

# Curt Nimuendaju no sul da Bahia: Registro etnográfico e repercussões de sua visita aos Pataxó Hãhãhã<sup>1</sup>

Maria Rosário de Carvalho

Professora/Departamento de Antropologia e Etnologia

Universidade Federal da Bahia

rosario@ufba.br

## Resumo

O artigo tem como foco a viagem do etnólogo Curt Nimuendaju à região entre o rio de Contas e o rio Doce, em 1938, quando ele estabelece contato com povos indígenas na região e permanece, por algum tempo, na reserva Caramuru-Paraguassu. Busca-se, com certo detalhe, surpreender o antropólogo em ação e, reciprocamente, avaliar a repercussão da sua visita entre os índios com os quais interagiu. Desse modo, o registro etnográfico é tentativamente confrontado com a percepção indígena.

**Palavras-chave:** Nimuendaju; Bahia; Índios; registro etnográfico

## Abstract

In 1938 the ethnologist Curt Nimuendaju made a trip to the region between the rivers rio de Contas and the rio Doce. Here he established contact with the indigenous peoples and, for some time, stayed at the Caramuru-Paraguaçu reservation. This article attempts, in some detail, to reveal the anthropologist's actions and, simultaneously, to grasp the views of the Indians of the visit and its consequences. In this way the ethnographic record is tentatively compared to the indigenous perception of the same event.

**Key words:** Nimeundaju; Bahia; Indian people; ethnographic record

---

1 Este artigo foi, originalmente, apresentado como comunicação no GT Política Indigenista do XIX Encontro Anual da Anpocs, Caxambu-MG, 17-21 de outubro de 1995.

## Introdução

Este artigo resultou de um excesso de disposição de minha parte ao ser consultada, em 1995, pelo coordenador do GT de “Política Indigenista” da Anpocs sobre o meu interesse em apresentar, neste GT, um artigo que tratasse da visita de Curt Nimeundaju à região entre o rio de Contas e o rio Doce, em 1938 e, particularmente, da sua breve permanência na Reserva Caramuru-Paraguassu,<sup>2</sup> do ponto de vista das recíprocas observações etnográfica e indígena. Quase prontamente aceitei e, na sequência, tomei consciência da minha impulsividade: afinal, só dispunha, na ocasião, como apoio bibliográfico, de uma carta dirigida, em 1939, por Nimuendaju a Frederico Edelweiss, sul-rio-grandense radicado há anos na Bahia, onde ganharia notoriedade graças, especialmente, aos seus estudos sobre a dialectologia tupi e à sua rica biblioteca de caráter etnológico (Nimuendaju 1971; Sena s/d). Os dois etnólogos conheciam-se através de estudos de interesse comum (“do nosso estranho mundo indígena”, conforme Nimuendaju (1971: 277) até 1938, quando Nimuendaju visita Edelweiss, em Salvador/BA, a conselho dos frades franciscanos e “no intuito de colher algumas informações pessoais a respeito do Sul do Estado da Bahia e, principalmente, no de inteirar-se do que existia publicado dos antigos viajantes e funcionários sobre os primitivos habitantes da região (Nimuendaju 1971: 277). Ele passou duas semanas consultando a biblioteca de Edelweiss,<sup>3</sup> e, no retorno da expedição ao sul da Bahia e já em trânsito para Belém, estando este ausente, deixou-lhe, à guisa de carta, um pequeno relatório no qual se referia aos grupos indígenas com os quais estabelecera contato e tecia considerações sobre o seu grau de inserção na sociedade regional e suas condições de vida<sup>4</sup> (Nimuendaju 1971: 277-279).

O que, então, me levava a, tão pressurosamente, aceitar participar daquele GT? Sem dúvida, além do interesse suscitado pelo tema, por si só especialmente atraente, o fato de estar, ao abrigo do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro e, no âmbito deste, do Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre Índios da Bahia (Agostinho 1994), desenvolvendo o projeto “O Ciclo de Revoltas na Aldeia da Pedra Bran-

2 Reserva, de 50 léguas quadradas em florestas gerais e acatingadas, criada mediante o Decreto nº 1.916, de 9 de agosto de 1926, pelo Governo do Estado da Bahia, para “a conservação das essências florestaes naturaes e gozo dos índios tupynambás e patachós, ou outros ali habitantes” (Diário Oficial, 11/08/1926, p. 9935). A área da reserva, que se estende do rio Colônia ou Cachoeira, ao norte, até o rio Pardo, ao sul, foi reduzida, em 1937, mediante acordo celebrado entre o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e o Governo do Estado da Bahia, para 36.000 ha. Imemorialmente ocupada pelos Pataxó Hãhãhã e os Baenã, viria a abrigar, após a criação legal da Reserva, grupos de índios Tupiniquim (“índios de Olivença”), Botocudo, Mongoió e Kamakã, do sul e sudoeste baianos, bem como os índios Kariri-Sapuyá, da antiga aldeia da Pedra Branca, no Recôncavo Sul da Bahia, todos expulsos de suas terras por fazendeiros e colonos (ANAI-BA, 1985). A convivência desses vários grupos “levará a que sejam considerados Pataxó Hãhãhã todos os índios que nasceram no território deste grupo étnico – Reserva Caramuru-Paraguassu e os que aí viveram em tempos passados e trabalharam na terra” (Nasser & Silva 1983).

3 De acordo com Nimuendaju, “uma biblioteca americanista – como eu mesma desejava tê-la!” (Nimuendaju 1938). Em 1941, o próprio Edelweiss estimava em 4.000 volumes o acervo da sua biblioteca “estritamente especializada” (Edelweiss 1941).

4 No decorrer da elaboração da comunicação tive acesso, graças à colega Consuelo Pondé de Senna, a uma carta de Edelweiss, em que ele responde, três anos depois (12 de junho de 1942), à carta de 15 de agosto de 1939 de Nimuendaju, dando-lhe conta da fundação da Faculdade de Filosofia da Bahia. Nimuendaju, por sua vez, responde a Edelweiss em 9 de agosto do mesmo ano, da casa de um índio Tukuna, “muito dentro de um pequeno afluente da margem esquerda do Rio Solimões, a uns 100 Km abaixo da fronteira [...]”. Estava ele na terceira estada entre os índios, estudando-lhes a sociologia e a religião mediante o apoio da University of California, e produzindo coleções etnográficas para o Museu Nacional e o Museu Paraense E. Goeldi. Afirma estar se dedicando à língua Tukuna, recolhendo “textos de máscaras e cantigas de máscaras”, para posterior análise (Edelweiss 1942; Nimuendaju 1942).

ca da Bahia do século XIX”,<sup>5</sup> que visava reconstituir, documentalmente, como de fato o fez, o ciclo de resistência dos Kariri-Sapuyá contra a ordem estabelecida (Carvalho 1994: 9). Ao longo de três décadas, no século XIX, os chamados índios da Pedra Branca<sup>6</sup> insurgiram-se contra os mandatários locais – proprietários, políticos e funcionários governamentais – que lhes cobiçavam as terras. Após uma série de confrontos, nos quais a repressão armada foi frequentemente utilizada pelo poder oficial, os índios foram finalmente expulsos, provavelmente em 1884, e buscaram estabelecer-se em São Bento, às margens do Catolé, um afluente da margem esquerda do rio Pardo, no sul da Bahia, e, posteriormente, em Santa Rosa, no vale do rio Jequié, na aldeia do mesmo nome, sob a liderança do Fr. Francisco Antonio de Falerno, e na qual a mão de obra indígena teria sido utilizada na abertura de uma estrada. Decadente Santa Rosa, com o ato de extinção das aldeias da Bahia,<sup>7</sup> retornaram para São Bento, e daí, de novo despojados das casas e plantações, refugiaram-se no PI Paraguassu, sob o aconselhamento e apoio de Curt Nimuendajú.

Considereei que essa constituía uma boa razão para antecipar o já planejado contato com os Kariri-Sapuyá permanentes nos limites da reserva já referida, e tentar reconstituir a etapa entre a saída da Pedra Branca e o deslocamento para esse último local, na qual se inclui a participação, aparentemente decisiva, de Curt Nimuendaju. De todo modo, carecia de material que registrasse a passagem de Nimuendaju pela região e, com esse objetivo, entrei em contato com o colega Luís Donisete Benzi Grupioni, que então desenvolvia dissertação de mestrado sobre a trajetória de Nimuendaju. Indaguei-lhe sobre a existência de registros acerca da mencionada expedição no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil, uma vez que Nimuendaju refere, na carta a Edelweiss, ter feito uma coleção etnográfica de 260 objetos dos Maxakali, que distribuiu entre os museus do Rio de Janeiro, Belém do Pará e Gotemburgo, e obtido uns poucos objetos dos Pataxó (Nimuendaju 1971: 278). Muito generosamente, Donisete, em um fax de 10 páginas, remeteu-me o que, concernente à matéria, ele dispunha, ou seja, a reconstituição do pedido de licença encaminhado por Nimuendaju ao Conselho de Fiscalização das Expedições e uma longa carta que encaminhara, em 1938, a Carlos Estevão de Oliveira, diretor do Museu Goeldi,<sup>8</sup> e que é parte do Arquivo de Nimuendaju no Museu Nacional (Grupioni, inf. pessoal). Diante de tão sensível oferta só me restava a alternativa de divulgar esse material,<sup>9</sup> que eu supunha, pelo menos à época, de conhecimento muito restrito,

5 O Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre os Índios da Bahia (Fundocin) constitui um Projeto Integrado do Pineb, cujo objetivo é completar a recuperação, exaustiva, de todo o acervo relativo aos Índios da Bahia recolhida ao Arquivo Público do Estado da Bahia – Apeb.

6 A aldeia da Pedra Branca, estabelecida em meados do século XVIII, abrigava aos índios Camuru, posteriormente denominados Kariri, aos quais se atribui uma trajetória de vinculação estreita com a instituição militar, durante o período colonial, na condição de soldados utilizados na captura de escravos foragidos e na repressão a quilombos; e aos Sapuyá, índios considerados refratários à igreja e aos poderes seculares. Os dois grupos pertenciam à família linguística Kariri, respectivamente às línguas Kamuru e Sapuyá (Carvalho 1994: 2-3). Atualmente estou analisando a abundante documentação recolhida, com o auxílio de bolsistas, desde 1997.

7 Índios das igualmente extintas aldeias de São Fidelis, Olivença e Ferradas também teriam migrado para a Reserva Caramuru-Paraguassu.

8 Conforme Luís Donisete Benzi Grupioni, carta com o mesmo teor, mas em alemão, foi enviada a Robert Lowie, contendo informações sobre os Pataxó, Kamakã, índios de São Bento e Baenã. Era comum, de acordo com a mesma fonte, “Nimuendaju copiar o teor de suas cartas e enviar para mais de uma pessoa” (Grupioni, inf. pessoal). Loukotka refere também a uma carta de Nimuendaju de 10 de maio de 1940, em que este lhe informa não haver encontrado, na reserva Caramuru-Paraguassu, nenhum informante que conhecesse a antiga língua (Loukotka, 1954: 1034).

9 Ao qual foi possível acrescentar um relatório de Nimunedaju, do mesmo período (maio de 1939, de Belém do Pará) e publicado pela revista de Antropologia, em 1958, sobre os “Machacari”; informações esparsas sobre os Botocudo e os

e, ao mesmo tempo, revelar o etnógrafo em ação, em visita a uma região – aquela que se estende do sul da Bahia até o vale do rio Doce, ao longo da vertente oriental da serra do Mar – de ocupação tardia, intensificada, no começo do século passado, por frentes agrícolas de produção de algodão, fumo, café, e cacau, e por uma frente pecuária (Ribeiro 1977: 93-100).

## O etnógrafo em ação

Na apresentação à carta de Nimuendaju, Frederico Edelweiss confessa ter sentido espanto quando a “velha ama” da sua bela casa então localizada no bairro da Barra, em Salvador, na Bahia, no último quartel de 1938, lhe anunciou a visita do primeiro, que ele conhecia através de estudos. Edelweiss não disfarça uma ponta de orgulho por ter sido procurado por Nimuendaju, para fornecer-lhe informações sobre o que havia sido publicado sobre “os primitivos habitantes” da região sul do estado da Bahia, e, principalmente, por ter podido satisfazer a sua curiosidade, “mostrando-lhe o principal do que na matéria se conhecia” (Nimuendaju 1971: 277). Sem dúvida, o visitante pode saciar sua curiosidade e interesse: ao longo das duas semanas frequentou a biblioteca do então Diretor do Instituto do Cacau,<sup>10</sup> só interrompendo as horas de estudo para o almoço. Ele deve ter sido fonte de particular tensão para a esposa do anfitrião, pois, para uma dona-de-casa de classe média alta baiana da década de 1930, um visitante “ilustre” europeu, cuja dieta se restringia, diariamente, a carne ou peixe, “de preferência assados”, feijão e farinha, deveria ser, no mínimo, embaraçoso.

Mas, aparentemente alheios às possíveis inquietações domésticas, os dois colegas admiraram-se mutuamente e encetaram animadas discussões sobre “dialectologia tupi-guarani, livros guaranis e tupis dos jesuítas”, bem como sobre a última novidade divulgada em São Paulo, “o velho dicionário tupi dos jesuítas” (Nimuendaju 1971: 277). O curso da viagem interromperia o rico diálogo, só retomado através da referida carta, em alemão, deixada por Nimuendaju, em 15 de agosto de 1939, e posteriormente traduzida e publicada por iniciativa de Edelweiss “a pedido de amigos universitários ávidos por tais informações”<sup>11</sup> (1971: 277).

## A jornada de campo

Nimuendaju realizava uma “jornada oficial de observação” (1971: 277) com subvenção da Universidade da Califórnia. Com esse fim, encaminhou, ao Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil,<sup>12</sup> em 5 de março de 1938, um pedido de

---

Kamakã, contidas nas “Cartas Etnolinguísticas”, publicadas na Revista do Museu Paulista em 1948, da autoria de Nimuendaju e Guérios; e observações relativas a esses e outros grupos, em Loukotka (1955).

10 Frederico Edelweiss trabalhou no Instituto de Cacau de 1931 a 1944, quando solicitou exoneração. A partir desta última data assume as funções de professor catedrático (fundador) da Faculdade de Filosofia da Universidade da Bahia. Morre em 1976, tendo antes sido adquirido o seu acervo bibliográfico pela já agora Universidade Federal da Bahia, através do apoio do MEC.

11 Os professores da UFBA Consuelo Pondé de Senna e Pedro Agostinho (segundo inf. pessoal).

12 Conforme documentação do Conselho de Fiscalização (Grupioni, inf. pessoal).

licença para realizar pesquisa entre os Camacã e outros grupos da região compreendida pelos territórios da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo. A falta de informação sobre esses grupos impediu-lhe de estimar a duração da expedição, bem como de planejar a formação de coleções, como regularmente fazia. Seu requerimento é relatado favoravelmente por D. Heloísa Alberto Torres, que manifesta o interesse, da parte do Museu Nacional, de adquirir o material etnográfico que viesse a ser coletado.

Chegado à Bahia, isto é, em Salvador, em 3 de setembro de 1938, aí se deteve até o dia 14, graças ao interesse suscitado pelo material encontrado na biblioteca de Edelweiss. Em 15 desse mesmo mês estava em Ilhéus, no sul da Bahia. Havia recebido um telegrama do tenente coronel Vicente de Paula Teixeira da F. Vasconcelos, à época diretor do SPI, que lhe recomendava esperar pelo fiscal dos Postos, capitão Diniz Ribeiro, para deslocar-se para o Posto Paraguassu. No intervalo de espera, ele visitou os “índios descendentes dos Tupinaki” [Tupiniquim], habitantes nas vizinhanças da vila de Olivença.<sup>13</sup> O montante demográfico – por volta de 300 indivíduos – poderia ter constituído surpresa positiva para ele não fora o fato de se tratar de índios “fortemente cruzados e quasi sem nenhuma cultura própria”. Índios capazes, não obstante, de produzir “coisas interessantes”, como uma rede de algodão com quatro punhos, considerada “genuíno trabalho tupi”. O cerco que lhes era movido pela população regional, que, sob ameaças, os pressionava a “vender” as suas terras, faz Nimuendaju vaticinar “o desmembramento do grupo [em] questão de pouco tempo”<sup>14</sup> (Nimuendaju 1938: 2).

Em 21 de setembro Nimuendaju segue, em companhia do tenente José Anselmo,<sup>15</sup> para o Posto Paraguassu, já que o capitão Diniz retardara. Aí permanecerá por 2 meses e 6 dias (de 22 de setembro a 28 de novembro).

Ao descrever fisicamente a área da reserva indígena, ele assinala o estado de abandono a que fora relegada e a intrusão por parte da população regional: uma grande faixa de terra, do rio Cachoeira, ao norte, até o rio Pardo, ao sul, respectivamente cobertas de caatinga e mata virgem alta. Justamente na porção norte, à margem direita do rio Cachoeira, em meio a extensos pastos artificiais, localiza-se o Posto do SPI,<sup>16</sup> representado por uma

13 Originais habitantes da aldeia jesuítica de Nossa Senhora da Escada de Olivença, fundada em 1700, a 18 km de Ilhéus, a única aldeia tupiniquim que, na Bahia, sobreviveu até o século XX, não obstante tenha sido formalmente extinta em 1875, por decisão do governo provincial. Em 1936, seus habitantes mobilizaram-se pela retomada das suas terras, e, diante da repressão, dispersam-se pela região, alguns buscando refúgio no PI Caramuru-Paraguassu, liderados pelo “caboclo Marcelino” (Paraíso 1982).

14 O que, em grande medida, ocorreu, já que parcela da população que persistiu em Olivença durante longo tempo foi compelida a se estabelecer fora do núcleo central da vila, vivendo da pesca e do cultivo de pequenas roças e, notadamente, da venda de artesanato. Autoidentificados e identificados pelos regionais como caboclos, prosseguiram realizando, anualmente, uma festa ao orago São Sebastião, cuja estrutura evoca a corrida de toras dos grupos Jê. O processo de identificação da TI Tupinambá de Olivença – que se estende por porções dos municípios de Buerarema, Ilhéus e Una, e onde vivem cerca de 4.700 indígenas, segundo dados da Fundação Nacional de Saúde para 2009 – só teve início em 2004, como resultado de prolongada pressão por parte dos indígenas. Cinco anos depois, a Fundação Nacional do Índio delimitou-a em aproximadamente 47 mil hectares, mas, não observando os prazos estabelecidos pelo Decreto 1.775/96, o ministro da Justiça ainda não assinou a portaria declaratória, de modo a que o processo possa ser finalizado. Nesse longo intervalo graves conflitos têm eclodido com regularidade.

15 O tenente Anselmo ganharia destaque pelas variadas pressões exercidas sobre os índios para que abandonassem as terras da Reserva, posteriormente negociadas com arrendatários em troca de dinheiro ou gado. Ele foi demitido do SPI em 1942 devido à exploração ilegal do pó de ouricuri, manteiga e requeijão (Paraíso 1976: 36).

16 A parte norte continha, de fato, a sede do PI Caramuru, originalmente destinado ao recolhimento e pacificação dos índios apanhados na mata, e, devido ao tipo de terreno, à pecuária, que, nos “bons tempos”, chegou a concentrar número significativo de animais. Na parte sul localizava-se o PI Paraguassu, com [sede] na região do “Mundo Novo”, tradicionalmente ocupado pela agricultura (café, cacau, banana, laranja) e pasto para rodízio do gado do Caramuru

casa comprida em mau estado de conservação. O aspecto geral é de decadência: as dez casas estabelecidas para abrigo dos índios estão abandonadas, salvo por duas. Um cabo, dois praças e um cozinheiro constituem a equipe do PI. A atual ‘população neobrasileira’, de cerca de 1500 indivíduos, contrasta com as duas famílias aí estabelecidas por ocasião da fundação do PI, em 1927, e com a própria população indígena da época, ou seja, “123 índios da mais variada origem” (Nimuendaju 1938: 3). Vejamos a sua composição étnica.

## A apreensão do Outro

### *Os Pataxó*

Os Pataxó estariam reduzidos, à época, a 23 indivíduos, dos quais 16 residiriam na reserva.<sup>17</sup> Aparentemente seria o grupo sobrevivente dos cerca de 100 Pataxós que teriam sido atraídos pelos administradores do Posto durante os últimos dez anos, ou seja, durante o lapso de existência do PI. Esses 16 indivíduos compunham dois grupos. O primeiro compreendia 3 homens, 3 mulheres e 3 crianças que viveriam no ócio ensejado pelo PI, devido à decadência geral: “[H]abitam num alpendre aberto para um lado e cercado com um muro, junto à cozinha do Posto onde passam o tempo todo dormindo e comendo, sendo que a comida é lhes fornecida pela cozinha. Por mero passatempo elles vagueiam às vezes durante algumas horas pelas caatingas vizinhas e pelas casas dos intrusos [...]” (Nimuendaju 1938: 2). A situação desses Pataxós, tal como descrita por Nimuendaju, parece apontar para uma situação-limite produzida por um contato intercultural de curta duração e grande impacto, caracterizado por significativa violência física que não teria propiciado à cultura indígena tempo para proceder às reelaborações e reavaliações requeridas. Assim é que os nove Pataxós não falavam português, ou pelo menos não falavam suficientemente para o estabelecimento de uma comunicação inteligível, ou, da perspectiva do etnólogo, para a obtenção de informação nesta língua; “anda[va]m sujos e rasgados e abandonaram toda cultura original, alias por si já pouquissima” (1938: 3).

No plano da produção material, os poucos objetos confeccionados o eram precariamente, sem qualquer elaboração ou cuidado com a forma: os arcos e flechas, as únicas armas ainda conservadas, testemunhavam, no mais alto grau, a negligência do artesão e a pobreza e improvisação da matéria-prima utilizada, o que valeria de Nimuendaju a observação de se tratar do “trabalho mais relaxado no genero que jamais vi! A emplumação das flechas é feita com pennas dos perus do Posto, a amarração da ponta de uma tira de panno arrancada da camiza, etc”. Ele atribuía a desordem ou vácuo cultural prevalecente ao desaparecimento da seriedade da vida e do caráter dos Pataxó, devido “à tal confraternização com o pessoal neobrasileiro”. Alvo de caçadas e motivo constante de brincadeiras, eles não passariam, nesta condição apática, de “polichinelos indígenas” (Nimuendaju 1971:

em épocas de estiagem. Nesta mesma porção sul eram concentrados os índios originados de outros aldeamentos baianos, que haviam sido extintos pela lei n.º 198, do Poder Executivo do Estado da Bahia, em 21/8/1897 (Paraiso 1976).

17 Na carta a Edelweiss, Nimuendaju refere-se a um grupo de sete “cabeças” estabelecido há quatro anos, portanto, desde 1935, às margens do rio Guariba, afluente da margem esquerda do Jequitinhonha. Esse pequeno grupo não teria contato pacífico com os regionais e há 4 anos não se tinha dele notícias, o que o leva a admitir a probabilidade de estar extinto (Nimuendaju 1971: 278).

278). Em face do que concluiu, com pesar declarado – “porque esta tribo parece ter sido extremamente interessante sob o ponto de vista etnológico” –, ser completamente impossível realizar a investigação que pretendia (Nimuendaju 1938: 3).

O segundo grupo pataxó, por sua vez, compunha-se de uma jovem mulher que abandonara o marido índio para viver “amigada” com o cozinheiro do Posto; sua filhinha “mestiça”; dois “rapazinhos” e três “moços”. Um destes últimos, o “mais tolo”, casara, mediante a intercessão do administrador do PI, com uma ‘mulatinha bastante esperta’, casamento que se afigurava ao etnólogo como de muito curta duração. Ao contrário do primeiro grupo, este falava razoavelmente o português e muito pouco ou nada da língua pataxó, e buscava passar-se por “civilizado”, mantendo com os outros relações de evitação: “[C]onvenceu-se deles de que são civilizados e portanto coisa melhor que os outros com os quais não querem mais nem conversar. Não querem ouvir que se fale nos costumes antigos da tribo” (1938: 3-4).

A lista de algumas centenas de palavras isoladas obtidas por Nimuendaju o foi através dos dois rapazinhos – “os outros mostraram-se completamente imprestáveis” – e divergiu muito do vocabulário recolhido pelo príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied, em 1816, através de um bando pataxó na vila do Prado (1938: 4) Aparentemente, Nimuendaju desconhecia a existência do ramo Pataxó que a etnologia contemporânea convencionou denominar meridional, e que historicamente se localizava entre as bacias dos rios João de Tiba e São Mateus, distinguindo-se, portanto, dos chamados Pataxó setentrionais, que viviam entre os rios Pardo e Contas. O bando Pataxó<sup>18</sup> que forneceu a Wied-Neuwied (1958) o vocabulário acima referido era do ramo meridional, o que justifica a discrepância vocabular.

Nimuendaju manifesta a pressuposição de que os Pataxó [setentrionais] representavam, previamente ao contato, “a camada mais primitiva” da população indígena da parte sudeste do Estado da Bahia atual, entre os rios Mucuri e Contas, uma vez que não praticavam a agricultura, não tinham cestaria e tampouco cerâmica ou canoas. “Os seus recipientes para água e mel eram sacos de couros de macaco. Carregavam a bagagem em ayós de cordas de envira”. A expedição do PI que tentou atraí-los teria encontrado um acampamento de 15 ranchos com cumeeira, cobertos com casca de árvore, circulando uma praça aberta na mata, cujo centro era ocupado por uma árvore, em torno da qual os índios pareciam dançar (Nimuendaju 1971: 4).

### *Os Kamakã*

Na reserva, à passagem de Nimuendaju, viviam 11 descendentes, sobreviventes da última aldeia da tribo no Catolé, afluente da margem esquerda do rio Pardo, cerca de 60 Km em linha reta da Reserva Caramuru-Paraguassu.<sup>19</sup> Expulsos daí pelos regionais, teriam

18 Os poucos componentes do bando haviam chegado dias antes da floresta, para as plantações. Entraram na vila completamente nus, portando as armas, e traziam para vender grandes bolas de cera. Trocaram com o príncipe arcos e flechas por facas e lenços vermelhos. Para conhecê-las melhor, Wied-Neuwied subiu o rio do Frade até ao lugar das choças mas os Pataxós já se haviam retirado para mais longe (Wied-Neuwied 1958: 214).

19 Vale observar que Wied-Neuwied localizou uma pequena aldeia Kamakã no rio Cachoeira (na serra do Mundo Novo) e ouviu do mulato Manuel, seu guia, que eles viveriam em extremo atraso, quase exclusivamente da caça e do cultivo de pequeno número de plantas. Também denominados Mongoió pelos portugueses, os Kamakã são classificados por Wied-Neuwied como estando um pouco acima dos Botocudo e Pataxó, seus vizinhos, na escala da civilização (Wied-Neuwied

se deslocado para a Reserva, em 1932, a convite de um certo Dr. Jacobina, seguramente um agente do SPI que demonstrou devotar lealdade aos índios da porção sul da Bahia. Apenas duas velhas de “sangue puro” ainda sabiam a língua, a mais nova das quais foi enterrada no dia da chegada de Nimuendaju, no local denominado Mundo Novo. Sobreviveu, portanto, a velha Jacinta Grayirá, que, assim, ficou sendo a “única representante legítima da tribo” (Nimuendaju 1938: 4-5). Jacinta, conforme a descrição de Nimuendaju, aparentava muito mais de 70 anos, era cega de um olho e surda “de ambos os lados”, o que a fazia “bastante esquisita” aos olhos do etnólogo, não obstante ainda não apresentasse sinais de demência senil. Como se não bastassem as suas limitações físicas, o português de Grayirá, fortemente influenciado, foneticamente, pela língua Kamakã, era qualificado como péssimo (1938: 5). Ele confessa a sua hesitação em investir tempo e dinheiro com a velha Jacinta, para lhe extrair algo mais concernente aos Kamakã, mas, ao final, aparentemente, o espírito do etnólogo sobrepujou o cálculo mercantil europeu.

Assim é que ele providenciou para que fosse reforçada a cozinha de Grayirá e cuidou para que nada lhe faltasse e aos seus “10 parentes mestiços que aproveitaram gostosamente o ensejo para se escorar em mim”. Familiarizado com a informante e o seu português deturpado deu início ao trabalho. A ênfase foi posta na terminologia de parentesco, a que se seguiu a mitologia (“lendas”) e questões pertinentes à língua. Enquanto se debatia em dificuldades com a “última legítima Kamakã”, Nimuendaju deixava-se assaltar pela imaginação do que se teria passado entre Douville e os Kamakã há 100 anos! Aqui, faço um parêntese para, em rápidas linhas, reportar-me a J. B. Douville e tentar bem situar o leitor.

O “explorador” Douville foi descoberto por Alfred Métraux através do catálogo da Biblioteca Saint Geneviève que, por morte de Ferdinand Denis, que havia sido seu diretor, foi por ele herdada. Ao examinar o catálogo, Métraux se deparou com o título *Voyage chez les sauvages du Brésil. Les Cutachos, les Mongoyos, les Patachos et les Maschacalis fait pendant les années 1833, 1834 e 1835 par J. B. Douville* (Métraux 1930). Tratava-se, como constatou Métraux, de um diário de campo inacabado desse explorador francês. Não obstante a reputação duvidosa de Douville, o texto pareceu a Métraux de grande valor científico. Afinal, constituía-se de um conjunto de notas registradas, diariamente, “de modo sincero e exato”, não revistas e não corrigidas, portanto eivadas de repetições e erros gramaticais, e seguramente não destinadas à publicação sob a forma em que se encontravam. Sobretudo no domínio da etnografia, Douville pareceu excelente a Métraux e, particularmente as notas relativas aos Kamakã, numerosas e algumas consideradas muito interessantes. De todo modo, Métraux, ao publicá-las, adverte o leitor para o fato de que a etnografia de Douville caracteriza-se por uma “certa imprecisão de que reveste os fatos, dando-lhes a aparência de terem sido imaginados, ou, em outros termos, uma tendência, por vezes, para fazer literatura” (Métraux 1930: 239-241).

Isso posto, estendamos pouco mais o parêntese, e vejamos, sob o olhar de Douville, quem eram esses “selvagens” e como se apresentavam ao explorador europeu. Os primeiros a serem retratados são justamente os ascendentes da velha Grayirá, ou seja, os

---

1958: 377). No rio Belmonte, eles foram também encontrados, “uma raça peculiar de índios civilizados convertidos ao cristianismo”, e conhecidos como índios Menian, que a si próprios, porém, designavam Kamakã. À época já estavam cruzados com negros, empregados como soldados, pescadores e lavradores. Apenas uma minoria de velhos ainda entendia algumas palavras da antiga língua (Wied-Neuwied 1958: 235).

Kamakã, de quem Douville dirá que são também designados Mongoyó [ou Menian, de acordo com Wied-Neuwied] e que vivem entre os rios Itaípe e Ilhéus, pouco numerosos, tanto mais que se destroem por assassinatos contínuos (Métraux 1930: 248). Muitos dos Kamakã vistos por Douville não tinham ainda estabelecido contato com os chamados brancos, ou os viam à época pela primeira vez. Tinham uma bebida fermentada, o cauim, produzida com batata-doce, milho ou mandioca. Os homens usavam apenas uma folha em torno do pênis – deixando à mostra a extremidade, a parte superior e os testículos –, sem a qual acreditavam estar nus, no que eram seguidos pelas mulheres, que cobriam apenas as “partes naturais” (1930: 249, 255-256). Estas últimas seriam consideradas objeto da exploração masculina, pois, conforme o observador francês, encarregavam-se de todos os trabalhos domésticos – cultivo da terra, cozinha, busca das provisões no campo, tecelagem do algodão, etc, etc – enquanto os homens apenas iam à caça, dormiriam ou fumariam quando estavam reunidos, em uma palavra, não faziam nada! (1930: 261). Em troca, do mesmo modo que entre os Pataxó, praticavam a *couvade*, no decorrer da qual eram submetidos a um regime rigoroso. O enterramento secundário, em urnas, era observado, e antigamente costumavam incinerar os cadáveres dos velhos, a fim de que eles retornassem, sob a forma de onça, para destruir os vivos, contentando-se, porém, à época de Douville, em fazer fogo sobre a sepultura, após o enterramento (1930: 267-272).

No que concernia à organização social, os chefes de aldeia tornavam-se poderosos de acordo com o número de pessoas que eles conseguissem aglutinar e governar. Os governados, por sua vez, equivaliam a escravos passíveis de aquisição mediante a utilização de “medidas de milho” à guisa de equivalente geral ou moeda (Métraux 1930: 274). Nos dias de festa, o Kamakã corria “o bolo” – isto é, um pedaço de madeira de aproximadamente 01 metro de comprimento e quatro pés de circunferência, cujo peso é considerável – e todo aquele que não fosse capaz de bem realizar a prova deixava de tomar para si a mulher desejada (Métraux 1930: 275).

Douville esteve também várias vezes com índios Pataxós (setentrionais) no rio de Contas e observou que eles estavam sendo destruídos pela varíola, maliciosamente introduzida há 30 anos, pelos não índios e, em parte, por eles mesmos, já que os assassinatos também entre eles seriam frequentes (1930: 281). Os Kamakã e Pataxó seriam inimigos e estariam continuamente em guerra. Os segundos infundiriam medo aos primeiros devido à sua fama de canibais, cuja prática teria sido abandonada devido à depopulação (1930: 283-278).

Fecho o parêntese e volto a Nimuendaju. Este, como não tinha à disposição, como aconteceu com Douville na primeira metade do século XIX, bons interlocutores linguísticos, foi compelido a debater-se com a velha Jacinta durante um mês. Os contratempos volta e meia sucediam: ora os berros constantes do pesquisador, para fazer-se ouvir pela informante, deixavam-no fora de ação, ora a doença da segunda paralisava o trabalho. A amabilidade e paciência da índia despertavam, frequentemente, o sentimento de vergonha em Nimuendaju e obrigavam-no a prosseguir no árduo exercício de extrair-lhe informação, não obstante a sua própria impaciência. A reconstituição da árvore genealógica de Grayirá revelaria que dos dez mestiços anteriormente mencionados apenas um era seu parente, os mortos tendo sido invocados para fornecer os exemplos para os diversos graus de parentesco. Inexistindo entre os Kamakã proibição de nomear os mortos, para estes apelou o etnólogo, representando-os com bonecos feitos de garrafas vazias e de caixas de

filme, por ele improvisados. Lenta e tenazmente pesquisador e pesquisada reconstituíram a terminologia de parentesco Kamakã, o primeiro esforçando-se por traduzir, mediante explicações concretas, as situações hipotéticas que a segunda se recusava, terminantemente, a admitir, embora encarasse com seriedade o que a princípio se lhe afigurou como brincadeira ou jogo infantil. “Mas a primeira tabella que organizei [foi tal] que por pouco não desesperei [...] Depois outra vez Jacinta se meteu na cabeça que eu já sabia tudo isto, e melhor que ella. Para isto contribuiu a facilidade com que eu reproduzia as monstruosidades phoneticas da língua Kamakã. Por conseguinte ella perguntava a mim se isto assim estava direito ou não. Não podia mais manifestar nenhuma duvida mas tinha de me calar para formar sempre novos exemplos, até tirar a última duvida” (Nimuendaju 1938: 5-6).

Organizada a tabela, novo obstáculo surgiria sob a forma da lacuna representada pelas informações sobre os costumes antigos relacionados ao parentesco. Na sua condição de índia casada pelo padre na igreja de Caximbo,<sup>20</sup> Jacinta menosprezava os antigos amancebados (“amigados”) e, igualmente, recusava-se a conversar sobre o casamento pela “lei dos antigos”, e nada conseguia demovê-la dessa atitude. As “lendas”,<sup>21</sup> em que pese não esclarecerem esses costumes suficientemente, permitiriam a identificação de dois casos de poliginia sororal (Nimuendaju 1938: 6). Distinguindo entre “histórias bonitas” e “histórias feias”, Jacinta, para novo desgosto do etnólogo, insistia em relatar-lhe as primeiras, “de brancos ricos de botas e correntes de ouro que moravam em casas grandes caiadas de branco e cujas esposas faziam-se acompanhar de negros que carregam as crianças” (1938: 6). Embora Nimuendaju reiterasse o seu interesse exclusivo pelas “histórias feias” ou mitologia Kamakã, que tratava de lobisomens,<sup>22</sup> do sol e da lua, das almas dos mortos, de cataclismas e de animais que falavam e agiam como os humanos, foi obrigado a ouvir as primeiras, pois, só com esse repertório esgotado, acontecia de Jacinta relatar-lhe um ou outro mito<sup>23</sup> (1938: 6-7).

Desse modo, ao longo do que considerou “um mês de duro trabalho!”, ele obteve certo êxito, ou seja, a tabela dos termos de parentesco, 24 lendas e mitos e um vocabulário. Este último, qualificado como um “reles vocabulariozinho” devido à sua pequena expressão vocabular e à inobservância, face às circunstâncias, de uma representação fonética mais rigorosa, estaria na mesma linha dos vocabulários de von Martius & Spix (1976) e de Wied-Neuwied (1958) e abaixo, quanto à complexidade do material, daquele de Douville (Métraux 1930).

Em campo, em meio à mata virgem, encontrou fragmentos de aproximadamente 20 vasos cerâmicos grandes, esféricos, de um tipo original, cujo fundo, bem achatado, requeria trempe ou concavidade do solo para firmar-se na vertical, e cuja parte superior era feita de rolos sobrepostos, os quais relacionou às urnas funerárias referidas pelo explorador

20 O aldeamento de Caximbo foi um dos mais antigos da região entre os rios Verruga e Pardo e abrigava uma pequena população de Botocudo e Kamakã (Paraíso 1982: 235).

21 Não, aparentemente, sem certo desdém, Nimuendaju define os fragmentos de mitos encontrados entre os índios descritos como lendas.

22 Diz Nimuendaju: “Histórias de lobisomens porém Jacinta só me contou uma, e logo no dia seguinte me declarou terminantemente que não contava outra porque já o lobisomen tinha lhe [aparecido] em sonho. E não contou mesmo” (1938: 7).

23 Eduardo Viveiros de Castro reuniu e publicou, em 1986, uma coletânea de mitos indígenas que compõe o Arquivo Curt Nimuendaju, depositado no Museu Nacional da UFRJ. O critério por ele adotado para a seleção foi o do ineditismo, o que incluiu os chamados mitos de Santa Rosa, Botocudo, Maxakali e Kamakã, por Nimuendaju registrados em 1938 (Nimuendaju 1986).

francês Douville. Sem vestígios de pintura, ornamentos plásticos e alças, com uma única exceção, esses testemunhos cerâmicos lembraram a Nimuendaju um tipo de cerâmica trazido por Carlos Estevão de Oliveira de Porto Real do Colégio (AL), cujas características técnicas e estilísticas apontariam para o Nordeste, e, particularmente, para uma cultura local própria, “com agricultura (algodão, batatas, etc), cerâmica do tipo acima descrito, arte de tecer, ayó, toré, caximbo tubular, endocanibalismo, culto de jurema, etc [...]” (1938: 7). Tal suposição, é interessante notar, postula, ao contrário do que a etnologia contemporânea tem feito, a existência de uma homogeneidade ou convergência cultural entre as denominadas áreas geográficas do nordeste e do leste, que vêm sendo operadas como áreas etnográficas distintas Nordeste e Leste, esta última compreendendo os povos indígenas no sul da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo.

### *Os Kariri-Sapuyá*

Mais três semanas passaria Nimuendaju na Reserva Caramuru-Paraguassu em razão do seu interesse em se deter mais no conhecimento desse contingente também designado “índios de São Bento”. Localizado a aproximadamente 100 Km ao noroeste da reserva, na região às margens do rio Gongogy, o grupo Kariri-Sapuyá identificado por Nimuendaju não conservava quaisquer vestígios da língua original, tampouco, para o nosso etnólogo, qualquer “particularidade tribal”, e, conseqüentemente, “sentimento de tribo”. Em troca, teriam desenvolvido, apesar ou devido à miscigenação, um profundo sentimento de divisão étnica (“raça”, para Nimuendaju), a humanidade sendo distinguida entre “Nós”, enfeixado pelos índios, independentemente da afiliação linguística e étnica, e “os contrários” (“o resto da humanidade”) (1938: 8).

Sem mais expectativa aparente de futuro nem crença, o seu deslocamento não teria alterado, positivamente, o sentimento de desconforto urdido ao longo das sucessivas migrações. Nesse sentido, uma certa confiança no pesquisador só se manifestaria quando observado o seu comportamento refratário aos não índios e próximo aos índios. A partir daí reportaram-se ao passado e a fatos do presente, registrados por Nimuendaju. O passado remontava, com precisão, ao século XVIII, quando viviam na região do recôncavo sul, a aproximadamente 130 Km de Salvador, nas vizinhanças da atual cidade de Amargosa, organizados em dois grupos da família linguística Kariri, a saber, os Kamuru da aldeia da Pedra Branca e os Sapuyá da aldeia de Caranguejo. Depois de 1865 desaparece a segunda dessas aldeias e começa, especialmente para os Kamuru [ou Kariri], um período de lutas armadas, decorrente da resistência à participação na Guerra do Paraguai.<sup>24</sup> Expulsos da Pedra Branca, uma parcela teria resistido na caatinga até ser aniquilada, e outra teria se dispersado. Passados alguns anos, reúnem-se novamente em Santa Rosa, uma aldeia estabelecida para os Tupiniquim de Trancoso, aos quais se teriam juntado “os escassos restos da aldeia de Batateira (junto de Areas)”, tidos como prováveis descendentes dos Tobajara.<sup>25</sup> Novas perseguições desencadeadas nesse novo sítio mobilizam os índios, que enviam

24 Muito provavelmente, com o desaparecimento de Caranguejo, os Kariri ou Kamuru se reuniram aos Sapuyá. Até o registro de Nimuendaju e uma entrevista que a autora deste artigo produziu com o índio Samado Santos, na década de 1990, nada autorizava ao estabelecimento de associação entre a resistência e a Guerra do Paraguai, a larga documentação que o Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre índios da Bahia está compulsando só referindo, explicitamente, a divergências com o Conselho de Qualificação da Guarda Nacional.

25 Dória, ao se referir à aldeia de Santa Rosa, localiza-a na “Freguesia de Area (1861)” (Dória 1988: 85) mas não faz qualquer menção à aldeia da Batateira.

uma comissão ao governador da Bahia, Seabra. Este rechaça a representação das escadas do palácio, “mandando-lhes dizer que nada mais tinham a reclamar, e que, se quisessem, fossem para as matas do Gongogy”. Maliciosamente e não sem razão, Nimuendaju levanta a hipótese de o governador com essa atitude querer “matar dois coelhos com uma só cajadada”, já que as matas citadas eram o “ninho dos Patasó hostis”. De fato, os índios não foram para as cabeceiras do Gongogy, mas para um lugar, à época desabitado, denominado São Bento. Novos assédios os compeliriam à nova migração, ocasião em que se refugiaram na reserva, sob recomendação do próprio Nimuendaju, na condição de etnólogo e servidor do SPI, onde seriam recebidos por 1.500 não índios hostis. No decorrer da sua presença em campo, como seria de esperar, a migração Kariri-Sapuyá se intensificou e Nimuendaju tinha expectativa de que aí eles encontrassem repouso (Nimuendaju 1938: 7-8).

Os recém-chegados, porém, pareciam não compartilhar da expectativa positiva – ou simples desejo do etnólogo – e já naquele momento se atormentavam com a possibilidade de uma nova expulsão. As perseguições sucessivas de que tinham sido objeto eram, assim, incessantemente relatadas. Um dos temas recorrentes era a “história da resistência armada” e o trágico final dos seus “últimos guerreiros”, Rodrigues e João Baetinga, nas caatingas da Pedra Branca.<sup>26</sup> Convencido de que na Bahia ainda vigorava a monarquia e um vice-reinado, um desses Kariri-Sapuyá afirmou a Nimuendaju que a situação dos índios só melhoraria com a volta de São Sebastião, índio como eles, tal como comprovava a sua imagem (“retrato”) de tanga e portando flechas, ou seja, a representação iconográfica de São Sebastião (1938: 9). Muito provavelmente, o interlocutor indígena estabeleceu uma transposição ou interpenetração de São Sebastião com Dom Sebastião/sebastianismo, muito coerente, de resto, se tomarmos em conta que o nome do segundo foi uma homenagem ao santo católico. Um outro aspecto a considerar é a presença, no Brasil, de Dom Sebastião desde o primeiro período da colonização através da propagação das Trovas de Bandarra e, com o avanço da povoação, mediante experiências míticas – visitas, em sonho ou em vigília, do jovem rei disfarçado de animal ou em forma humana – de visionárias condenadas pela Inquisição ao degredo no Brasil (Godoy 2009). A alusão, pelo índio, à “volta de São Sebastião” pode subentender, também sob a forma de transposição ou interpenetração, o eterno retorno do rei Sebastião.

No que concerne à etnologia propriamente dita que foi possível a Nimuendaju produzir entre os índios Kariri-Sapuyá, a sua avaliação não foi muito diferente da dos outros casos já examinados. Desalentado, ele conclui nada haver resultado! Ao invés de uma totalidade viva, encontrara apenas fragmentos que poderiam tão só figurar como testemunhos de uma determinada tradição cultural, obscura porque fragmentada e corrompida: uma mulher descendente dos Kamuru que ainda confeccionava louça para o seu próprio uso, e cuja forma e técnica de elaboração eram idênticas àquelas que registrara entre os Shukuru de Cimbres (PE);<sup>27</sup> um velho de 83 anos, descendente dos Tupiniquim de Trancoso, que ainda lembrava de algumas “lendas”, como a da cabeça sem corpo, do perna de lança, de

26 A documentação histórica refere-se a João Francisco Felix de Souza Baetinga, sem dúvida a figura mais expressiva, a Narciso de tal, Manuel Honório e A. Cabral. No último período do confronto armado, em 1853, seis índios morreram e 15 foram feitos prisioneiros, deslocados para Salvador e tratados como criminosos militares. Foram julgados em 1854, sendo que 12 dos que haviam resistido às condições de prisão foram liberados, e Baetinga e um outro condenados a trabalho forçado (Carvalho 1994).

27 Nimuendaju esteve na Vila de Cimbres em 1934 e encontrou ainda alguns velhos falantes da antiga língua. O registro linguístico que obteve foi encaminhado a Loukotka, que concluiu tratar-se de uma língua isolada (Loukotka 1954: 1039).

alguns fragmentos cristianizados do mito dos gêmeos e do cataclisma; finalmente, esse mesmo ancião e um outro, trazidos de São Bento por conta e risco do próprio Nimuendaju, ainda se lembraram do culto da jurema<sup>28</sup> introduzido, na aldeia de Santa Rosa, pelos Kamuru da Pedra Branca, sendo que um deles se reportou às visões<sup>29</sup> que tivera (1938: 9).

### *Os Baenã*

Pelo que relata Nimuendaju, os Baenã teriam experimentado situação de contato ainda mais adversa do que a dos grupos até aqui referidos. Fixados, à época do PI, pouco acima da reserva, no rio Pardo, teriam sido capturados, à força, pelo seu encarregado<sup>30</sup> e arrastados para a reserva, aí morrendo todos dentro de pouco tempo. Por ocasião da sua visita haveria “somente um menino de uns 6 annos ‘pegado’ pequenino e que nunca aprendeu uma única palavra sequer da língua da tribo” e, fora da reserva, “um pequeno bando de umas 10 cabeças”, às margens do Ribeirão Vermelho, afluente da margem direita do alto rio Cachoeira.<sup>31</sup> As tensões eram constantes entre eles e os regionais, como comprovam a morte de um homem, com duas flechadas, anteriormente à chegada do etnólogo, e animais flechados no decorrer da sua visita. O único testemunho da produção material Baenã registrado nessa ocasião foi uma flecha, cuja característica era o seu grande comprimento, “talvez a mais comprida que jamais vi”: 1,30 m de comprimento, a haste inteiramente de madeira com uma ponta de taboca aposta, amarração de casca e emplumação tangencial, em forma de ponte (Nimuendaju 1938: 10).

De volta a Ilhéus, no final do mês de novembro de 1938, Nimuendaju não disfarça o seu desânimo frente ao que avalia como um retumbante fracasso: “[E]ste trabalho sem resultado com esses tristes estilhaços de tribus como eu até agora encontrei é desanimador” (1938: 9). A sua vontade é retornar ao norte do Brasil e encerrar a negativa experiência. Deteve-o, porém, a lembrança dos Botocudo, e, principalmente, o interesse que suscitavam na América do Norte. E, por estar destes tão próximo, “já nos confins da antiga zona delles”, se lhe afigurou imperdoável voltar sem proceder a um reconhecimento e verificar “si o que resta delles ainda vale a pena de um estudo demorado” (1938: 9-10). Como os grupos que habitavam na região do Jequitinhonha já haviam desaparecido por completo, pareceu-lhe provável que ainda existissem na região do Mucuri, já que, ainda em 1910, realizavam saídas hostis. Com esse objetivo, planeja tomar o primeiro vapor para Caravelas, e daí utilizar a estrada de ferro para Teófilo Otoni. Tendo falhado essa alternativa, restou-lhe os Botocudo do Posto do Pancas, no Espírito Santo, dos quais não tinha maiores informações.

28 A utilização da jurema para fins rituais é recorrente no Nordeste, daí referir-se Nascimento (1993) ao “complexo da jurema” como elemento diacrítico nessa área etnográfica.

29 O informante deveria ser um iniciado na “ciência do índio” ou “entendido”, logo detentor do “segredo” ou núcleo da presumida especificidade cultural (Nascimento 1993).

30 Telésforo Martins Fontes, imigrante sergipano que trabalhava em uma fazenda na região quando o capitão Vasconcelos chegou à área para proceder à medição da reserva. Foi empregado como ajudante de campo e, após a retirada do militar, ficou encarregado do PI. Capturados e conduzidos para a área da reserva, os índios eram abrigados em grandes galpões, sob forte vigilância, para evitar as constantes fugas, principalmente para o rio Pardo. Em função dessas fugas, Fontes criou pequenas bases de assentamento, como nas “Bananeiras”, no “Riacho Queimado” e na “Água Branca”, para onde passou a acompanhá-los com frequência (Paraíso 1976: 25).

31 Em 1976, Paraíso registrou como Baenã moradores da Reserva os filhos da união do Pataxó Itático com a Baenã Rosalina, além de Milton, Tiarraminim e José Bute. Um outro Baenã, Dedé, teria desaparecido durante sua prisão no Reformatório Indígena de Crenak. Conforme depoimentos colhidos em campo pela pesquisadora, os Baenã “puros” não residiriam na área dos PIs mas sim nas cidades de Itabuna, Feira de Santana e São Paulo.

Dessa visita aos Botocudo só há dados esparsos na correspondência que Nimuendaju manteve com R. F. Mansur Guérios, entre julho de 1943 e abril de 1945 (Nimuendaju & Guérios 1948). Assim, ficamos sabendo que efetivamente ele visitou, em fins de fevereiro de 1939, os Botocudo do rio Doce, em Crenaque, Minas Gerais, PI Guido Marlière, quase fronteira com o Espírito Santo. E que, finalmente, após a experiência etnologicamente considerada adversa que eu tentei relatar para o leitor, ele dá-se por “feliz e muito”, por haver colhido “copioso material constante de frases e vocabulários”<sup>32</sup> (Nimuendaju & Guérios 1948: 213). Felicidade, contudo, não completa, apressa-se em assinalar mais adiante, pois “todos eles não conhecem lenda alguma dos seus antepassados, em sua própria língua”. Os “Botocudo Crenakes”, tal como designados por Nimuendaju, seriam, em sua quase totalidade (50 indivíduos em 1939), Naknyanúk<sup>33</sup> (Nimuendaju & Guérios 1948: 219).

No mesmo período Nimuendaju esteve entre os Maxakali do rio Itanhaém (Alcobaça), junto à divisa oriental com o Estado da Bahia. Esses Maxakali, entre 120 e 140 indivíduos, um terço dos quais mestiços, viviam fora do raio do SPI, estabelecidos em duas aldeias, cada uma com 13 a 15 choças, onde residiam simultânea ou alternadamente (Nimuendaju 1958: 56). A área que ocupavam já se encontrava bastante invadida por não índios, como testemunhavam as vastas pastagens de capim-colônia na sua maior parte sem uma única rês, e a tática Maxakali de pilhagens, encarada pelos índios simultaneamente como uma represália justa e um meio fácil de obter mantimentos dos invasores (1958: 56). Não obstante o contato, certos traços Maxakali apontavam para uma cultura dinamicamente preservada: homens de mais de 40 anos com os lóbulos das orelhas e o lábio inferior furados, e ocasionalmente pintados de urucu, em épocas rituais; culto às almas dos mortos (nyami), privativo dos homens e dos meninos maiores de 12 anos, que o mantêm secreto, o que explica a existência da casa dos homens, igualmente vedada às mulheres; especialistas masculinos em matéria religiosa e cerimonial; zunidores sagrados e máscaras “primitivas”; língua indígena em operação, não havendo, em 1939, um único Maxakali que falasse um português fluente o bastante para manter uma conversação (Nimuendaju 1958: 59-60; Nimuendaju 1971: 278).

## As recíprocas observações etnográfica e indígena: considerações finais

Nimuendaju era, inquestionavelmente, um etnólogo na concepção tradicional consagrada pelos franceses, e para quem, aparentemente, todas as horas do dia deveriam ser reservadas ao ofício. Nesse sentido, as repercussões do contato sobre as culturas indígenas, acarretando-lhes profundas modificações na organização social, econômica e política, nos sistemas cosmológico e mitológico, e tornando inoperativas suas línguas e seus usos e práticas tradicionais pareciam-lhe insuportáveis, na dupla perspectiva do observador que se via subtraído da matéria-prima indispensável ao seu ofício, e do observado usurpado da sua “cultura primitiva” e “língua original”. Assim, a preocupação com a chamada cultura original parecia obcecá-lo:

32 Nessa mesma oportunidade registra Nimuendaju ter travado conhecimento com um Kamakã da Bahia, de quem igualmente colheu um pequeno vocabulário (Nimuendaju & Guérios 1948: 213).

33 Um dos grupos que até o século XVIII eram denominados Aimoré; no século XIX, Botocudo (com distintos nomes locais, tais como Nakrehé, Nakpié, Naknyanúk, Etwet, Minyâyirún, Yiporók, Pojixá, Potén); e, a partir do século XX, passam a ser referidos Krenak.

estudando os Apinayé, no alto Tocantins, cuja principal dificuldade, na década de trinta, para reproduzir os usos antigos, residia no seu número diminuto, vítima que foram, em 1936, de epidemias de febres e varíola, indaga: “a forma sob a qual um dado costume se apresenta hoje será a sua forma original, ou teria a diminuição de número causado alguma simplificação?” (Nimuendaju 1983: 13). Louva, contudo, a admirável tenacidade com que “esse miserável resto de uma tribo outrora tão numerosa, se agarra às suas tradições, mesmo se sabendo que tôdas as tribos Timbira são extremamente conservadoras” (1983: 13).

Não surpreende, pois, que a viagem à região entre os rios de Contas e Doce tenha lhe parecido tão decepcionante. Afinal, deparara-se tão somente com índios “mestiços e totalmente deculturados”, “sobreviventes dos índios da região” dos quais seriam “descendentes”. As únicas exceções, nesse caso, seriam os Maxakali do Itanhaém, “os únicos índios de toda a zona que ainda formam uma tribo e oferecem interesse etnológico”; os Botocudo do PI Guido Marlière, que, não obstante a miscigenação, estimada em 50%, ainda conservavam a língua; e os Kamakã, dos quais, através da velha informante Grayirá, obteve termos de parentesco e uma resumida coleta de “contos e lendas” (1971: 278).

Visto em perspectiva, o etnólogo Nimuendaju evoca aquela situação, tornada famosa por Malinowski, de uma influente autoridade que, perguntada sobre as 15 maneiras e os costumes dos nativos, respondeu: “customs none, manners beastly” (Malinowski 1997 apud Dauber 1995: 75). Do mesmo modo, leva-me a pensar nas críticas recentes feitas à etnografia, notadamente ao fato de serem os etnógrafos outsiders temporários e ignorantes, fracos ao invés de fortes, que transformariam essa debilidade real em força real através do uso de gráficos, diagramas e registros, que constituiriam “a fonte mais durável da autoridade etnográfica” (Dauber 1995: 75, minha tradução). Nesse sentido, a monografia, tal como emergiu em sua forma clássica, com os Argonautas – e que Os Apinayé (1983) ilustra, igualmente, tão bem –, seria o produto final de um processo de mobilização melhor compreendido em termos burocrático-organizacionais,<sup>34</sup> que se distinguiria pela extensão radical dessas práticas burocráticas e pelo estudo de praticamente todos os aspectos da vida nativa (Dauber 1995: 76-77).

Em 1938, no sul da Bahia, Nimuendaju teria deixado os índios Kariri-Sapuyá na região do “Toucinho” e seguido viagem, antes, porém, tendo o cuidado de recomendar ao chefe do PI que lhes oferecesse terras. Esse procedimento seria doravante aplicado a todos os índios deslocados para a Reserva Caramuru-Paraguassu, que assim recebiam lotes de terra para trabalhar por conta própria, principalmente nas regiões de “Água Vermelha”, “Rancho Queimado”, “Toucinho”, “Mundo Novo”, “Braço da Dúvida” e possíveis outros locais. Para fazerem jus a tal benefício, apresentavam documentação comprobatória da sua ascendência indígena ao Conselho Indígena,<sup>35</sup> que se reunia mensalmente na sede do PI Caramuru e que era composto pelos encar-

34 Dauber observa tirar proveito da discussão promovida por Weber (em *Economia e Sociedade*) sobre administração burocrática, por ele designada “dominação através do conhecimento”, não obstante esteja atento para o risco de imprecisão, uma vez que as monografias etnográficas são raramente produzidas como parte de uma estrutura de “decision making” administrativo (Dauber 1995: 76).

35 Esse conselho foi implantado em 1942, por iniciativa do então encarregado do PI, Dr. Saturnino Sant’Ana Filho, do que lhe resultaria apoio e elogios da direção do SPI (Paraiso 1976: 38).

regados dos dois Postos, por índios mais velhos e servidores do SPI. Aqueles cujos pedidos fossem deferidos recebiam o lote sem a contrapartida de pagamento de taxa à administração. Só no ano de sua instalação teriam entrado 45 famílias nas áreas dos PIs. Paraíso, em 1976, encontrou três grupos muito coesos internamente mas parcialmente autônomos entre si. Dos três, os Pataxó Hãhãhã destacavam-se por seu afastamento físico e social, provavelmente devido à sua instalação no PI Caramuru, enquanto os outros dois foram estabelecidos no PI Paraguassu (Paraíso 1976: 63). Nasser e Silva, em trabalho de campo realizado, em 1983, para a elaboração de laudo antropológico, constataram que, apesar da profunda interpenetração das etnias, “dando margem a que muitos índios se identifiquem com as denominações dos antigos Postos”, era possível discernir-se, com segurança, quatro etnias na reserva: Pataxó Hãhãhã, Baenã, Kariri-Sapuyá e “índios de Olivença” (Nasser & Silva 1983). Tudo leva a supor que a presença de Nimuendaju entre eles causou impacto, e impacto positivo. Pelo menos para os Kariri-Sapuyá isso pode ser afirmado com segurança, pois em 1976 eles aguardavam pelo retorno deste etnólogo (Paraíso 1976: 28).

Muitos anos depois de elaborado e apresentado, no GT acima referido, a comunicação que antecedeu o presente artigo, precisamente em julho de 2011, o tema Nimuendaju foi suscitado, espontaneamente, por um índio Kamakã da reserva Caramuru-Paraguassu, no âmbito de um projeto desenvolvido em equipe sob a minha coordenação (*Os Índios da Reserva Caramuru-Paraguassu na contemporaneidade (1926-presente): memória, identidade, parentesco e território*). Em meio a uma conversa mais ou menos descontraída, Marinho Pereira dos Santos, após apresentar-se como filho do índio Zé Caboclo (José Pereira dos Santos) – cuja importância, no âmbito da reserva, pode ser medida por ser um dos índios velhos e já falecidos homenageado com a inscrição do seu nome em uma das salas da escola da aldeia Caramuru –, que teria sido trazido do Catolé Grande pelo coronel Vasconcelos, observou que o pai relatava que a primeira posse por ele “tirada” na região compreendida pelas terras da reserva ficava próxima (“encostada”) a de Manuel Veríssimo e Jacinta, “da família Kamakã”. Jacinta e Rosalina eram irmãs, complementou ele. O Sr. Marinho tinha, então, entre 3 e 4 anos.

Haver conservado na memória esse relato paterno, quer o tenha ouvido diretamente ou mediante a irmã, mais velha, deve estar relacionado à identidade Kamakã de Zé Caboclo e, mais importante, ao fato de ser sobrinho de Jacinta. Por sua vez, a conexão com Curt Nimuendaju está relacionada à chegada de Zé Caboclo e família na reserva “quando Curt (Curti, Curtis) veio para a casa de Jacinta”. Para não dar lugar a dúvidas, o Sr. Marinho replica, e enfatiza, a informação: “aquela que foi vinda do mato, aquela Jacinta, é tia do meu pai”.

Perguntado se Jacinta e Zé Caboclo teriam se deslocado, juntos, do Catolé, ele afirmou, com muita segurança, que ela “veio primeiro. Ela veio por intermédio do Coronel Vasconcelos também, pois quando ele tava medindo aqui, foi lá [ao Catolé] acertar uma questão de meu pai, lá em Itapetinga. Quando chegou lá, conheceu os índios e falou pro meu pai assim: “Zé Caboclo, fica tranquilo porque tá saindo uma terra pros índios aldeados”. Não falou que era de A nem B, falou que era pros índios que perdeu suas aldeias. Entonce, é essa história que eu sei contar”.

O Sr. Marinho, nascido em 1935, e a sua irmã, D. Lisinha, em 1926, são ambos originários de Catolezinho, na microrregião de Itapetinga, no sudoeste baiano. Ele, como já mencionado, chegou à reserva Caramuru-Paraguassu aos 3, ou 4 anos, ao passo que ela aos 10 anos de idade, o que lhe permite descrever Jacinta – “era uma indinha veia, baixinha, só falava no idioma” –, Nimuendaju – “não era muito alto não, olho azul, branco e chegava na casa da gente e não batia palma não, só fazia “U” e a gente já sabia que era ele e arrecebia” – e a declarar, muito assertivamente, que o segundo “veio pegar os idiomas dos índios”, isto é, os idiomas dos Kamakã, Kariri-Sapuyá e Baenã, através de visitas aos índios mais velhos.

A impressão geral por Nimuendaju causada foi positiva – “zelou muita gente” – e, podemos supor, empiricamente baseada nos gestos solidários do etnólogo, em que pesem as suas demonstrações de impaciência e desapontamento com o estado das culturas dos índios visitados (“eu os aconselhei e amparei na medida das minhas possibilidades”, ele afirmou, referindo-se àqueles que designou Índios de São Bento). D. Lisinha declarou também que ele “embarracou” na casa de Jacinta, na região do Mundo Novo, e que os dois trabalhavam sozinhos, “as duas pessoas, ele e ela, sozinhos, de noite, sozinhos, nada de ninguém”. O trabalho solitário desenvolvido pelo etnólogo e sua interlocutora indígena deve ter-lhe suscitado vívida impressão – “Eu acho que ele anotava, mas quem via? Ninguém via, só eles dois, era só eles dois” — e constituído fonte de reflexão posterior – “por isso que eu me admiro do povo querer pegar o idioma de outra aldeia, eu acho que não pega, não pode surgir isso porque quando ele [Nimuendaju] veio pr’aqui só pegou eles dois [Nimuendaju e Jacinta] sozinhos”.

O Nimuendaju que permaneceu na memória dos dois irmãos foi o etnólogo, etnólogo alemão – “pra nós que era criança ainda ele não falava, mas pro meu pai falava que era da Alemanha” –, não tendo sido registrada nenhuma menção à sua posição como servidor do SPI<sup>36</sup> e, tampouco, como antropólogo.

## Referências

- AGOSTINHO, Pedro. 1994. “Para a constituição de um Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre índios da Bahia”. *Projeto Integrado de Pesquisa apresentado ao CNPq*, não publicado.
- DAUBER, Kenneth. 1995. “Bureaucratizing the Ethnographer’s Magic”. *Current Anthropology*, 36(1):75-95.
- CARVALHO, Maria Rosário. 1994. “As revoltas indígenas na Aldeia da Pedra Branca”. In: E. Reis, M. H. Tavares de Almeida & P. Fry (orgs.), *Pluralismo, Espaço Social e Pesquisa*. São Paulo: Anpocs/Hucitec. pp. 272-290.
- DÓRIA, Hildete da Costa. 1988. “Localização das aldeias e contingente demográfico das populações indígenas da Bahia entre 1850 e 1882”. In: P. Agostinho (org.), *Revista de*

36 Ele ingressou no Serviço de Proteção aos Índios em 1910 e foi demitido em 1915, por denúncias de espionagem, voltando a atuar no período de 1921-1923, quando foi novamente demitido. Manteve, entretanto, ao longo da vida contato com alguns de seus funcionários e com a instituição, para a qual prestava serviços esporádicos (Grupioni 1998: 177).

*Cultura*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia. pp. 81-90.

EDELWEISS, Frederico. 1941. "Curriculum VITAE". Salvador, Arquivo da FFCH/UFBA (não publicado).

\_\_\_\_\_. 1942. "Carta a Curt Nimuendaju". Salvador/BA, 12 de junho de 1942 (não publicado).

GODOY, Marcio Honorio de. 2009. "O desejado e o encoberto: potências de movimento de um mito andarilho". *Revista Usp*, 82: 16-31.

GRUPIONI, Luís D. B. 1988. *Coleções e expedições vigiadas. Os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil*. São Paulo: Hucitec/Anpocs.

\_\_\_\_\_. 1995.

LOUKOTKA, Cestmír. 1954. "Les langues Non-Tupi du Brésil du Nord-Est". In: H. Baldus (org. e ed.), *Anais do XXXI Congresso Internacional dos Americanistas*. São Paulo: Ed. Anhembi. pp.1029-1052.

\_\_\_\_\_. 1955. "Les Indiens Botocudo et leur langue". *Lingua Posnaniensis*, 5:112-135. Disponível em: <[http://biblio.etnolinguistica.org/loukotka\\_1955\\_botocudo](http://biblio.etnolinguistica.org/loukotka_1955_botocudo)>. Acesso em: 15 fev. 2017.

MARTIUS, Carl Fr. Ph. von; SPIX, Johann B. von. 1976. *Viagem pelo Brasil*. São Paulo: Ed. Melhoramentos/Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. v. 2.

MÉTRAUX, Alfred. 1930. "Les indiens Kamakan, Patašo et Kutašo d'après le journal de route inédit de l'explorateur français J.S.Douville". *Revista del Instituto de Etnologia de la Universidad Nacional de Tucuman*, tomo I, entrega 2ª: 239-293.

NASCIMENTO, Marco T. Souza. 1993. *O Tronco da Jurema*. Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade Federal da Bahia.

NASSER, Nássaro; SILVA, M. Aracy Lopes da. 1983. *Lauda Antropológico Interdito Proibitório 32.096, 2ª. Vara da Justiça Federal-Salvador, BA* (não publicado).

NIMUENDAJU, Curt. 1938 "Carta ao Dr. Carlos Estevão de Oliveira", Ilhéus, 8 dez. de 1938 (não publicado).

\_\_\_\_\_. 1942. "Carta a Frederico Edelweiss". Igarapé da Rita/AM, 9 de agosto de 1942 (não publicado).

\_\_\_\_\_. 1958. "Índios Machacari". *Revista de Antropologia*, 6(1):53-61.

\_\_\_\_\_. 1971. "Carta a Frederico Edelweiss". *Documenta Universitas*, 7/8: 277-279.

\_\_\_\_\_. 1983. *Os Apinayé*. Belém: CNPq/Museu Paraense E. Goeldi.

\_\_\_\_\_. 1986. "Curt Nimuendaju 104 mitos indígenas nunca publicados (Introdução de Eduardo Batalha Viveiros de Castro)". *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 21: 64-111.

NIMUENDAJU, Curt; GUÉRIOS, Rosário F. Mansur. 1948. "Cartas Etno-linguísticas". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 11: 207-241.

PARAÍSO, Maria Hilda. 1976. *Relatório sobre a História e Situação da Reserva dos Postos*

*Indígenas 'Caramuru e Catarina Paraguassu'*. Salvador: Projeto de Pesquisa sobre Populações Indígenas da Bahia; Convênio Funai-UFBA (não publicado).

\_\_\_\_\_. 1982. *Caminhos de Ir e Vir e Caminho Sem Volta índios, Estradas e Rios no Sul da Bahia*. Dissertação de Mestrado. Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia.

RIBEIRO, Darcy. 1977. *Os Índios e a Civilização. A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. Petrópolis: Vozes.

SENA, Consuelo Pondé de. S/d. "Frederico Edelweiss, o Tupinólogo". *Conferência na Semana de Estudos Indigenistas da Universidade Federal de Pernambuco* (não publicada).

WIED-NEUWIED, Maximiliano. 1958. *Viagem ao Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional.

Recebido em 19 jan. 2016.

Aceito em 19 jan. 2016.