena.

<sup>68</sup> Idêntica medida havia sido anteriormente tomada pelo Cacique Lázaro dos Kiriri.



fazendeiros para que os índios se retirassem daquela fazenda. Durante esse conflito o Sr. Maroto foi ameaçado de morte por pistoleiros contratados pelos fazendeiros Ari Almeida e Zé Grilo, tendo que se refugiar durante alguns meses na casa de Edésio Lima em Euclides da Cunha.

É justamente no bojo da luta em defesa do seu território que os Kaimbé conseguem o nível mais alto de mobilização e organização política dos últimos anos. Com efeito, o movimento em defesa do território aglutina a população Kaimbé, obrigando-os a uma maior solidariedade interna para resistirem ao inimigo comum, os usurpadores de suas terras. Embora o conflito estivesse restrito à fazenda Ilha, os índios dos outros quarteirões também tiveram participação ativa na luta pela terra.

Mas já nessa época começavam a surgir divergências políticas no interior do grupo. Quando os Kaimbé retomaram a Fazenda Ilha não houve consenso sobre a distribuição dos lotes, uns entendiam que somente aqueles que tiveram participação direta na luta poderiam participar da divisão das terras, outros queriam que a divisão contemplasse todos que não possuíam roça ou cujas roças fossem insuficientes para o seu sustento. Essa divergência gerou uma grande animosidade entre os moradores dos quarteirão da Ilha, que mais haviam sido contemplados com lotes, e os moradores dos outros quarteirões, principalmente do Icó.

O fortalecimento do papel das lideranças políticas, decorrente da própria mobilização para a luta em defesa do território, levá-os, em 1992, a um processo de faccionalismo interno, decorrente de divergências quanto ao projeto "indígena" Kaimbé. Em um trabalho anterior (Souza, 1993), aponte para a existência de dois projetos distintos de conformação do grupo étnico: o primeiro, que denominei "exclusivista", buscava enfatizar e incrementar os sinais diacríticos do grupo, ao mesmo tempo em que propunha critérios mais rígidos para a definição da

identidade étnica dos indivíduos; o outro, "inclusivista", mesmo considerando de fundamental importância a historicidade e territorialidade para conformação dos Kaimbé, propunha fronteiras étnicas mais fluídas, que possibilitassem o acesso aos recursos do grupo àqueles cuja identidade étnica não era plenamente reconhecida, e, às vezes, explicitamente identificados como **posseiros**.

Neste período estabeleceu-se um grave rompimento entre duas das mais expressivas lideranças Kaimbé, o então cacique Juvenal (filho de Silvino) e o conselheiro do Icó, Gregório Dantas, que resultou na cassação de Juvenal. Formaram-se, então, duas facções, uma liderada por Juvenal que compreendia os moradores da Baixa da Ovelha<sup>69</sup>; e outra sob a liderança formal de Sr. Zé Cumbe, eleito cacique, mas que tinha em Gregório Dantas sua maior expressão política, aglutinando os moradores do Icó, Vargem e Lagoa Seca.

O atual cacique é Zé Dantas, um jovem Kaimbé que durante alguns vários anos foi ajudante do conselheiro da Lagoa Seca, Sr. Avelino. Ele foi eleito depois que Zé Cumbe renunciou ao cargo, pois perdera o apoio de Gregório Dantas e assim viu-se pressionado pelas demais lideranças Kaimbé a entregar o cargo. A eleição de Zé Dantas, cunhado de Juvenal, porém não possibilitou a reunificação política do grupo. A facção dos moradores da Baixa da Ovelha insistem em negar reconhecimento ao novo cacique, muito embora tenham-no procurado diversas vezes para tratar de assuntos de seu interesse.

---

<sup>69</sup> A Baixa da Ovelha é um pequeno aglomerado de casas construídas para abrigar os índios que foram expulsos da Fazenda Ilha durante o último grave conflito com os fazendeiros Dr. Ari e Zé Grilo (este filho de um influente político da região, o ex-deputado José Lourenço).

Percebe-se facilmente que está em curso um processo de revalorização das lideranças políticas: cacique, conselheiros e ajudantes. Os quarteirões apresentam-se hoje mais uniformes com relação aos seus interesses, o que foi possibilitado pelo exercício de liderança de seus conselheiros.

## **2.6. Kaimbé: índios ou camponeses. Breves considerações sobre o campesinato indígena.**

Os antropólogos que se têm debruçado sobre a questão indígena no Nordeste brasileiro são unânimes em definir os povos indígenas dessa região como um tipo específico de sociedades indígenas: o campesinato indígena. Atentando, principalmente, para os aspectos econômicos vislumbra-se, com facilidade, a manifesta semelhança entre os povos indígenas nordestinos e os grupos camponeses. No entanto, parece-me que tal classificação ainda não foi suficientemente explicitada pelos diversos autores que trataram a questão, que, via de regra, se limitaram a adotar o conceito de "campesinato indígena" como um dado "a priori" de suas investigações.

O caso dos Kaimbé, que após cerca de quatro séculos de contato com a "civilização ocidental" detêm poucos sinais de sua alteridade étnica, oferece importantes dados para repensar sobre teoria do campesinato indígena. Assim, pretendo, a partir de uma leitura das teorias do campesinato e do parentesco, aproximar-me de um modelo capaz de dar conta das especificidades dos povos indígenas do Nordeste.

### **2.6.1. Teorias do Campesinato**

O que parece ser primordial em todas as análises do campesinato é sua organização econômica. As teorias elaboradas,

principalmente, por autores do Leste Europeu (Chayanov, Tepicht e Galeski, por exemplo), fundam-se na percepção de uma antinomia entre o modo de produção camponês e o modo de produção capitalista. Para esses autores, vinculados a uma tradição marxista, o resultado do trabalho investido na terra não se constitui em mercadoria, configurando-se, dessa forma, em um sistema econômico distinto do capitalismo. A característica fundamental do campesinato está, dessa forma, relacionada as relações de trabalho que faz do grupo doméstico (family household) uma unidade econômica autônoma, composta simultaneamente de produtores e consumidores.

*"De um modo geral se reconhece que a especificidade do campesinato reside no caráter familiar da produção que empreende, no fato de que o grupo doméstico compõe uma unidade de produção e consumo, e na relativa independência da unidade frente ao mercado. Por relativa independência se entende que seria própria e distintiva do campesinato uma certa capacidade, derivada do controle que exerce sobre os meios de produção e sobre o processo de trabalho, e da natureza peculiar do meio de produção essencial, a terra, uma certa potencialidade sui generis de se ligar mais ou menos ao mercado, de acordo com as imposições das circunstâncias."*  
(Soares, 1981:205)

Considerando estas características como fundamentais para a definição das sociedades camponesas, teríamos inevitavelmente que considerar os Kaimbé, assim como grande parte dos povos indígenas (à exceção dos grupos isolados), comunidades camponesas. Com efeito, os Kaimbé têm uma economia de subsistência, cujo o objetivo do trabalho não é a simples produção de mercadorias, antes, produzem para o seu próprio sustento, embora destinem parte da produção para o mercado. Essa integração

a um mercado regional, porém, não constitui uma antítese ao modo de produção camponês; diversos autores já apontavam para uma crescente integração das sociedades camponesas a mercados regionais e/ou nacionais sem que, contudo, houvesse uma dissensão quanto a definição dessas sociedades como camponesas (Amin/Vergapoulos, 1977; Soares, 1981, entre outros).

Antes de prosseguir nessa reflexão sobre a "campesinidade" dos Kaimbé, considero necessário elucidar algumas questões sobre a relação dessa população indígena com a terra, ou melhor, para usar um termo mais de acordo com a condição étnica do grupo, com o seu território, pois para a discussão que se segue essa relação é de importância capital. Primeiramente, convém lembrar que o povo indígena em foco, os Kaimbé, têm uma história que ultrapassa os limites da historiografia indígena disponível. Do período que antecede à fundação da Missão da Santíssima Trindade de Massacará, ficaram apenas registros que mencionam "hordas" de índios que perambulavam na região onde posteriormente veio a se constituir a referida Missão. No entanto, fazendo um exercício de elucubração, pode-se tentar reconstituir um pouco do passado desse grupo. Relacionando estes fragmentados registros sobre as "hordas" de índios, à prática vigente de estabelecimento das Missões religiosas e, aos aspectos ambientais daquela região, chega-se à primeira conclusão sobre esses índios, atualmente denominados Kaimbé, naquele período: antes da fundação da Missão da Santíssima Trindade, os índios eram nômades ou, ao menos, dominavam um extenso território onde perambulavam à busca dos bens necessários à sua sobrevivência. Tal assertiva é corroborada pela memória oral do grupo, que relatando a dizimação do último grupo "arredio" de índios Kaimbé, em meados do século XIX, acentuam as atividades coletoras e de caça como fonte de subsistência daqueles "índios bravos" (Reesink, 1977:21).

A segunda conclusão a que se pode chegar, corolária da primeira, é que o atual território dos Kaimbé significou uma drástica redução da área que era tradicionalmente ocupada pelos antepassados dos Kaimbé. Ainda fazendo um exercício de elucubração, parece muito plausível que a relação que tinham os índios com o seu território não estava condicionada exclusivamente por razões de ordem econômica mas, também, por fatores religiosos e simbólicos. No próprio mito de origem do grupo - se assim se pode chamar a narrativa sobre a fundação da Missão - vincula-se a escolha do local a uma vontade "divina" expressa no aparecimento de uma imagem no alto da pequena serra onde foi construída a igreja consagrada ao padroeiro, centro da antiga Missão.

A partir desses elementos históricos pode-se afirmar que a terra, para os Kaimbé, não se reduz a um bem de produção, i.e., a terra transformada em território denota uma relação não econômica, torna-se parte constituinte do ser social do grupo, um dos elementos centrais da sua própria identidade. Embora para as sociedades camponesas a terra também não constitua um simples meio de produção, ela não chega a constituir-se em território:

*"...não se vê a terra como objeto de trabalho, mas como expressão de uma moralidade; não em sua exterioridade como fator de produção, mas como algo pensado e representado no contexto de valorações éticas. Vê-se a terra, não como natureza sobre a qual se projeta o trabalho de um grupo doméstico, mas como patrimônio da família, sobre a qual se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor. Como patrimônio, ou como dádiva de Deus, a terra não é simples coisa ou mercadoria" (K.Woortmann, 1990:12)*

Se por um lado a terra camponesa, vista nesta perspectiva, apresenta alguma semelhança com o território indígena, deve-se atentar que, diferentemente deste último, a

terra camponesa é sempre apreendida como posse necessária à reprodução do grupo familiar; em outras palavras, a terra camponesa é uma "propriedade" no sentido de que, é o **locus** do trabalho familiar destinado à perpetuação da família. Quanto ao território indígena, deve-se considerar que a lógica da sua reivindicação reside principalmente sobre pertencimento derivado da ocupação imemorial pelos ancestrais do grupo, o aspecto transcendental que aflora nas reivindicações territoriais indígenas conferem um dimensão distinta da propriedade tal qual encontrada nas sociedades camponesas, ainda que estas não se reduzam a uma simples "razão prática".

Embora as sociedades camponesas possam comportar uma dimensão étnica, não me parece possível atribuí-las a definição de grupo étnico. Para que um grupo camponês opere como uma unidade étnica é necessário que haja uma valorização de certos atributos, notadamente a reivindicação de uma origem e *background* comum aos membros dessa sociedade. Em geral, o grupo camponês não reivindica uma identidade étnica particular, mas apenas o pertencimento a uma "família" que está integrada a uma sociedade englobante. De fato, tem sido desse modo que o campesinato é percebido, como *part society*: os camponeses constituem um segmento de classe de uma população maior, na qual ocupam posições subordinadas. Essa percepção do campesinato como *part society*, apesar de trazer embutida uma certa tendência economicista, parece dar conta de suas características fundamentais.

Por outro lado os povos indígenas do Nordeste brasileiro, embora já não possam mais excluírem-se da sociedade nacional, têm de forma muito clara a idéia de uma proveniência distinta dos nacionais. Dessa forma, ser índio no Nordeste não é apenas ser parte de uma organização política, mas pertencer à descendência dos "primeiros habitantes do Brasil". Pouco importa que não possam mais traçar as linhas de herança dos "índios

ancestrais", o que importa de fato é que podem ainda reconhecerem-se como **rama dos velhos troncos** como parentes de **caboclos puros**.

### 2.6.2. O campesinato sertanejo

Em geral, os grupos camponeses brasileiros tem origem nos pequenos sítios que rodeavam as grandes plantações de produtos agrícolas valorizados no mercado internacional (principalmente a cana-de-açúcar e o café), onde famílias produziam para a sua própria subsistência e, com o pequeno excedente, para alimentar os trabalhadores das fazendas próximas. A este tipo de empreendimento vários autores chamaram de "campesinato marginal".

No sertão nordestino, por outro lado, a ocupação da terra deveu-se as extensas fazendas de gado. Até o século XVIII o sertão permanecia à margem da economia colonial, abrigando uma população rarefeita de índios, negros e brancos pobres. O campesinato oriundo dessa situação difere, consideravelmente, daquele de zonas majoritariamente agrícolas. No sertão predominaram a pequena propriedade privada da terra com uma forte tendência a constituição de unidade familiares semi-autônomas.

A região onde está localizada o território dos Kaimbé reflete bem este processo de ocupação das terras. A quase totalidade das propriedades rurais podem ser consideradas minifúndios, com uma produção totalmente voltada para a subsistência familiar<sup>70</sup>. A mão-de-obra empregada nas atividades agrícolas é basicamente a da família conjugal ocorrendo a colaboração de parentes e vizinhos nas fases mais dispendiosas de trabalho, seja em forma de mutirão ou de simples permuta.

---

<sup>70</sup>Alguns produtos são comercializados em pequena escala, mas somente para suprir a casa de outros bens não produzidos por eles próprios.



As práticas religiosas dessa população circunscrevem-se ao que se tem denominado "catolicismo popular". Embora distanciados da Igreja Católica enquanto instituição, pouco participando de seus atos litúrgicos, valorizam a devoção aos santos e a participação nas festas religiosas. Paralelamente à profissão da fé católica, os sertanejos crêem em seres sobrenaturais relacionados à natureza que interferem na vida daqueles que trabalham nas roças.

Quanto à cultura *folk*, os sertanejos podem ser caracterizados pelo gosto de histórias lúdicas sobre o trabalho do vaqueiro e do lavrador, muitas vezes repetidas em pequenos círculos de conversa que são frequentemente formados depois de encerrado o dia de trabalho no campo. Tais histórias versam principalmente sobre situações de perigo em que o contador, ou pessoas próximas a ele, esteve exposta. São constantes as histórias envolvendo o bando de cangaceiros de Lampião e as volantes que o perseguiram. Ouve-se, também, muitas histórias sobre contatos com seres sobrenaturais que povoam o imaginário das pessoas que trabalham no campo.

Neste ambiente as festas religiosas são muito valorizadas, principalmente aquelas dedicadas aos padroeiros dos povoados próximos. Em geral, todas as famílias são mobilizadas, direta ou indiretamente, para esse evento seja para uma participação estritamente religiosa ou para a festa profana que ocorre paralelamente. A participação dos jovens é destacada pois esses acontecimentos são os raros momentos em que podem deixar de lado a rotina de trabalho, normalmente árdua, e voltarem-se para a diversão nos bares, barracas e "forrós".

Outra característica marcante desse campesinato está na ausência, em quase todas as famílias, de parte da parentela constituída, fundamentalmente, de homens que imigraram para as grandes cidades, principalmente da região Sudeste. Essa imigração

ocasionada pelo baixo índice de retorno econômico-financeiro das atividades produtivas no campo, agravado pela crescente demanda por terra, acaba por se tornar em uma imprescindível fonte de recursos externos para a manutenção das famílias que permanecem no campo.

Essa população, no entanto, não parece pensar-se como uma unidade, um grupo portador de uma identidade diferenciada face a sociedade nacional. Antes, percebem-se como brasileiros ainda que diferenciados por sua condição sócio-econômica.

### **2.6.3. Índios camponeses - uma breve conclusão**

Ao comparar o *modus vivendi* de camponeses e de índios nesta situação estudada pode-se ter a impressão que estes últimos constituem apenas um segmento do primeiro e que, em geral, não apresentam maiores distinções. Contudo, o que se pretende aqui é justamente demarcar uma nítida separação entre estes dois grupos sociais e, conseqüentemente, entre as categorias utilizadas para denominá-las.

Se por um lado, estes dois grupos comungam grande parte de suas práticas sociais, econômicas e, até mesmo, religiosas, por outro há um fator marcante de diferenciação que modifica substancialmente a percepção que se tem deles: a reivindicação de uma identidade étnica<sup>71</sup>. Como já foi dito anteriormente, essa população camponesa não se percebe como distinta da sociedade nacional, destarte, o modo como se relaciona com ela caracteriza-se por uma subordinação econômico-social. Ao revés, o grupo indígena Kaimbé (e muito provavelmente, todos os grupos indígenas

---

<sup>71</sup> Convém ressaltar que por identidade étnica faz-se referência a uma alteridade sócio-cultural que tem por substrato uma compartilhamento de certos sinais ou atributos por uma população, fundamentalmente quanto a uma origem e *background* (v. Introdução)

do Nordeste brasileiro) embora, em muitos aspectos, já muito "assimilado" à população regional preserva uma identidade étnica que marca substancialmente suas relações com a sociedade nacional brasileira. Um primeiro ponto onde essa diferenciação fica patente mostra-se mesmo na instituição de um interlocutor "oficial" do grupo, i.e., um agente com poder para falar legitimamente em nome da coletividade, não somente na defesa dos interesses prático-materiais mas, também, para delimitar uma posição particular no espaço social, interferindo, dessa forma, na própria definição (ou recriação) do grupo étnico.

A população regional camponesa, *a contrario sensu*, prescinde de um "porta-voz" para externar a sua própria existência, pois subsume-se ao ser da sociedade nacional. Assim, percebe-se que as relações estabelecidas entre esses dois grupos sociais são marcadas pela continuidade, pois há uma verdadeira imbricação entre eles, no sentido de que à população camponesa sobrepõem-se outros segmentos para a conformação de um "todo".

As dessemelhanças entre os Kaimbé e o campesinato regional vão mais além. Ao estabelecerem uma identidade social (étnica) particular os Kaimbé deixam de pertencer à categoria genérica de "brasileiros" para serem "descendentes dos primeiros brasileiros", o que significa estabelecer uma relação de oposição, embora de maneira bastante difusa, com a sociedade nacional. Dessa forma, pode-se apreender facilmente porque na luta pela terra os Kaimbé defendem a pertinência de suas reivindicações sob o argumento de que são portadores de "direitos primordiais" sobre o território de seus antepassados.

A definição de campesinato indígena, quando aplicada aos índios do Nordeste, merece uma explicitação incontestada de que se trata de um recorte teórico para dar conta de certas similitudes entre esses povos indígenas e os grupos camponeses, e não uma deslegitimação da identidade indígena desses povos. Mesmo

SSSS

porque, a categoria indígena, enquanto uma identidade étnica, não passa de uma mera construção etnocêntrica e homogeneizadora da sociedade nacional e, portanto, sem qualquer vinculação com a realidade mesma dos grupos étnicos americanos.

### **3. COMO SE FAZ UM KAIMBÉ**

#### **3.1. A Construção de uma identidade**

Seguindo a perspectiva teórica apresentada na Introdução deste trabalho, penso na etnicidade como um processo contínuo de construção de uma identidade contrastiva que, tendo por substrato a descendência, é ativada por lutas políticas e simbólicas, conformando uma unidade no movimento de agrupamento e mobilização, objetivando um determinado modo de inserção na sociedade nacional que garanta ao grupo o reconhecimento legítimo de certos direitos inerentes à sua identidade étnica, normalmente designados como privilégios.

Conforme discutido anteriormente, considero necessário estabelecer uma clara distinção entre as identidades sociais, uma categoria ampla, e as identidades étnicas, específicas para uma determinada situação de alteridade social. O caso Kaimbé pareceu-me apropriado para a demonstração desse entendimento. Ao estudar o processo de construção da identidade Kaimbé, faz-se necessário expor, sucintamente, em que consiste o objeto dessa investigação.

Quando me refiro a uma identidade étnica Kaimbé, não estou reportando-me a uma identidade dada pela perpetuação histórica de uma "cultura original" daquela população contatada em meados do século XVII, da qual provavelmente não conservam nada além de uma "memória", produto de uma construção social levada a cabo nas lutas pela afirmação de sua alteridade étnica e pela reivindicação de um "direito original" ao território de seus antepassados. Antes, a identidade Kaimbé, que é tratada neste

estudo, refere-se àquela que substantivamente opera na conformação do grupo no contexto sócio-político contemporâneo.

Assim, minha investigação dirige-se às categorias utilizadas pelos Kaimbé para informar sua condição étnica diferenciada, estabelecer fronteiras e definir a estrutura das relações intergrupais (Keyes, 1976:202-213), ou seja, interessa-me como os Kaimbé pensam sua alteridade e a colocam em prática.

Em primeiro lugar, convém identificar o universo social no qual os Kaimbé estão localizados e como este é pensado pelo grupo. Embora reconheçam-se como membros da sociedade brasileira, comungando com os regionais uma ideologia de nacionalidade, que lhes confere uma posição privilegiada na hierarquia dos segmentos populacionais que compõem a nação brasileira - explicitada em afirmações do tipo: " - Nós (os índios) somos os primeiros brasileiros" - os Kaimbé operam categorias que visam explicitar as posições contrastantes com a sociedade nacional. É nesse sentido, que são utilizadas as categorias **caboclo-português**, **índio-branco** ou **Kaimbé-posseiro**<sup>72</sup>.

Reesink (1977), ao discutir a questão da identidade étnica Kaimbé, já afirmava que

*"Despite this physical aspect (mestiça), the principal criterium for the determination of the ethnical status is racial heritage. Not in all cases, however, showing that the racial background is not a determinant factor but additionally, there is the possibility of becoming caboclo, i.e., an ascribed status"* (Reesink, 1977:24)

---

<sup>72</sup> Estes pares opostos não são fixos, a depender do contexto no qual é aplicado há variação das combinações.

Destarte, sendo os Kaimbé fenotipicamente muito assemelhados a população regional, devido a prática frequente da exogamia<sup>73</sup>, a herança racial só pode ser auferida pela descendência. Ainda com base no trabalho de Reesink, foi possível elaborar dois quadros que mostram as possibilidades de classificação étnica quanto à descendência:

|    | DESCENDÊNCIA | AUTODEFINIÇÃO | ALTERDEFINIÇÃO |
|----|--------------|---------------|----------------|
| 1. | CC           | C             | C              |
| 2. | CC           | C             | P              |
| 3. | CC           | P             | C              |
| 4. | CC           | P             | P              |
| 5. | CP           | C             | C              |
| 6. | CP           | C             | P              |
| 7. | CP           | P             | C              |
| 8. | CP           | P             | P              |
| 9. | PP           | C             | C              |

Onde C=Caboclo e P=Portugues

|        |  |
|--------|--|
| Caso 1 | configura-se como caso ideal, onde a identidade funda-se legitimamente sobre a descendência; |
|--------|--|

<sup>73</sup> Digo prática exogâmica por que, embora não haja uma regra explícita sobre os casamentos, casar dentro do grupo parece ser o modelo ideal para os Kaimbé. Frequentemente criticam os casamentos com pessoas de fora que, segundo eles, não tem nenhum vínculo com a terra, e vendem-na à primeira oportunidade.

|                      |   |
|----------------------|---|
| Caso 2               | só é possível fora da área indígena   |
| Caso 3               | revela-se nos casos de negação da descendência em função das sanções negativas da sociedade envolvente;                           |
| Caso 4               | representaria a perda total da identidade étnica, este caso, entretanto, é impossibilitado por aquelas sanções;                   |
| Casos 5, 6, 7, 8 e 9 | são definidos em função de outros elementos que não o da consanguinidade, destacando-se os interesses políticos de cada segmento. |

Mostrou-se, nesse quadro, as possibilidades de definição da identidade étnica individual com relação à descendência. É um cálculo complexo que deve considerar não somente a identidade étnica dos genitores, mas também seu grau de pureza "racial" e outros fatores de ordem sócio-político-econômica.

Dessa forma, os Kaimbé necessitam de uma memória genealógica muito apurada, que possibilite a classificação identitária com uma margem mínima de erro. Contudo, trata-se de uma memória e como tal sujeita a interpretações decorrentes de interesses divergentes.

Deve-se atentar que a memória, como assinalado anteriormente, é uma construção orientada por interesses ideológicos e também práticos. É muito provável que durante o período em que os Kaimbé permaneceram dispersos e sem proteção



legal alguma, a memória genealógica que os tornam "descendentes de índios" tenha permanecido no limbo <sup>74</sup>.

A situação, porém, a partir do momento em que passaram a contar com alguma espécie de apoio legal, transformou-se rapidamente, assim, todos aqueles que reivindicam a identidade étnica Kaimbé são capazes de descrever sua árvore genealógica, que sempre recairá sobre os "velhos troncos"<sup>75</sup>. Afinal é pela genealogia que a identidade Kaimbé pode ser legitimamente reconhecida:

*"É pelos parentes, os pais, os avós, os parentes antigos que eram índios (...) que a família fica índia. Quem não tem nenhum parente índio, a mãe não é índia, os avós dele não são índios, quer dizer que ele não é índio". (Sr. Rosa)*

É nessa perspectiva que se pode assinalar que toda memória é produto de uma construção social e, mais importante, é resultado de lutas e conflitos de grupos políticos diversos pelo reconhecimento da sua legitimidade (Pollak, 1992). Com efeito, a memória genealógica do grupo Kaimbé constitui-se em uma importante arena de luta pela legitimação das identidades individuais. E isso, com direito a toda sorte de manipulações.

No bojo da luta faccional, são comuns as tentativas de deslegitimação política dos opositores pela negação de sua condição étnica. Era isto que estava em questão nas discussões entre o ex-cacique Juvenal e o conselheiro Gregório Dantas:

---

<sup>74</sup> Não quero dizer que a memória genealógica foi esquecida, porém é provável que o conteúdo étnico tenha sido relegado a um plano secundário.

<sup>75</sup> "Velhos troncos" é a expressão utilizada pelos Kaimbé para designar as linhagens mais reconhecidamente indígenas do grupo, e mais genericamente para designar a descendência indígena.

*"(...)Porque não é isso que me traz para o meio dos índios, porque essa mulher aqui tem quatro filhos meus, mas não foi isso que me trouxe. O que me trouxe foi que meu pai alistou nós todos como índio, nascemos e se criamos aqui dentro da área. Meu pai tinha descendência de índio, minha mãe não tinha. (...) Minha mãe era de fora. É isso que discuto com Juvenal, do contrário que a mãe de Silvino (pai de Juvenal) era uma índia dos cabelos escorridos como essa que tá aqui... Então, mas o pai era um negro alí do Junco dos beijo descambados, da barrigona, então botou tudo a perder. Eu tô cansado de explicar isso a Juvenal: - A mesma descendência que você tem é a minha, você saiu preto, eu sai assim com a cor mais clara." (declaração do conselheiro Gregório Dantas sobre um ex-cacique do grupo)*

Esta arbitrariedade da memória, entretanto, não pode ser entendida como proveniente de um pragmatismo absoluto, antes deve ser pensada como resultado de múltiplos fatores objetivos e subjetivos que orientam a prática do indivíduo e do grupo. Essa memória local é, dessa forma, tão arbitrária quanto as construções históricas: sempre recortes da realidade que são considerados, consciente ou inconscientemente, os mais relevantes para quem os estabelece.

Ao tratar do problema da manipulação da memória para legitimar ou não certas reivindicações de identidade étnica, deve-se atentar que estas arbitrariedades são manifestações individuais resultantes de uma apreensão particular da "visão de mundo" do grupo que não podem ser convenientemente compreendidas fora do contexto social onde são produzidas e depuradas de suas idiossincrasias. É neste mesmo sentido, que Oliveira (1994) refuta difundidas preocupações com a possibilidade de surgimento de

"falsos índios" que, para se beneficiarem de alguns "privilégios", forjariam uma identidade indígena:

*"A preocupação manifestada por alguns advogados e administradores de que, em virtude de possíveis vantagens auferidas possa haver um uso indevido da identidade indígena, não faz sentido se for deslocada do plano estrito das condutas individuais para o plano das práticas e representações sociais. (...) A condição indígena, enfim, não poderá nunca ser postulada ou representada com sucesso por um conjunto de pessoas se elas não acreditarem que possuem uma origem indígena comum e não aceitarem conformar o horizonte de sua vida futura às decisões do grupo ao qual se sentem pertencentes."* (id:127)

Para os Kaimbé, que por várias gerações estiveram organizados socialmente na forma de unidades familiares semi-autônomas e, também, vitimados pelo "estigma" de caboclos (primitivos, brutos, ingênuos) que sempre carregaram, assumir a identidade étnica resulta de um cálculo "econômico" da viabilidade para a sua própria sobrevivência, inclusive étnica.

O que se deve levar em consideração aqui é que os agentes sociais, ao produzirem suas próprias classificações, estão sob influência de um **habitus**. Com efeito, ao se representarem, os agentes não agem na completa arbitrariedade, antes são orientados pela posição que objetivamente ocupam no espaço social. E ocupar uma posição implica uma convergência de

interesses práticos e simbólicos com outros que se situam próximos naquele espaço (Bourdieu, 1987).

A reivindicação de uma identidade étnica está, pois, condicionada à posição ocupada pelos agentes no espaço social. Pensando no caso Kaimbé, parece impossível que alguém reconhecido

AAAAA

pelo grupo como posseiro ou fazendeiro possa reivindicar a identidade Kaimbé, pois essas categorias são identidades contrastivas pelas quais também se forma a identidade Kaimbé.

Contudo, há a possibilidade de indivíduos "brancos" adquirirem a identidade Kaimbé através do casamento com caboclos e pela sua disposição de entrarem na "luta". Mas nesse caso, o reconhecimento da identidade será sempre condicionado a persistência da união conjugal. Um trecho da entrevista que realizei com Manoel de Martim, caboclo residente na Baixa da Ovelha, demonstra claramente essa situação:

- " - Sua mulher é daqui?
- Não, é do Muriti. Ela não é índia.
- Não tem descendência nenhuma?
- Não. Ela tem direito por causa d'eu, agora."

Deve-se entender que, nesse contexto, ter direito equivale ao reconhecimento da identidade Kaimbé, pois esses direitos, aos quais Manoel de Martim se refere, são exclusivos dos índios. Todavia, a necessidade de legitimação dessa identidade por associação é constante. Para ter "direito" é preciso engajar-se na "luta" Kaimbé, não necessariamente nas tarefas práticas, mas sobretudo assumindo o discurso reivindicatório do grupo, i.e., defender o direito dos Kaimbé àquela terra.

Embora a exogamia seja uma prática frequente nos casamentos Kaimbé, há uma sanção sobre ela, principalmente quanto ao casamento de uma mulher índia com um "branco":

"Índia que casa com branco nós não confia nossos segredos." (Juvenal, ex-cacique)

Essa sanção pode ser compreendida como decorrente de dois fatores principais:

1. Sendo uma sociedade preponderantemente machista, o homem é o **chefe da casa**, enquanto grupo doméstico, e, dessa forma, dispõe de maior autoridade sobre os bens da família, inclusive a terra, ameaçando a integridade territorial Kaimbé.

2. Não obstante o modelo cognático da filiação entre os Kaimbé, é o chefe da família, em última instância, quem determina a identidade étnica dos filhos. Porém, outros fatores que atuam na definição da identidade étnica individual podem ser manipulados para enquadrar os indivíduos que estão nessa situação conforme os interesses do grupo.

Mas a questão da alteridade étnica é problemática para os Kaimbé, quando inquiridos sobre os traços distintivos de seu grupo étnico dificilmente conseguem responder com segurança o que os torna "diferentes". É muito comum afirmarem que "hoje quase não há diferença entre quem é caboclo e quem é branco, porque tá tudo misturado". Entretanto, sempre é possível distingui-los com base em critérios práticos, dados pelas relações intergrupais:

*"Tem, tem bastante, bastante diferença. Os que não é índio não gosta dos índios, não... Tem bastante diferença, né? Porque o caboclo é fraco, não tem condições, o branco tem uma condição melhor. A alimentação do branco e do índio são bastante diferente. O índio come tudo quanto é planta: aimpim, batata, feijão puro, qualquer maneira que ele pode adquirir". (Sr. Rosa)*

Fica claro, então, que os critérios utilizados para sancionar a alteridade étnica do grupo frente aos regionais não se fundamentam sobre a cultura, antes sobre a própria situação dos Kaimbé na estrutura das relações intergrupais (Keyes, 1976:208-210). A pobreza nesse contexto torna-se um sinal diacrítico

relevante para a definição da identidade étnica Kaimbé. É importante perceber que o próprio projeto de colonização do interior brasileiro, desde seu primórdio, sempre reservou para os indígenas uma posição nos estratos mais inferiores na estrutura sócio-econômica da população brasileira. Assim, a interação desses povos com a sociedade nacional sempre esteve marcada por uma indiscutível desigualdade econômica que se agravou à medida em que a distância relativa entre esses segmentos populacionais foi se reduzindo. Pode-se entender, dessa forma, como o aspecto econômico de grande pobreza foi incorporado à própria identidade indígena<sup>76</sup>.

Do mesmo modo, a oposição conflitiva entre os índios e os brancos, deixa de ser somente uma consequência das posições antagônicas dentro daquela estrutura social para ser ela mesma um elemento constitutivo da própria alteridade étnica. Assim, ao tratar da questão fundiária são capazes de grandes precisões sobre quem é e quem não índio. O próprio processo de organização política do grupo esteve sempre marcado pela questão da terra. Esse é, com certeza, o elemento aglutinador do grupo, que unifica interesses e, fundamentalmente, possibilita uma prática comum.

Nota-se, no relato do Sr. Maroto sobre sua assunção ao cargo de cacique<sup>77</sup>, dois elementos fundamentais para a compreensão do processo de reorganização política do grupo: em primeiro lugar, a importância atribuída à "luta dos índios" - a luta pela terra; é participando da luta que a identidade étnica do indivíduo é legitimada. Por outro lado, percebe-se a necessidade de outorgar a uma liderança a representação do grupo, principalmente frente à sociedade nacional. Deve-se levar em consideração que o cacique

---

<sup>76</sup> É ilustrativo dessa visão o caso dos Kayapó (MT/PA), que tem sua identidade indígena constantemente colocada em dúvida pela imprensa devido ao fato de algumas lideranças possuírem casas na cidade, carros e aviões.

<sup>77</sup> Citado à página 76.

entre a maior parte dos índios do Nordeste é, fundamentalmente, um agente de interlocução com a sociedade nacional: FUNAI, entidades indigenistas, etc.

Mas há outro elemento fundamental para a organização política Kaimbé que subjaz o relato do Sr. Maroto, o **poder de nomeação** (Bourdieu 1989:236-40), i.e., o cacique enquanto detentor de um capital simbólico maximizado é a expressão do poder de impor uma visão ou divisão do mundo social legitimamente. Em outras palavras, o cacique é capaz de atos de nomeação e instituição das fronteiras étnicas do grupo. Com isto, não quero afirmar que o Sr. Maroto foi, individualmente, responsável pela conformação atual do grupo, mas que ele como cacique tornou-se o legítimo portador da vontade do grupo e, portanto, detentor do poder de falar legitimamente em nome dos Kaimbé. É justamente no estabelecimento de uma "comunicabilidade" entre o grupo, enquanto tal, e a sociedade envolvente que está a gênese da identidade étnica Kaimbé.

É dessa forma que o processo de organização política dos Kaimbé modifica essencialmente as relações com o mundo exterior e isto é amplamente reconhecido pela sociedade envolvente:

*"Antigamente era diferente, os caboclos e os brancos eram tudo amigos." (Sr. Quincas, branco morador do povoado de Massacará)*

Essa afirmação deve ser entendida como reconhecimento de que o grupo indígena está agora atuante, e ser atuante naquela situação significa, entre outras coisas, nomear os inimigos do grupo. A categoria posseiro, enquanto definidora dos usurpadores do território indígena, ganha nesse contexto especial importância para a própria definição da identidade étnica do grupo;

estabelecendo a dicotomia índio/posseiro, torna-se mais fácil - e eficaz - definir a própria identidade.

Sobre a produção dessa dicotomia, alguns comentários fazem-se necessários. Os termos utilizados para designar a própria identidade e a identidade do outro só fazem sentido na relação entre os diversos atores sociais. As categorias caboclo, índio, português, posseiro e branco são exemplos que as definições são cunhadas na prática social, podendo, inclusive, haver a reabilitação de categorias tornadas obsoletas, quando a situação que as gerou volta a operar. O próprio etnônimo do grupo deve ser compreendido nessa perspectiva:

*"Rapaz, esse nome Kaimbé, como diz a história, eu alcancei agora de poucos tempos prá cá, mas dizem que é velho, não sabe? Mas eu conhecia por Massacará, índios Kaimbé eu não sei quando é que, quando foi inventado isso não". (Sr. Beto)*

*"Antes os índios daqui não tinham nome, não. Era os caboclos do Massacará." (D. Maria)*

Essa passagem de caboclo a Kaimbé corresponde, assim, ao processo de organização do grupo étnico, conseqüentemente a uma maior definição das fronteiras do grupo.

O estabelecimento de fronteiras étnicas mais visíveis constitui, também, uma estratégia de preservação do território, pois, dessa forma, limita-se o acesso legítimo às terras à população reconhecidamente indígena. Assim, percebe-se um completo imbricamento da luta pela terra com a reivindicação de uma identidade étnica diferenciada.

Porém, as fronteiras étnicas produzidas a partir da luta pela terra não são totalmente eficazes para o reconhecimento global da identidade Kaimbé. Faz-se necessária a invenção de



tradições que, comumente aceitas como de origem indígena, ratifiquem a pertinência da reivindicação étnica de acordo com a representação genérica do índio na sociedade nacional<sup>78</sup>.

Essa tarefa justifica-se pelo interesse em perpetuar o protecionismo indígena do Estado brasileiro, bem como das agências indigenistas não governamentais. Desse modo, os Kaimbé, estão sempre dispostos a construir um novo signo de sua alteridade: crianças que se vestem em ocasiões especiais com plumas e cocares, o desejo de aprenderem o toré<sup>79</sup>.

### **3.1.1. Influências "externas" na construção da Identidade Kaimbé**

Para Michel Foucault (1988), o poder que age no corpo social inscreve no indivíduo os saberes e disposições dominantes na sociedade. É somente em acordo com os princípios de divisão do mundo social dominantes que os agentes podem participar da luta pela definição do grupo étnico. Ou seja, a própria definição da etnicidade é condicionada pela representação que a sociedade nacional faz da questão étnica.

E a representação do índio na sociedade nacional difere radicalmente da realidade Kaimbé. Como já foi dito, os Kaimbé não tem mais o fenótipo característico dos povos reconhecidos como indígenas, configurando-se como uma população mestiça<sup>80</sup>. Falam o

---

<sup>78</sup> Essa questão é objeto de um tópico específico.

<sup>79</sup> Na realidade os Kaimbé nunca falam em aprender o Toré (ritual religioso praticado por vários grupos indígenas do nordeste brasileiro), mas sempre referem-se ao seu reaprendizado, i.e., aceitam como uma tradição autoctone mesmo sem evidências históricas que seus ancestrais o tenham praticado. Sobre esta questão ver Reesink, 1995.

<sup>80</sup> Não obstante, há algumas poucas famílias que possuem ainda um fenótipo indígena. Contudo, devido à migração de índios de outros grupos, principalmente Kiriri, é muito difícil averiguar se

português como os "brasileiros", os "brancos". Não preservaram traços culturais facilmente disponíveis que possam ser eficazmente utilizados como sinais diacríticos.

Então os Kaimbé carecem de um reconhecimento exterior. Os direitos que reivindicam, tanto ao território quanto a uma assistência diferenciada pelo Estado brasileiro, necessitam ser legitimados pelo reconhecimento de sua "indianidade", pois é à condição indígena que estão associadas estas garantias.

É nesse contexto que os Kaimbé, "jogando com as regras do jogo", tentam reelaborar os emblemas de sua identidade, de forma a torná-los mais visíveis e de acordo com as expectativas da sociedade nacional e, principalmente, dos órgãos oficiais para um grupo indígena. Assim, a organização política institucionalizada (caciques e conselheiros), a endogamia, a medicina natural, os hábitos alimentares, sofrem um processo de revalorização, revestindo-se de um caráter "tradicional indígena". Mas, nesse movimento a própria identidade Kaimbé é alterada.

Aqui, faz-se necessário retomar os pressupostos teóricos que nortearam este trabalho. Não obstante a preocupação em tentar delinear o significado do "ser" Kaimbé, estou convicto de que a identidade étnica, assim como a cultura (um de seus elementos fundamentais), é produto de uma construção social contínua, i.e., a etnicidade não reside sobre um substrato cultural ou "natural", ela não têm forma ou conteúdo definidos *a priori*, mas somente um objetivo que precisa ser construído de acordo às relações de forças que operam no campo das relações intergrupais (como bem demonstram os trabalhos de Barth, 1969, Cohen, 1973 e Keyes, 1976, entre outros).

---

essas famílias descendem realmente daqueles grupos originalmente aldeados em Massacará.

HHHHH

Dessa forma, ao referir-me a alterações na identidade Kaimbé estou, justamente ressaltando essa qualidade processual da etnicidade. Nesse sentido, a análise de Cunha (1989) sobre o caráter dinâmico da cultura pode ser muito elucidativa para se entender o processo de conformação da identidade étnica:

*"Em suma, a cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novas significações; e é preciso perceber (como muito bem apontou Eunice Durhan em outra reunião da SBPC, há dois anos) a dinâmica, a produção cultural. A perspectiva que esbocei acima chama a atenção para processos importantes nessa produção: o uso de símbolos e de signos dados para promover significações novas ou não oficiais, seja pela ambiguidade dos primeiros ou pelo rearranjo dos últimos. Pois o significado de um signo não é intrínseco, mas função do discurso em que se encontra inserido e de sua estrutura. A construção da identidade étnica extrai assim, da chamada tradição, elementos culturais que, sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essencial de que, fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou"* (Cunha, 1989:46-47)

É, de tal modo, que em um processo adaptativo às disposições dominantes na sociedade, os Kaimbé promovem um intenso rearranjo de seus signos objetivos, procurando adequá-los à definição legítima de "indianidade" da sociedade nacional. Assim, os **caboclos de Massacará** marcham, não sem razões, em direção a uma identidade mais apropriada: os índios Kaimbé.

De fato, os direitos que pretendem ver reconhecidos não coadunam com uma identidade ambígua como **caboclos de Massacará**, é somente aos portadores da "indianidade" que eles estão reservados.

### 3.2. O tronco e a rama: comentários sobre o parentesco Kaimbé

O objetivo deste breve tópico é aglutinar uma série de informações, que aparecem dispersas neste capítulo e em outros, pertinentes ao modo como os Kaimbé percebem as relações de parentesco e, ao mesmo tempo, tentar aprofundar as reflexões sobre o preponderante papel que a descendência têm no processo de conformação do grupo étnico.

Preliminarmente, é necessário dizer que os Kaimbé utilizam hoje as mesmas designações de parentesco comum à sociedade nacional e, em particular, à população regional. Contudo, se esta similaridade parece demonstrar uma perda total dos prováveis sistemas de parentesco nativos existentes antes do processo de contato, percebe-se, entretanto, que o significado atribuído pelos Kaimbé a essas relações sofreu considerável influência de sua própria forma organizativa.

De modo geral, o parentesco é pensado em termos de consanguinidade e afinidade, ou seja, parente é aquele com o qual se partilha um ancestral comum ou que, por aliança, foi incorporado à família. Assim, fica clara a importância da categoria sangue para a construção dos sistemas de parentesco. De fato, o sangue é entendido como transmissor das qualidades físicas e morais que constituem a marca da família. O casamento não une somente pessoas mas, principalmente, sangues; aos filhos dessa união são atribuídas as principais características ambas famílias de seus genitores, podendo, em razão de determinados interesses, haver preponderância de uma ou outra. Nesse mesmo sentido, Abreu Filho, ao investigar as relações de parentesco no Brasil afirma:

*"Assim, se através do sangue qualidades morais são transmitidas e perpetuadas e se ele dá conta da construção do corpo e seus instintos, o indivíduo - agente empírico - é*

*representado, não como individualidade indivisível, mas como parte de uma totalidade que o transcende e o constrói. Ele se explica por referência a seus consanguíneos de forma que, neste sistema, não se reconhece no indivíduo uma individualidade irreduzível."*  
(1982:98)

Tal assertiva parece aplicar-se com muita propriedade ao caso Kaimbé, de fato, a identidade étnica do indivíduo só pode ser estabelecida dentro do sistema de parentesco, pois é pelo pertencimento a uma família Kaimbé que o indivíduo torna-se membro do grupo. Destarte, a identidade étnica dos indivíduos não pode ser explicada sem que se leve em consideração a influência da família na sua construção, situando-a dentro da estrutura das relações interétnicas.

Ao falar em família os Kaimbé podem estar se referindo a dois grupos sociais distintos mas complementares. Numa primeira acepção, família corresponde exatamente ao grupo doméstico, ou seja, à família elementar composta pelo marido, a esposa e os filhos (podendo, excepcionalmente, agregar parentes que vivam na mesma casa). Em outra acepção, família é um conjunto extenso de descendentes de um ancestral comum, que se torna visível pela referência a um nome de família, pela explicitação dos elos que unem os indivíduos aquele ancestral comum ou, ainda, pela referência ao local de residência - dessa forma, ouve-se falar que tal indivíduo é dos "Barbosa", que é filho de fulano (muitas vezes incorporando esse nome ao seu próprio, p.ex. João Cadó) ou que é do "povo da Outra Banda".

Interessa-me aqui a segunda acepção dada a **família**, pois é nela que está substanciada a identidade étnica dos indivíduos. Os Kaimbé normalmente utilizam para fazer referência ao ancestral comum desse conjunto extenso de parentes a expressão **velhos troncos**, muito comum entre os povos indígenas do Nordeste

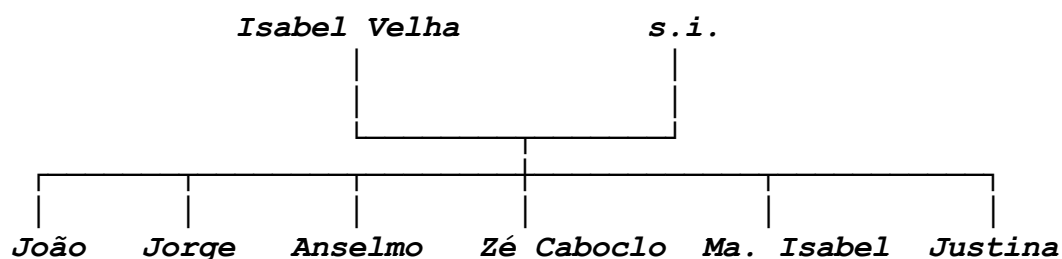
KKKKK

bem como entre os camponeses em geral<sup>81</sup>. Da mesma forma, ao referirem-se aos descendentes utilizam a expressão **rama**. Essa analogia com o mundo vegetal é fácil de ser entendida pois é comum que as pessoas procurem na sua vivência diária os elementos para compor suas próprias teorias dos fenômenos sociais. A Família Kaimbé

Como já foi dito anteriormente, a família Kaimbé não guarda muitas especificidades em relação ao padrão regional exceto pela indefinição de uma linha de continuidade da família que naquele padrão é predominantemente patrilinear. Esta indefinição justifica-se pela necessidade de perpetuar a identidade étnica do grupo, estabelecendo alguma conexão com ancestrais considerados mais **puros** ou **legítimos, os velhos troncos**. Dessa forma, mesmo quando tanto a família do pai e da mãe são reconhecidas como indígenas há de se privilegiar aquela que reúne o maior capital simbólico para o constante embate sobre a identidade étnica dos indivíduos.

Esta situação fica clara na genealogia da família de Isabel Velha um dos mais prestigiados **troncos** do grupo:

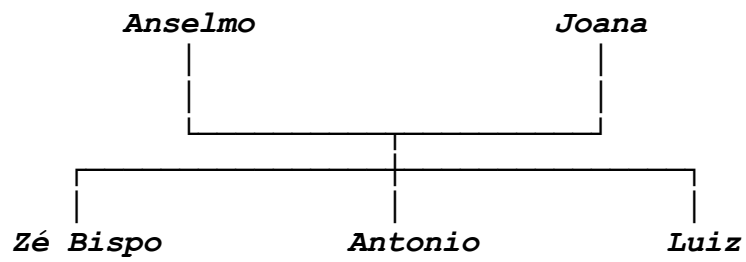
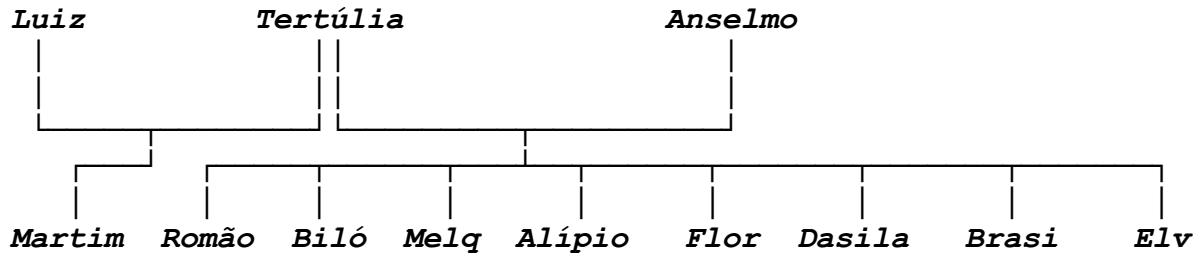
### **Geração -3**



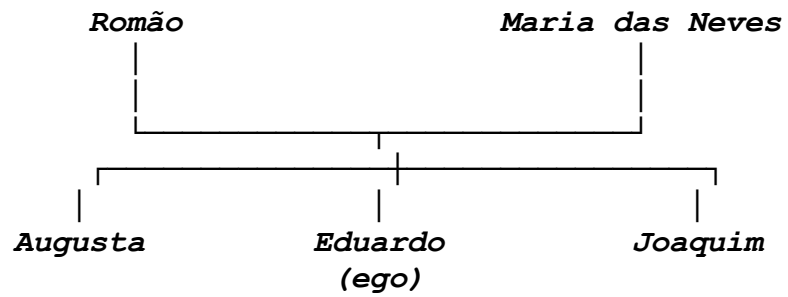
---

<sup>81</sup> Brandão (1983) ao tratar da Folia de Reis em Goiás transcreve depoimentos nos quais camponeses utilizam a mesma analogia vegetal para referir os ancestrais da família que deram origem a tradição.

Geração -2



Geração -1



*Obs. 1. Maria das Neves é prima cruzada de Romão, filha da irmã do seu pai.*

Neste caso Eduardo se considera (e também é considerado pelo grupo) como pertencente à família de Isabel Velha. Percebe-se, entretanto, que a linha genealógica que os liga não é direta, no sentido de que nas gerações -1 e -2 a descendência é patrilinear, enquanto que na geração -3 ela é matrilinear. Poderia se objetar que a referência a Isabel Velha poderia ser consequência de algum evento singular, contudo, outras genealogias demonstram a mesma situação.

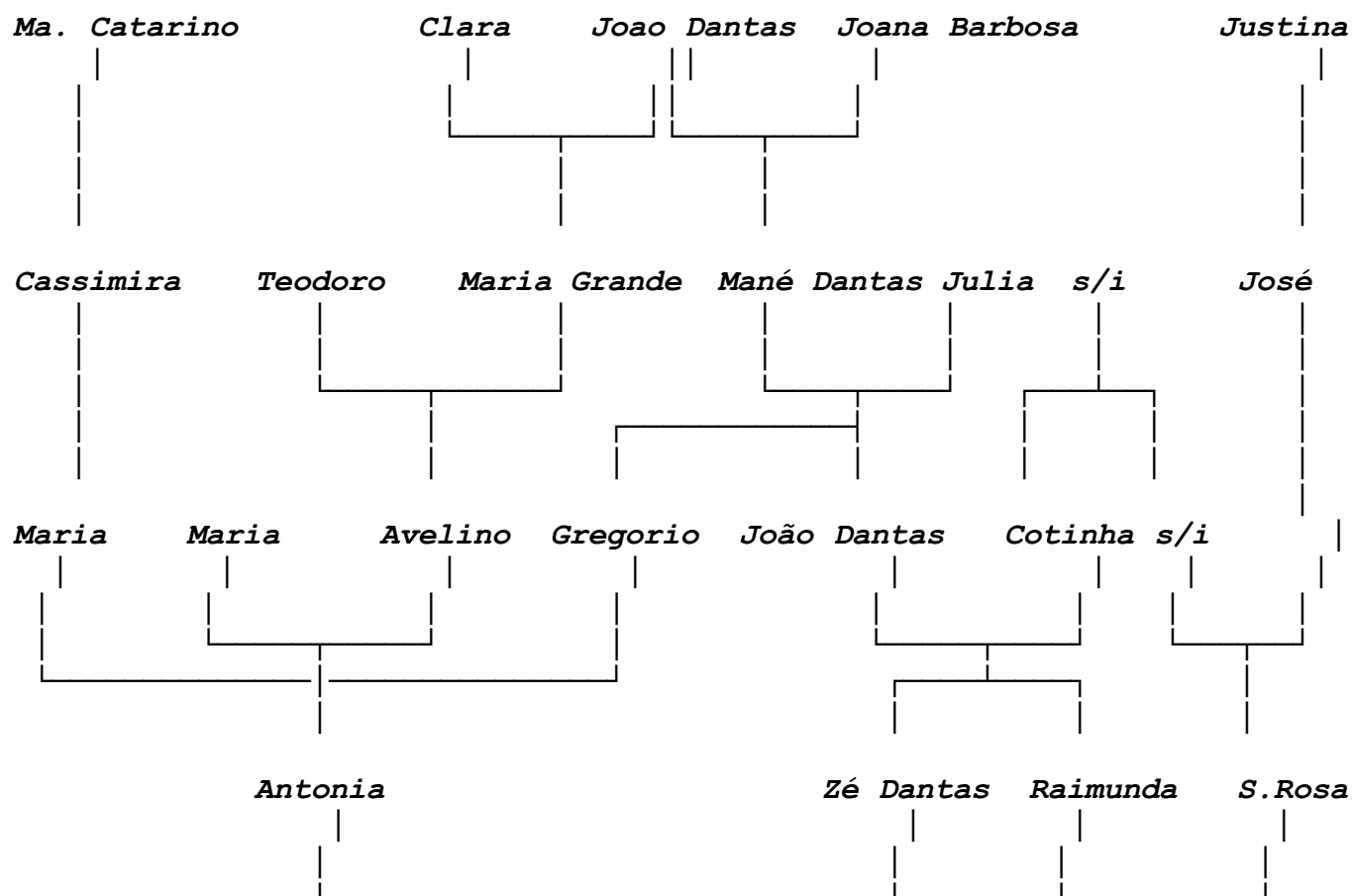
De forma semelhante, os **nomes de família** são também transmitidos muito mais em função do capital simbólico que se quer preservar do que em razão de alguma regra rígida de descendência.

Em geral os **nomes de família** estão associados aos **velhos troncos**, mesmo que esse nome possa ter tido como precursor um não-índio, incorporado ao grupo por casamento.

Embora sejam os casamentos exogâmicos muito frequentes entre os Kaimbé, parece-me que há, pelo menos como tipo ideal, uma expectativa de que os casamentos se realizem dentro do grupo. Com efeito, parece ser muito comum o casamento entre primos ou com outros "parentes", observadas, é claro, as restrições conjugais dadas pelo tabu do incesto. O quadro a seguir pretende demonstrar, de forma simplificada, que há uma tendência para uniões entre os principais **troncos** Kaimbé:







É importante dizer que todos os índios representados neste esquema consideram-se **parentes**, contudo, distinguem as famílias a que pertencem. Outro aspecto relevante desta genealogia está na última geração onde as duas uniões são consideradas como entre primos, embora somente em um deles os conjugês sejam de fato primos em primeiro grau (primos paralelos). Acredito que a categoria **primo** entre os Kaimbé tende a ser mais abrangente que o padrão regional, talvez isto se deva à necessidade de criar elos mais sólidos entre as famílias que compõem o grupo.

As parentelas tem um papel fundamental no processo político interno do grupo, pois geralmente as principais lideranças do grupo conseguem mobilizar grande número de pessoas

da família em seu apoio. Contudo, não se pode afirmar que estas parentelas possam constituir um grupo político, pois as definições quanto à posição política parecem ser tomadas pelos grupos domésticos. Assim, percebe-se pessoas da uma mesma família sendo adversários no plano político, embora isto não ocasione necessariamente um afastamento de suas famílias de origem<sup>82</sup>.

Quanto ao local de residência dos novos grupos domésticos também parece não haver hoje alguma regra explícita, que de forma muito superficial poderia definir como neolocal com uma pequena tendência a patrilocalidade. De fato, embora sendo normal que após o casamento os conjugues mudem-se para uma nova casa é comum que ela seja edificada nas proximidades da casa roça dos pais do noivo. Esta tendência, porém, é modificada quando os pais da noiva possuem alguma terra que possa ser utilizada pelo novo casal.

### 3.3. Fazendo a diferença

Como já foi evidenciado anteriormente, os Kaimbé ressentem-se da pouca visibilidade de suas fronteiras étnicas. Os antigos emblemas étnicos do grupo necessitam ser alterados para estarem conforme o padrão de "indianidade" dominante na sociedade, e outros novos precisam ser inventados para tornar mais eficaz o "ethnic-label" do grupo.

Deve-se atentar que, considerando a cultura como algo que não é dado *a priori*, a tradição é também produto de uma construção social ou, para utilizar a expressão de Hobsbawm, é uma invenção social:

---

<sup>82</sup> Pelo que pude perceber no trabalho de campo, são as mulheres que normalmente rompem politicamente com suas famílias para **acompanhar** seus maridos.

*"Consideramos que a invenção de tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição."* (Hobsbawm, 1984:12)

Entretanto, Hobsbawm faz uma diferenciação entre tradições inventadas e outras que não o seriam, contudo, parece-me difícil, seguindo o seu próprio argumento, considerar a possibilidade de uma tradição "genuína". Afinal, a questão que se coloca é quanto ao grau de dificuldade de localizar o seu surgimento num período limitado e determinado de tempo. Essa compreensão vai de encontro ao senso-comum que identifica a tradição como uma prática cultural primordial e não passível de atualizações ou modificações.

Ao falar em tradição Kaimbé refiro-me a determinados complexos simbólicos e rituais que, antes de serem o conteúdo do "ser Kaimbé", são instrumentos para sua conformação. Não se trata, com efeito, de uma tradição que guarde continuidade com os antepassados distantes do grupo (embora alguns rituais possam ter surgido em épocas já bastantes recuadas no tempo tiveram, entretanto, suas significações radicalmente alteradas), antes, a tradição, refere-se à própria necessidade do grupo de preservar sua unidade e singularidade. Explicitar a funcionalidade da tradição para a reificação da identidade Kaimbé não significa deslegitimar sua prática como puramente pragmática; faz-se necessário atentar para o próprio processo de construção da tradição que, como já visto anteriormente, é uma invenção social e, como tal, dependente de uma crença generalizada na sua continuidade histórica com os ancestrais.

É nesse sentido que se pode dizer que os Kaimbé estão reinventando seus rituais, para sanar o déficit simbólico do grupo quanto a sua alteridade, em outras palavras, os Kaimbé necessitam

dar maior visibilidade a descontinuidade cultural que conforma o grupo étnico; assim, o ritual da bandeira e a noite dos caboclos estão ganhando cada vez mais importância entre os Kaimbé: aumentando o número de participantes e construindo uma história que identifique esses rituais como autenticamente indígenas.

No mesmo sentido, os Kaimbé intentam, atualmente, uma revalorização de certas práticas culturais enfatizando o elemento cultural indígena, muitas vezes negligenciado em épocas passadas. Esse parece ser o caso, principalmente, das narrativas mítico-religiosas, mas que se pode perceber, ainda que de modo bastante difuso, nas práticas alimentares.

### 3.3.1. Noite dos Caboclos

É recorrente entre os povos indígenas do Nordeste a comemoração das datas alusivas aos padroeiros das antigas missões onde foram aldeados. É fácil deduzir que originalmente todo o ciclo de festas contava com a assistência direta dos indígenas, porém, com o processo de ocupação de seus territórios por não-índios e a conseqüente exclusão dos serviços religiosos, os índios acabaram por terem reduzida sua participação nos novenários à primeira noite, a partir daí referida como a noite dos caboclos.

A Noite dos Caboclos, que inclui o Ritual da Bandeira, é, com certeza, o maior símbolo da "indianidade" Kaimbé. Trata-se da primeira noite do novenário dedicado ao padroeiro da antiga missão e, atualmente, do povoado de Massacará, a Santíssima Trindade, cuja celebração ocorre no primeiro domingo após o dia de Pentecostes, entre a segunda quinzena do mês de maio e a primeira de junho.

Esse momento é esperado com muito entusiasmo pelos índios, que vêm nele uma ótima oportunidade para legitimarem-se perante a sociedade envolvente, principalmente os vizinhos **brancos**

moradores do povoado e da circunvizinhança. Para esse evento, convidam os **parentes**, índios de outros grupos da região, políticos com os quais se relacionam, antropólogos e indigenistas.

A preparação da Noite dos Caboclos inicia-se com alguns meses de antecedência, com a arrecadação de recursos para a compra de fogos de artifício, da comida que será servida aos convidados e da cachaça. O responsável por toda a preparação é o Sr. Agostinho, que é considerado o pajé do grupo, embora poucas vezes essa sua condição seja lembrada pelos Kaimbé<sup>83</sup>.

Nos quinze dias que antecedem o sábado dos caboclos, faz-se as compras dos materiais necessários à festa. Compra-se um significativo número de fogos de artifício, pois a quantidade e o volume das explosões são indicadores do status elevado do grupo. É comum a comparação da queima de fogos com os anos anteriores e com a das outras noites do novenário. Quando querem ressaltar a situação de pobreza que estão passando, lembram que em épocas anteriores os índios queimavam muito mais fogos do que hoje.

Para alimentar seus convidados e também os Kaimbé que participam mais ativamente da festa, compram sempre um animal para o abate, de acordo com o volume de recursos arrecadados. Em anos bons, quando há uma boa safra e os índios dispõem de algum dinheiro extra, compra-se uma vaca, quando isso não é possível ajeitam-se com um porco ou criação (bode ou ovelha). O animal é abatido na véspera da Noite dos Caboclos, e uma comissão de homens e mulheres é encarregada de prepará-lo para a refeição do dia seguinte, juntamente com o feijão, o arroz e a farinha.

Na quinta-feira que antecede o sábado dos caboclos os homens adultos do grupo têm a **obrigação** de preparar o caminho da Bandeira. Passam o dia roçando e melhorando o estreito e arenoso

---

<sup>83</sup> Pelo que pude perceber durante o trabalho de campo, a atribuição do "cargo" de pajé para o Sr. Agostinho decorre justamente do papel que desempenha na Noite dos Caboclos.

corredor que liga as roças da Vargem, Lagoa da Fazenda e Icó à Serra da Igreja. Aos participantes desse trabalho é oferecida a cachaça, especialmente comprada para esse fim.

No dia da festa, os Kaimbé preparam-se para receber seus convidados. Os Kiriri que tradicionalmente participam dessa festa, são os mais esperados, principalmente por virem sempre em grande número, movimentando bastante o pequeno povoado<sup>84</sup>. Uma outra razão, entretanto, pode ser aventada para todo o entusiasmo que marca a presença dos Kiriri na festa; seguindo uma pista deixada por Bandeira (1972:31) quanto aos cruzamentos intertribais de Kiriri e Kaimbé, pode-se supor que a Noite dos Caboclos fosse também um momento de reencontro de parentes afastados pelo casamento.

Por volta das cinco horas, um grande número de pessoas desloca-se para a Serra da Igreja para esperar a chegada da Bandeira e participar do **Pé-de-sino**, que também acontece em três outros momentos: na alvorada, ao meio-dia e após a novena. Este pequeno rito do **Pé-de-sino** consiste no dobrar dos sinos postados em frente à igreja, em um ritmo bastante rápido, acompanhado da música das zabumbas ali presentes.

Finalmente, às oito horas é rezada a novena na igreja de Massacará, algumas vezes incluindo a celebração de uma missa. Todas as vezes que presenciei a novena, a igreja estava lotada, principalmente de velhos, mulheres e crianças índias. Do lado de fora da igreja há uma grande concentração de pessoas, em sua maioria convidados e jovens Kaimbé. É comum nessa noite, vestirem algumas crianças com roupas "indígenas", saiotes e cocares de penas, especialmente confeccionados para essa ocasião.

---

<sup>84</sup> Neste ano de 1996, os Kiriri não participaram da Festa dos Kaimbé em decorrência dos graves conflitos em que se encontravam, decorrentes da luta pela desintrusão do seu território.

TTTTT

Após a novena, têm lugar uma procissão que levará o **ramo** para a casa do mordomo da noite seguinte<sup>85</sup>. Enquanto isso, boa parte das pessoas dispersa-se pelas barracas ou bares de Massacará, dando início ao lado profano da festa que só terminará quase ao alvorecer do novo dia.

### 3.3.2. O Ritual da Bandeira

Como já foi visto, o Ritual da Bandeira é parte integrante da Noite dos Caboclos, embora possa ser considerado à parte, pois, ao que me parece, trata-se de um evento paralelo, independente daquele outro e onde a presença de não-índios é, ainda, menos expressiva que na novena.

O Ritual da Bandeira têm estado há pelo menos três gerações sob responsabilidade de uma família Kaimbé, a família de Dona Xandú, irmã de Isabel Velha, sempre referida como uma das últimas **caboclas mesmo**. Depois da morte de Dona Xandú, a **preparação** da Bandeira ficou a cargo de seu filho Zé Vitor. E hoje, com a filha deste, Dona Filomena, que conta com a ajuda de seus irmãos, Sr. Dionísio e D. Joana (casada com Sr. Agostinho, o pajé). Dona Filomena mora, com seu irmão Dionísio, em uma pequena casa de taipa no Icó, de pobreza incontestemente vive da aposentadoria e da pequena plantação que faz no oiteiro da casa. Os dois velhos bebem muito e são frequentemente encontrados embriagados, pelo que são considerados portadores de alguma anormalidade mental, embora todos reconheçam que eles desempenham com propriedade suas atribuições no Ritual da Bandeira.

É na casa de Dona Filomena que a Bandeira e os dois feixes de palha de licurizeiros, que a acompanham, são preparados.

---

<sup>85</sup> O ramo simboliza a responsabilidade pela organização da novena. Mordomo é o responsável pela novena.

A Bandeira consiste em um mastro de aproximadamente quatro metros, tendo sua extremidade enfeitada com bolas e tiras de papel colorido (predominantemente, amarelo e azul) e parte recoberta de jornais ou revistas. A Bandeira, propriamente dita, é um pequeno pedaço de pano verde com babados brancos. Contaram-me que antigamente, no lugar dos feixes de palhas de licurizeiro (*Cocos coronata*) eram levadas palmeiras inteiras para a igreja<sup>86</sup>. Mas não souberam explicar o porquê da mudança.

Essa Bandeira, assim como os feixes, são preparados com antecedência. No dia da festa, faz-se somente as obrigações. Depois que se reza o **terço**, a zabumba toca em reverência aos donos da casa, dando voltas na pequena sala. Após essa reverência, vão para o terreiro, onde tocam e bebem até que a refeição seja oferecida. Normalmente, os pratos são entregues prontos aos tocadores e demais presentes à cerimônia. Pareceu-me que para esta oportunidade, os anfitriões, buscam oferecer uma refeição especial, com pratos que não fazem parte do dia-a-dia dos participantes<sup>87</sup>.

É visível a embriaguez dos tocadores e de muitos dos participantes, embora isto não seja considerado, de forma alguma, como profanação do ritual. Parece, sem embargo, que há uma certa

---

<sup>86</sup> O Prof. Pedro Agostinho (PINEB/UFBA), quando relatei-lhe esta história, sugeriu-me a possibilidade de haver alguma semelhança entre este ritual Kaimbé e outro de origem Jê, no qual os troncos de árvores são carregados em uma competição entre os homens do grupo tribal ("corrida de tora"); contudo, sendo a memória Kaimbé bastante deficiente quanto as formas antigas do ritual não pude seguir esta pista quanto à proximidade cultural entre Kaimbé e grupos Jê. Por outro lado, o Prof. Edwin Reesink lembrou-me que o ouricuri tem um lugar importante em certos rituais dos índios do Nordeste, ao ponto de ser chamado de Ouricuri o grande ritual dos Fulniô (PE).

<sup>87</sup> Não se trata de alimentos rituais mas de outros que são considerados pelos presentes como dignas de um evento importante, e.g., capão, porco-gordo, etc.



expectativa, entre os Kaimbé, de que os **responsáveis pela festa** estejam em considerável estado de embriaguez, fazendo-me supor que, em épocas passadas, os Kaimbé faziam uso de enteógenos para a realização deste ritual<sup>88</sup>.

Por volta das cinco horas é iniciada a caminhada em direção à igreja, com os dois feixes de palmeira um pouco à frente da Bandeira e a procissão seguindo-a juntamente com os zabumbeiros. Durante o trajeto, por um estreito caminho de areia, as pessoas que acompanham a procissão conversam muito sobre o Ritual da Bandeira em épocas passadas, normalmente afirmando que a tradição atualmente está **fraca**, que antigamente um número maior de índios participavam dele, e muitos zabumbeiros vinham, inclusive de outras aldeias, para acompanhar a bandeira. As conversas, no entanto, não tiram a circunspeção característica dos devotos, que parecem guardar um profundo respeito por aquele pedaço de pano içado ao alto do mastro.

Leva-se aproximadamente quarenta minutos para chegar até ao alto da Serra da Igreja. Lá a procissão segue direto para a frente da igreja onde a Bandeira é fincada ladeada pelos dois feixes de licurizeiro. Enquanto isso, os zabumbeiros dirigem-se à porta da igreja onde fazem uma genuflexão. Postando-se a seguir frente aos sinos. Esse momento deve coincidir com a hora da Ave-Maria, e faz-se, então, o **Pé-de-sino**: um homem bate os dois sinos em um ritmo determinado, enquanto os zabumbeiros tocam. Nesse momento queimam muitos fogos de artifício.

Daí partem, os zabumbeiros em direção à capela de São Vicente, situada no outro extremo do morro, onde, à sua porta, fazem também uma genuflexão enquanto mais fogos são queimados. Por

---

<sup>88</sup> Deve-se levar em consideração que vários grupos próximos aos Kaimbé, utilizam ( e, provavelmente, utilizaram em outras épocas) os efeitos alucinógenos das raízes da jurema (*Mimosa hostilis*) em seus rituais religiosos.

fim, dirigem-se à casa de Sr. Antonio de Marta para reverenciar aquele velho caboclo, tocando e dançando em uma pequena sala.

Certa vez perguntei ao Sr. Dionísio por que eles praticavam aquele ritual e ele explicou-me que aquilo era "coisa antiga e se deixasse de fazer a serpente que mora debaixo da Serra da Igreja acaba o mundo". O Sr. Dionísio com esta resposta explicitava a relação entre o Ritual da Bandeira e uma narrativa muito recorrente entre os Kaimbé.

Contam os índios que sob o morro onde está situada a igreja está aprisionada uma grande serpente, cuja cabeça acha-se bem abaixo desta igreja e o rabo abaixo da capela de São Vicente, no extremo oposto, tomando, dessa forma, toda a extensão do morro que é de aproximadamente 500 metros. Em algumas narrativas, afirmam que a igreja foi ali construída para deter a serpente e que caso ela venha a ser destruída tal serpente será libertada e devorará o mundo.

Uma breve análise dessa narrativa pode revelar algo sobre a história dos Kaimbé e sobre suas crenças religiosas. De início, observa-se que está diretamente associada ao reconhecimento do seu território; de certa forma, pode-se dizer, que a serpente sob a igreja antes de representar uma ameaça sobrenatural é uma marca indelével do pertencimento dos Kaimbé àquele território; afinal, este ser que alí habita é, em certo sentido, a demonstração cabal da continuidade histórica entre os índios aldeados na antiga Missão de Massacará e os Kaimbé da atualidade. Outro aspecto marcante que se pode depreender da breve narrativa refere-se ao etnocentrismo característico dos grupos indígenas pois considerando-se herdeiros de uma **obrigação** que mantém a serpente confinada abaixo da igreja, evitando, dessa forma, que o mundo seja destruído, os Kaimbé assumem em uma posição superior na estrutura das relações interétnicas.

Ao analisar a **Folia de Santos Reis** entre camponeses de Goiás, São Paulo e Minas Gerais, Brandão (1983) explicita o processo de incorporação e dissensão das crenças e rituais populares pela Igreja Católica, que pode ser muito útil para se compreender a natureza do Ritual da Bandeira dos Kaimbé como parte integrante de uma festa religiosa católica, a Festa da Santíssima Trindade:

*"A Igreja Católica apropria-se de elementos de um saber popular - cantos, danças, versos, autos - que ela reescreve e dota de outras funções, como a da catequese de índios e mais tarde, de negros trazidos da África. Quando o repertório de crenças e cultos trazidos pela Igreja é apropriado por confrarias e irmandades de leigos devotos e, assim, estabelece espaços simbólicos de prática religiosa relativamente autônoma, frente ao poder de controle da hierarquia eclesiástica, os funcionários da Igreja primeiro se retiram de tais tipos de saber e prática devocional e, depois, proclamam a sua ilegitimidade. Eles são então redefinidos como formas marginais de crenças e cultos profanadores do saber e do trabalho religioso exercido pela Igreja, através de seus agentes oficiais. O imaginário e o trabalho simbólico populares recriam o aprendizado feito e o transformam no **corpus religioso** dos seus sistemas comunitários de devoção católica." (1983:24)*

Na ausência de maiores informações sobre a religiosidade dos povos indígenas aldeados na Missão da Santíssima Trindade de Massacará, pode-se apenas supor que a narrativa dos Kaimbé sobre a "obrigação"<sup>89</sup> do Ritual da Bandeira refere-se a uma

---

<sup>89</sup> O termo "obrigação" parece também ter origem no catolicismo popular. Brandão (1983) cita que os devotos da Folia de Reis consideram-se em missão: "Estamos aqui cumprindo uma obrigação que os Três Reis Santos deixou prá nós".

sobrevivência de antigas crenças, ao mesmo tempo que revela uma sobreposição da Igreja Católica a uma entidade sobrenatural de origem indígena e, neste sentido, também uma representação simbólica da própria dominação étnica. Com efeito, é fácil imaginar que os antigos missionários se aproveitaram de uma crença preexistente para reforçar a devoção dos índios à Igreja Católica. Atente-se para o fato de que o Ritual da Bandeira consiste de procissão, música e festa, práticas muito comuns da religiosidade popular e que guardam alguma semelhança, ou influência, com as cerimônias, danças e dramas de piedade introduzidos nas aldeias indígenas pelos padres da Companhia de Jesus e, posteriormente, difundidos pelo catolicismo camponês nas **folgas e folias** (Brandão, 1983:23-4).

É nessa perspectiva que o Ritual da Bandeira pode ser entendido como resultante do processo de reelaboração simbólica de uma crença nativa, pois os missionários, querendo introduzir entre os índios práticas rituais católicas, findam por criar uma **obrigação**, síntese de tradições religiosas diversas, senão antagônicas.

#### **4. O MUNDO ENCANTADO**

##### **4.1. Os seres sobrenaturais**

Paralelamente aos signos objetivos de sua identidade étnica, descritos no capítulo anterior, os Kaimbé utilizam-se da memória sobre a tradição mítico-religiosa de seus antepassados para legitimarem-se como sucessores daqueles **velhos troncos**, como já fica evidenciado na narrativa da serpente sob o morro da igreja. Este é também o caso da história do "velho" Catarino, que

praticamente todos os Kaimbé, sejam velhos, jovens ou crianças, narram com impressionante uniformidade. Segundo essas narrativas, ele foi o último índio Kaimbé a dominar a **ciência** dos **encantados**<sup>90</sup>.

O mundo sobrenatural para os Kaimbé continua ainda muito presente em seu cotidiano através das histórias que são transmitidas de geração em geração. Os "seres imaginários" desse mundo são constantemente invocados como pertencentes ao panteão religioso de seus antepassados, com os quais infelizmente não sabem mais como se comunicar, pois perderam a **ciência** - o conhecimento de como estabelecer um canal de comunicação com o sobrenatural - e a língua dos antigos.

Contudo, acreditam que esses seres continuam a habitar o seu território e que se manifestam em determinadas ocasiões. Observa-se então, que há dois aspectos a serem considerados quanto às narrativas dos Kaimbé sobre o "mundo dos encantados": o primeiro situa-se ao nível do discurso e o outro da crença.

Alguns desses seres sobrenaturais são do conhecimento geral dos sertanejos, como é o caso do **Zumbi das Caatingas**, no entanto, os Kaimbé ao narrarem suas histórias o reivindicam como parte de sua tradição. Com isso, parece indicar-se que no discurso o fundamental não é transmitir um conhecimento "mítico-religioso" mas, sobretudo legitimar a "indianidade" do grupo. Todavia, esses seres "importados" de um outro contexto cultural são

---

<sup>90</sup>Os encantados são seres sobrenaturais que habitam as serras, grutas e grandes formações rochosas e possuem grande influência sobre a vida dos índios, como se verá adiante.

incorporados e relacionados com outros que efetivamente são particulares aos Kaimbé, fundamentalmente os Encantados.

Embora não se possa dizer que os Kaimbé atualmente exercitem alguma forma particular de religiosidade, confundindo suas práticas com a do catolicismo camponês, é inegável a influência de certas reminiscências das crenças dos seus antepassados, condicionando, ainda, certos aspectos da vida do grupo. Este é o caso dos **Encantados**, seres sobrenaturais que continuam muito presentes no pensamento religioso dos índios. Em geral os Kaimbé consideram estes seres sobrenaturais dotados de grandes poderes sobre a natureza, a doença, a morte e mesmo sobre a prosperidade e a riqueza dos indivíduos, procuram entretanto manter distância deles por não dominarem a **ciência** e desse modo não poderem controlá-los.

As narrativas que se seguem demonstram claramente que os Kaimbé, sem embargo da interrupção de suas práticas rituais, preservaram uma forte crença na existência dos **encantados** e, principalmente, acreditam que eles continuam a morar no mesmo lugar onde os seus ancestrais os deixaram.

#### 4.1.1. O Encantado da Pedra do Icó

Não é possível fazer uma comparação entre o poder atribuído aos santos e aos **encantados**, pois há entre eles uma diferença de natureza, não de grau (Bandeira, 1972:79-83). Os santos, segundo a crença popular, são intermediários do poder divino e nada fazem que possa prejudicar alguém. Os **encantados**, por outro lado, tem um poder que lhes é intrínseco, que usam para o bem ou para o mal; são seres vivos dotados de sentimentos humanos e, por isso mesmo, temidos.

Ao acentuar a diferença de natureza entre **encantados** e santos, torna-se claro que no campo religioso há dois sistemas que

operam paralelamente e que não se sobrepõem (Reesink, 1996:6). A crença nos encantados não interfere na devoção ao Deus e santos católicos, pois atuam em mundos simbólicos distintos; não havendo, portanto, oposição entre eles. O mesmo, porém, não ocorre em relação às práticas protestantes recentemente chegadas à área Kaimbé; os adeptos dessas religiões situam os **encantados** no pólo oposto ao do divino, mais precisamente, afirmam que os **encantados** são manifestações demoníacas.

Há entre os encantados uma grande diversidade de formas e de poder; alguns têm o dom da transmutação podendo aparecer sob diversas aparências porém mantendo sempre alguma característica particular que os identifica. Quando instados a falar sobre eles, muitos Kaimbé relembram os lugares aonde vivem encantados, quase sempre em grandes pedras ou pequenas serras; porém, com maior frequência apenas dos **encantados fortes** recordam episódios e histórias.

Uma história muito apreciada e contada pelos Kaimbé sobre os **encantados**, narra como o velho Catarino resolveu o problema de seu filho através do poderoso **Encantado** da Pedra do Icó (uma pequena formação rochosa à beira da estrada que liga Massacará ao Muriti). Contam que ele e seu filho Domingos estavam caçando na caatinga do Bom Jardim quando o menino ficou **doente**, pois um **Encantado** tinha lhe roubado o espírito. Catarino então voltou para Massacará e foi falar com o **Encantado** da Pedra do Icó. O fato é narrado da seguinte forma:

*"Aí Catarino bateu na pedra, ele respondeu, abriu a porta - diz que é uma casa - diz que abriu a porta e falou - O que é que você quer aqui? Você não tem medo, não? Catarino contou a história ao Encantado, que tinham roubado o espírito do menino. Aí o encantado respondeu: É, mas quem está com o espírito do seu menino não sou eu, disse. É o encantado fulano de tal na Serra da*

CCCCC

*Cangalha (Mirandela) e é meu contrário e eu não vou lá. E continuou: É mas você vai se embora, o menino não morre, amanhã você vem aqui, que eu vou mandar um recado pra ele. Você não vai lá que é muito longe, você vem aqui amanhã. Aí quando foi no outro dia ele foi. O velho foi, chegou lá, bateu na porta: Taí ... arrumei, pode ir embora, quando chegar lá o menino já tá melhor, disse o Encantado. Quando Catarino chegou, diz que o menino já estava melhor."*

Depreende-se facilmente dessa narrativa que os encantados atuam sobre um mundo diverso daquele alcançado pelas divindades cristãs. No imaginário religioso dos Kaimbé, os santos atuam sobre uma natureza que lhes é estranha, tentando reparar problemas que tem sua causa no mundo material; os **encantados**, por outro lado, fazem parte da natureza e sobre ela tem extraordinários poderes. A doença do filho de Catarino foi logo identificada como decorrente do roubo de seu espírito, conseqüentemente somente aos **encantados** competia curá-lo. Ainda hoje os Kaimbé reconhecem que certos problemas, principalmente doenças, tem origem no mundo sobrenatural, contudo não mais possuem os meios para se comunicarem com os **encantados**.

As narrativas sobre os **encantados** são muitas vezes atualizadas. Assim, é possível ouvir versões dessa narrativa, que descrevem a moradia do **Encantado** como um autêntico escritório:

*"Dizem que o encantado estava sentado atrás de uma mesa enorme, cheia de papéis".*

Outro aspecto interessante dessa narrativa refere-se à relação estabelecida com um outro **encantado** da Serra da Cangalha, ou seja do território Kiriri, que é contudo seu inimigo. Tal relação permite perceber que houve uma estreita proximidade entre



esses dois grupos, que partilhavam, inclusive, parte de seus panteões mítico-religiosos.

#### 4.1.2. O "bicho" da Lagoa Seca

A história do **Bicho da Lagoa Seca** é uma das mais lembradas pelos Kaimbé, Reesink (1977) refere-se a ele como "o mais conhecido e amplamente respeitado, se não temido, **encantado**". A narrativa recolhida por este autor apresenta algumas variações de detalhes em relação à que me foi contada; os elementos centrais da história, porém, permaneceram invariáveis, os personagens, por exemplo, são os mesmos nas duas versões: dois caçadores, a mãe e os **cachimbeiros**.

Contam os Kaimbé que em uma formação rochosa, situada na localidade denominada Lagoa Seca, vive um monstro que assusta as pessoas que passam próximas daquele local, principalmente durante a quaresma. Dizem que durante as trovoadas é possível ouvir sons provenientes da moradia do **bicho**: ouvem-se sons de zabumba e grunhidos.

Em algumas versões dessa história, o **Bicho da Lagoa Seca** é um espírito mau que foi ali aprisionado pelos Encantados a pedido dos velhos cachimbeiros, referindo-se aos índios que dominavam a **ciência** de falar com esses seres sobrenaturais. Em outras é o espírito de um homem que foi possuído por um encantado e morreu sob uma gameleira que havia na Lagoa Seca. Esse **bicho** é facilmente reconhecido porque ao transformar-se em animais, falta-

EEEEEE

lhe sempre uma das patas. Muitos são os índios que já o viram de perto.

Um índio contou-me como viu o **bicho da Lagoa Seca**:

*"Quando eu estava voltando para casa, era noite clara, estava caminhando por este caminho aqui da minha roça. Aí eu avistei de longe um cavalo branco, quando ele se aproximou eu ví que tava faltando uma perna. Ele se aproximou mais e aí ví que não era mais um cavalo, era um jegue. À medida que ia se aproximando ele aparecia como um animal diferente. Por último parecia um cachorro, mas quando se chegou perto de mim desapareceu. Em todos os bichos que ele se transformava faltava uma perna, por isso eu sei que era o bicho da Lagoa Seca". (Antonio, filho de D. Domingas, uma velha Kiriri que mora há vários anos na A.I. Massacará)*

Uma outra narrativa sobre o **Bicho da Lagoa Seca** me foi contada pelo Sr. Beto e seu filho, Euzébio:

*"Rapaz, era um bicho aí, parece até que foi virado de gente. Esse bicho era o bicho mais falado que a gente via aí, eu cheguei até a ver. Ele se aparecia em muitas espécies de bicho."*

*"Um caboclo velho, que morava para o lado da Lagoa Seca. Aí disse que foram para o mato, disse que um filho deu uma pancada na mãe, aí chamou o outro pra ir pro mato, não sabe? Aí foram, tocaram aqui de cabeça arriba, quando chegaram nesse meio de Cabo Verde, aí disse que nesse tempo tinha caça, mataram um bando de caça. Aí disse: - Sabe, vamos comer essas caças e vamos dormir, não carece matar mais nada não. Aí o que bateu na mãe prontificou-se a cuidar das caças. Aí o outro estava com sono, deitou-se e ficou lá. O cara acendeu o fogo e começou a levar caça pra lá, caça pra cá, e a comer o fato. Aí o cara desconfiou e*

FFFFFF

*ficou só deitado, assim só reparando o movimento e o outro tá "batendo" pra lá, pensava que ele tava dormindo. Aí começou... aí ele falou: - Rapaz por que você não come as caças. O outro disse: - Não, tou comendo é os fatos. Aí comeu (é um cabra de coragem, dizer uma coisa dessas, né? Porque eu não dizia, não.). Aí falou: - Eu tou com uma dor nas tripas, tou sem aguentar. Disse: Vai no mato. Aí disse que ele saiu assim, ele pegou a vereda e acunhou que acunhou com tudo. Aí desceu, chegou na Lagoa Seca. Disse que tinha um cachimbeiro velho, o cachimbeiro dizem era caboclo, nesse tempo. Aí contaram, o cara pegou e contou. Eles prepararam os cachimbos, aí mandaram aqui. Dizem que encontraram bem nessa roça, alí em cima, naquele sítio chamado Cachorro Seco, e pegaram o bicho, era um homem com uma perna só. É que ele arrancou uma perna pra fazer uma preá. Vinha com uma perna só, lá numa toca que tem dentro daquela roça, daí da Lagoa Seca. Agora quando era tempo de quaresma, ele berrava, aparecia no mundo inteiro, só que não mexia com ninguém, mas saía. E assim me contaram, não sabe? Aparecia virado num animal, numa criação, num cachorro, numa pessoa, num jegue, num troço qualquer, numa rês."<sup>91</sup>*

Dois aspectos dessa narrativa chamaram-me a atenção. O primeiro refere-se à proximidade que tinham os **caboclos** com o mundo sobrenatural, vê-se um homem ao cometer um ato bárbaro ser transformado em monstro, ao mesmo tempo em que se percebe a presença dos **cachimbeiros** como mediadores entre os dois mundos. Destarte, percebe-se que quando ainda existiam agentes especializados do sistema religioso nativo, os Kaimbé vivenciavam mais cotidianamente o mundo sobrenatural. Um outro aspecto que se sobressai à narrativa está relacionado ao território, a história é

---

<sup>91</sup> Uma narrativa que apresenta muitas semelhanças com esta foi registrada por Nimuendaju (1986) entre os Kariri-Sapuyá, intitulada "Perna-de-lança".

contada sempre fazendo referências diretas a localidades da área Kaimbé, em uma clara demonstração de que os seres sobrenaturais são testemunhas do pertencimento daquele território aos **caboclos**.

Além destas, várias outras narrativas sobre seres mágicos são constantemente "lembrados", principalmente sobre os zumbis que vagam pela mata e os espíritos que possuem os caçadores<sup>92</sup>. O mais significativo é que, mesmo que parte dessas narrativas sejam comuns aos regionais, são sempre contadas como de origem exclusivamente Kaimbé.

## À GUIA DE CONCLUSÃO

O estudo da etnicidade entre os Kaimbé de Massacará pôde servir para testar algumas das proposições mais correntes sobre esse fenômeno, particularmente aquelas elaboradas a partir dos trabalhos de Fredrick Barth, que relacionam o grupo étnico a um *organizational type*, i.e., a um fundamento político no processo de conformação do grupo étnico. Do mesmo modo, este estudo pretendeu oferecer elementos para a construção de um referencial teórico capaz de dar conta do "re-surgimento" de reivindicações étnicas em

---

<sup>92</sup> Reesink (1977) registrou várias narrativas sobre seres sobrenaturais, entre eles, a caipora, a mãe d'água, os zumbis e a vaca encantada.

populações quase que totalmente submersas na sociedade nacional brasileira.

De fato, os Kaimbé representam um caso típico do processo de emergência étnica no Nordeste brasileiro. Contatados no século XVII, "extintos" no final do século XIX e novamente reconhecidos a partir da década de 40, os Kaimbé têm muito a dizer sobre o fenômeno da etnicidade. A diminuta, e quase imperceptível, distância cultural que separa os grupos indígenas nordestinos da sociedade regional constitui um fator perturbador do reconhecimento da alteridade étnica desses grupos. Por outro lado, essa mesma diminuta distância cultural torna necessária uma reflexão sobre o fundamento da etnicidade, bem como sobre a forma como ela se organiza.

O caso Kaimbé, pelas suas particularidades, permite uma razoável compreensão desse processo de formação de identidades, em particular da identidade étnica. Efetivamente, os Kaimbé da atualidade guardam poucos traços da sua "cultura ancestral" e mesmo os elementos de sua cultura que parecem ter alguma relação de continuidade com práticas culturais dos **antigos** tiveram sua significação completamente alterada por uma nova situação de emergência étnica. Assim, torna-se evidente não se poder considerar a cultura como o fato "primordial" da etnicidade. Antes, a cultura é uma consequência da etnicidade, atuando na conformação do grupo étnico, construindo sinais diacríticos e fronteiras.

Em minha análise, procurei demonstrar o papel fundamental da descendência para a conformação do grupo étnico, para o estabelecimento de suas fronteiras e para a definição dos critérios de pertencimento ao grupo. Acredito que no caso Kaimbé, e talvez isso seja geral, o sentimento de identidade deriva justamente da partilha dos ancestrais indígenas, dos **velhos**

**troncos** ou **troncos da rama**. Com efeito, não tenho conhecimento de nenhum grupo indígena do Nordeste brasileiro cuja reivindicação étnica não se assente sobre uma "continuidade" histórica, real ou fictícia, desde os ancestrais indígenas aos **caboclos** da atualidade<sup>93</sup>.

Alguns autores (Grünewald 1993; Barretto Fº 1994), que recentemente se debruçaram sobre a questão, enfatizaram o conteúdo pragmático da etnicidade dos povos indígenas do Nordeste. Fazendo uso do conceito de etnogênese, esses autores lograram demonstrar que o processo de emergência étnica de alguns povos indígenas do Nordeste brasileiro (notadamente o caso dos Atikum e dos Tapeba, estudados pelos autores supracitados) só pode ser suficientemente apreendido a partir da "situação histórica" que o engendra, i.e., levando-se em consideração que a reivindicação étnica é um componente da luta em defesa de interesses comuns, principalmente da terra que tradicionalmente ocupam. Esta perspectiva pragmática fica explícita nas palavras de Grünewald sobre o processo de emergência étnica dos Atikum da Serra do Umã (Floresta/PE):

*" Primeiramente, cabe lembrar que o motivo que levou habitantes da Serra a procurarem o SPI na década de quarenta foi o conflito com os fazendeiros vizinhos por um recurso básico: a terra. Portanto, as negociações com o SPI se resumiam numa estratégia que visava a obtenção de tal recurso. (...) É claro que apenas alguns elementos se mobilizaram para levar adiante as reivindicações no SPI, contudo, nos parece que esses indivíduos só*

---

<sup>93</sup> A esta evidência se poderia obstar que a reivindicação étnica é orientada por determinações político-jurídicas que estabelecem o reconhecimento oficial somente àqueles que demonstrarem ser descendentes de "populações pré-colombianas", entretanto, grupos que adotaram novos etnônimos, desconhecidos na literatura antropológica, demonstram não estarem preocupados com essa norma jurídica.

devem assim ter procedido contando com o apoio, com a solidariedade, de outros tantos indivíduos. Mas seria uma solidariedade étnica que foi mobilizada por ocasião da formação da aldeia? Nos parece que não; ou, melhor dizendo, depende do que venhamos a entender por isso.

Como preferimos pensar, a solidariedade na Serra do Uaná parece ter origem em outro tipo de sistema em processo na região há, com certeza, muito mais tempo que alguns elos étnicos ficticiamente criados." (grifo meu) (Grünewald, 1993:46)

Embora partilhe com esses autores o entendimento de que os elementos situacionais são importantes para o processo de emergência étnica, considero que, ao privilegiar o caráter pragmático desse movimento, estes autores incorrem no grave equívoco de desconsiderar o "sentimento de pertencimento" que antecede à organização formal do grupo étnico. Afinal, ao meu ver, a etnicidade não é uma mera ficção criada ao acaso. Se uma situação de conflito pode ativar uma identidade étnica é justamente porque esta mesma identidade já compunha o arsenal de instrumentos simbólicos disponíveis para a defesa dos interesses coletivos.

A solução encontrada por Barretto F<sup>o</sup> (1994) para definir o processo de emergência étnica dos Tapeba (Caucaia-CE), revela também uma demasiada precaução no emprego da noção de identidade étnica. Para o autor, ela não é fundamental para o processo organizativo dos Tapeba:

"É nesse sentido que falamos de uma identidade categórica cujo sentido só se pode apreender contextual e situacionalmente, a partir de configurações historicamente dadas e situações concretas de interação. Transcendendo a análise que se deteria em elencar os fatores constitutivos de uma identidade

KKKKKK

*substantiva, vista em si mesma como um foco gerador de critérios distintivos e de pautas de relacionamento (...) procuramos enquadrar a noção de identidade categórica enquanto processo e produção de um `agenciamento coletivo de enunciação', potência, atualização de virtualidades diferentemente a cada vez. Daí a idéia de que a diferença cultural é social e processualmente organizada. Mais do que a identidade, é a possibilidade de troca que constitui o valor fundamental a ser sustentado." (Barreto F°, 1994:27)*

Ao privilegiar a análise da conformação do grupo Tapeba a partir de uma visão da identidade categórica como multilocal, i.e., dispersa nas diversas situações de interação em que se acha envolvido (Marcus, 1991), o autor parece esvaziar o conteúdo propriamente étnico da organização daquele grupo. Embora pareça-me claro que as identidades são construídas historicamente de acordo com as necessidades de interação, considero que no caso dos grupos étnicos estas identidades apoiam-se sempre sobre uma mais genérica determinada por uma origem e *background* comum de seus membros. Assim, acredito que se possa pensar as identidades dispersas não como excludentes mas como complementares pois, ao interagir com os diversos atores que compõem o campo intersocietário no qual estão inseridos, os grupos étnicos podem assumir identidades específicas que, contudo, são sempre constringidas pela identidade mais básica, a identidade étnica.

Concordando com Keyes (1976), o que parece estar na base da distinguibilidade entre os grupos étnicos são os *facts of birth*, particularmente os traços biológicos, o lugar do nascimento e a descendência. No caso dos Kaimbé, fenotipicamente muito assemelhados aos regionais e dividindo com eles, há muitas gerações, seu território, fundamentam sua alteridade sobre a descendência. Não sem razão, portanto, a consangüinidade é a



referencia fundamental para a definição da identidade étnica dos indivíduos.

*"Pra ser índio tem de ser da família, ter sangue de índio e sentir a dor que os índios sentem pela terra. Sentir o que os nossos colegas daqui já sentiram. Que alguém que chega de fora, às vezes que se entrosar pra colher alguma coisa, então chega dizendo que quer trabalhar que gosta do índio, mas não sente a dor, não tem coragem de chegar lá fora ou aqui dentro e falar a verdade, mostrar que é índio (...) Então, pra ser índio tem que ter coragem também, que é uma vida dura, e trabalhar junto com a comunidade". (Manoel de Martim)*

A partir das palavras de Manoel de Martim, explicita-se que o **sangue**, a descendência, sofre a mediação do projeto político do grupo para se constituir em fundamento da identidade étnica Kaimbé. Mesmo considerando que a identidade Kaimbé, dada pela descendência, implica em sanções por parte da sociedade envolvente, ela não é suficiente para a conformação do grupo.

Admitir a importância da descendência não leva novamente à substancialização a etnicidade. Não se trata aqui de substituir a cultura, enquanto fato primordial, por um *fact of birth*, a descendência; antes, o que se pretende é demonstrar que o fenômeno étnico resulta de múltiplos fatores simbólicos e políticos. Não obstante o papel fundamental da descendência, a etnicidade só emerge em um projeto político determinado, em que a identidade étnica, é um dos instrumentos para sua realização (Cohen, 1974).

Com efeito, foi nos processos de luta em defesa do seu território que os Kaimbé lograram maior êxito na mobilização e organização do grupo, dando-lhe uma unidade prática e difundindo uma visão de mundo particular, que substanciou e substancia a

estrutura das relações intergrupais. O próprio surgimento do processo de re-emergência étnica Kaimbé é resultado da luta pela terra. A identidade étnica que conferia direitos "primordiais" ao grupo foi, de certa forma, ativada pelo Sr. Alberto, um branco, cujo interesse restringia-se apenas à defesa de sua posse. No entanto, esse acontecimento explicitou um sentimento de identidade, ainda existente naquela população, dando início ao processo de conformação do grupo étnico.

Assim, a meu ver, uma visão exclusivamente instrumentalista da etnicidade é insuficiente para esclarecer em que consiste realmente o grupo étnico. As análises que privilegiam o caráter pragmático da etnicidade em detrimento dos fatores de ordem simbólica que operam na própria definição da identidade étnica podem levar a uma grande confusão entre grupos étnicos e outros grupos de interesse. Aqui faz-se necessário um breve comentário à forma como os especialistas tem percebido a dimensão étnica dos grupos sociais. Em primeiro lugar, deve-se atentar que a etnicidade é um esquema de classificação que distingue as populações humanas entre duas categorias básicas: **nós** e **eles**. É somente dentro desta dicotomia que os grupos étnicos podem existir efetivamente. Assim, acredito que um sentimento de identidade subjaz a esses grupos, conformando-os em uma unidade, e às vezes em comunidade.

O caso Kaimbé demonstra uma justaposição entre uma comunidade de interesses e outra assentada sobre a solidariedade emanada de um sentimento de identidade partilhada. De fato, os Kaimbé reconhecem-se enquanto uma unidade pela positividade da descendência, onde vinculam-se diretamente aos **velhos troncos**. Porém, essa situação de identidade somente emerge e é reconhecida quando o grupo adota uma estratégia para atuar nas relações intergrupais, notadamente a luta pelo seu território.

*"ethnicity far from being a unitary "thing", describes both a set of relations and a mode of consciousness; moreover, its meaning and practical salience for different social groupings according to their positions in the social order. But, as a form of consciousness, it is one among many - totemism being another - each of which is produced as particular historical structures impinge themselves on human experience and condition social action." (Comaroff, 1987)*

Percebe-se então, que a etnicidade, a exemplo do caso Kaimbé, está referida a dois processos distintos: o sentimento de identidade, instruído pela valorização da descendência; e outro, que relaciona-se a interação com a sociedade envolvente, particularmente no bojo de uma luta de resistência pela preservação do seu território.

Assim, o que se pretendeu demonstrar nesta dissertação foi basicamente o caráter organizacional do grupo étnico. Os Kaimbé de Massacará embora, muito provavelmente, possam ser de fato descendentes de antigos grupos aldeados na Missão da Santíssima Trindade, não tem sua identidade étnica fundada sobre uma cultura residual, antes resulta de um esforço coletivo pela ativação de uma unidade, virtualmente existente, para a prática social.

Colocar a questão dessa forma, não significa alijar os aspectos culturais do processo de conformação do grupo étnico, mas sim tentar estabelecer o nexos real entre a produção cultural e a fixação das fronteiras étnicas do grupo.

A presente investigação parece indicar que os grupos étnicos, diferentemente de outros (ocupacionais, religiosos, etc.), necessitam de um vínculo organizativo que não o pragmatismo político. Todas as tentativas de recriar, ou melhor, de inventar tradições parecem ter por objetivo maximizar uma unidade sócio-

político-cultural (o sentimento de identidade) que subjaz o quadro de dispersão no qual o grupo se encontra imerso.

Tal entendimento não pretende remeter a discussão sobre a etnicidade, novamente, para uma visão primordialista; o que, de fato, intenta-se aqui é chamar a atenção para uma ordem de fatores que, embora desativados, mantém sua potencialidade de virem a se constituir em fonte para a emergência de "novas" identidades étnicas.

#### **BIBLIOGRAFIA CONSULTADA**

ABREU F<sup>o</sup>. Ovídio de. *"Parentesco e Identidade Social"*. in Anuário Antropológico 80. Fortaleza/Rio de Janeiro, Ed. UFC//Tempo Brasileiro, 1982.

ACCIOLI, Ignácio de C. e Silva, *Memórias Históricas e Políticas da Província da Bahia*. Anotador Dr. Braz do Amaral. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1919-1937.

AMIN, Samir. e VERGOPOULOS, Kostas. *A Questão Agrária e o Capitalismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

ANAÍ-BA. *Os Povos Indígenas da Bahia*. Salvador, Anaí-BA, 1981.

ARANOWITZ, Stanley. *"Pós-modernismo e política"*. In: Pós-Modernismo e Política. Heloisa B. Hollanda (Org.). Rocco, Rio, 1992.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado*. Salvador. UFBA. 1972.

BARRETO F<sup>o</sup>., Henyo Trindade. *Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-pau de Caucaia, Ceará: da etnogênese como processo social e luta simbólica*. Brasília, Departamento de Antropologia-UNB, 1994.

- BARTH, Fredrik. "Introduction". In: *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of culture difference*. F. Barth (editor). London. George Allen y Unwin, 1969.
- . "The Analysis of Culture in Complex Societies". *Ethnos* 54 (3/4), 1989. (pgs. 120-142)
- BENTLEY, G. Carter. "Ethnicity and Practice". In: *Comparative Studies in Society and History*. 29 (1), 1987.
- BHABHA, Homi K. "A questão do "outro": diferença, discriminação e o discurso do colonialismo" In: *Pós- Modernismo e Política*. Heloisa B. Hollanda (Org.). Rocco, Rio, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. (Introdução, Organização e Seleção de Sergio Miceli) São Paulo, Perspectiva, 1987..
- BOURDIEU, Pierre. *La Distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus, 1988.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa, DIFEL, 1989.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Casa de Escola: cultura camponesa e educação rural*. Campinas, Papirus, 1983.
- CALDAS, José Antonio. *Notícia Geral de Toda esta Capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente ano de 1759*. Edição Fac-similar. Salvador. Tipografia Beneditina, 1951.
- CALDEIRA, Teresa P. do Rio. *Antropologia e Poder: Uma Resenha de Etnografias Americanas Recentes*. In: BIB, Rio de Janeiro, 1º Semestre de 1989.
- CALMON, Pedro. *História da Casa da Torre*. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1983.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Antropólogos sob a lupa*. In: *Ciência Hoje*, Vol. 15/nº 90, Maio de 1993.
- CARDOSO, Ruth. (org.). *A Aventura Antropológica: Teoria e Pesquisa*. Rio, Paz e Terra, 1986.

OOOOOO

CARVALHO, Maria Rosário G. de. *A identidade dos Povos do Nordeste*. in Anuário Antropológico 82, Rio: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Ed. UFC, 1984.

CARVALHO, Maria Rosário G de. (org.). *Identidade Étnica, Mobilização Política e Cidadania*. Salvador, UFBA/EGBA, 1989.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro. F. Alves, 1978.

----- . *Arqueologia da Violência: ensaios de antropologia política*. São Paulo, Brasiliense, 1982.

COHEN, Abner. *O Homem Bidimensional: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

----- . "Custom and Politics in Urban Africa". Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1973. (pgs. 1-28 e 183-214)

COHEN, Abner. "Introduction: The lesson of ethnicity" In: *Urban Ethnicity*. A. Cohen (editor). London, Tavistock, 1974. (pgs. IX-XXIV)

COMAROFF, John L. "Of Totemism and Ethnicity: consciousness, practice and the signs of inequality". *Ethnos* 52 (3/4), 1987. (pgs. 401-444)

CUNHA, Manuela Carneiro da. "Etnicidade: Da Cultura Residual mas Irredutível". In: *Identidade Étnica, Mobilização Política e Cidadania*. Maria Rosário G. de Carvalho (org). Salvador, UFBA\EGBA, 1989.

DESPRES, Leo A. "Towards a Theory of Ethnic Phenomena". In: *Ethnicity and Ressource Competition in Plural Societies*. Mouton. Paris, 1975. (pgs 187-207)

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. São Paulo, Perspectiva, 1978.

FELDMAN-BIANCO, Bela. (org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas-Métodos*. São Paulo, Global, 1987.

- FORTES, M. e EVANS-PRITCHARD, E.E.(Orgs.) *Sistemas Políticos Africanos*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder/Michel Foucault*; (org. Renato Machado). Rio de Janeiro, 1992.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- . "Estar Lá, Escrever Aqui". In: *Diálogo*. nº 3, vol. 22, 1989.
- . "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Order in the New States". In: *Old Societies and New States*. C. Geertz (ed.). New York, 1963 (pgs. 105-157)
- GLAZER, N. & MOYNIHAN, D. P. *Beyond the Melting Pot*. Cambridge & Mass, Harvard University Press & MIT, 1963.
- GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro, Civilização, 1978.
- GRYNSZPAN, Mario. "Ação Política e Atores Sociais: Posseiros. Grileiros e a luta pela terra na Baixada". in *DADOS- Rev. de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 33, nº 2, 1990. (pp. 285-310)
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. '*Regime de Índio*' e *Faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã*. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS do Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1993. (mimeo)
- HARVEY, David. *Condição Pós-moderna*. São Paulo, Loyola, 1993.
- HASSAN, I. "The Culture of Postmodernism". *Theory, culture and Society*, nº 2 (3), (pgs. 119-132)
- HOBSBAWN, E. & RANGER, T. *A Invenção das Tradições*. Rio, Paz e Terra, 1984.
- IBGE. *Censo Demográfico de 1991*.
- . *Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro, IBGE, 1981.

- JAMESON, Frederic. *"Periodizando os Anos 60"*. In: Pós-Modernismo e Política. Heloisa B. Hollanda (Org.). Rio, Rocco, 1992.
- KEYES, Charles F. *"Towards a new formulation of the concept of ethnic group"*. In: *Ethnicity* 3 (3), 1976 (pgs. 202-213)
- LEITE, Pe. Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio, Imprensa Nacional, 1945. v. 5
- LOPES DA SILVA, Aracy. *A Expressão Mítica da Vivência: tempo e espaço na construção da Identidade Xavante*. in Anuário Antropológico 82. Rio: Tempo Brasileiro; Fortaleza: UFC, 1984.
- MALINOWSKI, B. K. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- MARCUS, George E. *"Past, Present and Emergent Identities: Requirements For Ethnographies of Late Twentieth Century Modernity Worldwide"*. In: Anais da 17ª Reunião da ABA. Florianópolis. 1991.
- von MARTIUS, Karl F. *Através da Bahia*. Salvador, Imprensa Oficial do Estado, 1916.
- NAGATA, Judith A. *"What is a Maley? Situational selection of ethnic identity in a plural society"*. *American Ethnologist* 1 (2), 1974. (pgs. 331.350)
- MARTIN DE NANTES. *Relation Succinte & sincère de la mission du père Martin de Nantes, Prédicateur capucin, missionnaire Apostolique dans le Brésil*. Bahia, Frederico G. Edelweiss, 1952. Edição fac-similar.
- NEVES, Eduardo Góes. *"Os Índios Antes de Cabral: arqueologia e história indígena no Brasil"*. In: A Temática Indígena na Escola. Aracy L. da Silva e Luís D. B. Grupionni (orgs.). Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995.



TTTTTT

NIMUENDAJU, Curt. *Mitos Indígenas Inéditos na Obra de Curt Nimuendaju*. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 21, 1986.

OLIVEIRA F<sup>o</sup>., João Pacheco de. *O Nosso Governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília:MCT/CNPq, 1988.

----- . "A Viagem da Volta: Reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do Nordeste". In: Atlas das Terras Indígenas do Nordeste. PETI/Museu Nacional, 1993.

----- . "Os Instrumentos de Bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em *Laudos Periciais*". in A Perícia Antropológica em Processos Judiciais. Silva, O. S., Luz, Lúcia e Helm, Cecília M. (orgs) Florianópolis, Ed. da UFSC/ABA/CPI-SP, 1994.

OLIVEIRA, Roberto C. de. *Enigmas e Soluções: exercícios de etnologia e de Crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Presente; Fortaleza: Ed. UFC, 1983.

OTT, Carlos. *Pré-história da Bahia*. Bahia, 1958.

PEIRANO, Mariza G. S. "Os antropólogos e suas linhagens". In: RBCS, nº 16, ano 6, jul. de 1991.

PETI/MUSEU NACIONAL. *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*. Rio, Peti/MN, Dezembro-1993.

POLLAK, Michael. "Memória e Identidade Social". In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 5, nº 10, 1992.

REESINK, Edwin B. *Olhos Miúdos e Olhos Graúdos em Massacará: exploratory study of a highly acculturated indian group of the sertão da Bahia*. Leiden, 1977. (mimeo)

----- . "Índio ou Caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios no Nordeste. in Revista Universitas. Salvador, nº 32, Jan-Abr. 1983. (pp. 121-137)

----- . "A Questão do Território dos Kaimbé de Massacará: um levantamento histórico". In: Gente-Revista do Deptº de Antropologia-FFCH/UFBA. Salvador, v.1, nº 1, Jun-Dez de 1984.

----- . "A Questão do Território dos Kiriri de Mirandela: um confronto de dados e versões". In: Revista de Cultura da Fundação Cultural do Estado da Bahia, nº1, ano 1, 1988.

----- . *A Felicidade do Povo Brasileiro: algumas notas sobre a linguagem e o discurso a respeito de etnicidade e nações indígenas no Brasil*. Salvador, Depo. de Antropologia/UFBA, 1990. (mimeo)

----- . *O Segredo do Sagrado*. Salvador, 1995. (mimeo)

----- . *O Gavião e a Arara: etno-histórias Kiriri*. Salvador, 1996.

RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização*. São Paulo, Círculo do Livro, 1989.

ROCHA JR., Omar da. *O movimento Kiriri*. Cadernos do Ceas, Salvador, nº97: 29-39, Mai/Jun. 1985.

ROSALDO, Renato. "Ideology, Place, and People without Culture". *Cultural Anthropology*, s/d. (pgs. 77-87)

SAHLINS, Marshall. *Economia de la Edad de Piedra*. Madrid, Akal, 1983.

SAMPAIO, José Augusto L. *De Caboclo a Índio: etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no nordeste do Brasil, o caso Kapinawá*. Projeto de Pesquisa para Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. IFCH-UNICAMP, Campinas, 1986. (mimeo)

SAMPAIO, José Augusto L. "Notas sobre a Formação Histórica, Etnicidade e Constituição Territorial do Povo Kapinawá". in *Pluralismo, Espaço Social e Pesquisa*. Reis, E., Almeida, Maria H. T. e Fry, Peter. (orgs). São Paulo, Hucitec/Anpocs, 1985.

- SOARES, Luiz Eduardo. *Campesinato: Ideologia e Política*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- SOUZA, Jorge Bruno S. *Relações Políticas em uma Comunidade Etnicamente Diferenciada: o caso Kaimbé*. Salvador. FFCH/UFBA, 1993.
- TRAJANO F<sup>o</sup>, Wilson. "Que Barulho é esse, o dos Pós-Modernos?" in Anuário Antropológico 86. Brasília/Rio de Janeiro, UNB/Tempo Brasileiro, 1988.
- URÁN, Ana María B. de. *Nacionalismo, Militarismo e Dominação na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1987.
- VEYNE, Paul. *Como se Escreve a História*. Lisboa, Ed. 70, 1987.
- VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no Século XVIII*. Salvador, Editôra Itapuã, 1969.
- VINCENT, Jean. "The Structuring of Ethnicity". In: *Ethnic and Racial Studies* 4 (4), 1981. (pgs. 452-465)
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, Ed. UNB, 1991.
- WILLEKE, Fr. Venâncio. *Missões Franciscanas no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- WOLF, Eric R. *Sociedades Camponesas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.
- . "Inventing Society". *American Ethnologist* 15 (4), 1988. (PGS. 752-761)
- WOORTMANN, Ellen F. "O sítio camponês" in Anuário Antropológico 81. Fortaleza/Rio de Janeiro, Ed. UFC/Tempo Brasileiro, 1983.
- . *Herdeiros, Parentes e Compadres: colonos do Sul e sitiantes do Nordeste*. São Paulo/Brasília, Hucitec/Edunb, 1995.
- WOORTMANN, Klaas. "Com Parente não se Neguceia": o campesinato como ordem moral. Anuário Antropológico/87. Brasília/Rio de Janeiro. Ed. UNB/Tempo Brasileiro, 1990.

1. Por povos indígenas existentes quero referir-me àqueles que, de alguma forma, eram reconhecidos pelos órgãos oficiais ou pelos pesquisadores e indigenistas.