

Persistentes assimetrias num contexto de relações interétnicas: o caso Kiriri, sertão da Bahia, Brasil.

Natelson Oliveira de Souza¹

Vestíbulo

Esta comunicação² constitui uma síntese de uma etnografia recém realizada na cidade de Banzaê, sertão do estado da Bahia, Brasil, região com um vasto histórico de confrontos interétnicos. O foco incide sobre Índios Kiriri, pertencentes ao tronco linguístico Kariri, e não-índios (posseiros) outrora estabelecidos em suas terras de aldeamento e hoje, em sua maioria, assentados no município limítrofe (Banzaê) à Terra Indígena. De fato, um longo processo de reivindicação de reconhecimento étnico por parte dos Kiriri – que se defrontou com a ideologia assimilacionista predominante nos séculos XIX e XX – e sucessivas tentativas de reconquista de parcelas do seu território tradicional foram concluídas com a retirada dos não-índios, em fins do século XX. O objetivo da comunicação é, de uma perspectiva etnográfica, compreender - a partir do cotidiano de Banzaê, onde se estabeleceu o observador -- o modo pelo qual a cultura e a etnicidade Kiriri são apreendidas pelos não-índios, através de parte expressiva de ex-posseiros ali residentes e mediante seus discursos, enunciados no processo da investigação.

Palavras-Chave: Território – Alteridade – Sociabilidade – Não-Índios – Índios Kiriri.

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia, e pesquisador discente do PINEB (Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro). E-mail: natelsonsouza@ufba.br.

² Agradeço à prof^a Dr^a Maria Rosário G. de Carvalho pela revisão cuidadosa do texto final e ao prof. Dr^o Carlos Caroso pela disponibilidade, diante da minha dificuldade em comparecer ao congresso, em apresentar o texto no GT23.

Alguns ‘nortes’ da pesquisa

Teoricamente, este estudo baseia-se na concepção de Dubar (2005) de processos identitários construídos mediante um esquema dual de ‘atos de atribuição’ e ‘atos de pertencimento’. Focalizando as disputas identitárias que fundamentam este esquema, o objetivo é identificar, nos discursos dos não-índios, um complexo de classificações alteritárias que corrobore os argumentos de que há uma distintividade cultural entre Índios e não-índios, no contexto etnográfico do nordeste brasileiro (Carvalho, 2005; Reesink, 1983; 1999). Tal posição, vale observar, contradiz aquela que defende a idéia de uma baixa contrastividade para os índios do Nordeste Brasileiro. Estabeleço, também, um diálogo entre Dubar e Goffman (2008), quando este último nos propõe analisar as reações sociais construídas por agentes, grupos sociais e povos estigmatizados. Bourdieu (2007) refere às disputas identitárias como parte da luta das representações ou classificações, no sentido de “lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos” (ib, p. 113).

Uma outra categoria teórica a que tenho recorrido e refletido é a noção de ‘sociabilidade’, em Simmel, muito embora qualificada com o adjetivo ‘assimétrica’. Assim, ao invés de somente utilizar uma categoria teórica, talvez mais abrangente como ‘relações sociais assimétricas’ (Cardoso de Oliveira, 1976), que define as relações verticais, utilizo a idéia de *sociabilidades assimétricas* com o intuito de delimitar o sentido dessas relações estabelecidas entre índios e não-índios. Essa escolha é determinada pela necessidade de ultrapassarmos a noção de resistência cultural e admitirmos que sempre houve alguma correspondência mútua nas relações sociais entre índios e não-índios, muito embora transfigurada no inevitável jogo de interesses entre ‘nativos’ e ‘colonos’. Ou seja, assumo a postura teórica de que as ‘relações verticais’ nem sempre se apresentaram como uma constante e que os indígenas também tinham seu núcleo de interesse em face da nova sociedade que se aproximava, como atestam os registros de alianças dos índios com portugueses, franceses e holandeses. O que o estudo não perde de vista, contudo, são as

‘assimetriações’ dessas relações interétnicas que, diante de desigualdades, produtivas e militares, e de acesso às estruturas do poder colonial, pendiam, com muitas vantagens sócio-econômicas, para os não-índios.

Breve esboço histórico

Suponho ser necessário esboçar uma modesta contextualização histórica, para melhor assegurar ao leitor entender como se desenvolveram as relações entre os índios Kiriri e os colonos naquelas terras, mesmo que pareça tarefa impossível diante dos limites de um artigo. Na sequência, o leitor será introduzido no *setting* etnográfico:

Outrora constituídos pelo imaginário colonial como “tapuias”³, o contato com os grupos indígenas do sertão não aconteceu meramente ao acaso, mas foi fruto de uma política de “dominação” em que o imperativo seria o controle dos “espaços vazios”⁴, constituídos por todas aquelas terras ainda por conhecer e que deveriam ser exploradas com o objetivo de identificar novos recursos para suplementar as atividades econômicas da nova colônia de Portugal.

O destino de tantos povos indígenas, como os Kiriri, começa a ser modelado com a estratégia política dos descimentos e aldeamentos⁵, pois, afinal, os portugueses já tinham conhecimento, através dos povos Tupi do litoral, da existência de povo bravo habitando os sertões (muitos deles tradicionais inimigos dos nativos litorâneos), e que, portanto, poderiam ser um entrave ao novo projeto de expansão territorial. É possível presumirmos que o dito, pelos Tupi, aos portugueses, sobre os “tapuias”, constitui, também, elemento importante de reforço à construção de um imaginário receoso e conflitante, de antemão, em relação aos habitantes dos sertões, dotando os

3 Segundo Pompa (2003), o termo “tapuia” não é, obviamente, um etnônimo, e sim uma categoria colonial. O mundo “tapuia” foi pensado, desde o começo da colônia, em oposição ao mundo tupi: feroz habitante do sertão, o “tapuia” é a alteridade humana radical presente em toda a literatura dos séculos XVI e XVIII. Nas crônicas, a extraordinária homogeneidade cultural dos Tupi da costa se opõe à extraordinária diversidade cultural e linguística dos povos do sertão: gente “de língua travada”, segundo a célebre expressão jesuítica.

4 “Certos autores têm proposto o estabelecimento de uma oposição espaço-conceitual entre Região Colonial e Sertão. A primeira o [...] espaço cheio, preenchido pela colonização [...]. O sertão, em troca, seria o território do vazio, domínio do desconhecido e, por isso mesmo, reino da barbárie e da selvageria que, todavia, se conhecido, poderia ser ordenado através da ocupação e da colonização, deixando de ser sertão”. (Cf. Mader apud Carvalho, 2005, p.135).

5 Os descimentos consistiam na busca e deslocamentos de povos inteiros para novas aldeias (aldeamentos) próximas aos estabelecimentos portugueses (Perrone-Moisés, 1992, p.118).

novos “sertanistas” de “boas” justificativas, diante da corte portuguesa, para a necessidade de mantê-los sob o jugo do novo empreendimento.

Nesse sentido, os Kiriri sofrem grande impacto etnoambiental com o estabelecimento de aldeamentos criados pelos jesuítas no início do século XVIII, sob alvará régio que doava 1 légua em quadra de terras para tal finalidade. Assim, sendo compelidos a conviver numa área restrita e sob novo *modus vivendi*, inicia-se o enredo desse povo, de acordo com registros históricos repleto de assimetrias e dissabores. Os séculos XVIII e XIX se notabilizarão pelas pressões de sesmeiros (como a família D’Ávila, da Casa da Torre) sobre os aldeamentos, culminando com a expulsão dos jesuítas, em 1759, que passaram a constituir entrave para estes senhores de gado, que concentravam, crescentemente, parcelas excessivas de terras. Esta é uma das explicações para a profunda depauperação de grande parte da população local, à época (Dantas, 2007). Com a dissolução das missões religiosas na segunda metade do século XVIII, a administração dos aldeamentos passa a ser civil, do que decorrem avanços consideráveis de não-índios sobre as terras de missão (Brasileiro, 1996).

O século XIX foi marcado pela Lei de Terras⁶ e a criação do Diretório de Índios, em 1846, e extinto em 1867. Ambas agravaram a situação dos indígenas que permaneciam à mercê dos interesses locais. Nessas circunstâncias, os Kiriri aderiram intensamente, em fins do século XIX, ao movimento de Canudos, uma resistência popular-religiosa ao novo regime republicano de 1889 – cujo princípio seria uma vida com maior igualdade, fé e justiça –, que atraiu uma expressiva parcela da população empobrecida dos sertões. Com o massacre protagonizado pelo governo aos resistentes de Canudos, os poucos sobreviventes Kiriri retornam à região dos aldeamentos e constataam o ponto mais crítico da ocupação de suas terras por não-índios.

A partir da criação do SPI⁷, em 1910, o longo processo de reconhecimento dos Kiriri enquanto grupo étnico diferenciado viria a se realizar, mesmo que insuficientemente. Em 1947 é instalado um Posto Indígena, em atendimento, pelo SPI, às súplicas do pároco de um município vizinho, Renato

6 A Lei 601 de 18/09/1850 dispunha novas normas do direito agrário, eliminando as práticas de sesmarias e estabelecendo a compra como único meio de acesso à terra.

7 Serviço de Proteção aos Índios, criado pelo Decreto n.º 8.072, de 20 de julho de 1910.

Galvão, para que houvesse assistência aos índios em penúria. Em fins da década de 70, os Kiriri passam a se reorganizar politicamente com maior vigor, sob a liderança do cacique Lázaro, re-elaborando sua cultura⁸ e procedendo a sucessivas reconquistas⁹ (1979-1998) do seu território ocupado.

Os não-índios estabelecidos na área em litígio são reassentados, parte expressiva na sede do município vizinho, Banzaê.

Vivenciando assimetrias

Como esboçado rapidamente, a história do contato nos permite identificar o modo pelo qual se estabeleceram as relações sociais entre os Kiriri e os não-indígenas nos sertões do Brasil, podendo-se verificar, dessa maneira, uma série de assimetrias no plano do sistema interétnico local e as condições sob as quais foram produzidas as relações de sociabilidade entre índios e colonos.

No momento do meu primeiro deslocamento a Banzaê, com fins de pesquisa, conversei, informalmente, com pessoas do lugar, sempre evocando a presença indígena da região. Detive-me em um trailer movimentado e localizado na avenida central da cidade, em um dia de feira, e pedi algo para beber, entabulando conversa amena com a atendente. Uma professora, em mesa ao lado, viria a se sentar ao meu lado, minutos após, do que resultaria oportuno diálogo, que me proporcionaria traçar um prelúdio do campo em estudo.

Foi uma conversa que me convenceu da possibilidade de elaborar um estudo sobre o tema pretendido. Ao saber que eu tinha interesse em cultura indígena, logo revelou suas idiossincrasias, e, ao se referir à presença, ali, dos Kiriri, predispôs-se a ‘essencializar’ o ser indígena enfaticamente, mediante a justificativa da sua inferioridade cultural em relação aos “brancos”. Por ser professora, narrava sua experiência, ao modo de exemplos, com classes de

8 João Pacheco de Oliveira (1998) utiliza o conceito de etnogênese em referência a estas re-elaborações culturais, o que não é um conceito unânime. Certas discordâncias teóricas com outros especialistas em etnologia indígena no nordeste são suscitadas, pois o conceito presume a origem, ou reinvenção de uma identidade étnica que há muito não era mais operada. Para alguns autores que problematizam tal conceito, o contraste cultural entre índios e não-índios no nordeste, mesmo que com maior integração devido à longa história de contato nessa região, sempre esteve bastante visível (Cf. Carvalho, 2005; Reesink, 1999).

⁹ ‘Retomadas’ é o termo local utilizado.

alunos misturados (índios e não-índios), relatando a diferença comportamental e de desenvolvimento entre eles, *“as notas eram baixíssimas! A gente ensinava, ensinava, perguntava se tinham dúvidas e eles [os Kiriri] não falavam! Nunca tiram as dúvidas na sala de aula”*. De tal posição outro professor, em outra incursão a campo, demonstrou discordar parcialmente, embora também compartilhasse a mesma postura essencialista. Ele atribuiu a quietude dos Kiriri a um estado cultural tradicional: *“se eles têm alguma dúvida, eles ficam quietos. Agora você tem que se dobrar, que nem eu ensinei, são bons de trabalhar, tem muitos que são inteligentes demais, tem uns que são inteligentes. Agora tem outros que têm a suas dúvidas e ficam quietos. Isso é típico deles, serem quietos no meio da gente, agora no meio deles, a gente vai pra uma festa ali no meio deles e é a coisa mais normal do mundo”*.

A professora, por sua vez, apresentava-se bastante convencida de que os não-índios tinham uma maior capacidade para a aprendizagem escolar e ‘socialização’, sem dar-se conta, aparentemente, de que o real problema para a diferença por ela constatada poderia residir na histórica exposição ao preconceito étnico por parte do povo Kiriri. Os livros didáticos dirigidos ao ensino médio, ao contextualizarem a presença do índio na história de forma estereotipada, estagnado no passado colonial e invisibilizado no presente, predispõem os leitores ao preconceito.

Muito embora ela tenha estigmatizado os Kiriri a um visitante até então estranho, teve o cuidado de referir, também, ao que caracteriza como o ‘lado bom das relações sociais entre eles, da sua cultura’, através de uma retórica que nos permitiu identificar as maneiras “nativas” de traçar os limites das relações sociais. Cabe ressaltar que esse tipo de reflexão, parcimoniosamente compartilhada entre percepções negativas e positivas sobre o outro, foi constante nos informantes que se dispuseram, mesmo aqueles mais desconfiados das minhas intenções, a falar sobre o que pensavam em relação aos vizinhos Kiriri.

Análises preliminares sobre a organização social interétnica nessa região foram desenvolvidas por alguns autores. Maria de Lourdes Bandeira (1972), primeira pesquisadora a estudar o tema neste contexto etnográfico, descreve alguns aspectos dessa realidade social na década de 60 do século

XX¹⁰ que, discretamente, difere do que pude observar em termos das relações e representações sociais entre índios e não-índios. Estabeleci algumas conexões com o material produzido e analisado por Bandeira referente à organização social local, o que apresentarei, aqui, ao nível de ilustração para o leitor, antes de adentrarmos ao conteúdo, de fato, das ‘falas’ dos informantes desta pesquisa.

Nos anos de 1960, Bandeira já identificava uma espécie de confinamento social dos “caboclos” em relação ao grupo “português”, as relações entre eles sendo, em geral, reduzidas aos interesses econômicos mais imediatos, como a troca de favores e serviços, de modo que, ausentes esses interesses, prevalecia uma rejeição quase que absoluta do “português” para com o caboclo. Este perdia, por sua vez, a “utilidade prática”¹¹ e era absorvido por um sistema português de depreciação cultural. Faz-se necessário esclarecer que, uma vez necessários os serviços do indígena, o comportamento do não-índio dependente, de vários modos, da mão-de-obra dos segmentos da população mais desfavorecida, como o caboclo, emerge com evidente cordialidade¹². No sentido de afagá-lo com suas qualidades mais humanas, em geral as que reclamam as virtudes do “bom trabalhador honesto e esforçado”. A finalidade, ou efeito esperado, seria deixá-lo com extremo orgulho de sua condição e suscitar a expectativa de retribuição do reconhecimento através de algo em que possa ser imediatamente útil ou em posterior ocasião. Em geral, o visado pelo “português” é, claramente, a sua mão-de-obra a ser paga, quanto mais módico possível for, através de controversos laços afetivos, em alguns casos sob a forma de compadrio.

Uma evidência empírica da discriminação: a freqüência de caboclos em casas de portugueses e vice-versa. Em geral, quando vão aos povoados os caboclos permanecem nas ruas e se, por relações de compadrio, visitam os portugueses são recebidos com indiferença e

¹⁰ Pode-se ler a descrição da autora no capítulo intitulado “Organização Social” de sua dissertação referida na bibliografia deste trabalho.

¹¹ Refiro-me ao termo, até com certa ironia, no sentido de que para o “português” o que realmente importa(va), e a literatura e documentos históricos confirmam, eram os benefícios advindos de sua mão-de-obra, a ‘utilidade prática’ de sua existência para o “português” colono. É possível percebermos claramente como persiste a categoria “preguiçoso” no imaginário nacional referente aos indígenas. Vale, ainda, observar, que a categoria português é recorrentemente empregada entre os Kiriri.

¹² No sentido atribuído por Sérgio Buarque de Holanda ao elaborar o conceito de “homem cordial” em seu *best-seller* sociológico *Raízes do Brasil*.

visível má-vontade. Portugueses não freqüentam casa de caboclos. Só os procuram para tratar de negócios, assim mesmo torna-se desnecessário, pois a penúria do caboclo é tal que os leva a tomar a iniciativa. [...] Em casa de portugueses são recebidos com reservas, verificando-se mudanças de comportamento quando há necessidade de seus serviços. [...] O compadrio beneficia o português, que dele tira proveito e em seu nome obtém favores e pequenos serviços dos caboclos [...] os caboclos mais jovens tem reagido a isto, escolhem os padrinhos de seus filhos entre os amigos da mesma 'nação'.
(Bandeira, 1972, p. 36).

A construção de uma controvertida “amizade” indicia alguns ideais das relações de trabalho no campo, sobretudo entre fazendeiros e camponeses, quando a palavra, a depender da circunstância, ganha um valor mais forte que um documento ou o ofício. É a palavra que costuma construir a “confiança” nas relações sociais. Nesse universo de camponeses, podemos incluir os próprios caboclos, hoje reconhecidamente índios. A conduta interessada de alguns “homens de poder”, como os fazendeiros, para com as camadas mais populares foi bastante verificável em campo, incluindo alguns municípios da região limítrofe de Banzaê, sobretudo porque era época de eleições (em outubro de 2008 ocorreriam as eleições para prefeitos e vereadores), tendo a última etapa do trabalho de campo decorrido ao longo de intensas campanhas dos candidatos a cargos públicos.

Devido aos limites que impõem o formato de um artigo, comentarei, resumidamente, o conteúdo dos discursos não-indígenas produzidos na pesquisa. Exponho, adiante, em quatro seções temáticas, os temas que estiveram mais presentes nas conversas com meus interlocutores, a saber, o usufruto da terra; as diferentes relações estabelecidas com o poder público; a memória de tempos passados e projeções do porvir; e, por último, questões relativas às diferenças culturais perceptíveis entre eles.

Da questão da terra

Nesta seção, exporei a questão da terra e da territorialização do espaço interétnico. Inicialmente, as denominadas retomadas, em especial as últimas

retomadas ocorridas na última década de 1990, depois da fundação do município de Banzaê, em 24 de fevereiro de 1989. Cabe esclarecer ao leitor que a fundação desse município (antes um povoado bem menor que Mirandela) constitui um fato curioso. Ele o foi em meio a estratégias políticas não-indígenas para desmembrar o município de Ribeira do Pombal (o município onde a maior parte da Terra Indígena está localizada) das terras indígenas já demarcadas, e de criar mais obstáculos ao processo homologatório que se concretizou no ano seguinte, 1990. Antes – esclareço – a tentativa foi a de fazer de Mirandela a sede do novo município, mas alguns antropólogos¹³ intervieram, afirmando ser a pretensão tecnicamente impossível, por ser Mirandela o centro da terra indígena demarcada desde o alvará régio, em face do que jamais poderia ser excluída da Terra Indígena.

Indagados sobre o que mudou, no local, após estes acontecimentos, alguns informantes demonstraram algum tipo de rejeição para com os índios, em geral percebida sob a forma de mágoa, devida à forma como os não-índios foram retirados do território em litígio. O sentimento de mágoa aciona a idéia de ‘apoio’ pelos não-índios, presente nas falas: “*Eles **compram** aqui, eles **estudam** aqui, eles **convivem com a gente**, então têm o **apoio**, todo apoio que eles têm é daqui da cidade*”. Isso revela algo bastante presente no senso comum, local e regional, não sendo raro ouvirmos alguém dizer, ironicamente, que, se não fossem os “brancos”, eles estariam em situação muito pior, no sentido de que eles deveriam agradecer o apoio concedido pelos não-índios locais. Trata-se de uma percepção embasada em um modelo de dominação, pois, segundo a lógica de um informante também corroborada por muitos outros, “*eles não sabem trabalhar a terra, eles têm equipamentos, tudo, mas não sabem trabalhar a terra **como ela deve ser trabalhada***”. Desse modo, caberia aos não-índios cultivar a terra e fazê-la render frutos, gerando bem-estar para as pessoas, o que os Índios seriam incapazes de fazer. “*Porque eles não plantam, assim, pro outro dia, se quiserem comer tudo no mesmo dia eles comem*”, afirmou um interlocutor, sugerindo a ausência da produção estratégica de excedentes como uma inabilidade intrínseca aos Kiriri.

¹³ A saber: Pedro Agostinho, Maria Rosário de Carvalho e Edwin B. Reesink, pesquisadores do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB), grupo de pesquisas sediado na Universidade Federal da Bahia.

Diante da percepção da mudança social local pós-retomadas, os informantes também fazem referência à “amizade” entre índios e não-índios e à sua debilitação, o que constitui elemento relevante em suas narrativas, e, de certo modo, revelam, pela ótica não-indígena, algumas das razões para a reação étnica Kiriri. A saber, a questão do usufruto da terra demarcada e do pleno direito a ela. Eles [não-índios] usufruíam os recursos naturais -- “**área deles**”; “**lagoas deles**”; “**matos deles**” -- que, por direito, eram do outro [índios], e reconhecem, algo difusamente, o direito do outro. E o que assegura aos não-índios o usufruto seriam as relações de “amizade”, que, uma vez contestadas, produziram desconfiança. Esta é desencadeada pelos próprios Kiriri, ao perceberem a situação subalterna em que se encontravam. Assim é que reagem, num longo processo de retomadas, a uma situação histórica que lhes dificultava o acesso a um direito garantido desde o século XVIII.

Das relações com o Estado: persistência da tutela?

As questões colocadas na seção anterior parecem conectadas à questão da tutela; a um senso comum que ainda crê, persistentemente, na incapacidade indígena de gerir, de forma autônoma, as suas próprias demandas, por exemplo, manejo do solo e educação, como afirmou um interlocutor. Como vimos anteriormente, eles acusam a presença de uma hierarquia na construção de um saber, como o trabalho na terra, seguindo critérios ao abrigo de uma ideologia não-indígena: “produção de excedentes, eles não sabem fazer.” São apreensíveis duas concepções bastante diferentes sobre o domínio da natureza: enquanto os índios têm uma relação mais simbólica, relacionada ao religioso (pois ela também é morada de encantados¹⁴) e sob regras de cultivo que não devem implicar em exploração, ou seja, auto-sustentável; os não-índios mantêm uma relação mais restrita e tecnicista com a produção de alimentos. Foram reiteradas as dúvidas sobre a capacidade de agência dos índios, como o foi o suposto de que eles dependem dos ‘brancos’ para a sua reprodução social.

¹⁴ Seres sobrenaturais, guias espirituais aos quais o mundo terreno Kiriri está profundamente ligado e regulado.

Para os não-índios, o Estado, de certo modo, é beneficiado com a existência dos índios, à medida que os índios propiciariam visibilidade externa e conseqüente captação de recursos. Como um informante sugeriu: há muita gente que percebe os índios como mantidos pelo Estado, porque eles proporcionam algum benefício. Complementarmente, tal percepção está em associação com a suposta incapacidade dos índios – falta de agência – diante de questões sobre desenvolvimento da sociedade nacional¹⁵.

Persiste, pois, um pensamento tutelar, verificados nos discursos que expressam que os índios precisam dos “brancos” e de suas instituições, e que o problema é a divisão da terra. Em geral, a lógica subjacente é que há “menos terra para ‘branco’, que – acreditam – “sabe trabalhar melhor a terra”, daí o desserviço causado pela “expulsão” daqueles que ‘davam empregos e trabalho’ a eles [Kiriri].

Da mediação do passado e futuro

Os informantes, invariavelmente, admitiram, facilmente, a validade das reivindicações Kiriri, não obstante identificassem problemas para eles diante do reivindicado. De um modo geral, há o reconhecimento da ocupação, pelos Kiriri, do território desde a colônia, o que valida as suas reivindicações. Mas, simultaneamente, apontam desafios para o futuro local, demonstrando temor e projeções de futuro não positivas, já que não é vislumbrada solução definitiva para o uso e a propriedade da terra, bem como para o incremento demográfico.

Em Banzaê, reina o rumor de que há uma reivindicação de ampliação da Terra Indígena em curso, revitalizada por algumas ações indigenistas, que eles julgam provocativas e temerosas, pois reconhecem, na maioria das vezes, que o território já demarcado e homologado constitui um direito garantido. Uma dessas ações diz respeito ao DAI (Departamento de Assuntos Indígenas)¹⁶. Os informantes interpretam a instalação desse departamento na sede do município

¹⁵ Vale dizer ao leitor que, no caso recente da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima, essa crença, não fundamentada, da incapacidade de agência dos Índios esteve presente e expressa, inclusive, no discurso de alguns ministros do Supremo Tribunal Federal; exemplo claro disso pode ser encontrado nas tantas afirmações proferidas pelo Min. César Peluso, por ocasião da votação definitiva sobre este caso.

¹⁶ Departamento de Ações Afirmativas criado pela prefeitura de Banzaê, em 2006, com apoio da FUNAI, para discutir projetos de políticas públicas com e para os indígenas nas áreas de educação, saúde, meio ambiente, agricultura e cultura.

de Banzaê como estando voltado para os banzaenses¹⁷, visualizando-o, curiosamente, como uma fronteira entre banzaenses e não-banzaenses, no âmbito da relação não-índio/índio, e, seguindo essa lógica, questionam se os Kiriri são ou não, também, banzaenses.

Das diferenças culturais

Em relação às diferenças culturais – outra questão recorrente nas conversas em campo – a minha intenção foi abordar como os não-índios percebiam-nas. Consensualmente, todos, mesmo sem saberem, exatamente, o que falar a respeito, interpelados sobre essas diferenças, referiam-se às práticas socioculturais, destacando a Zabumba, nos tempos mais antigos, e o Toré.

Os caboclos tocavam Zabumba¹⁸ nas novenas¹⁹, disse-me uma interlocutora, *“eles só tocavam nas novenas, não tocavam assim de qualquer jeito não, só nas novenas, a gente pagava para eles...”*, informação que é corroborada, etnograficamente, por Bandeira.

“Os caboclos são convidados a participar de festas portuguesas na condição de tocadores de zabumba. Os músicos se fazem acompanhar da família e saem de bodega em bodega “salvando” os frequentadores civilizados e em troca sendo recebidos com cachaça. Nas festas de caboclo, aparecem portugueses curiosos vindos de outros povoados. Delas participam, mesmo de bailes, embora formem um grupo à parte, não se misturando aos caboclos.”
(Bandeira, 1972, p. 39).

Outro modo de traçar essas diferenças é pelos hábitos. Verifiquei, em campo, uma forte persistência do complexo de estereótipos identificado pela pesquisa de Bandeira há cerca de 40 anos, portanto em 1960.

¹⁷ Gentílico.

¹⁸ Conjunto instrumental de percussão e de sopro [dois pífaros, uma caixa e um bombo] que anima os bailes populares e acompanha as danças dramáticas (Aurélio, *software*).

¹⁹ Série de orações e práticas litúrgicas realizadas durante um período de nove dias para obtenção de alguma graça divina (Houaiss, *software*).

“Na visão do português o caboclo é indolente, preguiçoso, mentiroso, velhaco, incapaz de cumprir trato e desonesto. Quando tem serviço aparece muito caboclo. Depois de receber o dinheiro, desaparece. Quem quiser serviço de caboclo não pode fazer o pagamento adiantado. Precisa não lhe fiar nada. Caboclo não tem moral. Caboclo não presta, tem vida livre [...]. Caboclo é sujo, não tem higiene, não toma banho, e só gosta mesmo é de cachaça.”
(Bandeira, 1972, p. 39-40).

O modo de narrar o que consideram diferente, é bem dividido entre conteúdo positivo e negativo da alteridade. E nessas narrativas, quando não citam, pejorativamente, os hábitos que eles [não-índios] julgam não compartilhar, citam, basicamente, não obstante de forma residual, por não despertarem tanto interesse local como despertam para os forasteiros, aspectos do artesanato, das danças rituais e seu segredo²⁰.

Ao modo de conclusão

O interesse maior desta comunicação foi tentar demonstrar as maneiras “nativas” (dos não-índios locais) de representar um ‘outro’ próximo, de classificá-lo, e, nesse sentido, de evidenciar a configuração das sociabilidades, de suas possibilidades e limites nos jogos de interesses que compõem as relações sociais entre duas sociedades, etnicamente distintas.

Tentei expor, ao menos parcialmente, como foram constituídas – e continuam a se constituir – assimetrias nas relações sociais, numa perspectiva simultaneamente diacrônica/sincrônica, entre índios e não-índios no recorte proposto, salientando, nesse sentido, as características mais expressivas dessas assimetrias através do saber do não-índio na construção e perpetuação de um ordenamento territorial e identitário julgado ideal para o desenvolvimento de qualquer sociedade.

Ao investigarmos “o olhar” e as maneiras de interpretar dos não-índios de Banzaê a convivência com os vizinhos indígenas, percebi, que, de variados modos, o saber local, baseado em um senso comum, um conhecimento

²⁰ Há uma rica dissertação de mestrado de Nascimento (1994), defendida no PPGCS/UFBA, que descreve e analisa o complexo ritual dos índios Kiriri.

adquirido através do *habitus* (Bourdieu, 2007), reflete bastante os elementos qualificadores de um discurso histórico sobre progresso e identidade nacional.

A questão da terra, recorrentemente presente, dinamizou a ordem do discurso, sendo um elemento central nas narrativas dos interlocutores, de maneira que, ao ser suscitado, pelo pesquisador, o tema dos re-ordenamentos territoriais sob a égide Kiriri, o assunto polarizou os argumentos apresentados. Um culpado é identificado pelas dissensões estabelecidas entre índios e não-índios através das disputas territoriais -- o Estado -- em decorrência das omissões quanto às suas obrigações, tais como proceder ao pagamento das indenizações e abrir-se ao diálogo sobre os cálculos dos valores.

Contudo, ainda fica claro, nas análises, que a agência dos índios permanece sistematicamente subestimada. Outro elemento predominante dos discursos, nas perguntas lançadas ao Estado, é o incremento demográfico dos Kiriri e as possibilidades de ampliação do território daí decorrentes, o que atemoriza os não-índios, em face de uma nova e abrupta alteração nas suas vidas.

Já o discurso sobre os costumes Kiriri, de uma maneira geral, nos direcionam para uma idéia de superioridade étnica. Em relação aos caboclos de outrora²¹, hoje, índios Kiriri, está embutido o componente étnico-racial nas relações assimétricas. Para os não-índios camponeses, a promoção econômica é relativamente suficiente para uma também relativa elevação do status social perante os grupos sociais mais ricos, de obtenção de respeitabilidade entre esses. Enquanto que para os índios ainda persiste uma espécie de barreira étnico-racial que lhes impõe um lugar mais ou menos fixo na hierarquia social e na atribuição de valores negativos, de maneira que, neste último quesito, quando eles logram uma mais favorável condição econômica, são acusados de 'privilegiados' ou "protegidos do Estado", como assim os referiram muitos informantes.

Por fim, a monografia, da qual este artigo constitui uma síntese, está longe de ser conclusiva. Restam pendências teóricas e empíricas, que

²¹ Até meados da década de 70 do século XX, eram classificados basicamente como "caboclos" (Cf. Nascimento, 1994) "A categoria "caboclo" inculcava, nos indivíduos assim designados, um sentido de sujeição e baixa auto-estima, o que se percebe claramente, contemporaneamente, na forma agressiva, mas também jocosa, como os Kiriri retrucam, ao serem interpelados pelo termo: "- somos índios, e não caboclos". De fato, o termo "caboclo" não parece ser mais, hoje, tão recorrente quanto se depreende das informações de Bandeira (Ib.).

requerem reflexão... e superação/resolução, que podem ser imputadas à complexidade do tema em consonância com o relativo curto lapso reservado à produção dos dados e elaboração da monografia. Assim, assumo o caráter ainda ensaístico da monografia, e da presente comunicação, ao tempo em que persevero no tema, por estar seguro, encorajado pelos constantes incentivos de meu orientador, da pertinência do estudo.

Salvador da Bahia, setembro de 2009.

Bibliografia utilizada

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Os Kariri de Mirandela**: um grupo indígena integrado. Salvador: UFBA, 1972, 172 p.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: _____. **O Poder Simbólico**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BOURDIEU, Pierre. A gênese dos conceitos de *habitus* e de campo. In: _____. **O Poder Simbólico**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BRASILEIRO, Sheila. **O processo faccional no povo indígena Kiriri**. Salvador: Dissertação apresentada ao mestrado em Sociologia da UFBA. 1996.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira. 1976.

CARVALHO, Maria Rosário G. A etnicização do campo xamanístico em um contexto de expressiva mudança sociocultural. **Estudios Latino Americanos**, Varsóvia-Polônia, v. 25, p.51-86, 2005.

DANTAS, Mônica Duarte. **Fronteiras movediças**: A comarca de Itapicuru e a formação do arraial de Canudos. São Paulo: FAPESP, 2007.

DUBAR, Claude. Para uma teoria sociológica da identidade. In: _____. **A socialização**: construção das identidades sociais e profissionais. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Cap. 5, p.133-156.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4 ed. Rio de Janeiro: LTC Editora. 2008.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. O Homem Cordial. In: _____. **Raízes do Brasil**. 26ª Ed. São Paulo: Cia das Letras, 1995

NASCIMENTO, Marco Tromboni. "O Tronco da Jurema. Ritual e Etnicidade entre os Povos Indígenas no Nordeste: o caso kiriri.". **Dissertação apresentada ao Mestrado em Sociologia**. FFCH/UFBA. Salvador, 1994.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana** [online]. 1998, v. 4, n. 1, p. 47-77.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período Colonial (séculos XVI a XVIII). In: Cunha, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia . das Letras: Secretaria Municipal de Cultura:FAPESP, 1992.

POMPA, C. "Uma história antiga: mobilidade, território e rebelião no sertão do São Francisco. Séculos XVII e XVIII". In: **ABANNE - ABA Norte e Nordeste**. São Luiz. VIII Reunião de Antropólogos de Norte e Nordeste - Abanne, 2003.

REESINK, Edwin B. Índio ou Caboclo: algumas notas sobre a identidade étnica dos índios no Nordeste. Universitas, Salvador, n. 23, 1983, p. 121-136.

_____. Uma Questão de Sangue. In: Bacelar, Jeferson; Caroso, Carlos (Orgs.). **Brasil: um país de negros?** Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999, p. 187-205.

SIMMEL, Georg. A sociabilidade. In:_____. **Questões fundamentais da sociologia**. Rio de Janeiro, Zahar, 2006.