

## Introdução

Maria Rosário de Carvalho  
Ana Magda Carvalho

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

CARVALHO, MR., and CARVALHO, AM., org. Introdução. In: *Índios e caboclos: a história recontada* [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 13-28. ISBN 978-85-232-1208-7. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

# INTRODUÇÃO

*Maria Rosário de Carvalho*

*Ana Magda Carvalho*

O livro que ora introduzimos busca apreender as categorias Índio e Caboclo nos distintos campos semânticos<sup>1</sup> em que elas transitam mais frequentemente, enquanto categorias étnicas que costumam se opor a outras nos contextos empíricos aos quais se apresentam (Parte II) e enquanto categoria primordial (Índio) simbolizadora da autoctonia da nação brasileira, a quem o Estado atribuiu a função de unificar as etnias formadoras da nação, sob o designativo caboclo/cabocla,<sup>2</sup> tal como é representado nos festejos do 2 de Julho, data comemorativa da independência política baiana, de onde teria sido deslocado para os candomblés (Parte I). A pretensão é surpreendê-las nas situações referidas, buscando, através de estudos etnográficos, contrastá-las e extrair novas conclusões.

Reportemo-nos ao século XVIII. Os Alvarás com força de lei de de 6 e 7 de junho de 1755 e 8 de maio de 1757 ordenavam que a liberdade concedida aos índios do

---

<sup>1</sup> Mestiço de branco com índio; cariboca, carijo; antiga denominação do indígena; de cor acobreada e cabelos lisos; cabure, tapuiu; encantado. (FERREIRA, 1999) Outros autores, como Teodoro Sampaio (1987) ou Câmara Cascudo (1974) fazem originar o caboclo, respectivamente, do tupi *caa* “floresta”, e *boc* “que vem de” (procedente do mato). (GRENAND; GRENAND, 1990, p. 26)

<sup>2</sup> De certa forma, os santos católicos, na maioria “brancos”, e os orixás, por sua vez “negros”, vão encontrar-se reunidos em uma única e ampla categoria, a de caboclo, que integra, ainda, representações do índio e dos seus deuses. Enquanto categoria do sistema religioso, o caboclo dos cultos parece ter conseguido incorporar representações relativas a vários grupos da população. (BOYER, 1999, p. 35)

Maranhão e Pará se estendesse, na mesma forma, aos índios do continente do Brasil.<sup>3</sup> Data de 22 de novembro de 1758 a Carta Régia que determinou a criação, à luz das novas determinações legais emanadas do Diretório Pombalino, de Vilas sobre os Aldeamentos preexistentes, a exemplo, entre outras, da Vila de Nova Trancoso, que foi estabelecida sobre a Aldeia de São João, no atual extremo-sul baiano. Certas disposições dessa Carta tinham caráter inovador, tais como o reconhecimento dos índios como os primeiros “naturais” ocupantes e povoadores das terras; o reconhecimento da existência, na terra conquistada, de diferentes povos; e o não consentimento de presença de arrendatários nas terras que fossem demarcadas para os índios, de acordo com as disposições do Alvará de 1700. Outras, porém, devido ao seu caráter contraditório, ensejariam o esbulho e a compulsória transformação dos modos de vida indígenas, como a determinação de que os meios mais eficazes para assegurar-lhes a liberdade seriam a civilização, a instrução e o estabelecimento de algumas vilas; a preferência, para preencher o cargo de escrivão da Câmara das novas Vilas, na ausência de índio “com aptidão”, de português casado com índia; a concessão de dois anos para que os arrendatários das terras indígenas as desocupassem, à guisa de aproveitamento dos frutos das suas lavouras, termo que se tornaria improrrogável. Nesse último caso, ocorreu, de fato, o que a carta régia afirmava querer evitar, i.e., que “os ditos arrendatários se não queirão depois com este pretexto vencer mais tempo, e fraudar [a] disposição [de El-Rei]”. (BAHIA, 1758)

A partir de 1825, o cenário altera-se muito negativamente para os índios, mediante estratégias que são acionadas para atrair a sua mão-de-obra e mantê-la cativa, não obstante o Diretório Pombalino preconizasse a sua liberdade. Em troca, são registrados casos de recusa de índios a trabalhar nas obras públicas, por se saberem e reputarem cidadãos. A Câmara de Porto Seguro, por exemplo, suscita dúvida, em dezembro de 1830, acerca de quem deva ser o administrador das obras do Conselho, já que a lei que serve de regimento às Câmaras, de 1828, não o especificou, e enfatiza a necessidade de jornaleiros para a realização de variadas obras, “difícil de achar na Vila”.

---

<sup>3</sup> A razão para o Estado do Maranhão e Grão-Pará haver sido objeto privilegiado de atenção por parte do ministério pombalino foi o recém-assinado Tratado de Madri (1750) para a demarcação das possessões luso-espanholas na América. De acordo com esse Tratado, Portugal obteve mais ganhos territoriais em seus limites ao norte do que pela parte sul. Desse modo, era necessário romper com a estagnação econômica da Amazônia, o que foi tentado através da articulação de três medidas, ou seja, formação da Companhia Geral de Comércio do Maranhão e Grão-Pará, para a comercialização da produção amazônica e introdução sistemática de escravos africanos na colônia; o fim da escravidão indígena e a retirada do poder temporal dos missionários sobre os aldeamentos indígenas, seguida da expulsão dos jesuítas. (FARAGE, 1991, p. 34)

A ameaça de paralisação das obras públicas tornava-se, pois, iminente, uma vez que os índios “com quem se faziam tais obras em outro tempo”, se negavam, à época, a fazê-lo,<sup>4</sup> arguindo a sua condição de cidadãos, em face do que os ouvidores já se eximiam de “os mandar vir para o trabalho”. Na porção sul do Recôncavo Baiano houve, igualmente, reação, quase sistemática, a partir dessa data (CARVALHO, 2005, p. 38), como houve em várias outras partes externas à Bahia.

Entre 1831-1832, tem lugar o processo de consolidação da emancipação do Estado, iniciado em 1822, e de formação de uma sociedade política nacional. No decorrer desse século XIX, será completada a política de deportação e concentração de grupos indígenas iniciada na colônia. (CUNHA, 1992, p. 18) A Lei de Terras (Lei 601 de 18/09/1850) colaborará decisivamente com a política de confisco das terras indígenas, ao ordenar a incorporação dos próprios nacionais nas terras de aldeias de índios que “vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada”. Como bem observa Cunha (1992, p. 21), após haver, durante um século, favorecido a presença de estranhos junto ou dentro das terras das aldeias, o governo lançará mão, com desfaçatez, dos critérios de existência de população não-indígena e de uma aparente assimilação para despojá-los. A eles só restaria, em certos casos, lotes individuais de terra.

Em 1873, o Visconde de Sergimirim, Diretor Geral dos Índios, ao encaminhar a relação das aldeias indígenas existentes na Comarca da Bahia, observa que “muitas já não são habitadas por ‘caboclos’ e outras apenas conservão o nome tal é o estado de abatimento a que se achão reduzidas (...)”. (BAHIA, 1875) Dessa sua informação parece poder concluir-se que a situação vivenciada pelos Índios era crítica e que a atribuição do designativo caboclo parecia generalizar-se.

De todo modo, supomos ser necessária certa cautela para não encerrarmos a categoria caboclo em um espectro unilinear de caráter regressivo ou involutivo. A esse termo pode ter sucedido algo similar ao que ocorreu ao termo tapuia, categoria englobante de todos os grupos indígenas “não Brasis”, portanto não falantes do tupi. Os Pataxó meridionais contemporâneos, por exemplo, utilizam, mais ou menos recorrentemente, a categoria para se referir aos denominados troncos velhos, entre

---

<sup>4</sup> Os Índios se sentiam, frequentemente, lesados pelo poder público e não hesitavam em manifestar o seu sentimento, como o fizeram os de Vila Verde, no extremo-sul baiano, ao representaram, mediante procurador, ao presidente da província, contra o não pagamento dos seus serviços na abertura da estrada de Minas Novas para Santa Cruz, “mandados por ordem superior”. Eles se queixam de haver deixado as famílias quase ao desamparo por mais de seis meses, “alimentados só na esperança desse pequeno socorro para com ele saciarem sua fome e cobrirem a nudez das suas carnes, para afinal acharem-se enganados”. (BAHIA, 1830)

os quais distinguem os bravos, que, procedentes de Minas Gerais, os visitavam de tempos em tempos. Dois deles – Josefa Ferreira e Manuel Santana – afirmaram, sem pejo, a Carvalho, na década de setenta do século XX, que essa “linguagem de índio é recente, que eles sempre souberam que eram tapuias, em seguida caboclos e, só mais recentemente, Pataxó: e aí ficamos Pataxó toda vida”.

Isso parece querer dizer que o sentido pejorativo frequentemente associado aos termos tapuia e caboclo decorre da identificação e designação por parte de outrem (hetero-identificação). Os Xacriabá do noroeste mineiro eram referidos por várias denominações (cascavéis, gamelas, caboclos, tapuias, entre outros) que, de maneira geral, tinham significado francamente negativo. Por outro lado, a sua autotaxação como Xacriabá é suposta ter ocorrido em 1970, por ocasião dos primeiros contatos com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) (SANTOS, 1997, p. 85), quando o etnônimo pode ter-se revelado estrategicamente relevante.

Em pesquisa realizada entre os Kiriri, na década de 1960, Maria de Lourdes Bandeira registrou a presença de uma nítida “linha discriminatória” entre “a população mestiça cabocla”, portadora de fenótipo predominantemente indígena, e “a população mestiça dita civilizada”. Tal discriminação lhe pareceu basear-se, simultaneamente, em uma percepção de “diferenças raciais” e no sentimento de uma “superioridade étnica”, que se apresentavam sob a forma de crenças no imaginário regional. Alguns provérbios colhidos pela autora, na ocasião, projetam, eloquentemente, sobre os chamados caboclos, representações relacionadas a conformismo e resignação diante da inevitabilidade de um destino adverso – “caboclo tem três futuros: um é perdido, dois são errados”, ou, “caboclo não maldiz a sorte, aconteça o que acontecer, não reclama da vida e nem põe a culpa em Deus” – apoiadas em uma imagem de progressiva decadência (“caboclos bêbados e preguiçosos”). (BANDEIRA, 1972, p. 39) Os Kiriri desautorizaram essa visualização etnocêntrica ao reconquistarem, com muita tenacidade, ao longo dos anos 1980, as terras que compunham seu território, liberando-as dos não-índios que aí estavam estabelecidos.

Aparentemente, Índio e Caboclo constituem categorias com grande poder polisêmico, variável de acordo com o contexto onde emergem. A substância sangue, em muitas situações, opera como demarcadora, distinguindo os índios dos não-índios, dentro de um gradiente expressivo que rompe com a polaridade, como registramos na região do alto curso do Jutaí/AM, nos anos 1980. Os não-índios aí estabelecidos, regionalmente designados como *kariw/a*, termo que, de fato, abrange todos aqueles que não se identificam e não são identificados como índios, similarmente ao que tem lugar, no Nordeste, para as categorias português e civilizado, com as quais os índios denominam os que não o são, consideram que os primeiros habitantes, ou colonos,

foram os índios, que viveriam, à época, sem trabalhar, às custas da exploração do pau-rosa (*Aniba roseodora Ducke*), árvore de certas áreas da floresta amazônica: “no tempo que existia o pessoal por nome colonos, a geração que existia justamente era a dos índios. Nesse tempo eles não trabalhavam, a produção que existia era o pau-rosa. Os primeiros habitantes, tá quase declarado, foram os índios.”(CARVALHO; SOUZA, 2000, p. 11) Eles admitem partilhar com os índios, notadamente com os Kanamari do alto curso do Jutai, com os quais, então, estabeleciam contato, em situações variadas, seja como mão-de-obra terceirizada para a PETROBRAS, oriunda de Manaus e Belém, e de povoados localizados nas cercanias das duas capitais, seja como quase-vizinhos, dada a relativa proximidade física, a mesma humanidade, apesar da língua que os separa. (CARVALHO; SOUZA, 2000)

Os caboclos civilizados e os índios, de acordo com a sua concepção, formariam duas classes, classes de sangue, a primeira das quais guardaria estreita proximidade com a classe composta pelos *kariw*. Além disso, um outro fator é apontado como distintivo: o modo de pensar ou mentalidade, estreitamente associado ao trabalho. Não trabalhar equivale a não ter pensamento, ou não ter mentalidade, quicá humanidade:

Do jeito que eles são humanos, a gente é. Eles têm essa ilusão de chamar a gente *kariw* porque a gente é civilizado. Pelo menos a gente fala o português claro e eles têm o sotaque deles. Pra eles é o maior prazer chamar eles de caboclo. Inclusive esses daqui não querem mais nem ser índio não. (CARVALHO; SOUZA, 2000, p. 11).

Uma mesma humanidade que, todavia, comporta muitas diferenças. O índio distingue-se pelo denominado sotaque, ou classe de gíria, e por conviver em tribo, ao passo que o caboclo, “quase todo o Amazonas é composto”, havendo o caboclo civilizado – “justamente é quase a nossa classe” – e o índio, “que é da classe dele, eu tenho pra mim que seja outra classe de sangue”. (CARVALHO; SOUZA, 2000, p. 11) Em 1985, os regionais julgavam que os Kanamari já apresentavam certa mentalidade, evidenciada na sua capacidade de trabalhar e, notadamente, produzir bens com valor mercantil (borracha, predominantemente), ao contrário do que acontecia em passado recente, quando se lhes imputava não trabalhar, “quase não”, em razão de não terem “pensar”.

Por outro lado, parece prevalecer certo consenso de que o surgimento do conjunto de representações relacionadas ao índio como símbolo de autoctonia, assim como a sua apropriação simbólica nos candomblés teriam ocorrido na transição histórica do

império para a república (1822-1889).<sup>5</sup> Particularmente no que concerne ao denominado candomblé de caboclo, supõe-se que o seu surgimento teve lugar entre o final do século XIX ou início do século XX, período coincidente com a formação dos próprios candomblés como associações religiosas. Manuel Querino afirmará, taxativamente, que as primeiras menções aos cultos de caboclos datam do início do século. Em *Os africanos no Brasil*, de Nina Rodrigues (1862-1906), consta a expressão candomblé de caboclo (1988), e o próprio Querino publica, em 1919, um pequeno artigo sobre o “Candomblé de Caboclo”, onde observa se tratar este de culto “bastante arraigado entre as classes inferiores desta capital”, e no qual se encontra a designação de Jesus Cristo como nome de “caboclo bom”, e de “santos” para os caboclos. (QUERINO, 1955, p. 31)

Edison Carneiro fornecerá uma descrição detalhada desses cultos, apontando para as principais diferenças entre o candomblé tido como “tradicional” e o de “caboclo”. Nesse último, além da introdução desses novos personagens ao lado dos orixás, o tempo da iniciação foi drasticamente reduzido, os tambores são batidos com a palma das mãos, os filhos de santo são possuídos por vários “encantados” e não se recolhem para mudar de roupa quando incorporados. “À diferença do candomblé ‘tradicional’, a representação dos personagens invisíveis aceitaria comportamentos associados à natureza humana, como já assinalado, e o transe não se restringe aos iniciados, atingindo qualquer pessoa da assistência”. (CARNEIRO, 1961, p. 101-104) Essas diferenças, no entanto, não constituiriam critérios absolutos, passíveis de permitir uma classificação rígida dos terreiros, já que o autor pôde ver cantar e dançar para os encantados caboclos nos candomblés do Engenho Velho e do Gantois, duas casas de tradição kêto/yorubá. (CARNEIRO, 1964, p. 62)

Como bem assinala J. L. Matory, determinados processos identitários parecem tornar evidente a agência dos oprimidos. Assim, os afro-brasileiros teriam conseguido investir poder em suas novas formas de solidariedade transregionais e transoceânicas (MATORY, 1999, p. 61), assim como os ameríndios, através dos encantados caboclos, teriam sido objeto de cânticos e danças em casas onde a tradição yorubá exercia uma verdadeira tirania. (CARNEIRO, 1964, p. 62) Essa transitividade, contudo, faz-se

---

<sup>5</sup> “Foi a história brasileira, i.e., a história escrita pelos historiadores, que estabeleceu a idéia de superioridade do Índio sobre o negro, pois se atribuiu somente aos indígenas a aptidão de se revoltar contra a escravidão dos brancos. Deste modo, enquanto o índio é visto como aquele que se revolta contra a forma de trabalho escravo, ao negro se associa o estereótipo de aceitação passiva do sistema escravocrata.” (ORTIZ, 1978, p. 68) “Fenômeno semelhante tivera lugar por volta de 1822, em torno da figura do índio. Lutando para firmar sua independência política e para reforçar sua especificidade cultural, encontram os brasileiros no índio o elemento de que necessitavam para representar a especificidade da nação e de seu povo; foi ele o herói carregado de nobreza e virtude que representava e resumia todos os patriotas. Literatura e arte se encarregaram então de divulgar esta figura tão significativa.” (QUEIROZ, 1977, p. 212)

em atenção a certos requisitos estratégicos para o sistema simbólico em construção: ao contrário dos orixás, os caboclos assumem comportamentos humanos (bebem, preferencialmente, cerveja quente e jurema e fumam), prescindem da mediação da hierarquia sacerdotal e estabelecem uma relação íntima com os seres humanos.

[...] Seres menores ou ‘espíritos’, os caboclos são considerados como mais maleáveis que os orixás, e, por isso mesmo, seriam melhores protetores para os homens. Esses novos intercessores, emergindo ao lado dos santos católicos e das potentes divindades africanas, não gozam de estatuto tão prestigioso e se introduzem nas zonas sombrias onde os outros não penetram, não entrando, portanto, em concorrência direta com eles. (BOYER, 1999, p. 34-35)

Em contrapartida, em certos contextos, como o do jaré, cuja introdução de caboclos teria ocorrido com as levas de escravos oriundas das Minas Gerais, entre os quais se destacou um filho de alforriados chamado Alfredo Araçás, que teria chegado na Chapada Diamantina baiana por volta dos fins dos fins do século passado, “quando os caboclos chegavam, baixavam em antigos terreiros nagôs. [...] gritavam que estavam bem fortalecidos e diziam que nunca foram escravos de nação nenhuma”. (SENNA, 1984, p. 76-77)

Quem são os caboclos? Indaga Edison Carneiro, para quem o folclorista Théo Brandão, estudando os cabocolinhos desde 1952, pode estabelecer, bibliograficamente (1952), que no continente africano

“os negros usavam enfeites de pena e já se acostumavam êles pintar de ocre ou tinta encarnada, como faziam os nossos índios, ou seus imitadores, considerando possível que nos desfiles de personagens à indígena nêles [os negros] fosse despertar o gosto por indumentos e enfeites já usados em terras de África...”. (BRANDÃO, 1952 apud CARNEIRO, 1964, p. 144)

De acordo com Carneiro (1964, p. 144), o desfile, e não os desfiles, a que se refere Brandão, era o dos

[...] meninos índios que, em 1760, acompanhavam, de arco e flecha, os cucumbis, em Santo Amaro, Bahia, por ocasião do casamento de Maria A Louca. Os cucumbis eram representações negras, o que quer dizer que os ‘meninos índios’ seriam, certamente, negrinhos vestidos à africana.



Observa Carneiro, contudo, que nem todos os africanos chegados ao Brasil tinham o hábito dos enfeites de pena, a exemplo dos da Costa da Mina, que usavam máscaras e vestimentas cerimoniais nos dias de festas.

Para estudar os caboclos, supunha Carneiro ser preciso dividi-los em duas categorias. “Uns têm mironga (segredo ou mistério), a eles podendo-se aplicar a designação generica de ‘índios de romance’. Outros têm dendê, e nada mais são do que negros sob a roupagem do índio convencional”. Dizem-se naturais de Aruanda, a região mágica em que se transformou a capital de Angola. (CARNEIRO, 1964, p. 145) Trata-se, pois, como assinala Boyer (1999, p. 35), de uma associação inelutável entre índios e negros em uma mesma categoria.

A distinção proposta por Carneiro, além de operacional para entender a manifestação da entidade caboclo entre povos indígenas, pode ser entendida como sendo conceitualmente corroborada pelos Tupinambás que vivem na Serra do Padeiro, na porção sul da Bahia., entre outros possíveis povos indígenas. De acordo com Patrícia Almeida Couto, a tradição prevalente entre eles aponta para uma vertente da devoção a São Sebastião relacionada a processos de cura e purificação, nas sessões de encante. (COUTO, 2007, p. 103)

A mais antiga iniciação de que se tem notícia nesse contexto é a de João de Nô, fundador do culto aos caboclos/encantados aí existente. Desde o seu nascimento, era consensual a percepção de que ele se diferenciava das pessoas em geral. Já adulto, apresentou um sério transtorno, tendo sido conduzido, acorrentado, pelo seu pai, o velho Nô, a Salvador, para ser tratado pela ialorixá Menininha do Gantois.<sup>6</sup> Essa teria declarado, ao vê-lo, que o poder de cura era ele quem detinha, e não ela. Não obstante, ele permaneceu algum tempo no Terreiro do Gantois, em Salvador/BA, curando-se através dos próprios recursos. Por ocasião do retorno à aldeia, teria ouvido da ialorixá que tinha “uma sentença a cumprir”. A partir de então, dedicou-se à cura das pessoas enfermas, através dos meios propiciados pela mata, notabilizando-se como o maior curador desde a mata até a praia.<sup>7</sup> (COUTO, 2007, p. 126-128)

---

<sup>6</sup> No decurso de um trabalho de campo em outro contexto de investigação, registramos relato quase absolutamente semelhante referido à Meninha do Gantois. Florêncio Vaz Filho se refere a um importante pajé, no Baixo Tapajós/AM, que teria relação com uma mãe ou pai de santo em Salvador/BA, “que é quem o teria preparado. Por isso, ele viaja, regularmente, para aquela capital, para descansar ou fazer retiro, segundo dizem”. O pai de santo Clodomilson de Ogum, estabelecido em Santarém, também teria sido preparador na Bahia. (VAZ FILHO, 2010, p. 388)

<sup>7</sup> A Terra Indígena Tupinambá abrange a aldeia de Olivença, na área litorânea, um conjunto expressivo de núcleos, denominados comunidades, que lhe ficam adjacentes mas em áreas interiores, incidentes no município de Ilhéus, e a aldeia da Serra do Padeiro, no município de Buerarema.

Ao realizar trabalho de campo nas comunidades Tupinambá de Olivença, entre dezembro de 2001 e junho de 2002, Couto diz haver percebido que o termo caboclo era diretamente associado ao “candomblé de caboclo” e às incorporações próprias do candomblé, e que os Tupinambás estabelecidos em Olivença reagem, terminantemente, à possibilidade de relacionamento com entidades caboclas, consideradas como não sendo “coisa de índio”, ao contrário da Serra do Padeiro, onde reina plena aceitação, desde que sob a égide dos encantados. Dito mais claramente, os Tupinambás aí estabelecidos admitem a presença de orixás em seus cultos, desde que sob a condição de estes serem liderados pelos encantados indígenas. Conforme a interpretação local, cada encantado tem um orixá sob o seu domínio espiritual... “porque guerrear e vencer o que o pessoal chama de Exu, é fácil pro encantado! Mas o problema é como fazer ele [Exu] obedecer o encantado. Na religião negra quem domina o Exu é o candomblezeiro; na nossa não, nós nem sabe quem é ele, quem domina ele é o encantado, quem lida com ele é o encantado porque ele é muito mau, eles são coisas muito más!”. (COUTO, 2007, p. 140-146)

Exu, na Serra do Padeiro, é o escravo do encantado Tupinambá. Couto observou, e registrou, em fevereiro de 2007, uma sessão do ritual Toré, iniciada depois da meia-noite, no decorrer da qual cerca de sessenta índios, com os paramentos devidos, inclusive maracás, propiciavam a descida dos encantados. Desceram vários, entre os quais Tupinambá, com a mais longa performance da noite, Boiadeiro e Sultão das Matas. Tratava-se de um ritual para fortalecimento dos índios com vistas a uma ação – localmente denominada retomada que seria por eles desencadeada na manhã desse mesmo dia. Ao chegarem os Índios ao local previsto para a ação, os encantados já os esperavam. (COUTO, 2007, p. 146-148)

Essas ações são, invariavelmente, aconselhadas e dirigidas pelos encantados, que os Tupinambá da Serra do Padeiro enfatizam tratar-se de encantados indígenas (ou caboclos com mironga ou segredo, conforme Carneiro), guerreiros, tais como Tupinambá, Beri, Erú, Sultão das Matas, Lavriano, Lage Grande e Gentio, entre outros, e comedores de carne crua, a exemplo dos três primeiros citados.

Não podemos deixar de assinalar a isenção dos Tupinambás da Serra do Padeiro no tratamento de tema tão delicado, sobrepondo-se ao preconceito dos seus parentes de Olivença e, muito seguramente, ao dos regionais à volta. Tal procedimento é, de certo modo, singular no contexto etnográfico do Nordeste, onde o estigma da mistura atua muito pesadamente. O antropólogo americano Hohenthal Junior, em expedição de campo ao vale de São Francisco, nos anos cinquenta, observou que os povos indígenas aí estabelecidos, não obstante a mistura inter-racial contínua e de longa duração, apresentavam uma surpreendente persistência das tradições graças ao “conservatismo e inércia cultural”, o

que lhe teria permitido reconstruir, em parte, as culturas locais, registrando a presença de seres tutelares, espíritos guardiões, a grande recorrência do culto da jurema e a persistência do xamanismo, apesar das evasivas dos praticantes que temiam ser designados macumbeiros ou feiticeiros. (HOHENTHAL JUNIOR, 1960, p. 76)

A admissão da presença de orixás em aldeias indígenas, sob a condição de serem liderados pelos encantados nativos, deve ser mais recorrente do que supomos ou temos sido capazes de observar. Em 1977, Carvalho conheceu, na Aldeia de Barra Velha, no extremo-sul baiano, Antônia Conceição. Então com 28 anos, ela se autoidentificava como índia misturada, devido à mãe, pois o pai era “índio legítimo”. A atenção da pesquisadora foi atraída um certo dia em que um caboclo incorporou-a, requerendo que ela solicitasse do chefe do Posto Indígena permissão para realizar, à noite, uma reunião, o que de fato ocorreu. A requisição pareceu algo insólita, sugerindo que a entidade solicitante não estaria em ambiente próprio. De acordo com o relato de Antônia Conceição, a “manifestação” sucedeu em um dia de sexta-feira da Paixão, i.e., sexta-feira antecedente ao domingo de páscoa, quando uma cabocla “chegou em Antônia Conceição”, enquanto ela e a família estavam orando. Rezou uma chula, brincou bastante e se retirou. Em um outro dia, foi a vez da cabocla cigana se apresentar, afirmando que “iria chegar em Antônia Conceição” e que permaneceria como seu guia, trabalhando e “fazendo serviço”. Antônia estava, à época, com aproximadamente 15 anos.

As duas caboclas não foram vistas por Antônia Conceição, que apenas divisou uma sombra enquanto rezava, encarregando-se os membros da sua família de narrar-lhe o que havia acontecido. O relato ouvido enfatizava que ambas haviam declarado “que não era coisa ruim não”, muito pelo contrário. A cigana apresentou-se outras vezes, em face do que os irmãos de Antônia Conceição saíram em procura de uma curandeira residente nas proximidades, para que ela “fechasse o seu corpo”.

Identificada também como misturada, a curandeira administrou-lhe, à distância, cerca de seis banhos de capim de aruanda e de súsia, para limpar o corpo. A seguir, presencialmente, “adutinou” [provavelmente doutrinou] as cabeças dos guias de Antônia Conceição, i.e., rezou em suas cabeças, para assim batizá-los. O batismo, de acordo com a explicação da informante, é necessário para que as visitas dos guias sejam reguladas pela incorporada, que se encarrega, doravante, de convocá-los em ambiente apropriado, o denominado centro. O centro de Antônia Conceição, tal como por ela descrito, era um grande salão, com um quarto reservado, em cujo altar conviviam Nossa Senhora da Conceição, São Cosme e São Damião, Nossa Senhora da Ajuda, Nossa Senhora da Pena, Nossa Senhora da Guia, São Jorge Cavaleiro e São Francisco.

Retomemos, para finalizar, a divisão proposta por Carneiro entre os caboclos que têm mirongas, ou segredos, uma representação do indianismo, e os

caboclos que têm dendê, “negros por baixo da roupagem do índio convencional”. Os contextos de inserção de um e outro não parecem designar, tal como tem sido preconizado pelo denominado perspectivismo ameríndio, contextos ontológicos, mas apontar para contextos relacionais, perspectivas móveis, pontos de vista. (CASTRO, 1996, p. 116) Nesses contextos, as formas manifestas – caboclos que têm mirongas/caboclos que têm dendê – , como Carneiro claramente intuiu, são meros envelopes ou roupas (roupagens) que escondem uma outra forma, apenas visível<sup>8</sup> àqueles que compartilham o sistema de significados acionado. A forma interna é o princípio vital, i.e., uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável em um esquema corporal humano. (CASTRO, 1996, p. 116)

\* \* \*

O presente livro contém um conjunto de artigos elaborados por especialistas ligados, direta ou indiretamente, ao campo da Etnologia Indígena, e está estruturado em dois subconjuntos de artigos. A primeira parte – *Índios e caboclos na formação da nação brasileira* – destina-se à análise do binômio índio/caboclo no processo de formação da identidade nacional brasileira, a partir de um intenso interdiálogo com outras esferas do sagrado, como a da religiosidade afro-brasileira. Discute-se, também, a transformação do caboclo do Dois de Julho em um símbolo augusto da brasilidade pós-independência e objeto de reverência mística por parte dos baianos.

Assim, em *O índio em Salvador: uma construção histórica*, o autor, Nicolas Tiphagne, analisa a entidade “caboclo” da perspectiva de um “ameríndio genérico”, participante da fundação da identidade nacional-baiana e produto de uma construção histórica, i.e., o caboclo cívico do Dois de Julho. Buscando compreender as “histórias de índios” como narrativas míticas acerca da formação da cidade de Salvador no século XVI, Tiphagne localiza, aí, os elementos seminais que, mais tarde, no século XIX, irão contribuir para a consolidação do romantismo indianista e nativista, a partir da eleição daquele “ameríndio genérico” enquanto símbolo diacrítico e específico de uma nação em processo de independização e individuação.

*Triunfo dos caboclos*, de Ordep Serra, por seu turno, aborda o “caboclo” como epicentro de um ritual cívico que se desenvolve no domínio secular, mas que possui

---

<sup>8</sup> Ou não visível. Ao propor a distinção entre caboclos com mironga e com dendê, Carneiro classifica-a como arbitrária, porque “os crentes estão cobertos de razão ao desconhecer quaisquer distinções entre os caboclos”. (CARNEIRO, 1964, p. 145)

forte expressão religiosa e histórica, sendo objeto de uma análise estrutural que o contrapõe a outras expressões aparentemente do mesmo tipo. Partindo da análise empreendida por Roberto da Matta acerca das formas rituais básicas que caracterizam, segundo ele, a sociedade brasileira – carnavais, paradas e procissões –, Serra busca construir uma interpretação singular do desfile do Dois de Julho enquanto um “complexo ritual” que transita entre tais formas, uma vez que apresenta características peculiares a cada uma delas. Ao final, ele demonstra por quais meios os caboclos do Dois de Julho foram (e são) “divinizados” e “santificados” pela população baiana, e, em especial, pelos adeptos do candomblé, notadamente da matriz étnica *bantu*.

Aliás, este é o tema do terceiro artigo deste primeiro bloco, *O papel do caboclo no candomblé baiano*, de Emannelle Kadya Tall. A autora analisa a figura do caboclo tal como é cultuado em um terreiro de candomblé na cidade do Salvador, mas cuja origem é reportada diretamente a um outro caboclo, da “Serra Negra da Aldeia dos Kiriris”. Nesta discussão, emerge o incômodo tema da “pureza” étnico-ritual dos terreiros afro-brasileiros, nos quais o “caboclo”, mesmo efetivamente cultuado, está subordinado a um esquema fortemente hierarquizante, sendo que a depender da matriz étnica do terreiro de sua “nação”, tal culto é mais ou menos aberto, explícito e verbalizado.

Assim, o esborramento das fronteiras classificatórias no âmbito religioso é o tema do último artigo deste bloco, *A Jurema das ramas até o tronco – ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa*, de Marco Tromboni. Mediante uma perspectiva mais taxonômica e através da análise do enteógeno *Jurema* e seus usos em distintos contextos interculturais, o autor avança no sentido de formular algumas hipóteses acerca das possíveis condições históricas nas quais índios e negros lograram trocar experiências e saberes no campo religioso, não obstante, também em uma perspectiva histórica, tal relação tenha sido permeada por conflitos de ordens várias. (SCHWARTZ, 2003) Neste sentido, Nascimento propõe que se atente mais cuidadosamente para esta região de fronteira e de intercomunicação ritual e religiosa, tema que tende a ser desconsiderado nos estudos que reproduzem, ao nível da investigação científica, as evitações e constrangimentos em torno dos “perigos” da “mistura” e da ênfase sobre formas “puras” e tradicionais.

Na segunda parte – *De índios a caboclos, de caboclos a índios* – o tema central são os processos de emergência étnica encetados por povos indígenas da Bahia. Tem-se observado, desde o final da década de 1960, um contexto de acirradas lutas etno-políticas pela reversão da condição de caboclo a índio, isto é, pelo direito a uma condição identitária específica, quer dizer não genérica, contexto este marcado pela reapropriação da memória e reconfiguração de fronteiras a partir dos campos religioso, político e territorial. Simultaneamente, nesta seção são divulgados também parte

dos estudos do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB),<sup>9</sup> seus pesquisadores associados e colaboradores.

Este segundo bloco de artigos inicia-se com o texto de Sheila Brasileiro e José Augusto L. Sampaio, *Estratégias de negociação e recomposição territorial Kiriri*, que aborda, justamente, um dos contextos etnográficos em que tal processo ocorreu de forma mais dramática (e emblemática), i.e., o contexto dos índios Kiriri do sertão baiano e seu processo de reorganização sociopolítica e recomposição territorial, desenvolvidos desde a década de 1970. Tem lugar, assim, a reversão da imagem estereotipada de “caboclos bêbados e preguiçosos”, forjada pela sociedade regional envolvente; e, como seu desdobramento, a formulação de uma clara reivindicação perante o Estado nacional: o reconhecimento de seus direitos étnicos (sua condição específica de índios Kiriri), incluído o territorial.

A este artigo, segue-se outro, que trata do mesmo tema, abordando, no entanto, as especificidades e singularidades da emergência étnica Pankararé. Em *Os Pankararé do Brejo do Burgo – campesinato indígena e faccionalismo político*, Suzana Maia busca relacionar o processo de emergência étnica Pankararé com um fenômeno que, muitas vezes, se faz notar em tais contextos, ou seja, o fenômeno do “faccionalismo político”, no qual o grupo emergente se constrói a partir de uma relação algo tensa entre distintos projetos de “indianidade”.

“*A jurema tem dois gaios*” – *história Tumbalalá*, de Ugo Maia Andrade, aborda as especificidades históricas e etnopolíticas da emergência Tumbalalá no contexto da Alto São Francisco. Propondo o conceito de “fracionamento étnico” para a compreensão dos processos de fragmentação e recomposição étnica dos grupos indígenas

---

<sup>9</sup> A trajetória e história do PINEB da Universidade Federal da Bahia têm estreita relação com a história recente dos povos indígenas da Bahia, e mais extensamente, do Nordeste Brasileiro. E, segundo Pedro Agostinho (1994), com o Encontro de Barbados, quando antropólogos de diversos países da América do Sul reuniram-se para discutir a situação dos povos indígenas no continente: “La realización de Barbados I ocurrió inmediatamente antes de mi ingreso, como profesor, a la Universidad Federal de Bahia. Mi preocupación con la política indigenista era, sin embargo, anterior a este evento, surgiendo durante el período de 1960-61, en el que acompañé, muy de cerca, la formulación de la política exterior independiente de Brasil con relación a África, gestada en el ámbito del Centro de Estudios Afro-Orientais de aquella Universidad. Desde entonces se me planteó como tema de crucial importancia el problema político global intrínseco a la multietnicidad de la mayoría de los países de África e Latino-América. La coincidencia de mi preocupación y de mi experiencia anteriores con la primera reunión de Barbados vino a influenciar decisivamente el trabajo que pude desarrollar en Bahia desde 1971”. (AGOSTINHO, 1994, p. 197-198) Efetivamente, o PINEB dá início às suas atividades quando da realização de um “[...] trabalho de campo entre os Pataxó de Barra Velha (município de Porto Seguro, BA), numa viagem de reconhecimento que congregou professores (de Antropologia e História), e alunos de graduação em Ciências Sociais [...]. A equipe desembarcou de sua canoa na praia fronteira ao Monte Pascoal, em 8 de dezembro de 1971, data que é tomada como do principiar do Programa...”. (PROGRAMA..., 2010)

do sertão são-franciscano, em uma perspectiva histórico-diacrônica, Maia remete o leitor à sua pesquisa etnográfica para demonstrar que, entre os Tumbalalá, não havia uma correlação direta entre emergência étnica e pretensões territoriais-fundiárias, móvel muitas vezes alegado como central e pragmaticamente acionado pelos grupos indígenas em face ao Estado nacional.

No texto *Comunidade Tupinambá no Vale do Jequitinhonha, município de Itapebi, Bahia*, Sheila Brasileiro aborda os processos de recomposição étnico-identitária entre os Tupinambá no Vale do Jequitinhonha, a partir de uma perspectiva etno-histórica específica, isto é, de uma história narrada “de dentro”, por uma importante liderança Tupinambá. Trata-se, pois, de uma etno-história que Brasileiro coteja com a história “de fora”, presente nas fontes bibliográficas e histórico-documentais, mostrando, ao final, notórios pontos de convergência.

Em *A maior alegria do mundo – a participação dos índios Kiriri em Belo Monte*, Edwin Reesink aborda a presença indígena, especificamente Kiriri, no movimento conselheirista ocorrido no final do século XIX no sertão da Bahia, movimento também conhecido como a “Guerra de Canudos”. Através da análise da tradição oral e reportando-se ao universo cosmológico Kiriri, Reesink busca interpretar as motivações que levaram os Kiriri a seguirem o *beato* Antônio Conselheiro, e, no contexto da luta, contribuírem com sua “ciência de índio” e seus poderes xamânicos para o enfrentamento das tropas republicanas, as quais, no entanto, ao final, lograram destruir o arraial de Belo Monte.

O livro contém, ainda, dois ensaios fotográficos. O primeiro focaliza crianças Tuxá da antiga aldeia de Rodelas, retratadas um ano antes da dramática inundação dessa aldeia pela Hidrelétrica de Itaparica, no médio curso São Francisco; o segundo foi produzido nos Gerais da Bahia, região Oeste, na comunidade rural de Bom Sucesso, localizada no município de Correntina.

Por fim, expressamos a nossa expectativa de que o leitor se deixe envolver pelos vários relatos aqui apresentados, os quais, sob distintos ângulos e abordagens, revelam dimensões ainda pouco exploradas da formação diversa da nação brasileira.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Pedro. El Programa de Pesquisas sobre os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro: articulación de la diversidad. GRÜNBERG, Georg (Org.). **Pluralidad étnica, autonomias y democratización en América Latina**. Cayambe, Ecuador: Abya-Yala, 1994. p. 197-223.

BAHIA. **Carta de aplicação da provisão real que mandou criar a vila de Nova Trancoso**. Cota: Salvador: APEB/ C-P/ Viação/Sesmaria: maç. 4837. APEB/PC. 22 jul. 1758. Escrivão: Manuel da Cruz Freyre.

BAHIA. Porto Seguro. Signatário: Sebastião Borges da Purificação e outros. Informam que os Índios de Vila Verde e Trancoso se recusavam a trabalhar nas obras do governo que se encontravam em andamento. Cota: Salvador: APEB/C-P/ Governo: maç. 1383. 18 dez. 1830.

BAHIA. Signatário: Visconde de Sergimirim, Diretor Geral dos Índios. Encaminha Relação das Aldeias existentes, como de Indígenas. Cota: Salvador: APEB/C-P/ Governo: maç. 4611. 7 fev. 1875.

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

BOYER, Veronique. O Pajé e o caboclo: de homem a entidade. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 29-56, 1999.

BRANDÃO, Théo. O auto dos Cabocolinhos. **Revista do Instituto Histórico de Alagoas**, Maceió, p. 15-23 1952.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Ed. de Ouro, 1961.

CARNEIRO, Edison. Os Caboclos de Aruanda. In: \_\_\_\_\_. **Ladinos e crioulos**: estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964. p. 143-151.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. Índios do Sul e Extremo-Sul baianos: reprodução demográfica e relações interétnicas. **Caderno CRH**, Salvador, v. 18, n. 43, p. 35-55, 2005.

CARVALHO, Maria Rosário G. de; SOUZA, Jurema M. A. Raça, gênero e classe em perspectiva comparativa: Nordeste do Brasil e Amazônia Ocidental. In: **I Simpósio Internacional - o desafio da diferença**. Salvador, 2000.

CASCUDO, Luiz Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Melhoramentos, 1974.

CASTRO, E. Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-143, 1996.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Legislação indigenista no século XIX**: uma compilação. São Paulo: EDUSP; Comissão Pró Índio de São Paulo, 1992.

COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. **Morada dos encantados, identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do padeiro – Buerarema, BA**. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

FARAGE, Nádia. **As muralhas do sertão**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra: ANPOCS, 1991.



- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. 3. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- GRENAND, Françoise; GRENAND, Pierre. L'identité insaisissable Les Caboclos Amazo-niens. **Études Rurales**, Paris, n. 120, p. 17-39, 1990.
- HOHENTHAL JUNIOR, W. D. The general characteristics of indian cultures in the São Francisco Valley. **Revista do Museu Paulista**, nova série, São Paulo, v. 12, p. 73-86, 1960.
- MATORY, J. Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 57-80, apr. 1999.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- PROGRAMA DE PESQUISAS SOBRE POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE BRASI-LEIRO. Disponível em: <[www.pineb.ffch.ufba.br](http://www.pineb.ffch.ufba.br)>. Acesso em: 5 abr. 2010.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Os cangaceiros**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977.
- QUERINO, Manuel. **A raça africana e seus costumes**. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1955.
- RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. Brasília. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1988.
- SAMPAIO, Teodoro. **O tupi na geografia nacional**. São Paulo: Nacional, 1987.
- SANTOS, Ana Flávia Moreira. **Do terreno dos caboclos do Sr. São João à terra indígena Xakriabá as circunstâncias da formação de um povo: um estudo sobre a construção social de fronteiras**. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 1997.
- SCHWARTZ, Stuart B. Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confron-tos entre negros e indígenas. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 29/30, p. 13-40, 2003.
- SENNA, Ronaldo de Salles. **Jarê: manifestação religiosa na Chapada Diamantina**. 1984. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.
- VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **A emergência étnica de povos indígenas no Baixo Rio Tapajós, Amazônia**. 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)- Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.