

Combates singulares, histórias singulares: sobre a participação indígena no movimento de Canudos

Felipe Ferreira Vander Velden

Resumo: A significativa participação indígena no movimento de Canudos - um dos mais conhecidos episódios da história do Brasil - permanece em larga medida ignorada pela historiografia. Este artigo procura retomar as fontes escritas e orais sobre a presença indígena no arraial conselheirista, buscando apontar pistas no sentido da compreensão mais detalhada das razões simbólicas e projetos singularmente indígenas envolvidos no movimento. Nesta linha, pretende dar uma contribuição tanto à história indígena no sertão nordestino quanto à historiografia geral sobre Canudos.

Palavras-chave: Canudos; Povos indígenas no sertão nordestino; História indígena.

Abstract: The significant participation of the indigenous population in the rebellion of Canudos - one of the best known events in Brazilian history - is almost completely ignored by historiographers. This article aims to review the written and oral documents which refer to indigenous presence in Antonio Conselheiro's village, and suggests insights for a more detailed understanding of the symbolic reasons and specifically indigenous projects involved in that rebellion. In this sense, it intends to accomplish two different goals: make a contribution to the indigenous history of the semi-arid region in northeastern Brazil, as well as elucidating the events that occurred in Canudos.

Key words: Canudos; Indigenous populations in northeastern Brazil; Indigenous history.

Mestrando em Antropologia Social, Unicamp.

Introdução

O movimento contestatário conhecido como Canudos ou Guerra de Canudos, liderado por Antônio Conselheiro entre os anos de 1893 e 1897 na região semi-árida do norte da Bahia, é do amplo conhecimento da historiografia brasileira, seu objeto de estudo há pelo menos 100 anos. A presença de um significativo contingente indígena no arraial conselheirista, entretanto, é fato ignorado por boa parte dos estudiosos do tema e os motivos da presença dessas populações indígenas ali, por seu turno, permanecem em larga medida ignorados.

Porque os índios estavam em Canudos, o que pode ser atestado por algumas poucas fontes documentais existentes, por esta razão de inestimável valor: o diário do Dr. Edgard Henrique Albertazzi, médico da segunda expedição contra Canudos, fala de corpos de conselheiristas tombados “*de arco e flecha na mão*” (apud CALASANS, 1963); discursando na Assembléia Legislativa da Bahia em 1894, o deputado Antônio Bahia conta-nos dos “*índios armados de arco, flecha e besta*” junto aos conselheiristas (Discurso do Deputado Antônio Bahia 1894, p. 107), os mesmos que, provenientes de Mirandela, serão lembrados pelo Barão de Geremoabo, importante potentado regional, em duas cartas do ano de 1897 (Barão de Geremoabo, 1995); o coronel José Américo de Souza Velho, de Massacará, também recordará, em carta a Geremoabo, a existência da “*rua dos caboclos*” (isto é, dos índios) em Canudos (CARVALHO, 1990); e há também um testemunho da presença de população indígena em Canudos registrada numa nota no Jornal de Notícias de Salvador, em julho de 1893 (REESINK, 1997, p. 11)².

Do mesmo modo, a memória dos atuais grupos indígenas na região de Canudos - os Kiriri de Mirandela, os Kaimbé de Massacará, os Tuxá de Rodelas e os Kantaruré da Batida (Nova Glória, Bahia) - é riquíssima em histórias sobre o movimento conselheirista, a guerra que se seguiu e a intensa participação dos índios: estas narrativas foram abundantemente recolhidas pelas pesquisas de Maria de Lourdes Bandeira ainda nos anos 70 (BANDEIRA, p. 1972) e, mais recentemente, por Maria Lúcia Mascarenhas (MASCARENHAS, 1993, 1995) e Edwin Reesink (REESINK, 1997).

A pouca importância dada à presença e à participação indígena em Canudos, seja na documentação escrita, seja nas pesquisas historiográficas, deve ser imputada, a crer na reflexão de José Calasans acerca dos estudos canudenses, ao peso da interpretação euclidiana do fenômeno (CALASANS, 1997, p. 11). Euclides da Cunha, com efeito, não viu índios

no sertão de Canudos. Viu apenas uma população mestiça, resultado da conquista do interior nordestino e da concomitante mistura das três raças ditas formadoras do Brasil: o *sertanejo*, celebrizado nas belas passagens de *Os sertões*. A população indígena no sertão fora dizimada pela conquista ou diluída no contato com brancos e negros, chegados em grande quantidade (VANNUCHI, 1982; CALASANS, 1997; RIBEIRO, 1996).

Se até os anos 70, segundo Calasans, a leitura euclidiana impediu uma investigação mais detalhada sobre os variados grupos sociais que lutaram em Canudos, a renovação dos estudos canudenses a partir desta data, ainda que tenham “redescoberto” a participação de diferentes contingentes no movimento de Conselheiro - entre eles os grupos indígenas³-, continuaram a lançar sobre os mesmos um olhar enviesado. Interpretações de cunho marxista-leninista (FAÇO, 1972; MONIZ, 1987) tomaram a participação desses grupos em Canudos sob uma tópica da necessidade e da busca por uma comunidade igualitária proto-socialista. Por outro lado, muitos autores recorreram a uma matriz religiosa para explicar o fenômeno, destacando a presença de diferentes grupos sociais no arraial conselheirista atraídos unicamente pela mensagem cristã difundida nas pregações de Antônio Conselheiro (OTTEN, 1990; HOORNAERT, 1997).

No caso específico dos estudos sobre a participação indígena em Canudos, é preciso lembrar a constituição de uma antropologia das populações indígenas no Nordeste brasileiro, marcada pela preocupação com a identidade e a etnicidade desses grupos. Essas análises, pelo menos até os anos 80, estiveram presas à caracterização dos grupos indígenas na região como *integrados*, partes do universo social e cultural comum ao sertão nordestino: *campesinato* e *catolicismo rural/rústico* eram os termos por meio dos quais essas sociedades poderiam ser entendidas pela antropologia e pela história (RIBEIRO, 1996; AMORIM, 1970-1971; CARVALHO, 1977).

É fácil observar como essas três matrizes explicativas - a marxista, a religiosa e a que lança mão do par *campesinato/catolicismo rural* ou *rústico* - reduzem as diferentes motivações colocadas em jogo por grupos sociais diversos em um mesmo movimento. Nos dois primeiros casos, as possíveis intenções particulares dos grupos indígenas - e de outros segmentos, da mesma forma - são subsumidas em interpretações generalizantes ou totalizantes do fenômeno: entre a luta de classes e a religião católica, que explicam tudo, desaparecem os grupos indígenas como unidades singulares. No terceiro caso, as populações indígenas são consideradas, mas do mesmo modo perdem suas motivações particulares ao serem tomadas enquanto segmento da sociedade sertaneja envolvente.

Por esses três caminhos, a presença indígena em Canudos resta obscurecida, posto que diluída em interpretações monocausais do fenômeno, ou na tese assimilacionista que dominou a antropologia dos índios no Nordeste por cerca de 50 anos. O objetivo do presente trabalho é o de sugerir pistas no intuito de resgatar a especificidade da participação dos grupos indígenas no arraial conselheirista. Deixar de “ler” Canudos como movimento de uma única causa, e tentar perceber os recortes sociológicos e culturais que, certamente, coloriram o Belo Monte. Nesta busca pelas diferentes intenções colocadas em jogo em Canudos, oferecer pistas para uma melhor compreensão dos motivos que levaram importantes contingentes indígenas a lutar e a morrer junto de Antônio Conselheiro e seus seguidores.

A busca por histórias singulares dos grupos indígenas em Canudos - cujo alicerce teórico é a antropologia culturalista de Marshall Sahlins - passa, ao meu ver, pela leitura do material documental - escrito e oral - sobre esta participação com as lentes da etnologia sul-americana. Tendo como baliza o material etnográfico acumulado sobre os grupos indígenas no sertão de Canudos e vale do rio São Francisco, proponho seguir, aqui, alguns dos “grandes temas” da antropologia americanista: especialmente o xamanismo, que pode ser desdobrado no tema do profetismo; e o messianismo, ou melhor, os movimentos que Audrey Colson (1994-1996) qualifica de “entusiásticos”.

1. Observações preliminares

Esta pesquisa sobre a participação indígena em Canudos teve duração de 18 meses, ao longo dos quais foi explorado abundante material documental e etnográfico em acervos em São Paulo⁴, São José do Rio Pardo/SP⁵, Salvador⁶ e Aracaju⁷. Busquei, nessas fontes, levantar dados que reconstituíssem a situação dos aldeamentos indígenas no norte da Bahia, ao longo do século XIX, até o advento de Conselheiro e de Canudos. Também investiguei documentação referente à trajetória de Antônio Conselheiro através do sertão e às condições de formação de vida no arraial de Canudos. Buscava, no cruzamento desses dois conjuntos de dados, estabelecer prováveis pistas na procura pelos motivos que levaram os caminhos de índios e conselheiristas a se cruzarem.

Duas observações preliminares se fazem necessárias antes de passarmos à discussão. Em primeiro lugar, esta pesquisa abrangeu material documental e etnográfico dos aldeamentos de Saco dos Morcegos (depois,

e ainda hoje, Mirandela), Pombal (antes Canabrava, hoje sede do município de Ribeira do Pombal, BA), Soure (antes Natuba) e Jeru (hoje sede de Juru, município no oeste do estado de Sergipe), para os quais as fontes informam a presença de índios Kariri ou Kiriri; também focalizei os aldeamentos de Massacará, que nas fontes aparece como abrigando índios “Kiriry e Caimbés”, e que hoje é território Kaimbé, e o aldeamento Tuxá de Rodelas. Os índios da Batida - hoje no município baiano de Nova Glória -, os Kantaruré, também contam histórias de sua participação no movimento de Canudos.

Em segundo lugar, é preciso discutir uma possível unidade cultural dessas populações. Muita tinta já correu em torno da existência de uma *família lingüística Kariri*, que incluiria boa parte destas populações indígenas no médio e baixo São Francisco (PINTO, 1935-1938; 1956). É certo que as quatro línguas Kariri historicamente documentadas - Kamuru, Kipéa, Dzubukuá e Sapuyá - são aparentadas entre si (BANDEIRA, 1972, p. 20). Contudo, assumir esta unidade lingüístico-cultural para os povos no restante do sertão nordestino é difícil e a própria definição da “área cultural Nordeste” proposta no texto clássico de Eduardo Galvão (1979) recebeu severas críticas (DANTAS, SAMPAIO & CARVALHO, 1992).

Neste trabalho, entretanto, sigo de perto os passos de Marco Tromboni, que propõe o que ele chama de *complexo cultural da jurema* (TROMBONI, 1994). Com efeito, a partir da análise detalhada de extenso material etnográfico e documental, Tromboni sugere uma unidade cultural das populações no sertão do médio e baixo São Francisco, fundada numa estrutura ritual compartilhada por todas essas populações, e que está baseada no consumo de uma planta alucinógena conhecida, a *jurema*. Tal conjunto de elementos rituais comuns não atravessaria essas sociedades atualmente apenas - conhecemos o intenso trânsito ritual que marcou a “reemergência” desses povos e os caracteriza ainda hoje (ver ARRUTI, 1996) - mas já estaria presente nos séculos passados, como atestam diversos testemunhos históricos recolhidos pelo pesquisador na documentação. Voltaremos a esses dados adiante.

É, portanto, assumindo a pertinência do que chamamos de uma *matriz ritual comum* que poderemos manejar os dados dos diferentes aldeamentos de onde numerosos contingentes de índios saíram em direção a Canudos. As razões possíveis para esta saída, pistas que possam indicar os motivos da busca pelo Conselheiro e seu arraial do Belo Monte, disso trataremos na seção seguinte.

2. Os índios no arraial de Canudos

Dirijamos nosso olhar para Antônio Conselheiro. As descrições do grande líder de Canudos que se revelam na memória atual dos índios sobre o evento têm evidentes pontos em comum com a caracterização de Conselheiro corrente no sertão como um todo: que era pequenino e magro, com barba longa e cabeleira farta, que era celibatário, de hábitos frugais, que falava maravilhosamente bem e dava conselhos (daí seu nome), tinha grande carisma e poder de liderança e enorme disposição para caminhar (NOGUEIRA, 1978; MASCARENHAS, 1995).

Contudo, é possível, creio, afirmar que os grupos indígenas que lutaram ao lado do Conselheiro em Canudos fizeram dele uma outra imagem, particular, diferente, própria a seus universos simbólicos. Da leitura atenta da etnografia sul-americana, acredito ser possível sugerir que Conselheiro era visto pelos índios como um *xamã* ou, mais especificamente, um xamã especialmente poderoso, um *profeta*.

Entre os Kiriri de Mirandela, o contato com o universo sobrenatural é feito pelos chamados *entendidos*, indivíduos conhecedores da chamada *ciência indígena*, o conjunto dos conhecimentos tradicionais desta sociedade (BANDEIRA, 1972; TROMBONI, 1994). Os *pajés* Kiriri são *entendidos*, assim como o são seus *conselheiros*. Esta notável coincidência terminológica me parece bastante interessante: *conselheiros* são pessoas de grande sabedoria, em geral de idade avançada, responsáveis pela organização dos rituais, e de papel importante na vida política e religiosa das comunidades (BRASILEIRO, 1996). São escolhidos consensualmente pela população, e dependem de redes de aliança para sua sustentação no “cargo”. Ambos, *pajés* e *conselheiros*, têm papel fundamental no contato com os *encantados*, seres sobrenaturais monstruosos que povoam o território Kiriri e têm poderes sobre a natureza, a vida e a morte dos indivíduos (BANDEIRA, 1972; TROMBONI, 1993).

Antônio Conselheiro tem muito desses *entendidos* indígenas: líder político e religioso/ritual, organizador de mutirões de trabalho coletivo, sustentado por uma extensa rede de parentesco fundada no *compadrio* - com os sertanejos em geral (CALASANS, 1986, p. 65) e com os índios, o que se atesta pela existência da instituição do *compadrio* na língua Kariri (RODRIGUES, 1948, p. 203) e por laços de *compadrio* registrados por Bandeira (1972, p. 36-37) entre os Kiriri de Mirandela e seus vizinhos “portugueses”.

Mas o paralelismo entre Conselheiro e os líderes político-rituais entre as populações indígenas é ainda mais profundo. Conselheiro tem muito

dos *xamãs* ameríndios: intermediários entre o mundo social e o universo sobrenatural, pontos de contato entre o passado e o futuro, fusão de liderança política e ritual, como atesta ampla literatura etnológica sobre o tema (LANGDON, 1996; FAUSTO, 1997).

Mas o Bom Jesus Conselheiro me parece mais do que um *xamã*. Entre os Kiriri, as personagens do *xamã* e do *conselheiro* podem fundir-se à figura dos *encantados*, na categoria dos chamados *mestres-encantados*, entendidos de excepcional poder e sabedoria que não morrem, mas *encantam-se*, e passam ao plano sobrenatural transcendendo a morte. Grandes mestres do poder Kiriri são, ao mesmo tempo, *homem* e *encantado* (TROMBONI, 1993; 1994).

Figura liminar entre o profano e o ritual, *homem* e *encanto*, as descrições de Conselheiro parecem encaixar-se com perfeição aqui. Ainda, um mestre da palavra, exortando milhares de fiéis à ação, à construção de um espaço sagrado em Canudos. Mais do que isso, figura da *exterioridade* e da *errância*, do *movimento* - ele mesmo se definia como “o peregrino” (OTTEN, 1993, p. 90-91), tendo andado pelo sertão por 20 anos - Conselheiro parece assemelhar-se a personagens bastante conhecidas na literatura etnológica sul-americana: os assim chamados *profetas*.

Se os *xamãs* são figuras poderosas na mediação entre o profano e o sobrenatural, os *profetas*, vagando entre aldeias, trazem com eles a marca da *exterioridade*, o poder conferido pelo distante e o desconhecido, a alteridade máxima, como revela a etnografia, sobretudo Tupi-Guarani⁸. Vindos de fora, padres e sacerdotes brancos serão lidos, em numerosas cosmologias indígenas, como esses *xamãs* ou *pajés* de grande poder e “ciência xamânica superior” (FAUSTO, 1997, p. 22-23). *Profetas*, no caso Tupi-Guarani (CLASTRES, 1978), os religiosos brancos serão temidos e respeitados, e em muitos casos, serão seguidos pelos índios em enormes vagas migratórias (POMPA, 1999). Mesmo o reduzido material etnográfico Kariri faz menção a esta leitura, quando frei Martinho de Nantes, falando sobre aqueles aldeados na barra do São Francisco, que tinham os padres como “feiticeiros dos brancos”, e que esses eram temidos posto que “sabiam muito mais” do que os próprios “feiticeiros” indígenas (Martinho de Nantes, 1979, p. 6).

O que eu estou sugerindo, portanto, é a possibilidade de Antônio Conselheiro ter sido visto, pelas populações indígenas no sertão baiano por onde ele passou, como um *xamã* excepcionalmente poderoso, um *profeta* ou - categoria Kiriri - um *mestre-encantado*. Seus hábitos ascéticos, sua oratória potente, sua capacidade de dirigir a ação e, principalmente,

a mediação que operava entre o sagrado e o profano, sua origem exterior e sua permanente mobilidade trouxeram, aos olhos dos índios, essas personagens, abundantemente descritas nas etnografias das terras baixas sul-americanas.

A palavra deste *xamã* poderoso apontava na direção de um *espaço* e de um *momento* específicos para os grupos indígenas na região. Sugiro que Canudos transfigurou-se, para aquelas populações, em um *espaço ritual* de grande importância, ao mesmo tempo em que iniciava-se um crucial *período ritual* entre os grupos indígenas no sertão, o que foi indicado pela palavra profética do *xamã/mestre-encantado* Antônio Conselheiro. Aqui abrimos uma segunda parte desta discussão.

Sabe-se que a situação social, política e econômica do sertão de Canudos em fins dos oitocentos era precária (VILLA, 1995). Também para os índios, que sofriam um intenso processo de esbulho de suas terras e identidades indígenas: a legislação indigenista oficial insistia em negar a essas comunidades no sertão baiano a condição de indígenas, e atuava retirando seus direitos particulares e extinguindo as terras dos aldeamentos (Carneiro da Cunha, 1992), submetendo-as a toda sorte de violências.

Tal situação provocou o aparecimento de magotes de índios sem lugar, *desterritorializados*, seja pela extinção completa dos aldeamentos, seja pela pressão exercida pela lei e por poderosos locais contra os próprios territórios indígenas. Esta condição por si só explicaria a mudança de um significativo contingente indígena para Canudos. Entretanto, satisfazer-se com esta explicação nos levaria a retomar outro argumento monocausal, este de matriz economicista, que durante décadas imperou como nexos explicativos de diferentes movimentos contestatários (por exemplo, WORSLEY, 1968; HOBBSAWM, 1970). Ao contrário, não teria sido apenas por mera *reação à crise* que os índios buscaram o Belo Monte, mas razões simbólicas, propriamente indígenas, teriam estado presentes: para falar como Renato Janine Ribeiro (1997, p. 15), muito mais que a *necessidade*, é preciso que falemos de *desejos*.

A mudança dos índios para Canudos teria sido canalizada pela força da retórica conselheirista. Os Kiriri contam, hoje, que o Senhor da Ascensão, padroeiro da aldeia de Mirandela e um *encantado* ligado à igreja local, fora para Canudos - provavelmente atraído, também, por Conselheiro - deslocando o *centro do mundo* para o arraial. Sem esta importante referência cosmológica, os índios de Mirandela teriam ido para Canudos ao seu encontro. Destaque-se que esta *centralidade* era e ainda é importante para os Kiriri: seus rituais são realizados em sítios

que estão no centro em relação às comunidades circunvizinhas, e o processo de retomada do território historicamente expropriado pautou-se pela importância depositada na *centralidade* do núcleo de Mirandela (BRASILEIRO, 1996; TROMBONI, 1994).

Mas buscar o *centro do mundo* significava mais: evento novo, a mudança do referente cosmológico fez-se acompanhar da mensagem profética de Conselheiro, talvez lida pelos índios como promessa de “fartura”, de “saúde” e de “reforço da comunidade” (o que os Kiriri atuais esperam dos seus torés): não eram “rios de leite e barrancos de cuscuz” (MASCARENHAS, 1995) ou “pedras transformadas em pão” (NASSER & NASSER, 1973, p. 16) que os Kiriri dizem ter ido receber em Canudos? Tempo de abundância, possibilidade de transcender as violências cometidas pelos poderes locais e pela legislação indigenista, momento de se afirmar índio novamente, diante da negação redundante de suas identidades. Mas tudo isso só poderia ser alcançado na intensidade do ritual.

Conselheiro, pois, teria indicado aos grupos indígenas no sertão um *espaço* ritual. Mas é possível supor, creio, que também um *período ritual* importante para aquelas populações que tiveram início naquele momento. De acordo com Bandeira (1972, p. 82-83), os Kariri de Mirandela realizavam, ainda em fins do século XIX, o ritual do *cururu*: este acontecia em agosto, mês da quebra do milho, e era ocasião para intensa comunicação com os *encantados*. Sabendo-se que as sociedades indígenas no médio e baixo São Francisco possuíam e possuem longos e complexos ritos anuais (como sugere, uma vez mais, TROMBONI, 1994), é possível supor que os índios de Mirandela, na segunda metade do ano de 1893 - momento da fundação de Canudos - estivessem dando partida a um certo período ritual. Este rito é que teria sido levado para Canudos: os informantes de Bandeira afirmaram que o *cururu* era realizado em Canudos, mas terminou ali, já que os últimos velhos conhecedores do rito teriam morrido na guerra.

Marco Tromboni, resenhando as etnografias e documentos históricos das populações no sertão nordestino, sugere que os Kariri possuíam antigamente um grande ritual anual - justamente iniciado em agosto - nos moldes do *ouricuri*, ainda hoje realizado pelos Fulni-ô de Pernambuco e os Kariri-Xokó de Alagoas (TROMBONI, 1994, p. 207). Este rito - do qual os *torés* Kiriri atuais parecem ser uma reprodução em escala reduzida - teria as características do *complexo ritual da jurema* proposto por Tromboni para os grupos no médio e baixo São Francisco: danças, consumo de tabaco, bebidas embriagantes e vinho de jurema, presença

dos *encantados*, entre outras. Um dado em particular nos interessa aqui: em todos esses ritos, um *espaço sagrado fora da aldeia* devia e deve ser construído. Tal como a *aldeia sagrada* Fulni-ô, o espaço do rito precisa, e precisava, estar, em todas essas sociedades, fora do lugar cotidiano das aldeias (TROMBONI, 1994).

Este grande rito Kariri, propõe ainda Tromboni, pode ter sido o *Varakidrã* ou *Erakizã*, mencionado na documentação sobre os diversos aldeamentos Kariri no norte baiano (TROMBONI, 1994, p. 56-59). Serafim Leite, o grande historiador jesuíta, descreve o rito como centrado na construção de uma *cabana sagrada, no mato* - portanto, *fora da aldeia* - onde os pajés consumiam fumo e de onde saíam para fazer seus “vaticínios e conjurações” (LEITE, 1949, p. 273-277). Esta separação ritual diante do cotidiano, presente em todos esses grupos ainda hoje - lembremos que nos torés Kiriri atuais, uma parte importante do rito é realizada na chamada *camarinha*, local reservado e vedado à entrada dos não-índios -, é o que gostaria de reter.

Porque sugiro que Canudos pode ter sido a *aldeia/cabana sagrada* em que o rito seria realizado: deixar a aldeia em busca do *centro do mundo*, mas também preservar a separação simbólica entre o espaço ritual e o espaço mundano da aldeia. Interessante constatar que, no Belo Monte, a independência dos índios e seu universo cerimonial fora preservada: fontes documentais mencionam uma *rua dos caboclos*, espaço do arraial conselheirista ocupado apenas pelos índios (CALASANS, 1997; CARVALHO, 1990). Estes, pois, buscavam manter-se de todo separados: da aldeia, ao dirigir-se para Canudos; dentro de Canudos, ao isolar-se dos demais seguidores do Conselheiro ali presentes.

A oposição simbólica entre espaço cotidiano da aldeia e espaço ritual de Canudos apóia-se, ainda, em outro dado. Ainda que a maior parte dos autores esteja convencida da fertilidade das terras no entorno de Canudos, cobertas de matas e roçados, e de que os canudenses exerciam atividades econômicas no arraial, inclusive mantendo comércio com povoações vizinhas (NOGUEIRA, 1978; BLOCH, 1997), os Kiriri atuais afirmam que saíam de Canudos em direção a Mirandela para buscar a farinha de mandioca que consumiam (MASCARENHAS, 1995, p. 61). Que sentido pode ter esse fato senão a recusa em realizar, num mesmo sítio, atividades rituais e cotidianas? Trabalho e produção, atividades do mundo diário, eram mantidas na aldeia; em Canudos, *espaço e momento sagrados*, apenas o ritual tinha lugar.

Duas outras observações podem ajudar, ainda, na compreensão dos

motivos que levaram grupos indígenas a Canudos. O arraial foi descrito inúmeras vezes na literatura como um imenso *mutirão*. Maria de Lourdes Bandeira (1972) descreveu a prática do *mutirão* entre os Kiriri de Mirandela nos anos 70, no que pode ser descrito como um “trabalho festivo”: trabalho coletivo seguido de farta distribuição de comida e bebida. Tais eventos ocorriam sustentados por redes de *compadrio*, das quais já falamos acima. De resto, o *mutirão* é uma instituição de origem indígena, e ocorre ainda hoje, por exemplo, na construção das aldeias rituais de outras populações indígenas nordestinas (PINTO, 1956; MOTA, 1996). Canudos, pois, poderia ser descrito como um grande *mutirão* também para os índios. A memória dos índios Tuxá, de Rodelas - que também estiveram em Canudos - conta como o Conselheiro colocou-os “para carregar pedra” (SAMPAIO-SILVA, 1997, p. 149), e os Kiriri e Kaimbé recordam, atualmente, o transporte coletivo das toras de madeira utilizadas na construção da igreja nova do Belo Monte (MASCARENHAS, 1995).

Ademais, é preciso lembrar, tal como destacou José Augusto Sampaio (1986), a importância da *territorialização* para os povos indígenas no semi-árido nordestino. Toda a luta contemporânea desses grupos, suas movimentações e “viagens”, realizaram-se no sentido de buscar traçar novas linhas no chão, fronteiras geográficas precisas entre territórios indígenas e territórios não-indígenas: *territorializar-se*. A situação de penúria no interior do Nordeste nos anos finais do século XIX produziu bandos de índios *sem lugar*, vagando pela caatinga, fugindo da violência em seus territórios ou já sem territórios, extintos, então, pela política indigenista. Canudos pode ter representado um lugar seguro, onde retraçar fronteiras, reinscrever no terreno - mas também no corpo, lembremos das armas e dos adornos que portavam - a diferença que o Estado teimava em apagar.

Há muitas pistas que podem ser seguidas e desdobradas em busca da compreensão um pouco mais detalhada da presença indígena em Canudos. Em uma enigmática passagem de Serafim Leite, falando dos grupos indígenas nos aldeamentos no norte da Bahia, encontramos referência a uma “*cabana sagrada, a de Canudos*”, cuja destruição não caberia mais à “suavidade” dos evangelizadores, mas apenas à “ação direta e violenta das armas de fogo” (LEITE, 1949, p. 69-70). Estaria Serafim Leite referindo-se a Canudos como o espaço sagrado/ritual dos índios na região? Estaria reconhecendo a realização, em Canudos, do ritual indígena, oposto ao mundano da aldeia? Talvez. Certo, é, todavia, que Canudos representou um marco simbólico para as comunidades indígenas no sertão. Pode ser que, ali, ouvindo a palavra profética do

Conselheiro, os índios estivessem também buscando, no rito, seu quinhão nas mudanças radicais que, todos esperavam, Canudos realizaria no interior sofrido e depauperado do Nordeste brasileiro.

Conclusão

O objetivo deste trabalho foi o de propor uma leitura possível para a participação indígena em Canudos. Minha preocupação, entretanto, foi escapar das explicações monocausais do fenômeno, seja via argumentos economicistas, seja via os de fundo religioso. Canudos, como defendo, deve ser entendido não como um movimento impulsionado por causa única, mas como um colorido de numerosos segmentos socioculturais, com diferentes projetos ali colocados: ex-escravos, soldados da guarda nacional, imigrantes de outros estados nordestinos e até de outras regiões do país, mulheres, comunidades indígenas, entre outros. É fundamental, acredito, rejeitar os sujeitos históricos indiferenciados, agindo “em bloco”: tal é o caso das categorias do *sertanejo* ou do *jagunço*, como retratados em Euclides da Cunha, que recobrem toda a diversidade de origens, intenções e desejos diversos lançados no movimento do Belo Monte. Mais do que uma “quase biografia de jagunços”, como fez brilhantemente José Calasans, é imperativo investigar as particularidades de cada grupo social envolvido na insurreição conselheirista.

Nesse mesmo movimento, é tarefa de uma historiografia renovada resgatar os sujeitos históricos particulares e seus esquemas simbólicos específicos acionados em cada evento. No caso de uma história indígena que respeite esta orientação, importa tentar compreender os caminhos seguidos pelas populações indígenas no interior de seus próprios universos culturais. É neste sentido que esta pesquisa procurou oferecer uma contribuição tanto a esta subárea da disciplina histórica como à historiografia do episódio de Canudos.

A proposta de um *movimento entusiástico* - seguindo Audrey Colson (1994-1996) - nos coloca nesta direção. Permite escapar das explicações que reduzem os motivos singularmente indígenas a causas externas: uma recusa das explicações de cunho religioso - como o recurso às noções de *milénarismo* ou o *messianismo*, com seu uso consagrado na literatura antropológica -, e também daquelas que remetem a respostas mecânicas das populações sublevadas à *crise*, argumentação de matriz economicista/materialista. O *entusiasmo* deita raízes nas estruturas simbólicas e nos momentos históricos particulares a cada sociedade ou movimento estudado.

Por esta razão, os motivos são sempre singulares, e apenas a pesquisa detalhada poderá revelá-los.

Canudos, tal como encarado hoje pelos Kiriri e outros grupos no sertão, permanece com um signo negativo: teria sido o marco da perda de seus conhecimentos tradicionais, de seus últimos pajés de “tronco velho”, de sua língua, de suas identidades e das terras indígenas (BANDEIRA, 1972). A pesquisa sobre os motivos específicos da participação dessas comunidades indígenas, com uso refinado da etnografia e da documentação histórica, talvez permita inverter esse sinal, conferindo positividade ao evento: afinal, ali os grupos indígenas puderam mostrar, nos corpos pintados e paramentados, armados de arcos e flechas - para espanto mesmo dos poderes locais, o que se atesta nos poucos documentos escritos preservados - que estavam vivos, e que tinham a intenção de lutar por seus interesses e projetos.

Este trabalho pretende, ainda, uma contribuição ao estudo da participação indígena nos diversos movimentos sociais e políticos na história do Brasil que, se bem documentada, carece ainda de pesquisas mais detalhadas e que tenham o instrumental analítico da etnologia e da história indígena como balizas teóricas. Para ficarmos apenas nos grupos indígenas no Nordeste, sabe-se, por documentação escrita e oral, da presença indígena no Quilombo dos Palmares, tanto do lado dos quilombolas quanto das forças repressoras; nas guerras da independência do Brasil e de Pernambuco, na revolução Pernambucana de 1817, na Confederação do Equador em 1824, na Revolução Praieira em 1848, todas em Pernambuco; na Balaiada maranhense de 1831, na Cabanada, entre Alagoas e Pernambuco em meados do século XIX; e mesmo na distante Guerra do Paraguai (ver, entre outros, ALMEIDA, 1999; CARVALHO, 1997; SILVA, 1992-1993). Em todos esses conflitos é atestada a participação de significativos contingentes indígenas. Cabe à historiografia reconhecê-los enquanto sujeitos históricos diferenciados e buscar resgatar os motivos e os caminhos particulares tomados por estas populações.

Tal perspectiva revisionista pode interessar, e muito, às populações indígenas contemporâneas: pois a história é referência fundamental na luta dessas populações por seus territórios e direitos específicos, especialmente no caso das comunidades indígenas no Nordeste. Recuperar essa história escrita apenas nas entrelinhas do discurso oficial impõe-se, portanto, como reconhecimento histórico dessas coletividades como unidades culturalmente distintas e detentoras de direitos particulares garantidos pela legislação indigenista brasileira. Contar a história de outra maneira pode permitir refazer o presente ainda marcado por lutas de

reconhecimento étnico e territorial.

Os grupos indígenas que se dirigiram para Canudos, lá combateram ao lado do Conselheiro, e lá pereceram. Certamente tinham seus próprios projetos, e fizeram do movimento geral *seu* movimento específico: inscreveram, no rito, sua potência futura, tal como sugeri neste artigo. A guerra e o confronto entre povos indígenas e colonizadores no sertão nordestino, expressos nos documentos desde os primeiros anos da conquista, não morreram em Canudos: mantiveram-se ativos, e mantêm-se vivos na memória, hoje metamorfoseada em política. Políticas indígenas, combates singulares histórias singulares, pois singular esta gente que fez, e faz, de sua história funesta, ponto de partida para um embate que jamais termina.

Notas

¹ Este trabalho é fruto da simpática colaboração de muitas pessoas, entre as quais Maria Rosário Gonçalves de Carvalho e Jurema Machado de Andrade Souza, que merecem agradecimento especial. As dívidas com minha orientadora, Nádia Farage, certamente não cabem nas páginas deste artigo.

² As pesquisas da historiadora Yara Ataíde vêm demonstrando que cerca de 20% da população canudense era composta por negros e índios (*apud* FEITOSA, 1997, p. 5).

³ Data de 1973 o primeiro projeto de pesquisa especificamente sobre a presença indígena no movimento de Canudos (ver NASSER, NASSER, 1973).

⁴ Arquivo do Estado de São Paulo e Instituto de Estudos Brasileiros – IEB/USP.

⁵ Casa de Cultura Euclides da Cunha.

⁶ Núcleo Sertão/Centro de Estudos Baianos/UFBA; Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro – PINEB/UFBA; Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre Índios da Bahia – FUNDOCIN/UFBA; Centro de Estudos Euclides da Cunha/UNEB; Associação Nacional de Ação Indigenista – ANAI/BA; Arquivo Público do Estado da Bahia; Instituto Histórico e Geográfico da Bahia.

⁷ Museu do Homem Sergipano/UFS.

⁸ Note-se que não estou sugerindo que este *profetismo* Kariri/Kiriri seja idêntico ao fenômeno registrado entre os grupos Tupi-Guarani; faço apenas uso do conceito, livremente inspirado no material Tupi-Guarani, de longe o mais exaustivamente explorado pela literatura etnológica (ver CLASTRES, 1978; CLASTRES, 1990).

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Luiz Sávio (org.). *Os índios nas falas e relatórios provinciais de Alagoas*. Maceió: Edufal, 1999.
- AMORIM, Paulo. Índios camponeses: os Potiguára de Baía da Traição. *Revista do Museu Paulista, nova série*, XIX, São Paulo, 1970-71.
- ARRUTI, José Maurício. *O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. Dissertação (Mestrado) – PPGAS-MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 1996.
- Discurso do Deputado Antônio Bahia. CÂMARA DOS DEPUTADOS DA BAHIA. *Anais...* Salvador: Typographia do Correio de Notícias, 1894.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Os Kariri de Mirandela: um grupo indígena integrado*. Salvador: UFBA, 1972.
- BARÃO de Geremoabo. Antônio Conselheiro I e II. In: DIATAHY DE MENEZES, E.; ARRUDA, J. (orgs.). *Canudos: as falas e os olhares*. Fortaleza: UFC, 1995.
- BRASILEIRO, Sheila. *A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri*. 1996. Dissertação (Mestrado) - Salvador: UFBA, 1996.
- BLOCH, Didier (org.). *Canudos: 100 anos de produção*. Vida cotidiana e economia dos tempos do Conselheiro até os dias atuais. Paulo Afonso: Fonte Viva, 1997.
- CALASANS, José. As memórias do Dr. Albertazzi. *Jornal da Bahia*. Salvador, 12-03-1963.
- _____. *Quase biografia de jagunços*. Salvador: CEB/UFBA, 1986.
- _____. *Cartografia de Canudos*. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo/Conselho Estadual de Cultura/EGBA, 1997.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. In: *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/SMC/Cia. das Letras, 1992.
- CARVALHO, Manuelson. Índios em Canudos. *A Tarde*, Salvador, 19-04-1990.
- CARVALHO, Marcus. Clientelismo e contestação: o envolvimento dos índios de Pernambuco nas brigas dos brancos na época da Independência. In: MONTEIRO, J.; AZEVEDO, F. (orgs.). *Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação*. São Paulo: Edusp/Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1997.
- CARVALHO, Maria Rosário. Los Kariri de Mirandela: um subsegmento rural indígena. *América Indígena*, México, XXXVII (1), 1977.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- COLSON, Audrey. God's folk: the evangelization of Amerindians in Western Guiana and the enthusiastic movement of 1765. *Antropológica*. Caracas: Fundación La Salle, 86, 1994-1996.
- DANTAS, Beatriz; CARVALHO, Maria Rosário; SAMPAIO, José Augusto L. Os povos indígenas do Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/SMC/Cia. das Letras, 1992.

- FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- FAUSTO, Carlos. *A dialética da predação e da familiarização entre os Parakanã da Amazônia Oriental: por uma teoria da guerra ameríndia*. Tese (Doutorado) - PPGAS - MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 1997.
- FEITOSA, Saulo. Romaria resgata os cem anos do massacre. *Porantim*, Brasília: CIMI, ano XIX, n. 199, 1997.
- GALVÃO, Eduardo. Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900/1959. In: *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1979.
- HOBBSAWM, Eric. *Rebeldes primitivos: estudos sobre formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- HOORNAERT, Eduardo. *Os anjos de Canudos: uma revisão histórica*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LANGDON, Jean (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC, 1996.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: INL / Lisboa: Livraria Portugália. Tomo V: da Bahia ao Nordeste.
- MARTINHO DE NANTES, Padre. *Relação de uma missão no rio São Francisco: relação sucinta e sincera da missão do Padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados Cariris*. São Paulo: Nacional/Brasília: INL, 1979 [1707].
- MASCARENHAS, Maria Lúcia. Kaimbé, Kiriri e Kantaruré retornam a Canudos. *Boletim ANAI-BA*, Salvador: ANAI-BA, 12: 8, 1993.
- _____. *Rio de sangue, ribanceira de corpos, 1893/1897: Kiriri e Kaimbé em Canudos*. Monografia (Graduação) - UFBA, Salvador, 1995.
- MONIZ, Edmundo. *Canudos: a guerra social*. Rio de Janeiro: Elo Editora, 1987.
- MOTA, Clarice. Sob as ordens da jurema: o xamã Kariri-Xokó. In: LANGDON, J. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC, 1996.
- NASSER, Elizabeth; NASSER, Nássaro. *Os índios no sertão do Conselheiro: tentativa de estudo etnohistórico*. Natal: UFRN. Manuscrito.
- NOGUEIRA, Ataliba. *Antônio Conselheiro e Canudos: revisão histórica*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1978.
- OTTEN, Alexandre. *Só Deus é grande*. São Paulo: Loyola, 1990.
- PINTO, Estevão. *Os indígenas do Nordeste*. São Paulo: Cia. Editora Nacional. v. I, 1935. v. II, 1938.
- _____. *Etnologia brasileira: Fulni-ô, os últimos Tapuias*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1956.
- POMPA, Cristina. Leituras e traduções: o padre Francisco Pinto na Serra de Ibiapaba. *Ilha. Revista de Antropologia*, Florianópolis: UFSC, 1 (0), 1999.
- REESINK, Edwin. A tomada do coração da aldeia: a participação dos índios de Massacará na guerra de Canudos. *Cadernos CEAS*, Salvador: CEAS, 1997. Edição Especial sobre Canudos.

- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- RIBEIRO, Renato Janine. O sertão virou mar ou o rebaixamento do que se eleva. In: ABDALA JR., B.; ALEXANDRE, I. (orgs.). *Canudos: palavra de Deus, sonho da terra*. São Paulo: SENAC/Boitempo, 1997.
- RODRIGUES, Aryon. Notas sobre o sistema de parentesco dos índios Kiriri. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, nova série, II, 1948.
- SAMPAIO, José A. Laranjeiras. *De caboclo a índio: etnicidade e organização social e política entre os povos indígenas contemporâneos no Nordeste. O caso Kapinawá*. Projeto de Mestrado. Campinas: Unicamp, 1986.
- SAMPAIO-SILVA, Orlando. *Tuxá: índios do Nordeste*. São Paulo: Annablume, 1997.
- SILVA, Edson. Os 500 anos e o Nordeste: resgatar as lutas indígenas. *Mensagem*, 79, 1992-1993.
- TROMBONI, Marco. Toré: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste. REUNIÃO ANUAL DA SBPC, 45., Recife. *Anais...* Recife: SBPC, 1993.
- _____. *O tronco da jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste. O caso Kiriri*. Dissertação (Mestrado) – UFBA, Salvador, 1994.
- VANNUCHI, Ivo. Tipos étnicos e sociais de “Os Sertões”. In: BRANDÃO, A. (org.). *Enciclopédia de estudos euclidianos*. Jundiá: Jundiá, 1982. v. I.
- VILLA, Marco Antônio. *Canudos: o povo da terra*. São Paulo: Ática.
- WORSLEY, Peter. *The trumpet shall sound: a study of “cargo” cults in Melanesia*. New York: Schocken Books, 1968.

