











PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC/SP

SIRLANDIA S. SANTANA

**O PAPEL DAS MULHERES NA DEFINIÇÃO E DEMARCAÇÃO DAS
TERRAS INDÍGENAS DOS TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA-BA**

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

SÃO PAULO

2015

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC/SP

SIRLANDIA S. SANTANA

**O PAPEL DAS MULHERES NA DEFINIÇÃO E DEMARCAÇÃO DAS
TERRAS INDÍGENAS DOS TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA-BA**

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais (Antropologia), pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação da Professora Doutora Carmen Sylvia Alvarenga Junqueira.

SÃO PAULO

2015

Banca Examinadora

Profa. Dra. Carmen S. A. Junqueira

Profa. Dra. Eliane Hojaij Gouveia

Profa. Dra. Mariza M. Furquim Werneck

Prof. Dr. Rinaldo Sérgio Vieira Arruda

Profa. Dra. Sandra Lacerda Campos

Dedicatória

Ao professor Rinaldo, por me despertar para a causa indígena, à professora Carmen pela sua sabedoria e generosidade em acolher-me quando mais precisei. Ao meu parceiro, Deivison que na serenidade do seu amor me acompanhou pelos caminhos desta etnografia. Às minhas filhas Isadora pela compreensão da minha ausência e Yasminn pelas contribuições dadas. À minha sobrinha Beatriz pelos momentos de alegria e pela serenidade da sua companhia; à minha mãe Dona Maria Glória e à minha irmã Suedma por cuidar de mim, de todos e pelo apoio ao transcrever impecavelmente as tantas horas de entrevistas. Ao povo Tupinambá e principalmente às mulheres Tupinambá, pela coragem, sabedoria e por compartilharem comigo tristezas, alegrias e sonhos.

AGRADECIMENTOS

À Cátia pela atenção, agilidade e competência nas orientações prestadas sobre os trâmites cumpridos durante quatro anos e meio de doutorado.

À Susana de Matos Viegas pelo acolhimento em Lisboa como co-orientadora e pelas ricas trocas vivenciadas durante o estágio de doutoramento.

À FUNAI-Regional de Ilhéus, pela presteza e atenção ao atendimento das informações solicitadas sobre os Tupinambá.

À Maria Pankararú, responsável pelo setor de Educação da FUNAI-Regional de Ilhéus pela sua generosidade, acolhimento e preciosas orientações na condução da minha pesquisa em campo.

À Roselene de Jesus, pela recepção e apoio ao viabilizar o acesso aos espaços de pesquisa, às lideranças e à dinâmica do Movimento Tupinambá.

Ao Cacique Valdenílson pela participação no evento da ABA realizado em 2012 representando os Tupinambá e pela consequente parceria na realização da pesquisa.

À Magnólia, Glicéria, Dona Maria, Seu Lírio e ao Cacique Babau pelo acolhimento e hospitalidade na Serra do Padeiro.

À Alba Lúcia Gonçalves pelas sábias e efetivas intervenções nas horas mais desafiadoras, bem como pela disponibilização de sua residência em Águas de Olivença para que eu pudesse ficar mais próxima do campo de pesquisa.

À Adriana Barbosa de Abreu por tornar meu caminho mais suave, quando tive profundas dúvidas e pelas ricas contribuições do Feminismo Ecológico.

À Luciana Silva, por me apresentar o Feminismo Comunitário numa generosa demonstração de que o conhecimento deve ser compartilhado e socializado.

À Professora Carla Cristina da PUC/SP, por ter aguçado o meu já latente interesse pelas questões de gênero.

Ao meu querido amigo Marcos Salviano, pelas sábias palavras e orientações, no momento em que foi necessário mudar de orientador e principalmente assumir o desafio de redirecionar a pesquisa em outubro de 2014.

À Thydewá, pela oportunidade de trocar no encontro de mulheres indígenas, minhas percepções e acolher as percepções dessas mulheres sobre a relação sexo-gênero.

À Dona Nivalda, Seu Alício, Cacique Valdelice, Seu Pedro, Dona Domingas, Nádia Acauã, Cacique Ramón, Pedrísia, Pita, Cacique Ivonete, pelos momentos trocados e pelas suas contribuições a essa pesquisa.

À Terezinha Marcis, UESC/BA pela disponibilização de materiais indispensáveis a essa pesquisa.

À André Russo, um novo amigo conquistado no período do estágio doutoral por me ouvir tantas vezes e por acreditar no meu potencial, quando, muitas vezes, duvidei.

À Lucília França, pela sua compreensão e apoio que contribuíram imensamente para que eu continuasse essa trajetória.

À Nadja, Raul e Viviane e Leninha pelo acolhimento, dedicação e carinho.

À Indaiara Célia pela capacidade de me inspirar e pelo apoio nas horas mais cruciais dessa trajetória.

À Ely, Marivan e Dayse pelo carinho e cuidado com a minha família, quando estive, tantas vezes, ausente e também pelo carinho dedicado a mim.

À Maria D'Ajuda Larchert e Luiz Fernando de Deus pelo reencontro e pelas contribuições.

À Danielle Martins e à Professora Dinalva Melo pelo apoio no enfrentamento dos desafios que surgiram no final do doutorado.

À Vera Gabriel pelo apoio à minha permanência e conclusão do doutorado em São Paulo.

Aos diversos colaboradores e participantes desse trabalho, pela compreensão e presteza ao concederem as inúmeras entrevistas que compõem esta tese.

Ao povo Tupinambá por ter compartilhado seus conteúdos afetivos sobre suas histórias, permanência e relação com a terra.

Pelas ricas trocas realizadas em campo, ofertadas por todas as mulheres, meu muito obrigada.

Você retira uma semente do jequitibá e planta no Norte da Bahia, no Sertão. Se cultivar ele vai nascer, mas não vai nascer com as mesmas características do Sul da Bahia, ele vai ser mais baixo, a casca vai ser mais corrugada, pois ele vai ter que ser mais denso para reter mais água. Enquanto aqui não há esta necessidade, pois chove bastante. Por isso ele vai ser linheiro vai se transformar para ter equilíbrio, não vai ter a mesma aparência, mas não deixou de ser o mesmo jequitibá do Sul. Assim é o Tupinambá de Olivença, aqui da Serra do Padeiro (Glicéria de Jesus da Silva, liderança feminina da Serra do Padeiro).

RESUMO

Este trabalho etnográfico trata da insurgência do povo Tupinambá de Olivença na sua luta étnicoterritorial no Sul da Bahia. Elabora uma análise do conflito fundiário e perpetrados por representantes da elite regional e das representações simbólicas que subjazem a etnofobia regional em relação a essa etnia. Apresenta uma conjuntura *histórico-cultural* marcada por forças conservadoras representantes do capitalismo fundiário regional nos termos de suas enunciações contrárias ao direito dos Tupinambá ao seu território ancestral, baseada na *noção de cultura* de Thompson (1998). A *territorialidade* Tupinambá inter-relacionada à noção de *desenvolvimento econômico* e às *transfigurações étnicas* sofridas pelas comunidades originárias, elaborada a partir das asserções de Oliveira (1999): Wolf (2005) e Darcy Ribeiro (1993) tendo como ponto de partida a análise dos processos de *acomodação/assimilação* experimentados por esse grupo étnico. Contudo, o escopo primordial da análise conjuntural do povo Tupinambá, assenta-se na apresentação de uma etnografia do protagonismo revolucionário das *lideranças femininas Tupinambá*, tendo em vista a recomposição da identidade e a consequente rearticulação do Movimento Tupinambá para a definição do seu reconhecimento étnicoterritorial. A *identidade étnica feminina* insurgente é tematizada sob o referencial do *feminismo comunitário* de Paredes (2010) e Cabnal (2010) feministas indígenas, cuja agenda trata da participação das mulheres nos seus espaços de luta em favor dos povos indígenas, tendo como princípio filosófico, a apropriação e revitalização do paradigma do *Buen Viver*. Esse feminismo propõe um eixo de análise fundado nas especificidades socioeconômicas e culturais de mulheres pertencentes às sociedades tradicionais, rurais, urbano-periféricas e, as implicações políticas dessa realidade na constituição das relações masculino/feminino criando uma práxis que contrapõe o feminismo ocidental neoliberal. Ademais, a atuação desse contingente feminino é abordada a partir da perspectiva da ação *contra-hegemônica* dos *intelectuais orgânicos* em Gramsci (1982) e da orientação de descolonização epistemológica proposta pela *práxis educativa* de Paulo Freire (1982). Dentro desse quadro, busco registrar minhas análises acerca do papel feminino perfilando a conjuntura sociocultural que resultou na criação de circunstâncias organizativas necessárias à criação de dispositivos de transformação política, na luta pela terra indígena.

Palavras-chave: etnoterritorialidade; identidade; capitalismo; hegemonia; feminismo comunitário, práxis educativa.

ABSTRACT

This ethnographic work is about the insurgency of the Tupinambá people from Olivença in its ethno-territorial struggle in Southern Bahia. It compiles an analysis of the agrarian conflict perpetrated by representatives of the regional elite and the symbolic representations that underlie regional ethnophobia in respect of that ethnicity. It presents a historical and cultural context marked by conservative forces that are representatives of the regional agrarian capitalism in terms of their utterances contrary to the right of the Tupinambá to their ancestral territory based on Thompson's notion of culture (1998). The Tupinambá territoriality interrelated to the notion of economic development and ethnic transfigurations suffered by indigenous communities and compiled from the assertions of Oliveira (1999) Wolf (2005) and Darcy Ribeiro (1993) from an analysis of the accommodation/assimilation process experienced by this ethnic group. However, the main goal of the situational analysis of the Tupinambá people is based on the presentation of an ethnography of the revolutionary role of Tupinambá women leaders with a view to rebuilding the identity and the consequent rearticulation of the Tupinambá Movement for the definition of their ethno-territorial recognition. The insurgent female ethnic identity is thematized under the framework of the Community Feminism of Paredes (2010) and Cabnal (2010), indigenous feminists, whose agenda is about women's participation in their areas of struggle for indigenous peoples, having as philosophical principle the appropriation and revitalization of the Buen Viver paradigm. This feminism proposes an analysis axis founded on the socioeconomic and cultural specificities of women belonging to traditional, rural, urban peripheral societies and the political implications of this reality in the constitution of male/female relations, creating a praxis that opposes the neoliberal Western feminism. In addition, the action of this female contingent is approached from the perspective of counter-hegemonic action of organic intellectuals in Gramsci (1982) and the orientation of epistemological decolonization proposed by the educational praxis of Paulo Freire (1982). Within that framework, I try to register my analyses about the female role and outline the socio-cultural contingencies that resulted in the creation of organizational conditions necessary for the creation of political transformation devices in the struggle for indigenous land.

Keywords: ethno-territoriality; identity; capitalism; hegemony; Community Feminism, educational praxis.

SUMÁRIO

CAPÍTULO I – INTRODUÇÃO

I.1 A Questão Indígena: aproximações socioantropológicas	11
I.2 Itinerários de Campo	18
I.3 Meu Vínculo Subjetivo.....	28
I.4 Percursos e Aproximações Metodológicas.....	32
I.5 Configuração da Pesquisa.....	36

CAPÍTULO II – AMBIÊNCIA ETNOGRÁFICA

II.1 Em Torno da “Aldeia” Mãe.....	38
II.2 As Serras: outra dimensão dos Tupinambá.....	46
II.3 Dinâmica Organizacional e Política dos Tupinambá.....	52

CAPÍTULO III – OS TUPINAMBÁ ATUAIS

III.1 A Sociogênese dos Tupinambá.....	64
III.2 A Economia Política da Vila de Olivença.....	77
III.3 Atos Criativos.....	82
III.4 A Estética da Ação Tupinambá.....	103

CAPÍTULO IV – ITINERÁRIOS TUPINAMBÁ

IV.1 Uma Abordagem Histórico Cultural.....	129
IV.2 O Sentido de Ser Tupinambá.....	139
IV.3 A Persistência Étnica.....	167

CAPÍTULO V – IMAGENS E AUTOIMAGENS DOS TUPINAMBÁ

V.1 A Sociologia do Movimento Político Tupinambá.....	190
V. 2 Tradição e Alteridade como Signo do Etnônimo.....	200
V.3 Contrapontos e Resistência à Metanarrativa da Elite Cultural Hegemônica.....	238
V.4 A Dimensão Subjetiva do Preconceito Contra o Povo Tupinambá.....	252
V.5 O Imaginário Social como Corolário da Violência Étnica.....	271

CAPÍTULO VI – FEMINISMO COMUNITÁRIO TUPINAMBÁ

VI.1 A Feminização do Poder Político.....	289
VI.2 Transgressão e Alteridade do Feminino Tupinambá: <i>Thydêwá</i>.....	315
VI.3 A Práxis Transformadora das Mulheres Tupinambá e seus Processos Formativos.....	370

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	387

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	395

ANEXOS.....	415

I CAPÍTULO - INTRODUÇÃO

I.1 A Questão Indígena: aproximações socioantropológicas

Ao longo da trajetória histórica das populações indígenas, forjou-se diversas e distintas representações simbólicas, que atuam simultaneamente no imaginário social brasileiro. Dentre elas destacam-se, em certos momentos: o paradoxo entre a imagem do índio como um ser exótico e isolado, relacionado a um paradigma existencial anacrônico e obsoleto á atual conjuntura e, em outros, a imagem do índio como entrave ao progresso, incapaz de dinamizar um desenvolvimento econômico capitalista.

Sobre essa última imagem, a perspectiva da economia capitalista atuou como contradição ao princípio da ecologia humana no qual as sociedades tradicionais, estão culturalmente aportadas. Para Arruda (2001) estas perspectivas opostas, além de compartilharem a predição secular da extinção dessas sociedades, negam suas múltiplas identidades.

É no atual e complexo cenário das pautas sociais brasileiras, marcado por representações simbólicas dessa natureza e por profundas tensões originadas pelo modelo econômico capitalista que se situa a causa indígena, e a situação de conflito enfrentada pelo povo Tupinambá, não é uma exceção.

O reconhecimento étnico, o etnônimo e a definição do território indígena Tupinambá têm sido alvos constantes de questionamentos relativos à sua legitimidade pelo senso comum – influenciado pelos representantes dos interesses fundiários locais e de setores mais conservadores da sociedade brasileira, – contrários à conclusão do processo que restitui aos Tupinambá de Olivença parte do território tradicionalmente ocupado por este povo.

Sabe-se, entretanto, que resguardadas certas particularidades do contexto em estudo, os Tupinambá estão inseridos numa realidade mais ampla, clivada por antagonismos fundados na mitificação do índio como o bom selvagem ou no faccionalismo do índio contemporâneo do Nordeste, incutida ao longo das últimas décadas no olhar social brasileiro.

A complexidade da questão indígena, entretanto, envolve ações de âmbito histórico da política de expansão e consequente invasão do continente americano pelos europeus, cuja influência é refratada nos desdobramentos internos do processo de construção da sociedade brasileira.

Historicamente o Brasil adotou diferentes contornos na política indigenista, mas nenhuma mudança de ordem estrutural, *o esquema continuou o mesmo ao longo dos séculos*.¹ Apesar do reconhecido avanço na legislação, na arena social constata-se que as terras, embora asseguradas sob o ponto de vista legal, continuam a ser cobiçadas e constantemente usurpadas de acordo com os diferentes interesses vigentes.

Foi assim no período colonial através das Cartas Régias que em 1º de abril de 1680 asseguravam o direito originário à terra aos índios, afirmando-os como *primários e naturais senhores da terra*.² Todavia, coerente com seus valores morais e contra a ameaça do Calvinismo, os jesuítas, atendendo aos próprios interesses e aos interesses da Coroa, influenciaram o governo Português a criar uma prerrogativa aparentemente contraditória, instituindo como exceção, a Guerra Justa³

Pós-domínio eclesiástico a legislação Pombalina cria o Diretório dos Índios em 1758. Reconhece os índios na formação da sociedade brasileira a partir dos casamentos interétnicos com portugueses e os jesuítas são destituídos da missão cristianizadora, – essa já consolidada – a emergência era então: a miscigenação, integrá-los à sociedade nacional.

O povo indígena é “elevado” da condição de aldeados à de cidadãos “livres” sendo as aldeias transformadas em vilas. Os índios passam a ter uma relativa autonomia administrativa, entretanto, na prática, quem assumia esses postos de diretor dos índios era um representante da sociedade nacional, sem identificação com essas etnias.⁴

A miscigenação como política de Estado mantém-se por dois séculos e em tese, o índio aparece como elemento social. No século XIX, a garantia dos direitos indígenas foi retomada por positivistas como José Bonifácio. Relativo a essa questão, em 1912, o jurista João Mendes Jr. escreveu: *os direitos originários dos índios decorrem do indigenato, o mais fundamental título à terra e que precede o próprio Estado*. Mesmo estando, todavia, esses direitos presentes em todas as constituições brasileiras, é na Constituição de 1988 que esta concepção é assumida de modo contundente.

¹ ARRUDA, R. S.V. Territórios indígenas no Brasil: aspectos jurídicos e socioculturais. In: LIMA; Barroso-Hoffmann. Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002. p. 131-150.

² CUNHA, M.C. Índios no Brasil: história, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012:282.

³ As Cartas Régias, embora iniciem afirmando a liberdade dos índios, abrem precedente que propiciará toda as violações contra esse povo. A Guerra justa, *instituição herdada das Cruzadas*, e os “resgates” *autorizaram a escravidão de índios*. Trocavam por mercadorias os prisioneiros de outros índios, que por definição se supunham destinados a ser devorados. Isso provocou a ampliação das guerras entre as sociedades originárias brasileiras, no afã de fazer prisioneiros que seriam vendidos aos portugueses (CF. CUNHA, 2012).

⁴ CUNHA, Op. Cit., 2012:283.

Mesmo assim, é explícita a distância entre as determinações presentes no capítulo VIII da Constituição brasileira em seu artigo 231⁵ e os eventos sociais relativos à violação dos direitos indígenas, criados via dispositivos engendrados por representantes de instituições comprometidas com um projeto neodesenvolvimentista do estado brasileiro.

As políticas voltadas à questão indígena no Brasil – desde o período jesuítico até a recente redemocratização do Estado na década de 80 – submetem-se à ariáveis político-sociais e econômicas como, a questão agrária e o desenvolvimento econômico. Essas políticas estão historicamente subordinadas a eixos presentes na pauta da sociedade nacional e considerados mais prementes como as questões ambientais, cujo espaço da problemática indígena tem sido sempre periférico e não central.⁶

Assim, os povos indígenas vêm-se envolvidos num plano social, no qual buscam assegurar sua alteridade como agentes desse sistema de sentidos diversos e por vezes opostos entre si. Importa frisar, no entanto, quando instituídos a *legitimação social* desses sentidos resulta na fabricação de graves efeitos, cuja lógica e exigência, no plano político-ideológico essa hegemonia

tem implicado num processo permanente de apagamento das especificidades tribais e de seu "encaixe" em estereótipos produzidos pelos interesses e perspectivas dos agentes relacionais (FUNAI, indigenista e antropólogos) estes agentes constituem o campo social indigenista, produzindo sentidos-suporte de perspectivas contraditórias no imaginário nacional, base de legitimação das políticas sociais, entre elas, a indigenista.⁷

Nesse sentido, relativo à semântica das políticas indigenistas do estado brasileiro, a suposta contradição entre proteção e abandono, tem sido simultâneo. É a distinção entre índio aliado e índio inimigo que explica prerrogativas e supostas incoerências na legislação, até porque, isso se dá no cenário de negociações entre contrários.

De todo modo, uma sequência e desdobramentos de fatos histórico-sociais amalgamaram-se à experiência cultural da sociedade brasileira que sob a influência da elite e da sua representação nos governos consolidaram o projeto de expansão do Brasil, que excluiu tanto negros quanto índios.

Desse modo, a análise da dinâmica social a partir das relações históricas, a institucionalização da conduta social e a noção de cultura explicam como cada sociedade, a

⁵Art. 231 - São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

⁶ARRUDA, R. S.V. Existem realmente índios no Brasil? São Paulo em Perspectiva, São Paulo, 8 (03)1994, 79.

⁷ARRUDA, Loc. Cit.

depende do seu contexto, apropria-se da realidade social e a interpreta de modo a fundar modelos e representações que compõem o corolário do seu projeto social.⁸

Todavia, o constante assédio e experiências impostas pelos governos aos índios, por meio

do proselitismo religioso e outras pressões de cunho material e ideológico deixaram suas marcas, mas não chegaram a anular a especificidade histórica e sociocultural de povos tidos como “desaculturados”, vítimas irreversíveis de um etnocídio que se pensava absoluto.⁹

Como nos alerta Ortolan (2006:35) *sobre a complexidade das relações envolvidas na atuação política dos índios dentro do contexto interétnico do Estado brasileiro* a partir da sua análise do *fenômeno de resistência indígena*. Convém salientar que as relações desenvolvidas, na região, são igualmente complexas e não podem ser interpretadas apenas como, resultado de uma clássica sujeição de um povo pelo outro. Mesmo porque, a partir da apropriação do conceito de hegemonia em Gramsci, a relação de subalternização não pode deixar de considerar fontes como a *filosofia espontânea*, em especial a *práxis*. Pois, esta não é mobilizada por meio da tomada de consciência de um único indivíduo, sobretudo, advém de experiências vivenciadas coletivamente nas interações sociais. Está subjacente à sua atividade e à realidade, de modo que todos os envolvidos terminam por unir-se na transformação da sua existência¹⁰.

Por conseguinte, *as duas consciências teóricas* podem ser interpretadas como provenientes de duas características do contexto social, em que uma delas revela a resignação ante o *status quo*, fundamental à existência prática diante da inevitabilidade de continuar a estruturação do *mundo* e de mover-se, conforme as exigências determinadas pelos que detêm o poder. E outra, o *senso comum*, proveniente do compartilhamento das situações de abuso, dos obstáculos e coibições entre os entes envolvidos, como companheiros de luta de trabalho, vizinhos que evidenciam recorrentemente o teor da conduta *paternalista à crítica irônica e, com menos frequência, à revolta*.¹¹

Por isso, considerando o movimento dialético dos eventos históricos e culturais, na composição da experiência social, é relevante atentar para os contornos das políticas indigenistas no Brasil. Consequentemente, o redimensionamento da *tradição ancestral*,

⁸ VIEGAS, S.M. Apontamentos de aulas na Disciplina: Metodologias da Investigação Etnográfica. Doutorado em Antropologia ICS out/fevereiro Lisboa, 2013/2014.

⁹ ARRUDA, Op.Cit., 1994:134

¹⁰ THOMPSON, E.P. Costumes em Comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

¹¹ IBDEM, 1998:20

assume um posicionamento crítico sobre sua condição social e passa a desempenhar um protagonismo orientador *das práticas e representações de um universo sociocultural reordenado sob o signo da identidade étnica, isto é, um contexto social marcado pelo conflito e oposição.*¹²

Na mesma perspectiva, relativo às transformações pelas quais as sociedades tradicionais foram constrangidas a passar, em sua obra *A Europa e os Povos sem História*, Wolf (2005) traz a noção de como o trabalho social foi forjado, de modo a alterar profundamente as relações humanas,

com o meio ambiente natural, as relações sociais dos seres humanos entre si, as estruturas institucionais do Estado e da sociedade, que presidem estas relações, e as ideias por meio das quais tais relacionamentos são comunicados.¹³

Os Tupinambá, como tantos outros povos do Nordeste, que sobreviveram ao genocídio e às diversas compulsões originadas das relações interssocietárias com a sociedade nacional, têm lutado para salvar *um território minimamente adequado à manutenção de seu modo de vida*, no intuito de *reconstruir sua estrutura sociocultural*, reestabelecendo os liames *com seu passado*. Nessa conjuntura de restrita *autonomia* socioeconômica, foram obrigados a iniciar um reposicionamento *sociocultural* por vezes *contraditório e ambíguo*.¹⁴

Situando a questão Tupinambá dentro dessa configuração teórica, é possível afirmar que a contingência socioeconômica à qual estiveram historicamente relacionados está entrelaçada aos interesses do capitalismo fundiário e a expansão da lavoura cacaueira na Região Sul da Bahia, devendo, assim, ser entendida como fatos sociais circunstanciados pelas sucessivas políticas de governo em diferentes épocas, cujas consequências, deflagraram encontros e conflitos entre índios e “pioneiros” que mantinham interesses divergentes.

Os “pioneiros”, de certo modo, dispuseram de articulações, representações e concessões chanceladas por todos os entes federativos do governo sobre a política de ocupação das terras tradicionalmente indígenas, bem como sobre expansão da economia local.

¹² ARRUDA, Op.Cit.,1994:80.

¹³ WOLF, WOLF, E.R. *A Europa e os Povos Sem História* (Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005:13.

¹⁴ ARRUDA, Op.Cit., 1994:81.

Atualmente, representantes dos aparelhos judiciário, econômico e social do Estado, influenciados pelo resquício do coronelismo regional, corroboram para o questionamento da etnicidade e do direito dos Tupinambá às terras tradicionalmente ocupadas.

O caráter desenvolvimentista desses projetos corporificou um aparato político-ideológico contrário à essas sociedades. Sendo assim, essa ideologia político-econômica implicou significativas perdas para o povo indígena e isso inclui, especificamente, o povo Tupinambá. Ademais, o pessimismo catastrófico sobre a extinção irremediável desta etnia, bem como a compreensão hermética da cultura são questões que precisam ser urgentemente superadas.

Igualmente, as representações do senso comum e os dispositivos legais mediatizados pelos ordenamentos políticos e jurídicos têm imposto parâmetros objetivos de análises sobre situações sociais complexas, como se o resultado do processo de intensa troca, produzido na relação secular entre índios e sociedade nacional, pudesse ser parametrizados de modo objetivo. Este aspecto tem dificultado a implementação de avanços tanto teóricos quanto jurídicos acerca dos povos indígenas resistentes do Nordeste e dos Tupinambá de Olivença.

Após o reconhecimento étnico oficial em 2002 pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI e a consequente demarcação das Terras Tupinambá, esse povo passou a ser rechaçado e criminalizado, diante de toda e qualquer atitude de manifestação de suas tradições ou de defesa dos seus direitos.

Há evidências irrefutáveis, tanto do ponto de vista documental como empírico, que o povo Tupinambá manteve ao longo da sua história uma relação material e espiritual com o território. Este aspecto constitui-se em elemento central para o entendimento das alterações da sua cosmologia cujo desdobramento afetou de modo incontornável sua organização social e o sentido do seu ethos, cuja consequência exigiu constantes adaptações, criações e recriações das suas expressões culturais.¹⁵

Outrossim, a dimensão identitária, a distinção e a individualização como aspectos condutores da organização social do povo indígena, são compreendidos a partir do ethos específico, cuja relação com a terra confunde-se consigo próprio. Propõe-se assim, perscrutar de modo pormenorizado o contexto *interssocietário*, no qual se compõem os grupos étnicos.¹⁶

¹⁵ OLIVEIRA J.P. A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história. In: *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. P. 99-123.

¹⁶ OLIVEIRA, Op.Cit., 199:23.

De acordo com este autor, essa realidade, de modo algum é intangível, pois compõe uma inter-relação que se realiza na dinâmica social, a partir de uma configuração política definida, sendo suas diretrizes determinadas pelo Estado Nação. Desse modo,

é necessário então descrever, de modo circunstanciado, as condições concretas de funcionamento das culturas ditas autóctones para poder desnaturalizar e compreender contextualmente os dados obtidos.¹⁷

Em se tratando dos índios do Nordeste, categoria na qual os Tupinambá estão inseridos, o fato das suas pautas sociais não serem consideradas como consequência das relações históricas estabelecidas a partir das diversas compulsões impostas pela sociedade nacional a estes povos têm atuado, como obstáculo na resolução das suas demandas sociais.

O discurso ideológico fundamenta-se na conveniente premissa capitalista de que os índios foram incorporados à sociedade brasileira, já que estes são

sertanejos pobres e sem acesso à terra, bem como desprovidos de forte contrastividade cultural. Em uma área de colonização antiga, com as formas econômicas e a malha fundiária definidas há mais de dois séculos.¹⁸

Certamente, o histórico da *territorialização* experienciada pelos povos tradicionais é drasticamente dissímil daquele concebido pela política indigenista do século XX, haja vista, o claro objetivo missionário de promover a acomodação entre diferentes culturas. Tendo como proposta a ruptura do processo de assimilação, o desenvolvimento da região passa a ser entendido como um processo impossível de ser realizado pelos índios.

A centralidade do território, portanto, para o povo Tupinambá, diz respeito à gênese da sua organização social atuando como marco regulador das relações entre os seus membros. A noção de territorialização abordada nesta tese, além de pertinente é análoga às circunstâncias dos Tupinambá cuja validade como diretriz orientadora aponta os intervenientes políticos que até certo ponto circunscrevem *grupos* ou povos geopoliticamente.¹⁹

A emergência e a visibilidade que o movimento indígena e, neste caso específico, o *movimento políticos* dos Tupinambá no Sul da Bahia nos últimos anos indicam alterações importantes na configuração das trocas entre essa populações e a sociedade nacional. Dessa forma, cada vez mais esse povo tem recusado ocupar um lugar passivo no universo dos interesses epistemológicos de diferentes pesquisadores e exigem que esses se impliquem nas

¹⁷ OLIVEIRA, J.P. Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? – Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org). A Viagem da Volta – etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004:36.

¹⁸ IBDEM.2004.:20.

¹⁹ IBDEM.2004.

suas demandas sociais comprometendo-se com a representação das suas pautas e execução da contrapartida negociada entre os agentes relacionais.

Ademais, as instituições políticas governamentais e não governamentais, assim como outros grupos indígenas, os Tupinambá têm desenvolvido uma praxis sociopolítica e econômica original. Como partícipe, tem pactuado com os propósitos divergentes de representantes institucionais com os quais estão em constante interação. Dessa forma, *o campo de intermediação entre a sociedade nacional e as sociedades indígenas* tem apresentado significativas transformações impostas pelo processo de negociações, que sugere reconsiderar a atuação do pesquisador no âmbito da pesquisa científica e principalmente, da prática etnológica.²⁰

I. 2 Itinerários de Campo

O contexto em estudo está marcado por conflitos e ambivalências, logo, exige esforço intelectual para compreendê-lo de modo epistêmico. A interlocução que desenvolvo neste trabalho, todavia, me posiciona e revela. Desta feita, para compor o lugar de onde falo e o que enuncio, opto por realizar uma breve descrição dos caminhos percorridos nesta pesquisa.

Meus primeiros contatos com a literatura indigenistas iniciaram-se (pensei) por pura causalidade. A minha trama objetiva sobre o envolvimento com a questão indígena explicava-se por meio da minha inserção no Programa de Mestrado de Ciências Sociais na PUC-SP e pela relação com o meu então orientador²¹.

O meu envolvimento com a questão indígena, portanto, dá-se por dois aspectos: o primeiro diz respeito à minha atuação e formação profissional na academia como professora/pesquisadora da área de educação. O outro se relaciona com um tempo autobiográfico.

Com referência ao primeiro aspecto, interseccionar educação e antropologia no meu percurso formativo foi uma necessidade que emergiu da minha crítica à perspectiva autorreferente da ciência da educação, bem como das experiências vividas com professores

²⁰ ARRUDA, Op.Cit.:82.

²¹ Rinaldo Sérgio Vieira Arruda, professor da PUC/SP, etnólogo do povo Rikbaktsa e de outros povos indígenas no Mato Grosso e na Amazônia brasileira.

como Maria Tereza Mantoan²², da qual tive a honra de ser aluna. Sua perspectiva era compreender a deficiência para além dos aspectos biológicos subjacentes ao ser humano cuja abordagem centrava-se na teoria histórico-cultural de Vygotsky.

Particpei do encontro de Educação Especial em Olivença-Ba em 2010 sobre o processo de inclusão das pessoas com deficiência do qual fui ministrante. Entre o público de coordenadores pedagógicos, diretores de escola e professores, havia também professoras indígenas.

Interessou-me muito as informações de uma das diretoras das escolas que participava do encontro. Ela descreveu-me em detalhes, a experiência escolar de algumas crianças e adultos com deficiência, as quais os professores enfrentavam dificuldades, por falta de formação apropriada na área.

Nesse mesmo período, as questões referentes à demarcação do território indígena estavam tensas e causavam bastante instabilidade na região. No intervalo do encontro, ouvi diversos comentários, alguns favoráveis, acompanhados pela justificativa da desigualdade social entre os mais pobres e a elite regional; outros, em sua maioria, hostis. Aproveitei o momento e indaguei a uma das professoras, sobre a situação dos Tupinambá me respondeu evasiva e reticentemente.

Insisti no diálogo, e após certa relutância, encontramos-nos na sua comunidade, Acuípe de Baixo em Olivença-Ba. A postura dessa professora tornou-se mais acolhedora e a partir desse 2º encontro passamos a ter contatos regulares. Continuamente, marcamos visitas para eu conhecer as comunidades, os anciãos, as lideranças Tupinambá e a dinâmica da organização política do movimento. Estas circunstâncias levaram-me, inicialmente, a pensar em estudar a deficiência dentro das comunidades indígenas dos Tupinambá. Mas, afinal o que eu sabia sobre os índios? Quais índios? Quem era esse povo? Empiricamente, só conhecia os caboclos²³ da roça e os caboclos de Olivença-Ilhéus-BA.

Ou melhor, via-os, por vezes, em imagens longínquas, compondo o cenário das pessoas que se diluem na sociedade local.

²² Pesquisadora, professora aposentada da UNICAMP, professora da pós-graduação *latu sensu* em Educação Especial da Universidade Estadual de Santa Cruz- UESC.

²³ O termo “caboclo” tem conotações distintas, dependendo do contexto em que é utilizado. A auto-identificação como “caboclo” resultou de um processo de autopreservação em virtude do sentido pejorativo que a identificação como indígena passou a ter na região, mormente no início do século XX, quando “caboclo” significava por vezes “índio misturado”, aquele que segundo a interpretação regional já não seria índio propriamente. Para aprofundar a questão ver, Brasil, (2009); Marcis (2004); M. e A. Carvalho (2012); Alarcon (2013); Costa (2013).

Imersa nas leituras e em informações acerca da situação indígena no país, passei a mapear o campo de pesquisa de modo compulsivo. Então, eventos relativos à presença indígena e sua condição de vida voltaram como um turbilhão em imagens, falas e constatações e impressões.

Em agosto de 2011, iniciei as primeiras visitas às comunidades no intuito de conhecer alguns espaços das comunidades indígenas e retornar a outros já familiares, estabelecer contato com as lideranças e aos poucos me envolver, dentro do possível, na dinâmica da vida cotidiana dos Tupinambá.

À medida que realizava a observação de campo, – alguns espaços muito familiares desde a minha infância – percebi que eles sempre estiveram ali, entretanto, envoltos em um comportamento discreto de autopreservação e pela flagrante indiferença da sociedade envolvente.

A participação nos eventos, a recolha das entrevistas de diversas lideranças, a observação em campo, fizeram-me atualizar lembranças a princípio longínquas, sem muito nexo, posteriormente, nítidas, ainda que fragmentadas, mas irrefutáveis.

Reporto-me então, às minhas memórias situadas no ano de 1974. Um verão típico da região litorânea do Nordeste, um calor que seria insuportável, se não fosse a brisa vinda do mar. Meu pai sentava-se no alpendre da casa, fumando seu costumeiro cigarro e tocando violão. Com meus irmãos, eu corria pelo jardim que circundava a casa, estava no sítio²⁴ na Ponta do Ramo, no Litoral Norte de Ilhéus, lugar onde nasci.

Nesse momento, me chamou atenção, um casal de “caboclos” que com algumas crianças, mais ou menos da minha idade, passavam pela entrada principal do sítio.

Perguntei ao meu pai quem eram e, ele respondeu:

— *São caboclos, vivem aí dentro. É um povo cismado.*

Então indaguei:

— *Posso brincar com eles?*

Ao que imediatamente meu pai respondeu:

— *Não. Eles não nos incomodam e não vamos incomodá-los também.*

²⁴ No Sul da Bahia, sítio refere-se a uma propriedade rural na Costa Atlântica, frequentemente usada para lazer ou para o cultivo de subsistência e criação de animais domésticos para o consumo familiar. Um sítio costuma ser menor que uma fazenda.

Concordei, pelo menos naquele momento, com a negativa. Mas, nem mesmo a ameaça explícita de um pai conservador foi capaz de esvaziar a minha curiosidade de criança. Criei coragem e fui até à mata, dentro do sítio.

Lá, havia três casas cobertas por palhas, crianças brincando no chão e um fogo do lado de fora. Fiquei a observá-los por um tempo, mas não tive coragem de ir além. Voltei imediatamente para casa, apavorada com a possibilidade de ser descoberta pelo meu pai. Não sei exatamente, se meses ou anos depois, lembro-me de forma meio nebulosa, de uma correria no sítio.

Meu pai, acompanhado de alguns empregados, caminhava apressadamente para o local em que viviam as famílias dos caboclos. Espreitei para ver o que ocorria. Em meio à confusão, era natural que ninguém prestasse atenção em mim. Aproximei-me e, logo fiquei assustada. Havia um grande fogo, as casas estavam em chamas, labaredas imensas – certamente o tamanho diz respeito à dimensão que as crianças costumam dar a estes eventos – crepitavam nas palhas secas do teto das casas.

Após meu pai verificar que todos estavam bem e constatar que o fogo não se expandira pela propriedade, retornou para casa. Imediatamente, corri para casa, sentei-me à porta, e bastante impressionada contei ansiosamente a minha mãe, o que havia acontecido.

Passado certo período, vi as famílias com suas crianças caminhando na direção da saída do sítio, traziam seus pertences, numa espécie de trouxa de pano apoiada nos ombros, passaram pela lateral que conduzia à saída do sítio, frente à nossa casa, A família de “caboclos” partia do lugar, que provavelmente era originalmente seu.

Nas conversas em família, de modo fragmentado, impreciso, essa imagem insistia em retornar, sempre que certos eventos vividos nessa fase da minha infância eram repostos. Por vezes, pensei tratar-se de memórias oníricas confundidas com a realidade. Em 2012, retomei este episódio com minha mãe, uma mulher de 61 anos e com uma memória vívida. A confirmação da minha mãe comprovou que se tratava de fragmentos de uma situação vivida e ainda agregou outros detalhes que escaparam à minha memória.

Algum tempo mais tarde, entendi que era costume de alguns povos indígenas queimarem os locais onde moravam, quando alguma tristeza os acometia, não sei se alguém havia falecido, uma criança talvez, por falta de atendimento médico, ou pelo esgotamento dos recursos como: a caça e as roças, antes abundantes.

Circunscritos a um espaço exíguo, sua existência tornou-se comprometida naquele espaço. A constante circulação, embora transitória da elite do cacau, a cada dia trazia um

fluxo de pessoas em busca de trabalho e novas oportunidades de vida, estabelecendo trocas às vezes solidárias com os nativos e também relações permeadas por estranhamentos e violência. Ademais, na representação discursiva da elite local, a presença indígena tornara-se uma inconveniência à promessa de desenvolvimento da região.

Essas reminiscências ratificam tanto a recorrência da violação dos direitos indígenas, como a permanente mobilidade das famílias indígenas em busca de outros espaços para continuar sobrevivendo.

Passada esta experiência, meu contato com os “caboclos” ocorreu de modo intermitente, via-os na prática informal da comercialização de petiscos na praia que frequentava, como caseiros cuidando do sítio no qual passava férias ou na festa da Puxada do Mastro de São Sebastião²⁵ em Olivença Ilhéus-Ba. Por circunstâncias familiares passei a residir em Buerarema-Ba, onde vivi o final da minha infância e parte da minha adolescência. Fiz amigos, estabeleci vínculos e lá minha mãe ainda vive.

Na experiência de campo, percebi que estava marcada intersubjetivamente pelo contexto. Até certo ponto, no dizer de Velho (1981) observava o familiar. Cuidadosamente, ponderei sobre as implicações da condição de estar familiarizada com o contexto da pesquisa.

Nesse sentido, na pesquisa *at home* mais do que em outras demandas de campo, os aspectos próprios da vida do antropólogo estão mais conectados nas suas experiências ontológicas do campo. Supõe-se que o etnógrafo por estar *at home* tenha um conhecimento a mais do universo a ser pesquisado do que o etnógrafo explorador, vindo de outros contextos²⁶. Sendo assim, o nível de familiaridade é um aspecto considerável, contudo, isso pode não ser necessariamente favorável, pois

[...] o problema da ignorância não desaparece, desloca-se, Talvez a compreensão venha mais fácil em certos aspectos, mas ela torna-se mais complexa noutros [...] a familiaridade aparente constitui um enorme impedimento à compreensão mais profunda. Como nos sentimos menos instigados (ou ameaçados) pela diferença, ela esconde-se por trás da aparente homogeneidade.²⁷

²⁵ O “arrasto”, forma pela qual a madeira era transportada pelos índios no século XVIII transformou-se com o tempo no ritual religioso da Puxada do Mastro de São Sebastião, tornando-se uma das mais importantes expressões do povo indígena de Olivença.

²⁶ PINA-CABRAL, João de. “Reflexões finais”, em Antónia Pedroso de Lima e Ramon Sarró (orgs.), *Terrenos Metropolitanos: Ensaio sobre Produção Etnográfica*. Lisboa: ICS, 2006

²⁷ *Ibidem.*:189.

Relativizando esta premissa, isso não significa que eu tivesse o conhecimento sobre todos os pontos de vista dos envolvidos, nem compreendia as sutilezas e ambiguidades próprias do local onde havia vivido. Convinha manter-me, na medida do possível, alerta aos indícios e verificá-los, sem cair no equívoco de apressadamente classificá-las a partir de conceitos apriorísticos. Ainda que, de certo modo, seja improvável separar o observado do observador e suas percepções.²⁸

A expectativa do etnógrafo após partilhar experiências de vida com o contexto estudado é que o resultado final traduza-se num texto ao qual se convencionou chamar: – a partir do método que o originou – etnografia. A perspectiva, contudo, de somente pensar a experiência empírica a partir dos paradigmas da antropologia clássica há muito foi superada.

A discussão de novos *métodos etnográficos para além da observação participante*, – eixo central da etnografia clássica – *inaugurados pelas proposições de Wancquant, Baumann, Bourgois* ao adotarem a premissa de que *o trabalho de campo não é totalmente definível*, contribuiu para ampliar a prática etnográfica²⁹.

Assim, após *a longa tradição em que o fazer antropológico tinha como aspecto distintivo as distâncias cultural e geográfica*, a etnografia retornou a casa, mesmo após as advertências das gerações mais tradicionais.³⁰

Dessa maneira, a diversidade sociocultural que estudamos em contextos metropolitanos ou *at home* traz subjacente, tanto a consequência da diferença como da intensa interação do passado.

Todavia, fazer uma antropologia *at home*, implica em considerar o fato de que o afastamento geográfico não assegura um olhar distanciado e nem a proximidade garante o conhecimento *a priori*. Ao residir e manter a sua vida privada nas proximidades do campo de pesquisa, o etnógrafo pode vivenciar dificuldades relativas ao distanciamento das suas obrigações quotidianas, como membro de uma família e como cidadão. Ou ainda, estabelecer certa vigilância sobre a sua conduta social na comunidade.

A comunidade de Buerarema-Ba ao se dar conta da minha relação com os Tupinambá, passou a colocar sob suspeita a minha pesquisa e me vi pressionada em nível familiar e

²⁸ VELHO, G. “Observando o familiar”. In: Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro, p.121-132. Zahar, 1981.

²⁹ LIMA, A.P; SARRÓ, R. (Orgs.). Terrenos Metropolitano. Ensaios sobre Produção Etnográfica, Lisboa, ICS, 2006.

³⁰ PEIRANO, M. Onde está a antropologia? Mana, Rio de Janeiro, v. 3 n. 2, out. 1997.

comunitário a reiterar a minha condição de pesquisadora. Ainda assim, paira sobre os meus interlocutores contrários a este povo, uma insistente especulação acerca do meu posicionamento.

No trabalho etnográfico, invariavelmente, falamos a partir de uma posição geopolítica em que a ética está implicada na relação da produção do conhecimento, cujas questões impostas pela experiência empírica exigem do pesquisador um olhar rigoroso. Desse modo, como pesquisadora me proponho assumir uma conduta de vigilância intelectual e adotar uma distância objetivante na análise desse corpus. Distância esta me permitirá elaborar uma crítica profunda da realidade investigada sem perder de vista a sensibilidade e a aproximação do lugar social do outro.³¹

As distâncias que separavam o etnógrafo do *seu* grupo foram sensivelmente diminuídas na contemporaneidade e veio acompanhada do inevitável *questionamento do pronome possessivo (meu/seu)* de modo a considerar a subjetividade que envolve o pesquisador no fazer etnográfico³².

Nesse sentido,

Madan (1982) apoiado por Fahim defendeu que a antropologia deve ser considerada um tipo de conhecimento e uma forma de consciência que surge do encontro de culturas na mente do pesquisador, e permitiria compreender a nós mesmos em relação aos outros, tornando-se uma forma intensificada de autoconsciência.³³

Inevitavelmente, estamos envolvidos com nossos interlocutores em situações que nos desafiam a transformá-las em conhecimento e este fluxo tende a habilitar a nossa autoconsciência. Assim, um dos desafios deste texto foi demonstrar as dimensões intersubjetivas dos meus interlocutores, em especial, das mulheres, a partir de uma análise histórico-cultural das circunstâncias que explicam as relações desiguais desse contexto.

Assim, a dimensão ética do trabalho etnográfico traz ainda a compreensão de que a aventura do etnógrafo é o encontro humano, encontro em que o próprio objeto do saber se transforma em sujeito dialógico. Desse modo, propõe-se

uma antropologia do encontro e do respeito que gire em torno da dignidade do olhar, através do qual reconhecemos e reencontramos a nossa condição humana. [...] Estar lá supõe ter amigos, perceber injustiças, criticar quem oprime e, inevitavelmente, ter um ponto de vista.³⁴

³¹ BOURDIEU, P. Lições de Aula. Aula Inaugural no Collège de France. Ática, São Paulo, 1988.

³² PEIRANO, M. A teoria vivida e outros ensaios de antropologia. Rio de Janeiro: Zahar, 2006: 37-52.

³³ IBIDEM. 2006:41.

³⁴ LIMA, A.P; SARRÓ, R. Op.Cit.:36.

A experiência humana, marcada pela intersubjetividade da interação entre os sujeitos e as relações de interlocução específica no trabalho de investigação de campo, implica o estabelecimento de relações partilhadas que, por sua vez, exigem condições mínimas para que haja relação entre etnógrafo e interlocutor.

Nesse sentido, ao pensar a etnografia, considere o que Bastos (2006) afirma acerca dos modelos construídos sobre um dado universo a ser investigado.

Tais modelos contemplam, incontornavelmente, uma hipótese sobre a relação entre os sujeitos e dinâmica sociocultural: [...] ou esta encontra-se contida, implicada, de uma forma estrutural em cada sujeito; ou a existência de uma pluralidade de posições de sujeito (orientadas por estratégias identitárias diferenciadas) exige conceber não apenas uma, mas várias dinâmicas socioculturais (em contradição, tensão, mudança etc.) Ou ainda qualquer dinâmica social contém sua própria negação, porque não se conhecem sujeitos humanos desprovidos de ambivalência.

Ressalvadas as questões éticas e considerando a orientação weberiana das implicações que envolvem a neutralidade axiológica como requisito científico, haja vista o voluntarismo das proposições que sugerem ao cientista neutralizar suas próprias avaliações ou seus próprios valores em relação à temática investigada. Pois,

a neutralização dos valores do cientista e seu controle das ideias de valores com relação ao objeto parecem bastante voluntaristas. É difícil imaginar um pesquisador capaz de realizar uma operação por meio de um esforço cerebral, sem recorrer à convicção e sem interferência ideológica ou outras formas de compromisso. Entre outras formas de compromissos que interferem na elaboração do conhecimento, além dos valores, estão às exigências do poder. A neutralidade e a objetividade do saber se relacionam cada vez mais com a questão do poder do que do querer do cientista.³⁵

É impreterível, portanto, considerar a flagrante construção histórica de uma imagem negativa e estereotipada sobre os índios de modo geral, e neste caso particular, sobre os Tupinambá de Olivença, devido à delicadeza social da sua condição.

Em relação à Ilhéus, Una e Buerarema, municípios que integram as Terras Indígenas Tupinambá, os resquícios do coronelismo regional e a forma como os aparelhos: jurídico, econômico e social estão intrincados remonta o início do século XX até a atualidade. O levantamento criterioso realizado por Alarcon (2013) de diversos documentos públicos evidencia esse engendramento.

[...] dentre as diversas facções indígenas, *apenas a comunidade Tupinambá Serra do Padeiro*, sob a liderança do Cacique Babau, é que *vem praticando atos de violência, ameaça, perturbação da ordem*, obstrução de rodovias, com o objetivo de ocupação das terras que pretende ver demarcada [sic] (Brasil, Poder Judiciário Federal, Juízo Federal da Vara Única de Ilhéus, 2009, grifos dele) (ALARCON. 2013:81).

³⁵ THIOLLENT, M. Crítica Metodológica, Investigação Social e Enquete Operária. Polis: São Paulo, 1987

Como parte de uma complexa rede de interesses contrários à causa indígena, os meios de comunicação social, de modo geral, tem assumido um papel fundamental na formação da opinião do senso comum ao representar as conveniências de determinados grupos.

Interesses econômicos capitalistas controlam e/ou influenciam os diversos meios midiáticos, forjando uma interpretação distorcida a cerca da ação social do movimento indígena Tupinambá.

Em face, portanto, do não reconhecimento da pluralidade cultural dos povos indígenas e da incorporação do princípio homogêneo de cultura, os Tupinambá encontram-se marcados socialmente por imagens pejorativas cristalizadas historicamente.

Mesmo após os avanços legais, no que diz respeito à preservação de suas especificidades culturais e ações de resistências, reeditam-se na atualidade, uma narrativa enviesada que criminaliza os Tupinambá, por meio de aparelhos ideológicos como a mídia, sabidamente a serviço do poder local.

Publicações de jornais da região datadas de 1929 trazem a mesma metanarrativas como a especulação e invasão fundiária sobre as terras tradicionalmente indígenas; a fetichização e criminalização das suas lideranças e a militarização nas ações de coerção aos Tupinambá:

Diário da Tarde, 26 de outubro de 1936. O deputado Carlos Monteiro interveio no debate para oferecer novos esclarecimentos, declarando ser necessário distinguir a questão de terras dos índios das providências de carácter policial que o governo teve que adoptar, as quais não tinham relações com aquela questão. Historiou a origem do caso policial que teve início com a perseguição ao caboclo Marcelino, o qual, depois de um encontro com uma força comandada pelo tenente Dourado homisiou-se na colónia Paraguassu. Tendo ido ali efectuar a prisão do perigoso bandoleiro, o tenente Ephigenio Mattos foi vítima de um artil (...). O deputado Carlos Monteiro concluiu dizendo que com a chegada à capital do chefe do posto dos índios, já preso, segundo as últimas notícias, não somente ficará estabelecido se se trata ou não de comunistas, como se ficará sabendo a verdadeira situação da colónia Paraguassu. Dada a enorme repercussão do caso da colónia Paraguassu na capital, o *Estado da Bahia* enviou a esta zona um seu representante para fazer a reportagem completa dos acontecimentos, Dr. Edison Carneiro.³⁶

Os estudos de Viegas e Paula, organizados no Relatório Final Circunstanciado de Identificação da Terra Indígena Tupinambá (2009) registram que em 1929, o *Diário da Tarde* menciona o contato entre Marcelino e o SPI, por meio do qual se buscava proteger Olivença das investidas de extorsão fundiária:

³⁶ BRASIL. Relatório Final Circunstanciado de Identificação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença. Fundação Nacional do Índio-FUNAI, Brasília, 2009:195.

Diário da Tarde, 6 de novembro de 1929 Caboclo Marcelino esteve, aqui, várias vezes, em entrevista com o Capitão Vasconcelos, do Serviço de Colonização dos Selvagens e conseguiu mesmo algum prestígio para a execução do seu plano de chefe dos caboclos. Mais ainda: o homem que se fez bugre esteve ainda nas capitais do estado e da república, consta que andou pelos ministerios e secretarias, tratando muito a sério da defesa dos nossos aborígenes. Caboclo Marcellino, o antigo “protector” dos selvícolas de Olivenças, o homem que, arvorado a bemfeitor dos nossos aborígenes, andou até pelas capitais e invadiu ministerios como petulante emissario das selvas, clamando proteção para os donos verdadeiros da terra e matta virgens, transformou-se a pouco e pouco, num barbaro temível.³⁷

Comparado a Lampião, temido e selvagem, Marcelino pairou como uma ameaça à Olivença provocando uma mobilização paranoica na Vila em 1939. A mobilização deu-se em torno de um boato fantasioso em que Marcelino viria assaltar a Vila de Olivença.

Diário da Tarde, 15 de janeiro de 1936 Circulou ontem na cidade, quando se realizava o pleito municipal, uma notícia alarmante. O Caboclo Marcelino, o já bastante famoso Homem que se fez bugre, aproveitando o fato de estar Olivença desguarnecida, com a vinda para o Pontal de muitos cidadãos eleitores, ameaçava assaltar aquela localidade. Ciente da ocorrência, o Delegado da polícia fez seguir hontem um caminhão para Olivença, não se confirmando, porém, ali, ao que soubemos posteriormente, a ameaça de assalto do Caboclo Marcelino (BRASIL, 2009:191).

De 2010 a 2014, assim como em 1929, tanto o Caboclo Marcelino – considerado hoje pelos Tupinambá uma referência identitária de resistência e preservação da cultura e modo de vida da etnia – como Rosivaldo Ferreira da Silva (Cacique Babau) e todo o povo Tupinambá têm sofrido o mesmo tipo de ação persecutória e de criminalização por parte dos poderes locais constituídos com apoio da mídia, em retaliação às atitudes de resistência e enfrentamento às injustiças e expropriações históricas sofridas.

O Relatório Final Circunstanciado de Identificação da Terra Indígena Tupinambá (2009) e pesquisa realizada por Alarcon (2013)³⁸, na região, demonstram o nível estrutural do conflito entre Tupinambá e “empreendedores”, – agricultores, comerciantes e hoteleiros.

Jornais como *Agora* e *A Região*, de Itabuna, trazem reportagens claramente editorializadas – não é difícil encontrar em seus textos afirmações preconceituosas em relações aos indígenas e se notam, também, procedimentos como a veiculação de informações não checadas. Em 2010, *A Região* falava em “bandidos que se dizem índios” e “caboclos fantasiados de índios” (Juiz, 2010). Quando, no mesmo ano, o cacique Babau foi preso, o jornal comemorou: “Foi de alívio o clima no sul da Bahia, ao receber a notícia de que o suposto cacique Babau [...] foi preso [...]. Ele estava sendo *caçado* desde agosto do ano passado” (Sul, 2010, grifo meu). Emissoras de rádio eram ainda mais virulentas. Rivamar Mesquita, apresentador do programa Novo Amanhecer, da Rádio Jornal, sugeriu a realização de emboscadas

³⁷ IBDEM.: 196.

³⁸ ALARCON, D.F. O Retorno da Terra: As retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia. Dissertação de mestrado em Estudos Comparados sobre as Américas do Instituto de Ciências Sociais da UNB. Brasília, 2013.

contra os índios (Bahia, Secretaria da Justiça, Cidadania e Direitos Humanos do Estado da Bahia, 2010)³⁹.

I.3 Meu Vínculo Subjetivo

Ao longo da [minha] trajetória elaborei um posicionamento crítico sobre o panorama da região. Logo, era claro que a expropriação fundiária no Sul da Bahia fora marcada pela concentração do poder autoritário, violência e conservadorismo mobilizados pelos coronéis do cacau com amplo apoio do Estado Brasileiro.

Em consonância com a história hegemônica local, a ação desses “desbravadores” foi narrada como atos de coragem, responsável pelo progresso regional. São muitas as referências aos homens destemidos que construíram seu patrimônio com as próprias mãos. Dentre os atores da história social dessa terra, meu avô, Coronel José Francisco Sales foi um dos representantes da elite regional e meu pai, seu herdeiro.⁴⁰

Eu, porquanto, como bisneta de uma quilombola, fui marcada pela sabedoria e pela forma aguerrida de estar no mundo da minha avó materna, Dona Ana Barbosa. Como artesã, fazia peneiras, flores e costurava para sobreviver, só sabia as primeiras letras, mulher, negra e pobre, sua entidade étnica jamais a permitiu subjugar-se. Casou-se três vezes, e o seu segundo marido, quando ousou tentar agredi-la, saiu corrido por ela á facão. Penso, que em razão disso identifiquei-me desde sempre, com pessoas em situação de vulnerabilidade. Realizei o encontro da minha ancestralidade com a epistemologia de Freire, para então confirmar, a rebeldia que me marca.

Como educadora, fortemente orientada pela filosofia de Paulo Freire, conduzi-me num primeiro momento à educação de crianças e adolescentes em situação de risco social na periferia de Ilhéus e Itabuna-Ba. Algum tempo depois, atuei na construção da proposta de inclusão dos alunos com necessidades especiais do município de Ilhéus e, como coordenadora da Educação Especial, implantei a proposta de Educação Especial para a inclusão dos alunos com deficiência nas escolas do município de Itabuna. Das minhas múltiplas histórias, a minha história paterna, embora me constitua, todavia não me define. Reverbera em mim, a

³⁹ IBDEM.2013:82

⁴⁰ Magnobaldo dos Anjos Sant’Anna, foi vereador do município de Macuco (Buerarema) e presidente da Câmara Municipal por 10 anos.

ancestralidade africana, as minhas vivências na roça e as desigualdades sociais que vivi e presenciei.

Desse modo, no percurso da pesquisa, o que preponderou para a opção deste caminho metodológico foi meu vínculo subjetivo e o caráter social e político dessa temática. É desse modo, que interpreto minha escolha e consequentemente justifico a motivação dessa etnografia.

Após avaliar com prudência a situação em que me encontrava, em razão dos meus vínculos parentais e sociais, decidi posicionar-me de acordo com minha forma política de estar no mundo, contrária a setores conservadores, como a oligarquia cacauzeira e, neste caso, contra o pensamento social local, tanto de Ilhéus quanto de Buerarema.

Estabeleci, contudo, relações comunitárias em Buerarema – cidade com aproximadamente 13.000 mil habitantes – e, em razão disso, fui pressionada e assediada a colocar-me contra esse grupo étnico.

Certamente, essa exigência local se explica pelo meu entretempo biográfico e pela minha origem. Em conformidade com o imaginário local, expectativas foram criadas nesse sentido e a pesquisa causou certo desconforto no âmbito das minhas relações em Buerarema e em Ilhéus.

Parece-me que as pessoas compreendiam minha pesquisa como uma contradição entre minha origem e minhas interações locais. Meus interlocutores, com os quais realizei as entrevistas e que inevitavelmente tomavam conhecimento deste fato, supunham ser uma incongruência manter uma posição favorável ao processo demarcatório das terras Tupinambá.

Se por um lado, a intersubjetividade situou-me de modo confortável em relação ao meu vínculo com a questão indígena cuja trajetória me toca profundamente, em face da violação dos seus direitos mais fundamentais em nível regional e nacional; por outro, minha vinculação, de algum modo, à história social local, provocou certo embaraço nas relações em campo, principalmente, quanto à minha presença na Serra do Padeiro, – local onde meu pai era uma figura conhecida – fui imediatamente vinculada a essa identidade.

Posto isso, ao considerar a ambiência social dos Tupinambá e a dinâmica das relações entre mim e o contexto, a temática da deficiência, que no primeiro momento orientava esta tese, não se substancializou. O campo mostrou-me que essa não era uma questão premente na conjuntura atual dos Tupinambá.

Sendo assim, ao estabelecer os primeiros contatos em campo, fui encaminhada às lideranças Tupinambá. Surpreendeu-me constatar que havia uma representação feminina

relevante à frente da luta dos Tupinambá. Logo, à medida que me familiarizava com o campo, percebi nas narrativas sobre a reorganização contemporânea do povo Tupinambá, que a participação das mulheres como protagonistas deste processo era irrefutável.

Entre tantas lideranças, sobressaía-se a liderança feminina da primeira cacique dos Tupinambá, *Maria Valdelice Amaral* (Jamapoty); da educadora que mobilizou o movimento pelo reconhecimento étnico e idealizou uma educação diferenciada para o povo indígena; *Núbia Batista da Silva*, Mestra da Cultura Popular do Brasil atuando em defesa do fortalecimento da educação e valorização da tradição oral além de participar do Conselho de Mulheres da Bahia entre outras atribuições; da agente de saúde, Elisângela Barbosa representante do povo Tupinambá da serra do Padeiro frente à Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI e da cacique da área do Santana, Maria Ivonete Amaral, que, como agente de saúde, viabilizou o acesso do seu povo à informação, atendimento médico e educação, além de agregar as famílias em condição de risco social na Aldeia Abaeté onde a mesma reside.

Há ainda a atuação política da advogada feminista Ivana Cardoso de Jesus (Potyra) à frente do projeto *Pelas Mulheres Indígenas* coordenado pela ONG Thydêwá;⁴¹ de Rosilene Souza de Jesus, professora e liderança Tupinambá do Acuípe de Baixo e de Pedrísia Damásio Oliveira, professora da Escola Indígena Tupinambá, referendada pelos Tupinambá como uma pessoa central na articulação dos Tupinambá, cuja atuação por meio da educação desencadeou o processo de reconhecimento étnico deste povo.

Duas mulheres em especial, entretanto, dentre tantas outras, cumprem o papel de estimular seus filhos na luta pela terra. Uma delas, vincula-se mais diretamente aos Tupinambá da Costa Litorânea; a outra, aos Tupinambá da Serra. Como lideranças internas têm inequivocamente, conferido aos seus filhos, autoridade política. Dona Maria da Glória e Dona Nivalda, na condição de entidades étnicas, corroboram para que seus filhos, Rosivaldo Ferreira da Silva (o Cacique Babau) e a Cacique Maria Valdelice Amaral atuem politicamente pela definição das Terras Indígenas dos Tupinambá.

⁴¹ ONG criada em 2002 para o fortalecimento das comunidades indígenas para a consciência planetária e promoção da cultura da paz é responsável pela criação de plataforma online, viabilização de meios midiáticos para inserir os índios nas novas tecnologias, além de promover projetos, encontros seminários, oficinas e coordenar publicações de livros de autoria dos indígenas da região e a produção de material didático desenvolvido pelos próprios índios.

Desse modo, a rede de relações que estabeleci, viabilizou meu acesso às aldeias, áreas de retomadas⁴², a participação em eventos como: *A Caminhada em memória do Caboclo Marcelino em 2012* constando de um percurso de 7 km de Olivença ao Cururupe.

Em 2012 na PUC/SP a convite do meu orientador, intermediei a participação do Cacique Valdenilson Oliveira dos Santos como representante do povo Tupinambá, na 28ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia – ABA no simpósio 16 intitulado: *Graves Violações aos Direitos Humanos dos Povos Indígenas: o ponto de vista das vítimas*. Participei em 28 de outubro de 2012 do VI Seminário Cultural de Juventude Indígena do Regional Leste, sob o tema: *Jovens indígenas nas lutas de seus povos construindo o Bem*

Viver. Convivi com mulheres de diversas etnias indígenas do Nordeste quando participei do 4º Encontro do *Projeto Pelas Mulheres Indígenas*, realizado de 09 a 13 de Março de 2015 pela Thydewá. Além das visitas agendadas para sucessivas conversas informais e entrevistas em várias comunidades, e das frequentes visitas à FUNAI ao SESAI, à Escola Indígena Tupinambá em Ilhéus. As recolhas de campo são resultado da presença descontínua, todavia, constantes, no universo dos Tupinambá de 2011 à 2015.

Em relação às lideranças não índias em Olivença/Ilhéus e Buerarema, múltiplas redes foram estabelecidas a partir do meu vínculo local. No caso de Ilhéus, o fato de ter amigos e relações de trabalho viabilizou o acesso a vereadores, secretários do executivo do município, diretor do Núcleo Regional de Educação Diretoria Regional de Educação – NRE, antiga DIREC 6, diretores e professores de escolas indígenas.

Em Buerarema, as relações estavam muito mais próximas, no âmbito pessoal, o que me permitiu ter acesso ao legislativo e ao executivo da cidade, entre outros representantes da sociedade civil como, o representante da Associação de Agricultores de Buerarema, Alfredo Domingos Falcão – tradicional comerciante local – pequenos agricultores, secretários do executivo, vice-prefeito, diretores das escolas indígenas, professores e policiais, no intuito de delinear a percepção destes relativa à conduta social dos Tupinambá.

Entretanto, tive clareza do desafio de distanciar a pessoa local da pesquisadora que como tal, tem o compromisso ético e social de tornar pública a realidade investigada.

⁴²Na Perspectiva Tupinambá, o princípio é que a terra seja indígena. Há fazendas no território tradicional indígena, a gente se organiza e retoma. Atualmente, as retomadas melhoram as condições de vidas de vários parentes e traz de volta os que estavam espalhados, que foram embora para outras cidades como São Paulo em busca de emprego. Então, fazemos retomadas das áreas que pertencia aos nossos antepassados. Não estamos tomando, mas retomando o que era nosso. Estudos comprovam que essas terras não foram tiradas de nós de forma legítimas, mesmo que o governo tenha colaborado com a prática dos coronéis e nos abandonou à própria sorte. Por isso, retomamos para que este governo aja com justiça. Mas não queremos que os nossos vizinhos fiquem como nós no passado, retomar é protestar contra o governo que precisa demarcar o território indígena e indenizar os pequenos e grandes agricultores para que eles tenham condição de viver dignamente, principalmente os pequenos agricultores, que são maioria na Região (Entrevista em 06/04/2013 com liderança Tupinambá do Santana).

I.4 Percursos e Aproximações Metodológicas

Considerando a materialidade e historicidade dos eventos sociais, bem como a pluralidade da sua circulação, constituo, por meio, das entrevistas narrativas, a participação política das mulheres Tupinambá como uma das condicionantes que resultou no reconhecimento étnico e na consequente demarcação territorial.

Através da observação participante, entrevistas formais e outras tantas informais⁴³, estabeleci conexões com variáveis de ordem socioeconômica e cultural de um contexto mais amplo, no qual a realidade dos Tupinambá está inserida. Sem deixar de considerar, porém, que as particularidades locais derivam das interações sociais e culturais na região, estruturadas e influenciadas pelas relações de produção em conformidade com o modelo econômico global.

Desse modo, apresento os itinerários metodológicos de uma investigação de caráter qualitativo, fundamentada na abordagem histórico-cultural. Para tanto, coloco em pauta o contexto e o protagonismo das mulheres no processo de formação, organização e de atuação político-pedagógica em defesa dos interesses do povo Tupinambá.

As narrativas destas mulheres apresentam um potencial transformador e revolucionário, por traduzir a capacidade que um ato educativo em condições históricas propícias tem de promover mudanças e transformar a realidade social das mulheres Tupinambá. Além disso, poderá atuar como inspiração de uma práxis filosófica para outras mulheres indígenas e, sobretudo, fazer nascer a esperança que nos instiga a acreditar que a história não está circunscrita (FREIRE, 2007).

Sabe-se, que embora a autonomia só possa ser exercida relativamente, é possível reescrever a história por meio de uma participação política capaz de transformar a realidade social vivida. A análise, portanto, do papel social da mulher Tupinambá, considerando a diversidade das múltiplas dimensões que a envolvem, requer uma abordagem contextualizada da relação do seu povo com o espaço local e nacional no sentido de compreender a heterogeneidade com que se apresentam na atualidade. Requer ainda, não perder de vista os aspectos internacionais e nacionais que influenciam e determinam as margens da interação entre índios e brancos no Brasil e propiciam a sua exclusão social (RIBEIRO, 1993; OLIVEIRA, 2001).

⁴³ Este corpus consta de aproximadamente 83 horas de entrevistas formais transcritas.

Interessa-me, então, analisar o percurso destas mulheres na formação da sua consciência histórica. Identificar quais processos contribuíram para uma maior presença e permanência da mulher na escola em relação aos homens Tupinambá. Quais os sentidos dados por essas mulheres ao ato educativo? Como transformaram suas experiências educativas na práxis filosófica em favor da transformação das condições desfavoráveis de vida do seu povo?

Convém perguntar, ainda, em termos materiais, quais processos viabilizaram a ascensão das mulheres e como estas ganharam relevância social para caminhar *pari passu* com outros homens?

Porquanto, as diferentes motivações da disputa e suas ambivalências relacionam-se de modo direto com o desvelamento das velhas estruturas identitárias, bem como com a recomposição e atualização das identidades dos sujeitos envolvidos, neste contexto, sob critérios hierárquicos e relações de poder. As tensões, advindas das contradições internas entre os diferentes grupos Tupinambá e destes na relação de conflito com os pequenos agricultores, podem ser compreendidas na análise interseccionada dos Tupinambá com os poderes locais e pequenos produtores.

Nesse sentido, proponho uma abordagem para além da exclusividade da voz dos Tupinambá, da produção documental e do discurso midiático representativo cuidadosamente analisados por Alarcon (2013). As tensões, contradições implícitas nas diferentes razões destes grupos sociais em consequência das suas relações materiais apresentam-se indissociadas das condições, tanto de subordinação como de libertação destes em conexão com um sistema socioeconômico complexo e que estimula tais assimetrias.

Motivada pelas agencialidades destas mulheres e pela constatação da pouca produção intelectual de estudos sobre gênero nos contextos indígenas na Região Sul da Bahia, proponho a análise do papel feminino na definição étnicoterritorial dos Tupinambá.

Para isso, faz-se necessário, compreender a rearticulação do movimento político dos Tupinambá e a sua organização contemporânea, no sentido de visibilizar e dar centralidade à ação orgânica e transformadora desses agentes no processo de luta do seu povo.

Ancorada na noção de gênero apresentada pelo *feminismo comunitário*, que propõe interpretar a trajetória das mulheres indígenas a partir do mundo indígena. Desse modo, busco, valorizar a dimensão íntima, política e pública das mulheres Tupinambá como um princípio primário e original a ser considerado na abordagem das suas trajetórias sociais.

O *feminismo comunitário* representado pela guatemalteca Maya-Xinca Lorena Cabnal⁴⁴ e a boliviana Ayamara, Julieta Paredes Carvajal⁴⁵ propõe considerar a dimensão plural dos feminismos, seus diferentes processos de resistência e transgressões para a elaboração de uma epistemologia das mulheres, nos espaços e temporalidades que integrem a experiência indígena.

Na perspectiva destas autoras, os papéis sociais de gênero devem ser pensados a partir do princípio da reciprocidade em substituição à ideia de completaridade. A noção de *par político* viabilizada pela troca entre homens e mulheres exige reorientar interações menos assimétricas, menos descolonizadas, desneoliberalizadas e despatriarcalizadas.

Explicitadas as principais reflexões abordadas nesta tese, reitero o caráter etnográfico deste corpus. Para isso, recorri às técnicas largamente conhecidas na antropologia: observação participante, produção de notas, realização de entrevistas semi-estruturadas; entrevistas de caráter histórico narrativo e diálogos informais.

Após a análise das 98, entrevistas semi-estruturadas com aproximadamente 87 horas de gravações transcritas; notas de campo; acervo fotográfico; arquivos digitais com notícias de relevância social relativa aos Tupinambá; indexações das entrevistas; organização de todas as observações feitas nas disciplinas obrigatórias, seminários e orientações realizadas no Programa de Doutorado em Ciências Sociais - PUC-SP, bem como nas disciplinas, seminários e orientações realizadas durante o estágio doutoral no Instituto de Ciências Sociais de Lisboa - ICS, de setembro de 2013 a março de 2014, considerei completo, o corpo empírico desta etnografia.

Iniciei o árduo processo de coordenar todas as fontes de pesquisa de modo inteligível na composição deste texto, tendo como escopo proporcionar ao leitor uma compreensão mais aproximada da importância do papel do feminino para o fortalecimento da indianidade do povo Tupinambá.

Ao considerar, contudo, que no presente observado, o meu enunciado e o do outro são inescapáveis a esta condição, busco não prescindir de uma abordagem analítica e epistêmica situada em um dado tempo histórico e cultural. Posto isso, esta etnografia realiza um registro marcado pela intersubjetividade, visto ser impossível eliminá-la.

⁴⁴ Psicóloga social comunitária, fundadora da Associação de Mulheres de Santa Maria de Xalapán na Guatemala.

⁴⁵ Feminista comunitária membro fundadora de Mulheres Criando Comunidades e da Assembleia de Feminismo Comunitário.

Proponho assim, uma avaliação que supere a oposição simplificadora desse evento social, cuja complexidade se constrói historicamente na dinâmica das relações de diferentes atores e de seus distintos interesses, ora conflitantes e ambíguos, ora concordantes, entre estes entes sociais.⁴⁶

Considerando, a conclusão de (BALANDIER, 1969), sobre a inexistência de sociedades igualitárias no mundo, mesmo nas sociedades de povos tradicionais, haja vista o fato dessas sociedades apresentarem pequenas assimetrias sociais, há de se imaginar, portanto, que na relação entre os gêneros, nessas sociedades, o patriarcado⁴⁷ não advém apenas das interações com os invasores. E ao contrário do que se costuma pensar, os homens indígenas não são isentos do poder patriarcal. Sendo assim, supõe-se que as relações entre homens/mulheres Tupinambá são igualmente marcadas por determinadas assimetrias.

Desse modo, interessa-me saber, como mesmo em condições convencionalmente menos favorável à mulher, estruturaram-se as ações de diversas mulheres Tupinambá como lideranças, fundamentais na organização do processo de luta pelo reconhecimento étnico e pela demarcação das terras indígenas?

Decerto, os direitos indígenas assegurados na Constituição de 1988, aliada à atitude subsequente de reivindicação desses direitos por parte dos troncos velhos dos Tupinambás – em face das dificuldades enfrentadas por essas comunidades – favoreceram o sentido revolucionário dado pelas mulheres Tupinambá ao processo educativo, o que consequentemente contribuiu, decisivamente para desencadear a mobilização étnica deste povo.

Esses aspectos, contudo, sozinhos, não dão conta de explicar a ascensão da mulher Tupinambá a ponto da etnia registrar atualmente três caciques mulheres no universo – estimado pela FUNAI em 2014 – de onze caciques em todo o território nacional (VIEGAS, 2014:64). Ademais, há ainda, um expressivo número de lideranças femininas atuando efetivamente na luta pela demarcação etnoterritorial e pela autonomia dos Tupinambá.

⁴⁶ THOMPSON, Op.Cit.

⁴⁷ A família patriarcal teve grande influência na formação da elite brasileira, composta por uma estrutura dupla: o núcleo central, composto pelo casal, filhos legítimos (genros e noras) e descendentes; e uma camada periférica composta por inúmeros membros, como parentes mais distantes, agregados, afilhados, escravos, concubinas, filhos ilegítimos, amigos, além de elementos indiretamente relacionados a casa: trabalhadores livres e migrantes, vizinhos (meeiros, sitiantes e lavradores). [...] dessa forma, a família patriarcal incluía parentesco consanguíneo e fictício (apadrinhados, compadres, comadres) e alianças diversas. O termo também pode ser estendido para os homens adultos que têm poder sobre os familiares e empregados, concedido tanto por autoridades religiosas quanto políticas que estimulam esse sistema de organização social (SAMARA, 2002).

Supõe-se que a entidade étnica dos seus parentes próximos – memória viva da história dos Tupinambá (anciões e anciãs) – tenha conferido autoridade a essas mulheres, alinhada a uma formação para ação educativa, circunstanciada por um momento histórico favorável. Supõe-se que esses aspectos, entrelaçados, unificaram as ações e possibilitaram a ascensão feminina, que redundou no fortalecimento dessa etnia.

Sendo assim, pretende-se compreender os entes envolvidos são compreendidos aqui em suas inter-relações, de modo a construir uma noção do protagonismo feminino integrado à situação dos Tupinambá de Olivença em Ilhéus-Ba, em conexão com o contexto socioeconômico e cultural contemporâneo.

Dessa forma, insiro neste corpus, as mulheres Tupinambá, dando-lhes voz principal através da análise de suas atuações no movimento de luta pela terra e pela definição do etnônimo. Para tanto, abordo o empoderamento e a práxis filosófica dessas lideranças femininas, sob o olhar da noção de hegemonia em Gramsci e da transformação dialógica via ato educativo, representada por Freire.

I. 5 Configuração da Pesquisa

O eixo da tese refere-se ao protagonismo feminino Tupinambá relativo ao reconhecimento étnico e ao processo de definição das terras indígenas dos Tupinambá de Olivença estando assim, constituída em 5 capítulos, a saber:

Capítulo II – A Ambiência Etnográfica dos Tupinambá. Refere-se à dimensão socioespacial dos diversos grupos Tupinambá, seus processos históricos, o padrão de fixação no território e a relação com a terra, suas formas de produção, ou seja, à situação geopolítica deste povo.

Capítulo III – Os Tupinambá Atuais. Aborda a sociologia do povo Tupinambá considerando suas interações com o contexto regional, bem como a conjuntura histórico-social que propiciou a rearticulação do povo Tupinambá e o sentido coletivo da indianidade para sua unificação em torno do seu reconhecimento étnico e da definição das suas terras.

Capítulo IV – Itinerários Tupinambá. Apresenta a cartografia do conhecimento construído sobre os Tupinambá, o processo de reorganização do *movimento político Tupinambá* a partir da participação das lideranças femininas em articulação com a abordagem histórico cultural

de Thompson (1998). Nessa perspectiva, a *experiência* revela-se como o espaço para analisar os *costumes* na sua relação com uma *cultura específica* histórica e geograficamente situada. Articulando-se também à crítica realizada por Wolf (2005) a noção de cultura cuja principal atribuição é estabelecer o elo entre os mundos, no sentido de organizá-lo em função da expansão capitalista. De modo atualizado, alio estas proposições às reflexões sobre o processo de *transfiguração étnica* apresentado por Darcy Ribeiro (1993) estabelecendo os nexos da questão indígena Tupinambá com um passado marcado pelas compulsões às quais os povos tradicionais foram submetidos.

Capítulo V - Imagens e Autoimagens dos Tupinambá. Trata das percepções regionais sobre a participação histórica dos Tupinambá na arena das disputas locais, transversalizada pelas percepções que o povo Tupinambá tem de si.

Capítulo VI – A Participação Política das Mulheres Tupinambá. Organiza as narrativas de lideranças femininas Tupinambá sobre suas atuações na corporeidade e adensamento político do *movimento Tupinambá*. Procuro, além disso, enunciar uma experiência marcada por transformações sociais que revelam agencialidades feminina mobilizada pelo processo educativo cujo desdobramento é a atuação dessas lideranças como intelectuais orgânicas.

Consequentemente, definir as mulheres Tupinambá como eixo de análise, demandou investigar as circunstâncias e motivações destas mulheres no seu envolvimento no processo do reconhecimento étnico e definição das terras do seu povo. Exigiu também, adentrar os diferentes espaços comunitários dos Tupinambá, assim como estabelecer relações entre os favoráveis e não favoráveis ao processo de demarcação das Terras Indígenas dos Tupinambá.

De modo mais amplo, esta etnografia contribui para o desvelamento da estrutura das tensões que ocorreram e continuam a ocorrer no Brasil atinente à problemática indígena.

Por conseguinte, entendendo que um dos esforços intelectuais do antropólogo reside em ultrapassar o lastro que o racismo espalhou pelo mundo de forma multifacetada e elaborar uma noção lúcida das diferentes práticas e representações simbólicas do androcêntrismo, porquanto, afirmo que a relevância do estudo em questão assenta-se no fato de agregar ao debate acadêmico, a premissa de pensar a diversidade social e assumi-la como princípio orientador das políticas e organizações sociais de cada povo.

Centralmente, este estudo caminha na direção de inscrever as experiências das mulheres Tupinambá na história do seu povo e na história social da mulher, de modo a integrá-la às cenas compósitas de uma única história.

CAPÍTULO II – AMBIÊNCIA ETNOGRÁFICA

II. 1. Em torno da “Aldeia” Mãe

Atualmente, Olivença em quase nada lembra o antigo aldeamento Nossa Senhora da Escada, porém o mesmo traçado quadrangular da praça com a Igreja de Nossa Senhora da Escada ao fundo, ainda conserva a organização espacial da sua construção original. Além disso, há um patrimônio histórico cultural irrefutável presente na ancestralidade indígena de diversas famílias que permanecem vivendo nesta comunidade.

Reunidas compulsoriamente, diversas etnias formaram a população indígena local e, mesmo diante da exigência decorrente das pressões do capitalismo fundiário, resistem há mais de três séculos, no que é considerado pelos Tupinambá da área litorânea, a “aldeia mãe”, espaço que integra índios e não índios na constituição da história regional.

Coexistem na Vila, não índios e índios contemporâneos descendentes das famílias indígenas aldeada no século XVIII formada por distintas etnias. Olivença situa-se na Região Sul da Bahia, no município de Ilhéus que tem uma área total de 1.712 km² e está a aproximadamente 465 km de distância de Salvador, capital do Estado da Bahia. De acordo com os dados do Censo 2010 (IBGE, 2010) a população de Ilhéus é de aproximadamente 182.350 habitantes.

O Território dos Tupinambá abarca Olivença perfazendo um perímetro de 150 km de terras majoritariamente inserido nos município de Ilhéus e em menores extensão em Buerarema e Una na região Sul da Bahia. Como distrito de Ilhéus, o centro urbano de Olivença possui 36 km de extensão territorial e está localizado no km 17 da Rodovia Ilhéus – Canavieiras, ao Sul do município de Ilhéus, BA 001 acerca de 480 km de Salvador. Ao leste, compõe-se pelas comunidades rurais do Acuípe do Meio, Acuípe de Baixo, Acuípe de Cima, Jairí, Sapucaeira e Santaninha e ao oeste faz limite com área montanhosa formada pelas serras: das Trempes, do Padeiro, Peito de Moça, Serrote e Cabelo.

A área de Olivença conta com uma população de aproximadamente 7.536 habitantes entre índios e não índios (IBGE, 2010). Seu núcleo urbano assemelha-se ao de pequenos vilarejos do litoral nordestino, com suas ruas de paralelepípedos e algumas casas comerciais de gêneros básicos, pousadas, residências da população nativa e de veranistas que

permanecem fechadas a maior parte do ano. A população atual da Vila é de aproximadamente (1.500) habitantes. De acordo com o censo do IBGE, no início da década de 2000 havia 655 moradores de descendência indígena.¹

Em 2010, o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural - IPAC, órgão ligado ao Governo do Estado da Bahia recomendou o tombamento da Igreja Nossa Senhora da Escada de 323 anos como patrimônio da Bahia. De acordo com Pasqualino Magnavita², – relator do processo que originou em 2010 o decreto do governo da Bahia de tombamento da igreja – o mais original dessas manifestações culturais é a Puxada de Mastro de São Sebastião que ocorre em janeiro. Segundo ele, esta manifestação cultural tem origem indígena, sendo praticada

pelos nativos em sua forma original antes mesmo da chegada dos portugueses [...] As manifestações realizadas à frente do templo de 323 anos, constituem elementos de reconhecimento cultural da localidade e fortalecem o aspecto identitário da região (PASCOALINO, 2010, In IPAC, 2011:01).

Situada geograficamente entre o Rio Tororomba – conhecido pelo valor medicinal das suas águas – Olivença faz limite com a Mata Atlântica sendo ainda a única estância hidromineral localizada na faixa litorânea do Brasil (IPAC, 2011). Possui uma privilegiada localização e por fazer parte de Ilhéus – famosa pelos romances de *Terras do Sem Fim* e *Gabriela Cravo e Canela* do escritor Jorge Amado, bem como por ter sido o centro urbano mais importante na época áurea do cacau – é bastante visitada por turistas regionais e nacionais.

O interesse despertado pela beleza das suas praias e o valor curativo das águas do rio Tororomba predispõe essa região a uma constante especulação imobiliária, atraindo diversos investimentos na área lazer. Em face disso, o capitalismo fundiário que foi implantado em Olivença trouxe consequências danosas para o povo indígena a partir de 1930 após vencida a resistência do Caboclo Marcelino, como veremos mais detalhadamente no capítulo II.

O cotidiano dos nativos de Olivença, após sucessivas alterações urbanísticas sofridas na vila, assemelha-se aos das vilas do litoral do Nordeste brasileiro. O período em que experimentam melhores condições existenciais atrela-se quase que exclusivamente ao que se costuma denominar localmente, alta temporada. Época em que os turistas lotam os arredores e

¹ VIEGAS, S.M. Terra Calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

² Arquiteto, membro do Conselho Estadual de Cultura da Bahia (CEC), Pasqualino Magnavita fez parte da equipe multidisciplinar do IPAC formada por historiadores, antropólogos, arquitetos, sociólogos, fotógrafos e museólogos, entre outros profissionais que realizaram pesquisas de campo, coleta documentos, ponderações que resultaram no dossiê que justificou o tombamento da Igreja Nossa Senhora da Escada.

aquecem o pequeno comércio local da vila, bem como o consumo de quitutes típicos e artefatos artesanais comercializados nas praias.



Praça Cláudio Magalhães situada na quadrícula de Olivença. Fonte: <http://www.pousada.tororomba.blogspot.com>

Parte dos Tupinambá residentes na Vila e nos arredores trabalham em restaurantes, bares, resorts, hotéis, outros são vendedores ambulantes ou exercem funções domésticas nas residências de não índios situadas na orla litorânea. Mais recentemente, com a ampliação do processo de escolarização destes nas últimas décadas, muitos exercem as funções de agentes de saúde, professores e comerciários em Ilhéus, funções ocupadas majoritariamente pelas mulheres.

Além de habitarem no espaço urbano de Olivença, contata-se que um número relevante de Tupinambá reside em outras localidades próximas da Costa Litorânea. Nestas comunidades, costumam pescar com regularidade para a própria subsistência, coletar siris e búzios nas praias. Realizam ainda a coleta de caranguejos, guaiamum³ e ostras nos manguezais, como fonte alimentar e de renda, assim como utilizam madeiras e sementes de

³ Espécie de crustáceo, encontrado em locais entre o manguezal e a área de transição com a mata, normalmente em terreno arenoso e úmido. Seu nome deriva do termo *tupi waia'mu* ou *guaiá-m-u*, que significa caranguejo escuro azulado. Iguaria muito apreciada na culinária regional.

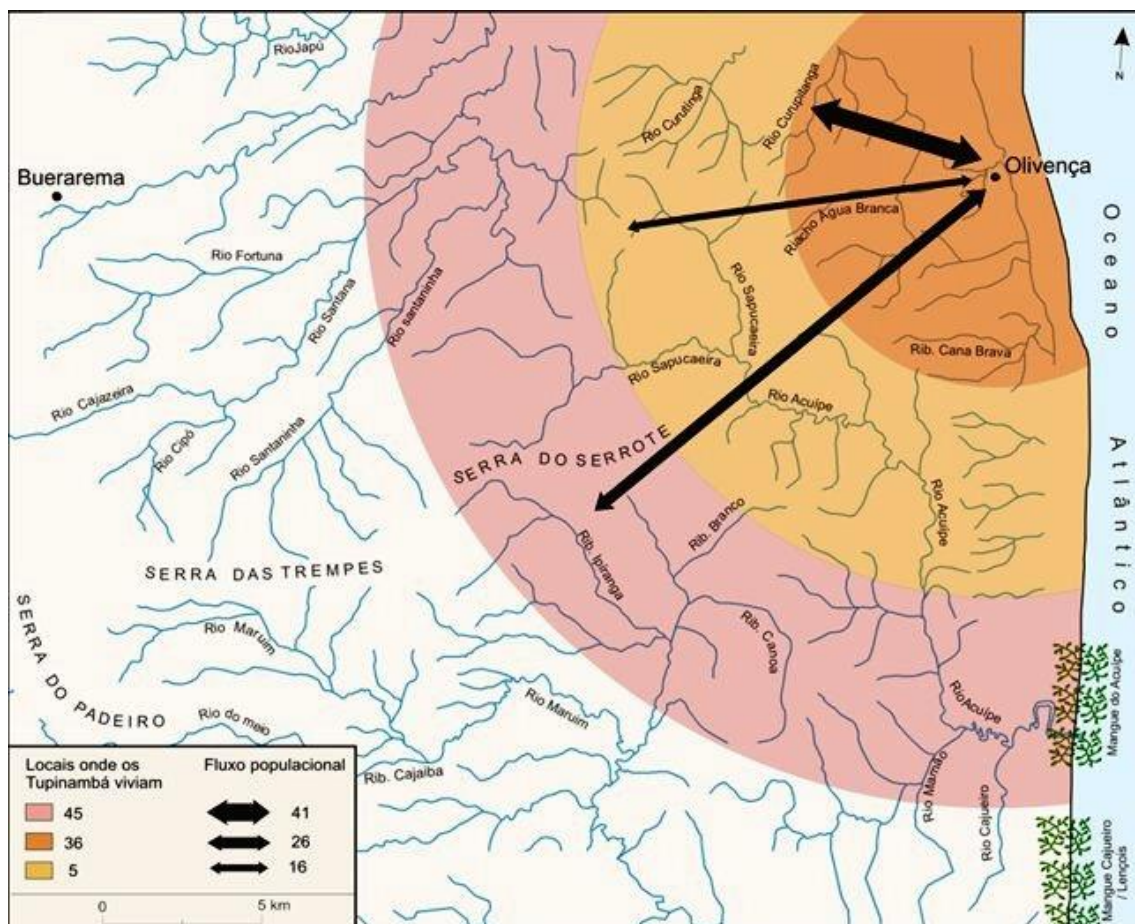
árvores para a confecção e venda de artesanato como arcos decorativos, utensílios domésticos, colares e pulseiras.

Ao norte da vila, há outros núcleos de Tupinambá que vivem em áreas de mata com piaçaba nativa, como as comunidades de Curupitanga e do Campo de São Pedro.

Do ponto de vista geoeconômico o que predomina nesta região é a piaçaba, o coco e a mata, sendo que a ocupação desta área pelos Tupinambá de Olivença é muito antiga como demonstram Marcis (2004), Dias (2007), Viegas, (2007), Alarcon (2013) e Costa (2013).

Por isso, diversas fontes históricas apontam como um dos principais padrões estabelecido pelos índios da região para sua fixação – tanto na atualidade como ao longo da sua trajetória histórica – refere-se à proximidade dos rios, abundantes nesta parte do território. Estes espaços de habitação ao serem transformados em comunidades.

sua toponímia mantém a relação com a história. Desse modo, as comunidades de Sapucaeira – afluente do rio Acuípe com o mesmo nome – Santaninha no rio Santaninha, bem como Santana no rio Santana, Pixixica no rio Pixixica como Acuípe (Acuípe de Baixo, Acuípe do Meio e de Cima) ao longo do rio Acuípe que percorre, da nascente até a foz, todo o território e que é mencionado pela documentação histórica como local de habitação dos Tupinambá desde pelo menos o século XVII (BRASIL, 2009: 214).



Mapa da bacia hidrográfica de Olivença. Fonte: <http://img.socioambiental.org/d/666769-1/mapadistribuiacao.jpeg>

Os rios Santana e Santaninha, especificamente, têm a sua nascente na região de Cajazeira, já na confluência com as serras, formando uma área de transição entre a Sapucaeira (área de produção de mandioca) e a região das serras, cujo solo e clima são bastante propícios ao cultivo de gêneros agrícolas mais lucrativos na região, entre os quais o cacau, sobressaísse.⁴

É essa expansão agrícola dentro de um contexto socioeconômico mundial e nacional desenvolvimentista que deflagra a pressão sobre as terras indígenas entre as décadas de 1920 a 1930 na região, obrigando parte dos Tupinambá residentes na vila e no seu entrono a empreenderem pequenos deslocamentos ou refugiarem-se nas serras.

Os índios de Olivença ao tomarem consciência do processo de intrusão das suas terras passam a adotar distintas estratégias de resistência. Uma das ações de resistência mais conhecida refere-se à chamada "*revolta de Marcelino*" (PARAÍSO, 1989). Período em que o Caboclo Marcelino lidera um grupo de índios com o intuito proteger seu povo frente à pressão dos poderes locais.

No cenário político econômico brasileiro, a apropriação das terras indígenas contou com o sistema conservador do *coronelismo* inserido no projeto autoritário de desenvolvimento da era Vargas nas décadas de 1930-1940.⁵ O Estado manifesta-se através do seu aparato administrativo e militar contra o povo indígena criando mecanismos que favoreceram a apropriação das terras dos índios pelos representantes dos poderes locais.

Diante dessa conjuntura, o controle político-administrativo de Olivença passa a ser exercido por migrantes designados pelos coronéis do cacau, que forjam dispositivos supostamente legais com o claro objetivo de remover os nativos dos seus espaços tradicionais.

Tal circunstância pode ser verificada no texto do juiz relator do Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF-1), Gláucio Maciel Gonçalves, ao deferir através do agravo de instrumento, a interposição da FUNAI sobre o efeito suspensivo da reintegração na posse concedida ao proprietário da fazenda Monte Alegre, retomada pelos Tupinambá:

A partir de 1945 a multiplicação de fazendas é muito evidente, como pudemos comprovar recorrendo à indicação de locais de nascimento e morte de moradores na região, registradas no livro do cartório da vila. Nunca parando de crescer, a privatização quase plena do território efetiva-se nas décadas de 1960-1970. A partir de 1964 a situação é ainda mais clara, já que o Decreto nº 19.132 de 21 de Fevereiro de 1964 obriga que exista uma proporção em pelo menos metade entre a área cultivada e inculta na venda de terras devolutas. [...] A 'conquista da vila' 'pelos

⁴ BRASIL, op.cit.2009.

⁵ IBDEM.2009:100

brancos" foi complementada pela 'colonização fundiária da mata', envolvendo todo o território da costa até a região das serras.⁶

Nas décadas de 1970 e 1980, a expropriação das terras indígenas deu-se de modo mais drástico, coincidindo com a valorização do cacau na balança comercial, como evidencia: ⁷

Nesse contexto de tentativa de ocupação espacial de Olivença pelas camadas mais abastadas da região, é que analisamos o deslocamento dos índios locais. Segundo Oliveira (2003) e os depoimentos que recolhemos (1999 - 2012), muitos indígenas foram habitar áreas mais interioranas, tais como: bacias de Maruim; próximas ao município de Una; Santana e Santaninha; região fronteira com Buerarema; nas serras do Padeiro; das Trempe; e as regiões de Acuípe de Baixo; Acuípe do Meio e Acuípe de Cima; além das margens do Rio Mamão. Outros indígenas foram trabalhar para famílias que apropriaram-se das suas terras.⁸

Somado a isso, a ineficácia histórica do poder público no que se refere à gestão dos recursos originados pelo turismo em Olivença na melhoria da estrutura da Vila e da qualidade de vida dos seus moradores, de acordo com as lideranças Tupinambá que entrevistei em 2012, acentuou o deslocamento de muitas famílias nativas de meados ao final do século XX.

No final dos anos 1980, a situação desfavorável do povo indígena, em face da significativa redução do seu espaço territorial provocada pela intensa pressão fundiária e posterior decadência da Região Cacaueira limitou, sobremaneira, a produção e reprodução cultural de muitas famílias Tupinambá, obrigando-as a deixar a área de Olivença em busca de trabalho e melhores condições de existência nos bairros periféricos de Ilhéus e em pequenos centros urbanos circunvizinhos e até mesmo os grandes centros urbanos do país.

As circunstâncias de intensa migração dos seus entes para cidades mais próximas e/ou outros estados em busca de oportunidades de trabalho, fez com que os Tupinambá também dispersaram-se o destino mais comum era São Paulo, por integrar uma rede de relações de parentesco criada pelo fenômeno de migrações anteriores.

Essa situação é tão presente na realidade dos índios contemporâneos que a extinta Fundação Nacional da Saúde - FUNASA, hoje, atual Secretaria de Saúde Indígena - SESAI possuía uma categoria de classificação denominada, índios ausentes. Além disso, essas circunstâncias interferiam tão profundamente na vida dos Tupinambá, que passaram a exercer um certo fascínio sobre suas memórias.⁹

⁶ IDEM.

⁷ COSTA, E. S. A Puxada do Mastro: transformações históricas da festa de São Sebastião em Olivença, Ilhéus. Ilhéus: Universidade Livre do Mar e da Mata, 2013.

⁸ IBDEM. 2013:77

⁹ ALARCON, Op.Cit., 2013: 208.

Apesar destas alterações na organização social dos Tupinambá, Olivença não deixou de ser espaço de permanência e circulação indígena, embora tenha sido no passado, espaço de confinamento e perdas, definiu-se como espaço de reelaboração e permanência indígena.

Nesse sentido, a vila repõe o sentimento de pertença por meio das dinâmicas sociais vivenciadas pelos Tupinambá em seu modo de vida cotidiano.

A aparência de urbanidade, em virtude da sua arquitetura citadina, expressa nas vias públicas, casas do comércio local e empreendimentos imobiliários do setor turístico ao longo da sua orla marítima, não anula diferentes dinâmicas sociais mobilizadas pelos Tupinambá neste espaço como,

as conexões de sociabilidade, parentesco ou mesmo modo de vida entre os índios da Vila e da Roça; o papel da vila na reprodução física e cultural da terra indígena Tupinambá de Olivença como um todo; a centralidade da vila como ponto de referência na união dos Tupinambá; o sentido dos seus rituais para a vinculação identitária como povo e a criação de conexões entre diferentes partes do território.¹⁰

Assim, Olivença, contingencialmente, configurou-se como um lugar de conexão entre a rua e a roça na transitividade dos índios da região. Através dos laços de parentescos com os índios aldeados desde o século XVII, estabeleceu-se o encontro étnico corporificado pelas festas e ritos, como a Puxada do Mastro de São Sebastião e a Festa da Bandeira (Corpus Christi) – tradições religiosas, sincretizada por ritos indígenas e católicos – e redes de solidariedades estabelecidas entre estes espaços.

A coexistência dos nativos da região com não índios remonta ao século XVIII, embora majoritariamente a população, tenha sido, ao longo dos séculos, formada por famílias de origem indígena. É somente no final do século XIX e meados do século XX que o capitalismo fundiário se acentua, modificando drasticamente a sua configuração espacial.

A partir da década de 1930 Olivença torna-se espaço de turismo, mas sua expansão nesta área dá-se somente, quando a mesma é transformada em Estação Hidromineral do Estado da Bahia em 1960, centrada na exploração da fonte de águas consideradas medicinais do rio Tororomba, situado dentro da vila com a construção da Piscina da Estância Hidromineral, denominada Veu da Noiva.

Com a construção da rodovia Ilhéus/Olivença em 1980, o turismo local se intensificou acompanhando a tendência do setor na Região Cacaueira. Desse modo, diversas famílias de origem não índia passaram a investir no comércio local. Pousadas, casas de veraneio, pequenos mercados, farmácias, restaurantes, bares estão sob monopólio de não índios. De

¹⁰ BRASIL, Op.Cit.2009:27.

acordo com o *Relatório Final Circunstanciado de Identificação das Terras Indígenas Tupinambá de Olivença*.¹¹

este fato tem uma série de consequências do ponto de vista do modo de vida propriamente dito. Assim, as atividades produtivas dos Tupinambá de Olivença

conjugam a atividade de venda de produtos a turistas, como cocada na praia ou na porta da piscina, trabalhar como empregado num hotel, arranjar ou construir as cabanas de comércio da praia que são cobertas de borra de piaçaba e outras atividades que não dependem do turismo, tais como a coleta de piaçaba. A vida 'típica' de um índio habitante na vila é a que melhor congrega a multiplicidade de recursos do território indígena, podendo dedicar-se sazonalmente a atividades ligadas com o turismo. [...] No restante período as atividades multiplicam-se e na vila encontramos como que um microcosmo do conjunto de atividades que vimos serem exercidas pelos restantes dos Tupinambá de Olivença de forma mais constante em certas localidades da roça. [...] Assim, entre os índios que habitam na vila há aqueles que são empregados em fazendas que ficam na beira da praia e estão abandonadas pelos donos na maior parte do ano [...] há aqueles que tiram piaçaba como assalariados, [...] há os que fazem farinha na roça e vendem em Ilhéus.

Convém salientar que o fato de Olivença, na década de 1990, deixar de ser administrada pelo governo do Estado da Bahia, passando a ser administrada pelo município de Ilhéus, aprofundou a desarticulação de parte dos habitantes de origem nativa, tanto do ponto de vista da sua produção como da sua reprodução cultural.

A elite inserida na vila inviabilizou certas dinâmicas de sociabilidades para os índios que vivem na vila como na roça e, concomitantemente, instituiu um domínio sobre o uso dos espaços e da dimensão da existência que com efeito, dificultaram o processo de reprodução física e cultural dos Tupinambá, como esclarece o *Relatório Final Circunstanciado de Identificação das Terras Indígenas Tupinambá de Olivença*.¹²

[...] o fato da vila ter deixado de ter articulação econômica com a Roça, no sentido da criação de vendinhas ou feiras para venda direta do produtor ao consumidor – o que beneficiaria não apenas os moradores da Roça como os da vila, os quais por vezes têm que se deslocar à feira de Ilhéus para fazer as suas compras, já que o comércio local da vila se orienta para os veraneantes de fim-de-semana optando por praticar preços de exploração turística.

Destaco, que os estranhamentos de perspectivas culturais entre os entes administrativos e os segmentos sociais tradicionais como, o povo tupinambá, ocorre em conformidade com o paradigma de desenvolvimento adotado pela política econômica vigente. A perspectiva cultural hegemônica, entretanto, não está imune às implicações dialéticas geradas na arena política. Certos antagonismos entram em conciliação a partir do momento que os grupos subordinados, como no caso dos Tupinambá, se apropriam em certa medida dos

¹¹ IBDEM.2009:228.

¹² BRASIL, op.cit. 2009:230.

mecanismos jurídicos do Estado, conseguindo estabelecer um certo equilíbrio de forças, como pode ser verificado na conduta dos nativos de Olivença:

[...] em 1998 deu-se outro embate entre a administração e os nativos da vila. O assunto agravou-se mais ainda nos anos de 2000 e 2001 e foi resolvido com a Procuradoria da República, pois a administração resolveu construir um palco na quadrícula da Praça Cláudio Magalhães, para atrair grupos de música, dessa forma

dilapidando patrimônio arquitetônico e arqueológico. Os Tupinambá de Olivença contestaram, defendendo o espaço da praça, e ganharam o processo.¹³

II. 2 As Serras: Outra Dimensão dos Tupinambá

As serras, para os Tupinambá de modo geral, atualizam simbolicamente os sentidos de opressão, perseguição, refúgio e resistência experienciados no passado, em razão de encerrar a atitude de resistência do Caboclo Marcelino. A fuga e permanência do Caboclo Marcelino nas Serras tem atuado como um dos dispositivos simbólicos que confere coesão e unidade aos Tupinambá, no que diz respeito às suas convicções de recíproco pertencimento entre o seu povo e o território.

Por outro lado, além das percepções compartilhadas como referências identitárias, a exemplo do modo de circulação e permanência no território, a origem étnica em comum e a situação de vulnerabilidade na qual estiveram e ainda estão envolvidos; a heterogeneidade fundada nas suas múltiplas e diferentes histórias constitui-se como atributos do povo Tupinambá.

Nesse sentido, Rosivaldo Ferreira da Silva (o Cacique Babau) em um dos nossos encontros – em 25 e 28 de outubro de 2012 no VI Seminário Cultural da Juventude Indígena do Regional Leste¹⁴ sob o tema, *Jovens indígenas nas lutas de seus povos construindo o Bem Viver* organizado pelos Tupinambá da Serra do Padeiro – permaneceram: *Somos Tupinambá, mas somos diferentes dos Tupinambá do litoral, embora na luta pelo território sejamos um só povo.*

¹³ BRASIL, op. cit. 2009:230.

¹⁴ O seminário contou com a participação de jovens lideranças indígenas dos povos da Bahia: Atikum de Rodelas, Atikum Nova Vida, Camakan, Fulni-ô, Kaimbé, Kapinawá, Kiriri de Mirandela, Kiriri de Muquém, Pankararu, Pataxó do Extremo Sul, Pataxó-Hã-Hã-Hãe, Potiguara, Tapuia, Truká, Truká Tupam, Tumbalalá, Tupinambá de Olivença, Tuxá de Banzaê, Tuxá de Rodelas, Xakriabá de Cocos. Além dos Guarani e Tupiniquim do Espírito Santo e os Xakriabá de Minas Gerais, Kaiapós/ Marajoeiro do Pará e Pankararu de Pernambuco. Participaram ainda, representantes de comunidades quilombolas e pescadores artesanais, trabalhadores e trabalhadoras rurais sem terra; representantes de movimentos sociais; entidades aliadas; parceiros; professores e estudantes universitários, e diversos representantes das secretarias do governo do estado da Bahia, reunindo aproximadamente 750 pessoas.

O posicionamento do cacique revela o entendimento da influência que as diferentes frentes de desenvolvimento exerceram sobre o povo Tupinambá alundindo aos arranjos, negociações e enfrentamentos para assegurar sua permanência na região.

Opto, assim, por apresentar uma etnogeografia das Serras em seus aspectos mais gerais. Eventualmente, usarei a Serra do Padeiro, ressaltando suas particularidades, para caracterizar aspectos da vida dos Tupinambá das Serras na Mata Atlântica em relação aos Tupinambá da Costa Litorânea vinculados a Olivença.

Convém esclarecer, todavia, que os grupos de Tupinambás das Serras embora interconectados por relações de parentescos e outras trocas culturais identificam-se como os Tupinambá da roça em contraste com os outros Tupinambá situados na vila (rua) ou no território paralelo à faixa litorânea (próximos a rua) habitando em pequenas comunidades ou sítios no território.

A fixação dos Tupinambá na região de Mata Atlântica, a uma distância viável da vila, constitui-se em um outro padrão e ocupa centralidade na caracterização da história social dos Tupinambá¹⁵. Posto isso, o conjunto de serras é formado pelas Serras do Padeiro, das Trempes e do Serrote, são constituídas por uma ocupação indígena antiga – além de não índios, pequenos agricultores e certo número de latifundiários – e que ainda tem preservado uma extensa área de mata, permitindo aos índios dedicarem-se às suas atividades tradicionais como, caça, pesca e o processamento de mandioca para a fabricação de farinha e beijus. Por meio desses costumes, preservaram valores de solidariedade comunitária que atuam como signo do seu *modus vivendi* distinguindo-os dos outros ocupantes da região.

A privatização do território indígena fez surgir diversos latifúndios e minifúndios de modo que não só restringiu como passou a dificultar a dinâmica social dos índios da região nos seus moldes tradicionais de ocupação do território. Tal situação implicou em empreender uma mudança cíclica de local de residência e, conseqüentemente, criar novos espaços de habitação, pelo menos, a cada duas gerações.¹⁶

As diversas ações do Estado, no entanto, apesar de não ter levado em conta a ótica nativa – ao contrário do que representantes dos poderes locais querem fazer acreditar – não conseguiram apagar o modo de ocupação do espaço dos Tupinambá de Olivença cuja lógica cultural, manifesta-se notadamente através da persistência dos deslocamentos para as

¹⁵ BRASIL, op.cit.2009:

¹⁶ Idem.

proximidades dos rios, interior do continente, mantendo a ligação com Olivença – situada no litoral.

Atualmente, o território dos Índios de Olivença apresenta uma organização etnogeográfica composta por 22 duas localidades, às quais agregam uma (1) ou mais comunidades de descendentes indígenas, como no caso da Sapucaeira, formada pela Sapucaeira I e Sapucaeira II.

O grupo étnico dos Tupinambá organiza-se em comunidades classificadas como, *ocupações tradicionais* e *ocupações de retomadas*. Os espaços tradicionais constituem-se pela presença histórica dos Tupinambá e seus antepassados, apesar da progressiva redução do seu território. Já as *retomadas* são áreas situadas no território identificado e demarcado que em razão dos deslocamentos compulsórios infligidos aos índios foram apropriadas por agricultores e pequenos agricultores no processo de expansão da frente agrícola na região.

O etnomapeamento do território Tupinambá encontra-se classificado por 19 áreas, historicamente, fixadas de acordo com o *Relatório Final Circunstanciado de Identificação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*, como pode ser constatada no mapa abaixo, em que três localidades se desdobram em mais uma área formando 22 localidades, a saber: Vila de Olivença, Sapucaeira I e Sapucaeira II, Serra das Trempes I e Serra das Trempes II, Acuípe do Meio I e Acuípe do meio II, Acuípe de Cima, Acuípe de Baixo, Lagoa do Mabaço, Serra Negra¹⁷ Cururutinga, Serra do Serrote, Jairí, Gravatá, Pixixica, Curupitanga, Campo de São Pedro, Aguas de Olivença, Maruim, Mamão, Santana, Santaninha e Serra do Padeiro.¹⁸

Dentro dessa área, correspondendo ao padrão de proximidade com a Vila de Olivença adotado nos deslocamentos pelos índios da região, estão as comunidades em processo de retomada: Itapoã, Taba Jairí, Tukum, Mamão, Tupã, Abaeté, Gwarani, Taba Atã (Sirihiiiba), Tamandaré, Retomada do Santana e Piracema. Estas comunidades situam-se dentro do território demarcado, entretanto, estavam em posse de não índios.¹⁹

Erlon Costa em sua pesquisa intitulada *A Puxada do Mastro: transformações históricas da festa de São Sebastião em Olivença*, Ilhéus apresenta as áreas do Santana, Gravatá, Jairí, Parque de Olivença (área situada entre o campo de São Pedro, Curupitanga e Curupitinga), Acuípe de Baixo, Curupitanga, como comunidades *mistas*, por apresentarem

¹⁷ Embora o nome Serra Negra aluda a um relevo montanhoso, esta área é bastante plana. O seu nome se dá por correspondência ao nome de uma propriedade particular (In, BRASIL, 2009)

¹⁸ BRASIL, Op.Cit., 2009.

¹⁹ COSTA, Op. Cit., 2013.

espaços de ocupação tradicional e espaços em processo de retomada. De acordo com este autor, há ainda, as comunidades de Pindoba em área não demarcada.²⁰

O Campo de São Pedro, Curupitanga, o Parque de Olivença, áreas localizadas ao leste, no interior de Olivença são identificadas como espaços da roça e constituem o complexo territorial de relações permanentes estabelecidos com a vila de Olivença.

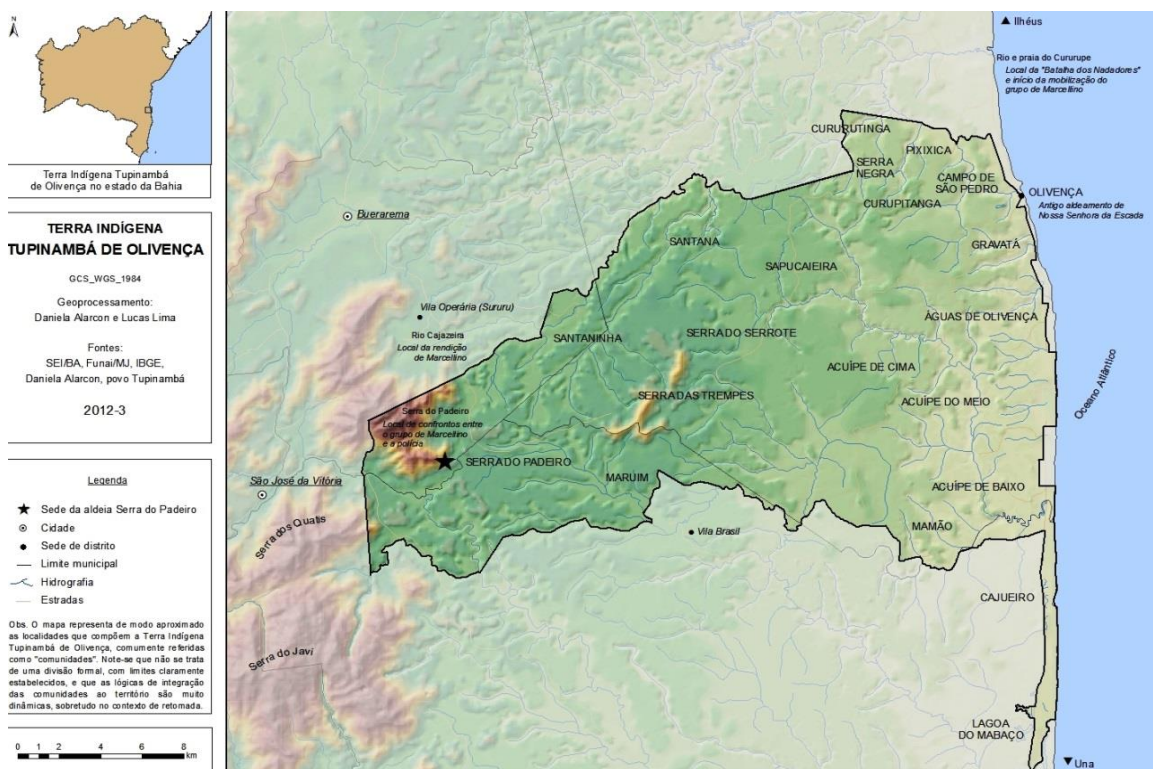


Figura 1 - Terra Indígena Tupinambá de Olivença
Etnomapa do território Tupinambá https://campanhatupinamba.files.wordpress.com/2013/08/mapa_ti_final.jpg.

Esse entorno repleto de propriedades privadas cujos proprietários tendem a dificultar acesso dos índios ao rio e à mata. Nas últimas décadas do século XX, os índios do Campo de São Pedro costumavam trabalhar neste local e em outros, como Gravata e Acuípe do Meio, na extração de piaçava nativa, para o mesmo proprietário das diversas terras destas localidades.

O fato de viver do trabalho assalariado e de não poder abrir roças para sua subsistência, vulnerabilizou, sobremaneira esse grupo, pela total dependência material em relação aos seus empregadores.²¹

As localidades de Pixixica e Serra Negra, – marcadas também pela economia da piaçava nativa e pelos seus recursos hídricos – em razão da sua proximidade com o município de Ilhéus, sofreram uma anterior e maior pressão fundiária. Esse lugar caracteriza-se, pela

²⁰ IDEM.

²¹ BRASIL, Op.Cit.,2009:42.

mobilidade dos índios para a região da orla marítima na venda de cocos, bem como para as áreas de mangues na coleta semanal de caranguejo para a subsistência através da comercialização nas feiras livres.

O mesmo *caminho traçado pelos Jesuítas na quadrícula para “roças de índios”* permanece até hoje como acesso às localidades de Sapucaeira I, Sapucaeira II e Gravatá.²²

A produção de farinha comercializada em Ilhéus é a principal economia dessa região de solo pobre e arenoso em que a mandioca é largamente cultivada. A vida dos índios de Sapucaeira é caracterizada, ainda, pela pesca, caça, e também pela produção de produtos agrícolas para o consumo familiar.

A permanência dos Tupinambá em Cururutinga data de um tempo remoto, pode ser comprovado, nos *registros do Livro de Registros de Óbito do cartório da vila de Olivença, de índios falecidos no Cururutinga em 18891 e que foram enterrados no cemitério da vila de Olivença*.²³

Contígua à área da Sapucaeira, o Santana e Santaninha localizam-se para o interior no sentido das serras dos Tupinambá. É uma região de transição entre o solo pobre e arenoso típico da área litorânea, com a região de solo rico e favorável à produção de cacau e de outros gêneros agrícolas.

A presença dos índios na vila de Olivença relaciona-se com o advento da paulatina expulsão dos índios da Vila e inter-relaciona-se com os casamentos interétnico provenientes da migração dos sertanejos em razão da frente de expansão agrícola do cacau, configurando a transividade dos índios entre as serras e o litoral.

Ao oeste no sentido do interior de Olivença localizam-se o Acuípe do Meio (I e II), e Acuípe de Cima. A região é banhada pelo rio Acuípe, maior rio do Território Tupinambá. Os Tupinambá de Olivença moradores tradicionais dessa região possuem uma vivência relacionada à caça, à pesca no rio e no mangue e a coleta de piaçaba. Sua organização social e política é análoga aos índios da Sapucaeira. De acordo com o *Relatório Final de Identificação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*, o Rio Acuípe é identificado em documentação do período colonial como “*Aqui*”. O Ouvidor da Comarca de Ilhéus, no século XVIII, igualmente o descrevia:

Seguindo pela costa até o Rio Aqui, três léguas e três quartos de Olivença, acompanham matas prodigiosas, mas sem desembarque favorável pela braveza da costa. Aquele rio nasce de uma ribeira rasa ao norte de Baitarácas. Por ele se navega

²² IBDEM.2009:45.

²³ BRASIL, Op.Cit.2009:44.

interiormente das matas alguns dias, aumentando suas águas alguns córregos [...] cobertos os bosques de infinitas sicupiras, excelentes jacarandás e muitas outras madeiras apreciáveis (Lisboa 1802 In Almeida 1916).

A região serrana é composta pelas localidades da Serra do Serrote, Serra das Trempes, Serra Padeiro e Maruim. Situada numa cadeia montanhosa encerra o limite do território e apresenta uma biodiversidade privilegiada, típica da Mata Atlântica com um índice pluviométrico denso, o que favorece a produção do cacau, seringa, mandioca, banana e atividades relacionadas à agricultura familiar.

Os Tupinambá da Serra do Padeiro fixados há mais de um século nestas áreas, mantêm uma relação com a terra bastante peculiar. Sua organização familiar é caracterizada por um núcleo parental mais amplo aportado em redes de solidariedade *e partilha de bens e recursos*.²⁴

Das comunidades Tupinambá essa é a que apresenta uma significativa autonomia econômica e cultural. Suas especificidades identitárias são fortemente marcadas por uma cosmologia e por práticas religiosas relacionadas à sua história particular marcada pelo contexto da economia do cacau e às consequentes alterações que essa agricultura provocou na região. Nesse sentido, o *Relatório Circunstanciado das Terras Indígenas Tupinambá* aponta:

O cultivo do cacau é mais desenvolvido nesta área do que em qualquer outra e a posse de pasto e gado por alguns índios em décadas atrás é singular, mas o sustento das famílias indígenas da Serra do Padeiro está fortemente assentado em uma agricultura de subsistência mais uma vez ligada à mandioca, para além de praticarem a caça, criarem animais e aqueles que habitam mais próximo ao rio Una ali pescarem.²⁵

Sobre a identidade dos Tupinambá da Serra, fortemente vinculada a uma religiosidade própria, Couto (2008) afirma:

A religião na Serra do Padeiro, tendo o culto aos encantados como principal característica, e tendo em seu Lírio o representante máximo deste culto, se constitui como sustentáculo da comunidade como principal alicerce para os Tupinambá em todos os seus aspectos, inclusive no que concerne a identidade indígena.”²⁶

Os Tupinambá da Serra das Trempes e do Maruim apresentam um organização social muito próxima à dos habitantes da roça e como os da Serra do Padeiro, sempre circularam muito mais no município de Buerarema, – em face dos limites geográficos das serras estarem

²⁴ BRASIL, Op.Cit., 2009:47.

²⁵ IDEM.

²⁶ COUTO, P.N. Os filhos de Jaci: Ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença, Ilhéus-Ba. Trabalho de conclusão de curso (Antropologia). Salvador: Universidade Federal da Bahia- UFBA, 2003:157.

mais próximos desta cidade – do de Ilhéus ou Una. A economia também está centrada na produção do cacau e de outros gêneros agrícolas como a seringa, banana, mandioca. A produção agrícola de subsistência sempre foi tradicionalmente comercializada no município de Buerarema. A caça e a pesca fazem parte da vivência destes, assim como nos outros espaços do território Tupinambá.

A costa sul da vila de Olivença corresponde às localidades de Águas de Olivença, Acuípe de Baixo, Mamão e Lagoa do Mabaço. Esta área é formada por uma faixa litorânea ao norte até a área de mangues do Rio Acuípe e Lençóis estendendo-se até Lagoa do Mabaço, local em que ocorre a confluência dos rios Maruim e rio Una. Nessas comunidades, os índios acercam-se da costa litorânea e têm como principal atividade econômica,

o cultivo de mandioca, a pesca no rio e na área de brejo (entre o mar e o rio), a apanha de caranguejos nos mangues e a pesca no mar. Mais recentemente e principalmente desde que se estabeleceu a Aldeia de Itapuã nesta região, tem crescido a produção de artesanato indígena para venda, já que há uma série de empreendimentos turísticos perto desta área da costa. Os índios que praticam a pesca nesta área costeira são maioritariamente das comunidades de Águas de Olivença, Acuípe de Baixo e ainda do Gravatá (na sua parte costeira), do Acuípe do Meio e da vila de Olivença. [...] A localidade de Águas de Olivença era anteriormente conhecida por Itapuã e tradicionalmente constituía uma área privilegiada de pesca e habitação dos índios. No *Livro de Registros de Óbito* do cartório da vila de Olivença a primeira referência a Itapuã data de 1890 (Cf. Livro 1, Folha 32).²⁷

A localização das roças dos Tupinambá no entorno de Olivença, a exemplo da Sapucaeira, – maior comunidade indígena – o Acuípe de Cima, Acuípe do Meio e o Acuípe de Baixo, possibilitou o fluxo contínuo entre a roça e vila de Olivença pelos Tupinambá e permitiu a manutenção dos vínculos de parentescos, a preservação e recriação de certos elementos culturais próprios deste povo.

II. 3 Dinâmica Organizacional e Política dos Tupinambá

Os Tupinambá se organizam social e politicamente a partir dos sentidos de vivência atribuídos ao território. O lugar, para os Tupinambá, está amalgamado à noção de pertença ao território e inscreve-se como lócus de intersubjetividade, abrangendo memórias, tradições, costumes, atuando como evidência histórica irrefutável. De acordo com Szmrecsányi (2006: p. 13) apud Costa (2013:29) sua disposição inédita e singular *é capaz de suscitar lembranças*,

²⁷ BRASIL, Op.Cit., 2009:50.

provocando ou transmitindo sentimentos pessoais e coletivos, gerando e sustentando a identidade de indivíduos e grupos.

Os lugares, para esse povo, repõem os aspectos relativos à sua cosmologia e historicidade. Cada lugar constitui-se por um aglomerado de casas ou por casas esparsas entre um lugar e outro que variam de 50 metros a 200 metros entre si, conectado por caminhos empreendidos rotineiramente na circulação dos seus habitantes. As *unidades compósitas* de residências correspondem ao que os Tupinambá convencionaram definir como lugar, por corresponderem a várias unidades de habitação, que estabelecem trocas cotidianas nas suas relações de interdependência.²⁸

Essa noção organizacional dos Tupinambá nos espaços rurais denominados por eles como “roças” aproxima-se do conceito de ciclo de desenvolvimento de grupos domésticos, analisados por Mark Harris (2000) sobre

las viviendas están organizadas em *clusters* (agrupaciones o constelaciones), que define como una “densa red de casas multifamiliares, organizadas en torno a una pareja parental”, separadas entre sí por una cerca. Se trata de “las unidades primarias a través de las cuales se vive la vida social y económica” (Harris, 2000: 85 apud Robichaux, 2007: 62).

Esse estudo da organização social dos caboclos das terras ribeirinhas de Parus, na Amazônia, é correlato à ideia de *unidade compósita* de residência, haja vista que esta é frequentemente constituída *pelo que a antropologia denomina de “família extensa”, cujo lugar agrega pelo menos o casal principal que o fundou ou que é descendente direto de quem o fundou.*²⁹

Para os Tupinambá, o conceito social de casa diz respeito à integração de diversos espaços de convivência como, o rio ou riacho – ponto referencial para a fixação da *unidade compósita* – quintal, fogo, pés de fruta, caminhos, herbário, roças de mandioca e mata. De acordo com o Relatório Final Circunstanciado de Identificação das Terras Indígenas Tupinambá de Olivença, aproximadamente 80% dessas unidades no meio rural apresenta esta configuração.³⁰

Esses lugares, ocupações tradicionais dos Tupinambá, juntamente com as retomadas, espaços ocupados pelas famílias indígenas, anteriormente privatizados dentro da delimitação do seu território como latifúndios pertencentes ao grupo Natura, Votorantim ou a particulares, compõem as comunidades Tupinambá atualmente.

²⁸ BRASIL, OP.CIT.2009.

²⁹ IBDEM.2009:68.

³⁰ IBDEM.2009.

Essas comunidades são sublinhadas por dinâmicas de interdependência e complementaridade condicionada pelas interações entre parentes e agregados, a partir das vivências compartilhadas nas suas dinâmicas sociais. É preciso, então, salientar que a organização social dos Tupinambá assenta-se e assegura a sua permanência e reprodução sociocultural pautada na intercomunicação entre as comunidades separadas e ao mesmo tempo, historicamente vinculadas.

As 22 comunidades Tupinambá formam distintos núcleos políticos, reconhecidos pela FUNAI e regidos pelas normas do cacicado. Em 2012, ao entrevistar a Cacique Maria Valdelice do Amaral, foi-me informado que o ciclo de cada cacicado deveria durar 10 anos, de acordo com o regimento interno, registrado na FUNAI em 2002, contudo, essa norma não tem se efetivado, em razão do caráter relativamente recente da estruturação política do movimento Tupinambá.

Na perspectiva dos Tupinambá de Olivença situados no litoral e interior, cinco troncos familiares constituem a unidade etnopolítica que elegem os caciques. Estes devem ser reconhecidos não só pelas comunidades à qual pertencem, mas também pelo Conselho de Caciques que integra vários anciãos para então, ser oficializado pela FUNAI.

Atualmente, a estruturação política dos Tupinambá tem assumido contornos mais autônomos. Em 2002, só havia uma cacique geral, Maria Valdelice do Amaral, hoje são 15 caciques coordenando as comunidades, conforme demonstra a tabela a seguir.

O conteúdo político das reivindicações dos Tupinambá, a partir da sua noção de territorialidade, assenta-se no direito à educação, à saúde e à terra. Para isso, tanto no litoral como nas serras, os Tupinambá têm criado escolas, associações e exigido a inclusão majoritária dos indígenas nos serviços relativos à saúde e educação, essa realidade estende-se a todos os núcleos dos Tupinambá.

RELAÇÃO DE CACIQUES INDÍGENAS TUPINAMBÁ			
Nº	CACIQUES	ALDEIA	MUNICÍPIO
01	ALÍCIO FRANCISCO DO AMARAL	ACUÍPE DE CIMA	ILHÉUS
02	CLEILDO NASCIMENTO SOUZA	MARUIM	ILHÉUS
03	GILDO SILVA AMARAL	SIRIHIBA	ILHÉUS

04	JOSÉ SIVAL TEIXEIRA MAGALHÃES	CURUPITANGA	ILHÉUS
05	LUCIANO SILVA DE JESUS	TAMANDARÉ	ILHÉUS
06	MARIA IVONETE SILVA AMARAL SOUZA	ABAETÉ	ILHÉUS
07	MARIA JESUÍNA BARBOSA DOS SANTOS	OLIVENÇA	ILHÉUS
08	MARIA VALDELICE AMARAL DE JESUS	ITAPUÃ	ILHÉUS
09	NERIVAL CUNHA DOS SANTOS	TABA JAIRI	ILHÉUS
10	PASCOAL PEDRO DE SOUZA	SERRA DAS TREMPE	BUERAREMA
11	RAMON SOUZA SANTOS	TUCUM	ILHÉUS
12	REINILDO RAIMUNDO DOS SANTOS	MAMÃO	ILHÉUS
13	ROSEVALDO DE JESUS CARVALHO	PARQUE DE OLIVENÇA	ILHÉUS
14	ROSIVALDO FERREIRA DA SILVA	SERRA DO PADEIRO	BUERAREMA
15	VALDENILSON OLIVEIRA DOS SANTOS	ACUIPE DE BAIXO	ILHÉUS

Fonte: Fundação Nacional do Índio – FUNAI Regional de Ilhéus-Ba (Grifo meu).

Nesse sentido, uma nova geração de Tupinambá tem sido preparada tanto interna como externamente para assumir os postos executivos e diretivos na gestão de recursos governamentais e dos recursos da própria comunidade.

De acordo com a organização política relativa aos Tupinambá situados no litoral e no interior do litoral, Valdenilson Oliveira dos Santos (cacique da comunidade do Acuípe de Baixo) informou-me em 2013, quando estive em campo que esta organiza-se,

hierarquicamente, a partir do Conselho dos Caciques Tupinambá de Olivença, grupo de jovens, associação de agentes de saúde, de professores e pescadores.

Esses representantes definem as prioridades dos seus segmentos e comunidades a serem decididos na plenária das assembleias coletivas. As comunidades são, de certo modo, autônomas quanto às decisões internas relativas à educação, saúde e produção.

Segundo o Cacique Valdenilson, as questões que envolvem reestruturação ou implantação de serviços de saúde, educação, programas de renda, desenvolvimento da produção, *retomadas*, seminários temáticos, mobilizações e manifestações em favor da definição do território são tratadas coletivamente pelas comunidades Tupinambá, através das suas lideranças, a exceção, é a comunidade da Serra do Padeiro.

No que se refere à formação das novas lideranças, o objetivo principal é fortalecer a consciência indígena.



Jovens Pataxós, no VI Seminário Cultural da Juventude Indígena, Una-Ba

As habilidades para desempenhar a função de cacique, de articular externamente as demandas de cada comunidade e atuar à frente das associações de professores e de agentes de saúde, grupos de mulheres e de jovens resultam das atividades formativas internas, da

ampliação do acesso ao ensino formal, bem como das atividades internas do seu planejamento anual.

A reorganização política perpassa ainda pela constante formação de lideranças e “guerreiros”, que atuam nas mais diversas comunidades e sobre as demandas comunitárias entre o coletivo e o movimento indígena. Ainda quanto ao grupo que denominamos de guerreiros, podemos afirmar que durante toda a sua formação na comunidade, são preparados para atuar na linha de frente, principalmente nos processos de retomada do território, ou na atuação política para a demarcação da terra.³¹

A preparação da liderança tem requerido chamar os jovens, passar os ensinamentos, discutir saúde, educação e o território. A gente tem conseguido fazer várias reuniões para a comunidade participar. As lideranças são orientadas a ouvir os mais velhos e aprender sobre a nossa história e os nossos costumes (Cacique Valdenilson Oliveira dos Santos, 2013).

Durante a minha presença em campo, e principalmente quando participei de diversos eventos mais expressivos dos Tupinambá em Olivença ou no litoral como o *VI Seminário Internacional Índio Caboclo Marcelino* em 2012, foi possível notar a ausência das lideranças da Serra do Padeiro. Do mesmo modo, observei também a ausência das lideranças de Olivença no *VI Seminário Cultural da Juventude Indígena* organizado pela Serra do Padeiro no final de 2012. Essa realidade me chamou bastante atenção sobre a possibilidade de haver divergências de perspectivas entre os diferentes núcleos dos Tupinambá. Nesse sentido, ao pesquisar a reorganização do movimento Tupinambá, Magalhães (2010:15) fez referência às ambivalências e ambiguidades que resultavam em *divergências e conflitos* entre os diferentes grupos Tupinambá,

uma das questões que me chamava atenção referia-se às divisões internas dos Tupinambá, perceptíveis a partir de documentos que assinavam determinadas lideranças com a exclusão de outras, da menção, por exemplo, aos *Tupinambá de Olivença* e aos *Tupinambá da Serra do Padeiro*, entre outras. Tornava-se clara, a partir das notícias e da leitura dos trabalhos, a existência de grupos que agiam ora conjuntamente, ora de forma autônoma e separados de outros [...].

Para mim, a articulação política dos grupos Tupinambá apresenta sentidos heterogêneos e ainda que, sua organização de modo geral esteja pensada idealmente, conforme apresentei o tempo relativamente longo em que estive em campo e em interação com diversas lideranças, evidenciou certas divergências internas, clivagens entre os Tupinambá.

De acordo com a Cacique Valdelice é em razão dessas divergências que o movimento no litoral em Olivença e no interior não é coeso e regular. O conselho de Caciques tem

³¹ COSTA, E. A Puxada do Mastro: transformações históricas da festa de São Sebastião em Olivença, Ilhéus. Ilhéus: Universidade Livre do Mar e da Mata, 2013: 46

dificuldades para exercer sua efetividade, pois está marcado pelas disputas internas de poder que divide politicamente os cacicados. Para a cacique, falta também estrutura e os Tupinambá precisam se reorganizar e repensar novas estratégias de atuação política.

Nesse sentido, a Serra do Padeiro, apresenta um modelo de gestão mais efetivo e autônomo em relação as outras comunidades, no que se refere às estratégias de luta pela definição do território, planejamento e decisões sobre a organização comunitária. Suas ações estão centradas fundamentalmente na Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro - AITSP. Alarcon (2013) aponta a importância do acervo da AITSP, tanto para a memória, como para a compreensão da organização social dos índios da Serra do Padeiro.

[...] reproduzi e analisei cerca de 350 documentos de diferentes naturezas, incluindo minutas e versões finais. [...] encontrei atas de reuniões da associação e de outras instâncias, correspondências, documentos referentes à produção agrícola e à organização social dos indígenas, peças judiciais, registros audiovisuais, periódicos e mapas. Menos de três meses antes da realização da primeira retomada, a da fazenda Bagaço Grosso, os indígenas haviam fundado a AITSP; mais precisamente, em 1 de março de 2004. No contexto de recuperação territorial, a associação constituiu-se como instância de organização da aldeia e também como entidade representativa dos indígenas junto a órgãos do poder público e organizações não governamentais. Era composta pela assembleia geral – sua instância decisória máxima – e pela coordenação, eleita a cada dois anos [...].³²

De acordo com Alarcon (2013) e entrevistas realizadas com Glicéria de Jesus da Silva e Magnólia de Jesus da Silva em 2013, lideranças indígenas da comunidade da Serra do Padeiro, todos os Tupinambá pertencentes a esse núcleo são filiados á associação e têm direito à participação e a voto nas assembleias realizadas mensalmente, ou quando extraordinariamente se justifica a convocação dos seus membros.

Assim, as coordenações de produção, educação, saúde, bem como os segmentos representativos das mulheres e dos jovens, além da logística e estratégias criadas em torno do processo de retomada, configuram-se no espaço da associação. Magnólia, ao ser questionada sobre a estruturação da comunidade, afirmou que os Tupinambá da Serra do Padeiro se organizam, coletivamente, nas decisões de caráter político e de existência prática, bem como para nas decisões relativas aos ritos religiosos.

De acordo com essas lideranças, há um planejamento anual e outro a cada quinquênio, sempre acompanhado de avaliações periódicas. E ao final de cada processo, há ainda a diagnose das dificuldades e verificação do cumprimento das metas elencadas tendo em vista o planejamento das futuras ações.

³² ALARCON, Op.Cit.,:2013:06.

Ponderando sobre o fato das assembleias deliberativas realizadas pelos Tupinambá do litoral e do interior de Olivença apresentarem dificuldades quanto ao quórum representativo para a resolução de pautas fundamentais do movimento, interessava-me saber como essa questão era enfrentada na comunidade da Serra do Padeiro. Haja vista, o fato de aspectos como, a distância entre as comunidades e da indisponibilidade de tempo em razão dos diferentes vínculos empregatícios que assumem esses Tupinambá.

Ao debater esse aspecto com lideranças da Serra do Padeiro, foi possível deduzir que a presença da escola no centro da comunidade da Serra do Padeiro contribuía para aproximar moradores de diversos espaços, tanto tradicionais como das áreas retomadas. Muitos deles trabalhavam e/ou estudavam, ou eram pais dos alunos da escola, o que contribuía consideravelmente para assegurar a participação e a assiduidade nas reuniões propostas.

Aliado a isso, penso que o fato de ser a comunidade dos Tupinambá da Serra do Padeiro majoritariamente formada por dois troncos familiares – um que se desdobra nos grandes ramos Ferreira da Silva, Bransford da Silva e os Fulgêncio Barbosa (BRASIL, 2009; ALARCON, 2013) – e de seus descendentes estarem à frente das coordenações setorializadas, de certa maneira, amplia os laços de solidariedade nesse espaço e consequentemente, a efetividade das suas ações.

Há, além disso, um outro aspecto de ordem estrutural, a autonomia financeira da comunidade da Serra do Padeiro através da AITSP regulamenta, tanto a dinâmica das inter-relações, como a organização produtiva e financeira.

Isso fica evidente no ordenamento da vida social desses Tupinambá cujo conjunto de diretrizes orientam também as interações no plano econômico e no plano sociocultural.

Quanto à organicidade da economia estabelece-se que os membros dos diversos espaços da comunidade da Serra do Padeiro, de acordo com o relato de Magnólia, há a prerrogativa de participar ou não dos trabalhos coletivos nas roças de cacau e na coleta do látex dos seringais das áreas retomadas. Haja vista, o fato de a maioria possuir pequenas roças de mandioca, banana, abacaxi entre outros gêneros agrícolas e optarem por dedicar-se apenas a este cultivo.

Em relação aos trabalhos coletivos nas produções das retomadas, a assembleia, de acordo com Magnólia, definiu que a renda gerada pela produção do cacau e do látex é dividida de maneira equivalente entre os que participaram das atividades. Sendo que

a partir de 2009, 30% do valor da venda do cacau e do látex de áreas retomadas passaram a ser destinados à AITSP. Parte desse valor era utilizada na manutenção da associação e em gastos do movimento indígena, e parte era reinvestida nas roças.³³

A respeito do convívio mútuo, o excerto abaixo revela a dimensão do movimento Tupinambá no que se refere à noção de solidariedade típica das sociedades tradicionais, quanto à preocupação com a conduta social e cultural dos seus integrantes:

Havia também a situação dos indígenas recém-chegados, vindos “de fora”, alguns dos quais, de outras partes do território, de outras TIs ou da cidade. Todos teriam de se adaptar ao “regime da aldeia”, um conjunto de regras, mais ou menos formais e passíveis de alteração nas instâncias decisórias constituídas pelos indígenas, das quais a mais formal era a assembleia da associação [...] um casal indígena e seus filhos haviam deixado uma retomada, retornando ao sítio de sua família extensa, por não haverem observado o “regime da aldeia” (evangélicos, recusavam-se a participar do toré). Em junho de 2012, uma família indígena Kapinawá/Kambiwá mudou-se para a Serra do Padeiro. Eram uma mulher Kapinawá, seu cônjuge (sobrinho de uma índia Kambiwá casada com um Tupinambá) e filhos. [...] receberam as boas-vindas e ouviram [...] sobre como funcionava a aldeia. As regras que lhes foram apresentadas [...] na ata da assembleia: “não ao alcoolismo, crianças na escola, não ao espancamento do marido ou mulher ou ao maltrato de crianças”. Outras regras vigoravam também, determinando, por exemplo, a participação dos indígenas na realização de retomadas e nos rituais.³⁴

Essa breve configuração político econômica³⁵ e cultural da Serra do Padeiro corrobora para a compreensão de que a autonomia experienciada pela comunidade da Serra do Padeiro, entre outros fatores se deve, sobremaneira, à sua estrutura material, assim como aos liames criados pelas relações parentais desse grupo.

³³ ALARCON, Op.Cit., 2013:220.

³⁴ IBDEM. 2013:202.

³⁵ Em 2012 criou-se na Serra do Padeiro uma segunda forma de contribuição financeira obrigatória, fixado aos indígenas com vínculos empregatícios. As modalidades de contribuição (o percentual sobre as roças de cacau e seringa, e as taxas pagas pelos assalariados) modificou a contribuição estabelecida no estatuto da AITSP, que previa o pagamento mensal, por todos os filiados, de 1% do salário mínimo. No que diz respeito ao reinvestimento dos recursos nas roças, eram priorizadas as áreas que atravessassem maiores dificuldades econômicas (CF.ALARCON, 2013: 220).



Serra do Padeiro. Fonte: www.cimi.org.br.

Evidentemente, essa autonomia tem contribuído, principalmente, para a ampliação das experiências de indianidade e o consequente fortalecimento político dos Tupinambá. Há uma orientação, no sentido de estabelecer novas trocas e alianças com outras etnias de índios do Nordeste, com movimentos sociais como o MST além da importante articulação com entidades eclesiais como, o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, entre outras entidades favoráveis à causa indígena.

Relativo a configurações da dinâmica organizacional e política dos Tupinambá de Olivença, existe um espaço pouco investigado, relativo às especificidades da política organizacional de outras comunidades das serras do Maruim, das Trempe, do litoral e do interior do litoral como, a Aldeia Tucum, Acuípe de Cima, Aldeia Itapoã e outros espaços.

Essas comunidades Tupinambá são comumente classificadas a partir de características da organização social representadas pelos estudos históricos e antropológicos dos Tupinambá vinculados a área da Sapucaieira, da vila de Olivença e da Serra do Padeiro. O que contribui para que tais características sejam tomadas como comuns a todas as comunidades do interior do litoral e às outras comunidades da serra.

Assim, mesmo que certos padrões culturais sejam compartilhados pelos Tupinambá como povo originário, certamente, essas configurações não dão conta de explicar as múltiplas experiências vivenciadas nas diversas comunidades Tupinambá.

Simultâneo, portanto, à necessidade de ampliar o acervo científico sobre o povo Tupinambá, faz-se necessário investigar mais detidamente e localmente as interações das outras comunidades, para além, das comunidades da Serra do Padeiro e da Sapucaeira.

CAPÍTULO III – OS TUPINAMBÁ ATUAIS

III. 1. A Sociogênese dos Tupinambá

A compreensão do panorama histórico social da região, vinculado aos processos mais abrangentes do modelo de desenvolvimento econômico nacional e internacional, é condição *sine qua non* para compreender a contemporaneidade do povo Tupinambá, cuja agência deve ser considerada a partir da análise da sua relação com o território permeado por múltiplas historicidades e temporalidades.¹

Na última década, o interesse pelos Tupinambá foi consideravelmente ampliado. Ainda que a situação deste grupo étnico tenha sido alvo de interesse acadêmico no final dos anos 80 representado por Maria Hilda Baqueiro Paraíso através da publicação do artigo *Os Índios de Olivença e a Zona de Veraneio dos Coronéis de Cacau da Bahia na Revista de Antropologia* (1987), a autora, nesta obra, denuncia a vulnerabilidade na qual esses índios se encontravam. Somente, no final da década de 90, foi publicada a primeira etnografia² sobre esse povo. A partir do advento das comemorações relativas aos 500 anos do Brasil, no ano 2000, e da defesa das suas pautas reivindicatórias, o povo Tupinambá passa a ter notoriedade e a despertar, principalmente, o interesse de historiadores e antropólogos.

Atualmente há um considerável acervo sobre diversos aspectos da cosmologia do povo Tupinambá. A escassez de pesquisas mais localizadas, entretanto, sobre o modo de vida das comunidades das serras na Mata Atlântica e dos diversos e distintos núcleos de comunidades da Costa Litorânea tem criado generalizações e causado certo estranhamento entre estes núcleos.

Desse modo, certas características consideradas como próprias do povo Tupinambá dizem respeito a uma determinada comunidade ou núcleo de comunidades mais próximas entre si, o que implica em pensar os outros grupos a partir de certos atributos culturais compartilhados, comprometendo, de certa maneira, uma representação mais ampliada de um povo marcado pela pluralidade e heterogeneidade cultural.

¹ WOLF, Op.Cit., 2005.

² Susana de Matos Viegas realizou pesquisa de doutorado em 1997 sobre identidade e território entre os índios Tupinambá de Olivença no Sul da Bahia, tendo defendido sua tese em outubro de 2003. Esta pesquisa originou a publicação do livro *Terra Calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*, pela editora 7 Letras, Rio de Janeiro/Almedina, Coimbra 2007.

Nesse sentido, importa pontuar que este estudo trata do protagonismo das mulheres Tupinambá na reivindicação etnoterritorial e apresenta uma análise histórico-cultural dos aspectos mais fundamentais compartilhados por membros de diferentes comunidades Tupinambá.

Os aspectos culturais compartilhados, portanto, pelas diferentes unidades comunitárias dos Tupinambá foram selecionados em virtude de atuarem como dispositivos identitários nos quais estes sujeitos se reconhecem como células de um povo que possui uma história social e cultural comum.

O viés que adoto, porém, não tem a intenção ao abordar certos eventos vivenciados pelo povo Tupinambá de modo absoluto em razão das particularidades que marcam localmente cada expressão cultural, bem como não implica no não reconhecimento das especificidades e ambivalências relativas a cada comunidade.

Posto isso, sem dúvida alguma, as historicidades e a forma como estas foram elaboradas e apropriadas pelos Tupinambá é plural e idiossincrática, entretanto, marcadas por uma territorialidade compartilhada.

Nesse sentido, diversos estudos indicam que a relação dos Tupinambá com o território remonta o período anterior à colonização. Antes mesmo da criação da política de aldeamentos, na Região Sul, Extremo Sul e Sudoeste da Bahia, circulavam diferentes grupos étnicos. De acordo com Marcis, a origem étnica dos índios é bastante diversa,

Inúmeros povos possuidores de organizações sociais, políticas e econômicas distintas e que mantinha relações de amizades e de guerra entre si. Os habitantes das Capitâneas derivam de dois grandes grupos segundo critérios linguísticos: os Tupi-Guarany e os Macro-Jê. Os falantes da língua Macro-Jê se espalhavam pelo interior: [...] KâmaKã-Mongoió e Pataxó pertencentes ao grupo Maxacali e os Aimorés também conhecidos como Tapuias, Gren, *Guerém*, *Kren* e Botocudos. Estes grupos se comunicavam entre si por línguas diferentes e se dividiam em outros subgrupos, aumentando ainda mais a diversidade. Eram predominantemente caçadores e coletores, fatores que implicava no elevado grau de mobilidade espacial, embora essa mobilidade fosse limitada pelos territórios ocupados por cada grupo.³

A diversidade de grupos étnicos, apresentado pelo estudo etnohistórico de Teresinha Marcis⁴ e Maria Hilda Paraíso⁵ na composição das aldeias de índios no Sul da Bahia entre os séculos XVII e XIX, aponta um quadro que sugere inúmeros reagrupamentos étnicos.

³ MARCIS, Op.Cit., 2004: 25.

⁴ IBDEM.

⁵ MARCIS (2004) baseia-se nos estudos de PARAÍSO, M. H. Índios, aldeias e aldeamentos em Ilhéus (1532-1880), 2003; MOTT, L. Os índios do Sul da Bahia: população, economia e sociedade (1740 -1854), 1988. (p.93-

Localização dos Aldeamentos e Sua Composição Étnica⁸⁵

BACIA HIDROGRÁFICA	ALDEAMENTO	LOCALIZAÇÃO	ETNIAS
Una do Norte	São Fidelis	Taperoá	Tupinambá
Cachoeira Grande	Santo André de Santarém	Ituberá	Tupinambá
Anaraú ou Baiano	Maraú	Maraú	Tupinambá – Provavelmente
	(Nossa Senhora do desterro) Barcelos - 1703?	Camamu	Tupinambá – Provavelmente
	Caramuru-Paraguaçu	Pau-Brasil, Camacã e Itajú do Colônia.	Pataxó, Botocudos, Tupinikin, Kamakã-Mongoió, Tupinambá Kiriri-Sapuyá e Baenã.
Cururupe	Cocos	¼ de légua de Olivença	Tupinikin, Kamakã-Mongoió, Tupinambá
	Nossa Senhora da Escada de Olivença	Olivença	Tupinikin, Kamakã-Mongoió, Tupinambá, Botocudo, Gren
Una	Serra dos Boitaracas ou Goitaracas	Na mata Atlântica	Pataxó. Pataxó-Hãahãhãe e Baenã. Não aldeados até 1927 e 1930. A partir de 1937, Tupinambá (os de Olivença, os Botocudos e os Kiriri-Sapuyá).

Dada a tendência de mobilidade espacial desses povos, os descimentos provocados pela política jesuítica e a diminuição do território nativo em face da expansão colonial, é possível inferir que o povo Tupinambá incorporou, em virtude das circunstâncias socioeconômicas e culturais da época, outras etnias.

Registra-se, ainda, a presença dos Tupinambá (MONTEIRO 1999: 976 In BRASIL, 2009: 134) e dos Tupiniquins, sendo referidos em todos os mapas etnohistóricos como índios do grupo Tupi-Guarani e,

120); DÓRIA, H.C.. Localização das aldeias e contingente demográfico das populações indígenas da Bahia entre 1850 e 1882. (p. 81-90); OTT, Carlos. A distribuição tribal e geográfica dos índios baianos. (p. 123-130) In. SILVA, Pedro Agostinho (org.) Índios na Bahia. Salvador: Cultura, n. 1, ano 1 – Fundação Cultural do Estado da Bahia/Museu de Arqueologia e Etnologia/UFBA, 1988.

para além dos Tupi, a filiação étnica dos índios que, entretanto, a Aldeia de Nossa Senhora da Escada foi incorporando é citada por diversas fontes, ainda que de forma pouco consensual. Serafim Leite defende que nessa aldeia se juntaram aos índios Tupi outros índios, nomeadamente *Socos*, nos finais do século XVII (Leite 1945: 224. CF.BRASIL, 2009:31).

Serafim Leite confirmou a presença dessa diversidade através de documentos como: escritos datados de 1757 de Luiz Soares de Araújo (vigário) sobre Ilhéus elaborado para a Junta das Missões de Lisboa, 1702; carta do Padre Antônio Vieira de 1928 o qual defende que, entre o final do século XVI e início do século XVII, por volta de 1691, havia índios *Socós* (*Socos ou Sovos*) na Região de Ilhéus e que mais tarde foram aldeados.

E da vila [de Ilhéus] passando o dito rio da Cachoeira da outra banda, para a parte do sul, também tem seis lugares, em que habitam os moradores, a saber: Cururupe, Ariope, a Barra do Cururupe que é um rio pequeno que nem canoas podem navegar por ele; Aldeia dos Socós e Aldeia de Nossa Senhora da Escada dos Reverendos Padres da Companhia, também estes lugares são circunvizinhos distam uns dos outros, um quarto de légua, meia, até uma; e só da vila à dita Aldeia são quatro léguas” (ARAÚJO, 1757 apud ALMEIDA, 1913: 184. CF. VIEGAS, 2007:45).

Ainda sobre a diversidade étnica, a presença de índios Pataxó na região de Ilhéus, diversas fontes que apontam que o caráter da relação com os índios de Olivença oscilava *entre o conflito e a coexistência*,

[...] “os índios Pataxó perseguiram muito aquele lugar até o ano de 1700” (Lisboa, 1802 in Almeida 1916:10). O Vigário Luiz Soares de Araújo ao descrever a situação dos índios na região de Ilhéus, em 1757 corrobora esta tese: “da Aldeia acima dita [Nossa Senhora da Escada] caminhando para a parte do Sul, sempre para a praia vai dar em um rio caudaloso, chamado Una [...] Da dita Aldeia caminhando para Una não há morador, por ser uma parte deserta e costumar andar também por ela, o gentio chamado Pataxó” (ARAÚJO, 1757 apud ALMEIDA, 1913:184. CF. BRASIL, 2009:03).

A diversidade étnica e os intensos conflitos entre índios colonos e missionários tornaram-se grande obstáculo ao início do processo de colonização na região de Ilhéus. As dificuldades não se restringiam apenas à estratégia de resistência desses povos por meio da guerra, mas também à frequente destruição das plantações agrícolas dos colonos.

Fernão Cardim, em 1604, afirma que os colonizadores, diante dos sucessivos confrontos e prejuízos, desmotivaram-se, abandonando Ilhéus em face de outros lugares menos inóspitos aos seus projetos na Colônia (LEITE, 1938: 192-196. CF.BRASIL, 2009:134).

Dois episódios, dentre tantos outros, se destacam e atuam hoje, como marca da trajetória de resistência dos índios da região ao projeto de colonização do seu território.

O primeiro refere-se à *batalha dos nadadores*, “*guerra dos Ilhéus*” ou *batalha do Cururupe*, ocorrido em 1558-1559. O então governador da Bahia, Mem de Sá, interveio

militarmente em Ilhéus (PARAÍSO, 1989:81; MARCIS, 2004:30; LEITE 1938: 220. CF. BRASIL, 2009:134; MAGALHÃES, 2010:31). É importante salientar que Mem de Sá era proprietário do Engenho de Santana – maior engenho de açúcar da região, chegando a produzir safras de 12 a 14 mil arrobas de açúcar.

Ademais, a dinâmica social do Engenho de Açúcar encerra a memória da intervenção militar, em 1559, contra a atitude reativa dos índios da região às situações de violência e dominação colonial. Esta intervenção do Estado é cruelmente descrita pelo próprio Mem de Sá:

Neste tempo veio recado ao governador como o gentio Tupiniquim da Capitania de Ilhéus se alevantava e tinha morto muitos cristãos e destruído e queimado todos os engenhos dos lugares e os moradores estão cercados e não comiam já senão laranjas e logo o pus em conselhos e posto que muitos eram que não fosse por ter poder para lhes resistir nem o poder do Imperador fui com pouca gente que me seguiu e na noite que entrei em Ilhéus fui a pé dar em uma aldeia que estava a sete léguas da vila em alto pequeno toda cercada de água ao redor de lagoas e as passamos com muito trabalho e antes da manhã de duas horas dei na aldeia e a destruí e matei todos os que quiseram resistir e a vinda vim queimando e destruindo todas, as aldeias que ficaram atrás e porque o gentio se ajuntou e me veio seguindo ao longo da praia lhes fiz algumas ciladas e onde os cerquei e lhes foi forçado deitarem a nado no mar da costa brava. Mandeí outros índios atrás deles e gente solta que os seguiram perto de duas léguas e lá no mar pelejaram de maneira que nenhum Tupiniquim ficou vivo, e todos trouxeram a terra e os puseram ao longo da praia por ordem que tomavam os corpos perto de meia légua...(grifos da autora) (VARNHAGEN, 1956 - TOMO I. CF. MARCIS, 2000: 315).

Mem de Sá justificou a destruição dos aldeamentos dos Tupiniquim como reação à rebelião dos índios, por estarem liquidando barbaramente os colonos e inviabilizando a sua presença na região, destruindo e queimando todos os engenhos de açúcar e plantações.

A narrativa do Padre Nóbrega, contudo, demonstra o posicionamento e a reação de Mem de Sá diante da desvantagem indígena e dos motivos que a originaram.

De acordo com o que escrevem nas suas cartas, os índios da região teriam apenas morto dois colonos não de forma gratuita, mas como reação ou vingança pelo fato de os colonos terem morto dois índios de forma injustificada: “aconteceu que por matarem um índio em Porto Seguro e outro nos Ilhéus, sem lhes fazerem satisfação de justiça, eles [índios] se levantaram e mataram dois ou três homens que acharam no caminho dos Ilhéus para Porto Seguro” (Nóbrega 1559: 212). Segundo Nóbrega, terá sido apenas esta entrada num espaço habitado pelos colonos que causou pavor aos “cristãos”, levando-os a fugir e a juntarem-se aos seus, no povoado da vila de Ilhéus. Diz então o padre Manoel da Nóbrega: Despovoaram o engenho, sem índio atirar flecha; antes se crê que já satisfeitos da morte dos seus se contentavam, porque a muitos cristãos que puderam matar e roubar muito liberalmente deixaram ir. Como isto se souou entrou o medo nos outros engenhos e sem verem índio despovoam e largam tudo, recolhendo-se na vila. (Nóbrega 1559: 213. CF. BRASIL, 2009:136).

Este relato traz forte indício de que a motivação da violência de Mem de Sá contra os índios da região ocorreu muito mais pelos interesses econômicos que mantinha na política de expansão agromercantil desenvolvida na região, do que pela alegada insurgência dos índios.

Outro episódio que evidencia a resistência ao processo de desterritorialização nativa na região refere-se à fuga do Engenho de Santana em 1602.

Toda a região do Engenho de Santana, herdada pela filha de Mem de Sá, casada com o Conde de Linhares, era habitada por índios do grupo Tupi e Jê. De acordo com *Relatório Final Circunstanciado de Identificação da Terra Indígenas dos Tupinambá de Olivença* (BRASIL, 2009), há um conjunto de documentos históricos que demonstram que os índios, por mais de dois séculos, impediram, de diversas formas, a expropriação do seu território.

Desse modo, o relatório cita o documento denominado “*Instrumento de Justificação da Verdade*”⁶ que caracteriza o evento da fuga, a partir do ato de defesa jurídica apresentado pelo feitor do engenho, acusado de facilitação da fuga de índios e escravos do Engenho de Santana (BRASIL, 2009: 139).

O “Instrumento de Justificação da Verdade” junta à sua própria declaração a de várias testemunhas que confirmam as afirmações do réu – neste caso o feitor. Entre as testemunhas, encontra-se um “tesoureiro dos defuntos e ausentes”, um “juiz ordinário”, um “carpinteiro”, um “morador da vila [de Ilhéus]”. Segundo declaração do feitor, confirmada pelas testemunhas, o levantamento teve início na dita aldeia de Mairaipe de onde os índios fugiram em direção ao sertão, vindo alguns, contudo, buscar seus “parentes” que estavam no engenho. Assim diz o feitor que deixaram entrar cerca de 15 (quinze) índios no engenho “dizendo que iam ver seus parentes, como faziam outras vezes”. Na sua declaração, o feitor diz que quando estes índios visitantes chegaram junto dos índios que estavam no engenho “logo se levantaram com os da fazenda e se puseram todos num corpo para fugirem para o sertão”. O feitor alega ter tentado travar o levantamento com a ajuda de seu sobrinho e seu filho, mas que teriam sido surpreendidos com um grupo de cerca de sessenta índios que atiravam contra eles flechas “com grande ímpeto” e que decidiram não reagir com tiros de espingarda por considerarem que dessa forma os revoltosos não só os matariam como queimariam a fazenda. Assim se deu a fuga de cerca de “trezentas almas” para o sertão. O feitor justifica a sua incapacidade de persegui-los por estar o engenho isolado, sendo os vizinhos mais próximos os habitantes da vila de Ilhéus, a 6 quilômetros de distância (BRASIL, 2009:140-141).

O martírio indígena e a fuga do engenho de Santana atuam como dispositivos simbólicos que marcam a atual resistência dos Tupinambá. Tais episódios evidenciam a

⁶ Este documento foi encontrado no Cartório dos Jesuítas, na Torre do Tombo, em Lisboa, Portugal pela antropóloga Susana de Matos Viegas durante a elaboração do Relatório Final Circunstanciado de Identificação da Terra Indígena dos Tupinambá de Olivença.

multiplicidade, interdependência e simultaneidade dos processos de constituição de duas sociedades em oposição.

A história indígena na região revela-se na intersecção das relações entre a sociedade colonial e nacional e, abrange a atuação permanente dos índios nas decisões institucionais que propunham alterações da sua condição de vida, a princípio nativa, e posteriormente integrada a estas sociedades.⁷

Essa breve narrativa revela que, até o final do século XVII, a política de territorialização na costa da Bahia, assim como em outras regiões do Brasil, foi alvo de frequente contestação dos índios à submissão colonial. Convém reiterar, portanto, que na arena das disputas, nem sempre o enfrentamento se revelava de forma explícita, inflexível entre antagonistas sociais irreconciliáveis; mas, sim, em um combate com possíveis ajustes e reconciliações.⁸

Em conformidade com essa perspectiva é que, diante do caráter frágil da conversão dos índios aos princípios cristãos, a política dos jesuítas é alterada a partir da avaliação de que a presença intermitente dos padres dificultava a pacificação dos índios e a sua conversão.

Isso, naturalmente, implicava no fracasso dos projetos econômicos da Coroa Portuguesa na colônia. O aldeamento dos índios dos Padres em Ilhéus, datado no mapa de 1640, consequentemente, foi viabilizado em virtude das alterações que o projeto de missionar sofreu ao criar alternativas de comunicação verbal com os índios logo após a fuga do Engenho de Santana, em 1603.

Sem a permanência e o acompanhamento de nenhum padre, os novos conversos desistiam da nova fé com a mesma facilidade que a aderiam, o que obrigou (LEITE 1938: 28-29. CF. BRASIL, 2009:143) os padres jesuítas a fixarem-se em povoados indígenas e iniciarem a construção dos Colégios, substituindo suas anteriores missões volantes, cujo papel era contatar e convencer os índios à conversão e prepará-los como mão-de-obra.

De acordo com *Serafim Leite foi o Padre Inácio Tolosa, enviado ao Brasil em 1572, o responsável pelas alterações na política de aldeamento ao fixar os padres como residentes das aldeias.*⁹

O processo de agrupamento dos índios que ficou conhecido como “descidas” trazia os índios da mata para a costa, fixando-os, neste primeiro período, em povoados em redor das “casas” institucionais ou Colégios dos jesuítas. Em 1560

⁷ THOMPSON, Op.Cit.,1998.

⁸ IBIDEM.

⁹ BRASIL,Op. Cit., 2009.

havia cinco destas “casas” no Brasil, entre as quais uma delas se localizava em Ilhéus (ALDEN 1996: 74. CF.BRASIL, 2009: 143).

É a partir do amadurecimento das estratégias de cristianização e submissão dos índios da região que surge a aldeia de Nossa Senhora da Escada sob a administração missionária como parte de um projeto de colonização.

O surgimento dessa aldeia tinha como objetivo substituir a *Aldeia dos Índios dos Padres* junto ao Rio Cachoeira em Ilhéus, localizada no mapa de 1640 da *Descrição de toda a costa da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamão Brasil, por João Teixeira, cosmographo de Sua Magestade*, de 1642 – é fundada.¹⁰

As fontes sobre o período de fundação da Aldeia de Nossa Senhora da Escada¹¹ são diversas. O historiador Serafim Leite (1945:222 apud Viegas, 2007:45) cita 1680, no entanto, há indícios que, mesmo antes da sua estruturação com residências fixas, a aldeia já existisse.

Luiz Freire de Veras, ouvidor da Bahia em 1758, descreve que o primeiro registro de batismos encontrado na igreja da aldeia de Nossa Senhora da Escada data de 20 de Novembro de 1682 (VERAS, 1768, FOLHA 06 ATO 18 apud DIAS, CF.VIEGAS, 2007:45).

A construção da Aldeia Nossa Senhora da Escada, em sua configuração quadricular seguia o mesmo padrão de outros povoamentos realizados na América Latina como pode ser observada na *Planta da Aldea de São Fidelis, pertencente à comarca dos Ilhéos*.¹²

¹⁰ BRASIL, Op. Cit., 2009:15.

¹¹ Baseada em fontes do Arquivo Público do Estado da Bahia - APEB, Marcis (2004) afirma ter sido a aldeia Nossa Senhora da Escada estabelecida em 1700. Em relação à organização social dos índios aldeados ver Relatório Final Circunstanciado de Identificação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença: Parte II Habitação Permanente (BRASIL, 2009).

¹² BRASIL, Op. Cit., 2009:18.



Fonte: Documento nº 15.796 Anexa ao nº 15.796., pp.328 e 329 do Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, in Almeida 1916, CF. Brasil (2009).

Essa gravura, mesmo não sendo a planta da Aldeia Nossa Senhora da Escada, representa o mesmo traçado da Praça Cláudio Magalhães em Olivença, estando a igreja posicionada no mesmo espaço correspondente ao da Igreja de Nossa Senhora da Escada, no centro da quadrícula.

Situada no contexto do projeto político-administrativo de expansão europeia e dos fundamentos morais da ordem da Companhia de Jesus, a coexistência entre índios e padres foi orientada pela imposição da cristianização, do trabalho forçado e da vigilância continua aos índios.

A junção compulsória dos índios na Aldeia Nossa Senhora da Escada e as alterações impostas à sua conduta a partir dos princípios religiosos, em diversos momentos, tornou tensa a relação entre Jesuítas e índios. Estes últimos assumiram, muitas vezes, uma posição ambivalente que oscilava entre a obediência e a subversão. Isso sempre ocorria, quando o que

estava em pauta era a ruptura radical do seu corpus ideológico, o que sugere um protagonismo indígena no ordenamento da sociedade colonial.

Consequentemente, essa conduta de resistência corroborou para a preservação dos vínculos com suas crenças, costumes e ancestralidade, constantemente reelaborados, como forma de dar significado à sua nova realidade.

Nesse sentido,

longe de exibir a permanência sugerida pela palavra “tradição”, o costume era um campo para a mudança e a disputa, uma arena na qual interesses opostos apresentavam reivindicações conflitantes. [...] a cultura [...] que se reveste da retórica do “costume” [...] não se autodefinia nem era independente de influências externas. Assumira sua forma defensivamente, em oposição aos limites e controles impostos pelos governantes.¹³

Posto isso, certos eventos tornam-se representativos das negociações entre índios e sociedade colonial para a consecução da política de assentamento dos índios nas aldeias.

Desse modo, a centralidade da mata para a vida indígena implicava na ameaça à permanência coletiva dos índios no centro da Aldeia, comprometendo a estrutura do seu funcionamento, haja vista a necessidade de mão-de-obra da sociedade colonial e da própria subsistência dos padres. Assim, dispositivos administrativos foram criados no sentido de assegurar a permanência dos índios e viabilizar o cotidiano nos aldeamentos.

De acordo com o Relatório Final Circunstanciado de Identificação das Terras Indígenas Tupinambá de Olivença (2009) é preciso ampliar a ideia de que as aldeias jesuítas, em última análise, eram apenas espaços de vivência e exercício de poder dos jesuítas sobre os índios.

As contradições observadas nos dispositivos legais e administrativos defendidos pelos jesuítas e criados pelo governo português – presente na interpretação desse relatório – revelam como os índios aldeados em Nossa Senhora da Escada se apropriaram desse espaço de domínio colonial, transformando-o, a princípio, de espaço de vigilância, disciplinamento e exploração, em espaço de reelaboração da vida nativa.

Ao contrário, portanto, do que o relatório sugere, relatos indicam que os padres defendiam certos interesses indígenas em detrimento dos seus próprios interesses. Por isso, disponibilizavam o espaço para que os índios fizessem suas roças, como demonstra Leite:

¹³ THOMPSON, Op. Cit., 1998:17.

Nóbrega escrevia a dizer que, para evitar que os índios continuassem dispersos pela floresta não havia outro remédio senão dar-lhes terras junto das aldeias [...] (LEITE, 1938:86, CF.BRASIL, 2009:146).

Penso, entretanto, que essa conduta dos missionários se situa muito mais no plano da economia material do que no plano da economia moral. Pois, a conjunção do modo de vida dos índios e a dependência dos jesuítas em relação a estes, no que se refere à sua sobrevivência e a sobrevivência dos próprios índios aldeados, exigia a conciliação de interesses antagônicos.

Desta feita, não reconhecer o poder relativo dos índios implicava no fracasso do projeto econômico da corte e de conversão cristã da Companhia. Aos Jesuítas, não restava alternativa, senão a de negociar a permanência indígena nos termos indígenas.

Desse modo, as motivações podem até envolver princípios morais, mas certas estratégias de proteção à vivência nativa ocorreram muito mais em face do padrão cultural dos índios e da dependência material dos jesuítas em relação a eles.

Como afirma Thompson (1998), em relação ao convívio entre povo e patrões na Inglaterra do século XVIII isso se justifica pelos motins que não devem ser vistos como um simples produto da fome e do instinto humano, mas como representações culturais de um determinado grupo frente à crise e seus desdobramentos.

Consequentemente, essa práxis conferiu certo equilíbrio às relações de poder estabelecidas entre índios e padres. Nesse sentido, o relatório confirma minhas ponderações ao afirmar que *os jesuítas estavam a lidar com esses índios que sabiam ter por tendência moverem-se no território*.¹⁴

Nesse âmbito, de acordo com Leite (1938: 86 CF.BRASIL, 2009:146), leis como a de 26 de Julho de 1596, ordenava *aos governadores que nas aldeias dos jesuítas, já eretas ou a erigir, se deem terras aos índios para eles cultivarem e lavrarem*.

Outro exemplo é a definição de que cada aldeia assegurasse uma légua em quadra *para sustentação dos índios e missionários, com declaração de que cada aldeia se havia de compor por ao menos de cem casais* feita pelo alvará de 1700. De acordo com o alvará, as terras eram dadas às aldeias e não aos missionários.¹⁵

Alinhado a isso, é incontestável o modo contínuo pelo qual os índios foram se apropriando política e socialmente do espaço da aldeia. Diversos documentos analisados nas

¹⁴ BRASIL, Op. Cit., 2009:146.

¹⁵ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003:220.

pesquisas etnohistóricas de Marcis (2004), Dias (2007) e antropológica de Viegas (2007) e no Relatório Final Circunstanciado de Identificação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença apresentam valiosos registros da história social deste território.

Para entender como a comunidade indígena foi se constituindo, politicamente, no espaço do aldeamento recorro a um evento ocorrido no século XVIII. Refere-se ao requerimento encaminhado pelos índios à Câmara de Vereadores da Vila de Ilhéus, solicitando anulação da candidatura de João Rodrigues – não índio – o qual, de acordo com os índios, era um criminoso. Ainda nesse documento, solicitavam que fosse nomeados índios por eles escolhidos para os cargos de Sargento-mor e Capitão-mor.¹⁶

Em 25 de setembro de 1720 o documento é apreciado favoravelmente pelo arcebispo, e anula a candidatura de João Rodrigues e ordena *passar as patentes de Capitão-Mor e Sargento-Mor aos índios*”, como pode ser observado em carta aos vereadores da Câmara de Ilhéus.

Recebemos a de Vossa Mercês de 15 de Agosto e com ela o requerimento que lhe fizeram os índios da Aldeia de Nossa Senhora da Escada dessa Capitania, e vendo uma e outra cousa, nos pareceu deferir-lhe por se achar criminoso o Capitão a quem este governo tinha mandado passar Patente, e por esta causa vão providos de Capitão-mor e Sargento-mor os índios que lhe pedem. Vossa Mercê lhe entregará, dando-lhe primeiro a posse e advertindo-os, do como devem proceder no exercício deles, e obediência que devem ter ao seu Padre Missionário, de sorte que dos seus procedimentos, nos não chegue a mais leve queixa. Deus guarde a Vossa Mercê. Baía e Setembro 25 de 1720. Carta do S. Arcebispo da Baía. Caetano de Brito de Figueiredo, João de Araújo e Azevedo aos oficiais da Câmara da Vila dos Ilhéus (Carta do Arcebispo da Bahia ao Capitão da Capitania dos Ilhéus, in *Documentos Históricos* 1939 (1720). V. XLIII: 344. CF. BRASIL, 2009:147).

A ação reivindicatória dos índios demonstra sua capacidade de compreender a lógica burocrática das relações administrativas que regiam a aldeia e de articular-se politicamente tanto para reivindicar a saída de um dirigente, como para assegurar cargos administrativos para os que eram reconhecidos como seus representantes (índios).¹⁷

É importante salientar que a ação política dos diversos grupos que compartilhavam a experiência de aldeamento, os familiarizava e os qualificava à dinâmica de funcionamento da sociedade externa, bem como os aliava em torno dos interesses coletivos dos aldeados. Os grupos aldeados tendiam a organizar-se politicamente para defender seu território ou por oposição aos trabalhos forçados e/ou excessivos, estas circunstâncias

¹⁶ MARCIS, Op. Cit. 2004:45.

¹⁷ MARCIS, Op. Cit., 2004:45.

[...] dava-lhe o sentido de união em torno de um objetivo comum, contribuindo de forma essencial, para desenvolver neles o sentimento de identificação de grupo e de pertencimento a uma aldeia. Em torno da disputa pelas terras os índios aldeados unificaram-se e organizaram-se na ação política (armada ou jurídica) que os manteve unidos. Desse modo, o território das aldeias pode ser visto como importante elemento de coesão dos diversos grupos que ali se reuniam, ressocializando-se, recriando culturas e identidades.¹⁸

Nesse sentido, a diversidade aparente das relações estabelecidas entre os distintos atores sociais é, na verdade, parte de uma experiência comum. Ademais, a *exploração* não é só um conceito político-econômico fundado no materialismo histórico, com fins ideologizantes, mas um fato sentido, vivenciado, pelos que o experimentam.¹⁹

A configuração dos aldeamentos jesuítas presumia que os índios explorassem as áreas da mata no entorno da aldeia para o cultivo das suas roças. No caso específico do aldeamento Nossa Senhora da Escada as plantas das aldeias dos jesuítas, desenhadas no século XVIII para a região Sul da Bahia, apresentam caminhos de acesso às roças dos índios.²⁰

E como os esses indígenas estavam em posse das terras localizadas na área de mata para sul e no interior da aldeia, é possível inferir que *podiam escolher um sítio para se assentar com suas famílias e cultivar roças para o seu sustento*.²¹

Essa configuração geopolítica dos aldeamentos propiciou aos índios uma circulação permanente entre a aldeia e a região da mata onde cultivavam suas roças, assim como mantinham sua estrutura social, tendo como centralidade a organização familiar.

Esse padrão de organização social conferiu aos índios de Olivença a experiência de persistir, oscilando entre o espaço da aldeia e da mata, – de onde passaram a retirar sua subsistência após a desarticulação da sua vida tribal – como uma das formas de continuar exercendo sua alteridade.

O relatório do ouvidor da Comarca dos Ilhéus Domingos Ferreira Maciel em 1803 (CF. MARCIS, 2004), demonstra como os índios da Vila de Olivença conservaram, ao longo dos séculos, esse padrão cultural de intermitência entre a Vila e a roça, assim como sua relutância em incorporar completamente os padrões da vida da sociedade externa.

Eles têm uma falta grande de conhecimento das primeiras letras, e os seus mestres de ler e escrever são os mesmos escrivães e Diretores, os quais, estranhando-lhes eu essa omissão, se desculparão que ela procede de faltarem

¹⁸ ALMEIDA, Op. Cit., 2003: 220-261.

¹⁹ THOMPSON, Op.Cit., 1998.

²⁰ BRASIL, Op.Cit, 2009: 148.

²¹ ALMEIDA, Op. Cit., 2003: 226.

quase sempre os meninos à escola, porque seus pais, quando vão para o trabalho não os deixam nas vilas e os conduzem consigo e com mais famílias para qualquer parte que vão.²²

Na transição da gestão dos jesuítas e início do regime do Diretório dos Índios, a Coroa anexou as Capitanias em 1753, porém, a de São Jorge dos Ilhéus só foi anexada em 1760. Supõe-se que este hiato, marcado pela ausência do controle do governo, possibilitou diversas fugas dos índios para as matas.²³

A função do diretório era promover a civilização dos índios até que fossem incorporados pela sociedade nacional. Embora a instituição do Diretório se justificasse em função da suscetibilidade do território do Maranhão e do Pará. Isso acontecia em virtude da sua pouca ou nenhuma ocupação colonial e pelo fato de essas regiões comportarem as novas fronteiras políticas do Tratado de Madrid. Os dispositivos desse tratado foram universalizados para todo o território colonial.

Dentre as suas disposições estavam previstas medidas prioritárias para incentivar o povoamento da região, a desocupação das terras indígenas e o combate aos índios não pacificados (MARCIS, 2004:53; BRASIL, 2009:151). Assim, os povoados indígenas e/ou antigas aldeias transformar-se em vilas, como é o caso da Vila de Olivença.²⁴

III. 2 A Economia Política da Vila de Olivença

Dentre as suas disposições político-administrativas, o Diretório de Índios institui a função do diretor nas vilas, os quais deveriam ser nomeados pelo governo português e não mais pelos padres.²⁵

A orientação através da ação dos diretores era a de conduzir, moralmente, os índios no sentido de civilizá-los via convencimento e persuasão acerca do valor formativo, como aspirantes à cidadãos, e dos benefícios da tutela.

Aos diretores, dentre outras obrigações, cabia incentivar e orientar os casamentos entre índios e portugueses, devendo oferecer postos de honra aos índios que casassem com brancos

²² MARCIS, Op. Cit., 2004: 63.

²³ BRASIL, Op. Cit., 2009.

²⁴ CF. Data de fundação da Vila Nova de Olivença no Relatório Final Circunstanciado de Identificação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença: PARTE I – DADOS GERAIS. Brasil, 2009:18. E Anais da Biblioteca Nacional V.36. Provisões. Cód. 19.209. Inventário dos doc. Relativo ao Brasil existente nos arquivos da Marinha e Ultramar, organizado por Eduardo de Castro e Almeida. Bahia, 1798 a 1800.

²⁵ BRASIL, Op. Cit., 2009:152.

e tutelá-los diante da sua relativa incapacidade, explicitamente, no que se referisse à sua condição de ocupar cargos diretivos.²⁶

Essa política colonial, entretanto, fracassou em razão do sistemático descumprimento deste princípio – situação vivenciada também em Olivença – haja vista a constatação do despotismo e dos excessos pelos seus diretores.

A organização política e administrativa de Olivença era composta por um diretor, pela Câmara de Vereadores, subordinada ao *Ouvidor* da Comarca de Ilhéus, que tinha como principal atribuição avaliar as ações da Câmara e o cumprimento do Código de Posturas entre outras leis.²⁷

A Câmara de Vereadores de Olivença deveria elaborar e aprovar o Código de Posturas que objetivava regular a ocupação do espaço urbano, sua preservação, a utilização dos recursos naturais, o funcionamento do comércio e a normatização do comportamento social. Cabia ainda à Câmara,

A fiscalização dos funcionários, a realização das eleições, a vigilância para que as posturas fossem obedecidas [...] autorizar e cobrar pela utilização dos espaços públicos, que nas vilas indígenas incluía, o arrendamento das terras dos índios. Tal atribuição proporcionava aos vereadores e diretores, a possibilidade de controlar o espaço e as pessoas, e, acumular terras e outros benefícios pessoais. [...] A Câmara de Vereadores da Vila de Olivença era composta por 5 vereadores eleitos. Os dois mais votados exerciam o cargo de Juiz Ordinário, revezando-se na presidência até a reforma 1828. Quando esta função foi extinta e o vereador mais votado passou a exercer a função de presidente. Esta reforma retirou os poderes jurídicos da Câmara, instituindo os cargos de Juiz Municipal ou de Paz, Promotor e juiz de Órfãos, cujos nomes eram indicados pelo eleitor em listas triplas, sendo, porém, submetidas às autoridades da Comarca, responsável pela nomeação daqueles que exerciam o mandato por tempo determinado.²⁸

Os índios recém-aldeados e suscetíveis à exploração dos colonos e administradores foram equiparados a órfãos, ficando sob a tutela do Juiz de Órfãos, o qual, entre as suas atribuições, incumbia-se de proteger e administrar seus bens (CUNHA, 1992, CF. MARCIS, 2004:58).

Paulatinamente, o processo de integração dos índios se consolida dentro do padrão administrativo da Vila de Olivença. Os índios passam a ocupar funções administrativas e tornam-se mais autônomos nas suas relações de trabalho e a reapropriação do território.

A relativa autonomia dos índios de Olivença pode ser verificada no processo eleitoral para a ocupação dos cargos administrativos como, por exemplo, o de Juiz de Paz da Vila.²⁹

²⁶ ALMEIDA, Op. Cit., 2003.

²⁷ MARCIS, Op. Cit., 2004.

²⁸ IBEDEM. 2004:157

²⁹ BRASIL, op. cit., 2009:163.

Para estar apto a votar era preciso ter renda própria ou profissão e residir no local há dois anos. Essa condicionalidade de certa maneira beneficiou os índios que, diferentemente, de outros residentes na vila *tinham suas terras como patrimônio*.³⁰

A legislação ainda determinava que quem fosse eleitor poderia se candidatar aos cargos administrativos. Essa disposição criou condições favoráveis para o aparecimento *de uma elite urbana e dirigente em Olivença*, embora fosse caracterizada pela concentração e pelo poder entre as famílias neobrasileiras³¹, Gomes, Marques, Amaral, Castro, Dias, Bandeira, das quais, apenas as duas últimas, eram de descendência indígena.

Por outro lado, os índios não podiam estabelecer contratos de trabalho que não fosse mediado pelo Ouvidor da Comarca. Embora as terras fossem patrimônio indígena, estes continuavam nivelados aos órfãos no que se refere a sua autonomia sobre as terras e sobre o uso da força de trabalho. Essa situação perdurou até 1831. Em 1847, este papel mediador era exercido pelo Diretor de Índios da Província. Cabia às autoridades a gestão das terras no que se refere à sua exploração, à expansão urbana, à comercialização de madeiras e à extração de piaçava, embiras de madeiras etc. Ainda que os índios fossem soberanos quanto à posse da terra, como declarava o

[...] alvará de 1º de abril de 1680 [...] as sesmarias não poderiam revogar o direito dos índios sobre suas terras, como primários e naturais senhores dela. Esse princípio nunca foi oficialmente revogado, permanecendo como uma prerrogativa à interpretação da legislação relativa às terras indígenas ainda na atualidade [...].³²

Como consequência, entra em vigor o decreto nº 2.672, de 28 de outubro de 1875, cujo objetivo foi extinguir o estatuto indígena dos antigos aldeamentos, *ficando o governo autorizado a alienar as terras respectivas* (SILVA CAMPOS, 2006: 400 apud ALARCON, 2013: 36).

É nesse contexto que se dá a concentração de poder dos núcleos familiares. Primeiro pela ocupação dos cargos administrativos, através da autoridade que lhes era conferida, depois pela apropriação das terras indígenas.

Embora houvesse alternância de poder entre as famílias, a família Amaral, de descendência portuguesa, destaca-se, pela sua permanência no poder desde 1828, pelo fato de

³⁰ MARCIS, op.cit.2004:61.

³¹ Informação baseada na relação de vereadores e funcionários da Câmara Municipal da Vila Nova de Olivença: 1824-1879. CF. MARCIS, A Hecatombes de Olivença: Construção e reconstrução da identidade étnica. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-graduação em História da UFBA, Salvador: UFBA, 2004.

³² IBDEM.2004:67.

um dos seus membros ser Manoel Nonato do Amaral, identificado como coronel com ascendência indígena.

Descendente do primeiro Amaral citado como Juiz ordinário e Presidente da Câmara em 1924, de nome Benedito Paes Amaral, seu bisavô da parte de pai (Cf. Marcis 2004: 85). Durante o período imperial, vários familiares de Benedito Amaral assumem cargos de chefia em Olivença, entre eles dois descendentes diretos: Francisco Rogério Amaral, seu avô e o Coronel Raymundo Nonato do Amaral, seu pai³³

Filho de uma índia com um coronel de descendência portuguesa, projeta-se, no cenário político de Olivença, no final do século XIX, como uma liderança que representava os interesses indígenas ao impedir a inserção de representantes políticos de Una e de Ilhéus que disputavam e mantinham interesses nesta região.³⁴

Por conseguinte, do ponto de vista político-econômico o desenvolvimento da lavoura cacauera propiciou o surgimento de uma oligarquia, representada pelos coronéis do cacau, como veremos mais à frente, provocando grandes alterações em Ilhéus e região.

As disputas políticas se intensificaram em razão da valorização do cacau e da concentração de riqueza dos distintos grupos que compunham a sociedade regional ao ponto de milícias serem enviadas pela capital do Estado para amenizar os conflitos políticos e fundiários.

É nessa conjunção que se dá o acirrado confronto entre Manoel Nonato do Amaral e Adami de Sá – membro de família da aristocracia escravocrata, intendente de Ilhéus, *com parentes e amigos ocupando cargos no legislativo e judiciário na esfera estadual e municipal – cujo desdobramento resultou em denúncias e trocas de acusações no jornal Gazeta de Ilhéus em 1904* encerra a tensão de interesses distintos e politicamente estabelecidos (MARCIS, 2004:98; MAGALHÃES, 2010:62).

Em 1904, como resultado da disputa pelo controle político em Olivença e na região,

Manoel Nonato do Amaral, ganhou notoriedade ao comandar o assassinato de sete membros de outro grupo político, identificado com os interesses dos não-índios, no episódio que ficou conhecido como “hecatombe de Olivença”. Na “hecatombe”, reconstituída cuidadosamente por Marcis (2004), foram mortos, em um cerco na igreja de Nossa Senhora da Escada, o coronel Paulino José Ribeiro e aliados. Ribeiro declarava-se o novo intendente da vila e tentava assumir o cargo à força, 11 meses após uma eleição de resultado controverso, esbarrando na resistência da população indígena (Ibid.: 102, 112-113). Na análise da historiadora, tratou-se de um conflito étnico, no quadro de disputa por hegemonia política, associada ao aumento da penetração não indígena na região devido à valorização do cacau.³⁵

³³ BRASIL, Op. Cit., 2009: 167.

³⁴ MARCIS, Op. Cit., 2004.

³⁵ ALARCON, Op. Cit., 2013:37.

O coronel Manoel Nonato permaneceu preso por alguns anos, após ter sido julgado e condenado em 1909 e 1910. A apelação de Antônio Pessoa, – do seu advogado e aliado político, principal rival político do coronel Adami de Sá – o levou a um novo julgamento em 11 de agosto de 1911, quando foi e absolvido.³⁶

De acordo com as pesquisadoras Terezinha Marcis, Suzana Viegas, Aline Magalhães e com minhas recolhas em campo nos distintos espaços dos Tupinambá; mas, principalmente, em Olivença, Manoel Nonato do Amaral, apesar da ambivalência da sua posição de coronel, chefe político e descendente indígena, a sua trajetória política marca a memória histórica dos Tupinambá. Nesse sentido, Alarcon (2013) corrobora ao afirmar,

Quanto a mim, ao menos na Serra do Padeiro, encontrei a memória de Nonato do Amaral reivindicada contemporaneamente, no quadro dos esforços para a construção de uma história da resistência Tupinambá.³⁷

Se considerarmos o início da experiência de aldeamento, a Vila de Olivença durante quatro séculos foi identificada como espaço indígena, numa surpreendente demonstração de persistência étnica.

Os índios, a despeito das formas administrativas empregadas na vila durante os governos colonial, imperial e republicano, continuaram tenazmente a elaborar suas dinâmicas de solidariedade e apropriação do espaço considerado atualmente por eles, *aldeia mãe* – incontestáveis evidência do seu direito originário ao território,

no qual nunca deixaram de imprimir o seu modo de vida, vivendo em unidades de habitação que se ajustavam à sua organização do parentesco e praticando as atividades tradicionais que permitiam perpetuar o seu modo de vida [...] No século XIX os índios que habitavam a vila de Olivença viviam ali há mais de um século e, portanto, tinha feito de um projeto espacial de origem colonial um espaço de vivência e pertença.³⁸

A trajetória do povo Tupinambá permite afirmar que, na dialética das relações de poder entre índios e jesuítas, índios e diretores da Vila de Olivença, durante todo o período de vigência da política de integração dos índios à sociedade nacional forjou-se um espaço de negociações que impelia as autoridades a reconhecerem certo *status* de poder exercido por determinadas liderança indígenas em Olivença.

No sentido gramsciano, essa era a forma da elite dirigente assegurar, por meio do contrato social estabelecido entre os entes envolvidos, sua consequente hegemonia cultural.

³⁶ MARCIS, Op. Cit., 2004.

³⁷ ALARCON, Op.Cit.,2013:38.

³⁸ BRASIL, Op. Cit., 2009:156-157.

Nesse processo, não existe uma força externa da parte hegemônica da cultura que pudesse manter o equilíbrio das tensões. Ao contrário, o campo da cultura é um dos últimos espaços de luta e que, portanto, mesmo o campo hegemônico da cultura, tendo a sua disposição os recursos materiais e mentais para impor a difusão dos seus valores, há de se considerar que a parte dominada não é tão passiva assim. Essa se manifesta, mesmo que de forma *sub-réptica*, criando, dessa forma, um ambiente de negociação e de preservação de certos atributos dos quais não se pode abrir mão.³⁹

III. 3 Atos Criativos

A interação de fatores derivados dos processos de colonização, acentuado pelo capitalismo ocidental em expansão, a globalização e enfoques paternalistas verticalizados sobre o desenvolvimento, engendraram um ambiente econômico e social que tem intensificado o empobrecimento de diferentes povos.

Em decorrência dessa contingência, a ruptura das instituições, os mecanismos sociais tradicionais, a degradação de recursos naturais, a violência, a militarização, os deslocamentos compulsórios e as migração têm atingindo os povos tradicionais, em especial as mulheres indígenas.

Desta feita, se considerarmos que o modo de vida dos Tupinambá foi significativamente alterado e que a sua condição atual estabelece nexos com a sociologia e identidade regional, parece-me pertinente configurar a cultura regional – entendida como o espaço onde acontecem as relações sociais entrelaçadas às tendências econômicas nacionais e transnacionais – na qual o grupo étnico dos Tupinambá está situado.

Posto isso, a política desenvolvimentista nacional, representada no texto da Constituição Federal de 1891, transferiu aos estados o controle das terras devolutas, situadas em seus territórios. Em 1897, foi promulgada a Lei 198 de Terras do Estado da Bahia, com o intuito de regularizar a ocupação das terras estaduais, tornando devolutas as posses não tituladas e os terrenos das aldeias indígenas extintas.

Tendo recebido o domínio dessas terras, coube aos Estados legislar sobre o modo de aquisição, ocupação e legitimação da posse de tais propriedades. Estava dentro da autonomia do estado deliberar sobre o uso das terras públicas.

³⁹ THOMPSON, Op. Cit., 1998.

Os estados, ao legislarem sobre terras, mantiveram os princípios da Lei de 1850. Entretanto, inverteram um de seus objetivos básicos, que era o de evitar o apossamento desenfreado das terras públicas. Os Estados tinham em vista a transformação de posseiros em proprietários. Adaptou-se então, em todos os Estados, a Lei de 1850 aos interesses dos grandes posseiros. Os prazos para legitimação foram dilatados, as terras públicas continuaram a ser invadidas e ocupadas por particulares, sem que o Estado pudesse ou quisesse interferir. A estadualização das terras devolutas aumentou em muito a margem de manobra e o poder de pressão dos latifundiários locais, também conhecidos por “coronéis”.⁴⁰

O fato da Lei fundiária, lançada na Bahia em 21 de agosto de 1897, ter suas resoluções aprazadas por várias vezes, na tentativa de legislar sobre a regularização das posses e, ainda assim, não ter alcançado aderência expressiva, permite considerar alguns fatores que podem ter contribuído para dificultar a organização e a ocupação das terras públicas tornando essa lei inoperante.

O primeiro diz respeito à disponibilidade de terras e à possibilidade impune de grandes posseiros em expandi-las. Sendo assim, não interessava a eles legalizar as terras ocupadas. Pois

se para os grandes posseiros, não realizar a demarcação seria uma possibilidade futura de aproveitar a fronteira aberta e expandir ilegalmente e, muitas vezes, inescrupulosamente, os seus domínios ou, ainda, omitir-se ao registro seria também um meio de encobrir irregularidades por eles praticadas; para os pequenos posseiros, que possuíam frágeis comprovações de posse ou que nada tinham além da terra que cultivavam com suas próprias forças e da família, a demarcação poderia ser vista como um subterfúgio utilizado pelo estado para privá-los do direito da posse. E. P. Thompson (1987) discutindo o domínio da lei entre as classes inglesas do século XVIII mostrou a funcionalidade que o aparato legal exercia para dominadores e dominados.⁴¹

Os mecanismos políticos administrativos usados a pretexto de organizar a distribuição das terras, legalizando-as, da forma como foi configurada, privilegiou as oligarquias locais e estimulou o surgimento do coronelismo.

O constante desrespeito à legislação na ocupação das terras públicas contou com o olhar discreto dos governadores e por vezes com uma omissão proposital, quando se tratava da ampliação das posses de modo ilegal por posseiros com relações que favoreciam seus respectivos grupos políticos.

Assim, os “pioneiros” amealhavam mais terras, ampliando suas posses, pois, no caso da Bahia, a fronteira agrícola aberta foi característica majoritária do perfil fundiário no

⁴⁰ BERCOVICI, G.. Constituição Econômica e Desenvolvimento: Uma leitura a partir da Constituição de 1988. São Paulo: Malheiros, 2005:134.

⁴¹ REIS, F.T. Entre as Teorizações das Leis e as Ações Práticas dos Sujeitos: as continuidades da Lei de Terras de 1850 no nascente regime republicano. Natal: XXVII Simpósio Nacional de História. Conhecimento Histórico e Diálogo Social, 2013:16.

interior do estado. A comprovação da legitimidade das posses das terras, dada às circunstâncias em que foram adquiridas, era bastante problemática; dando início, assim, a uma migração característica de *regiões de fronteira*.⁴²

Alguns fazendeiros, com a conivência de agentes públicos que atuavam nos cartórios, locupletavam-se do fato de a maior parte dos pequenos posseiros de terras não terem a titulação de suas terras para forjarem documentos que asseguravam a nova posse e expulsavam os antigos ocupantes das terras. Essa conduta era normalmente acompanhada de formas de pressão bastante violentas.⁴³

Forjavam-se documentos para apossamento ou venda das terras de terceiros, incluindo nisso a frequente queima de Cartórios de registro de propriedades da região (naturalmente com relação às terras tituladas ou registradas); realizava-se a invasão de terras e o roubo de safras como meio de pressão para expulsar o roceiro das suas plantações; as tocas criminosas; a guerra entre famílias ou entre vizinhos; tudo isso posto a serviço de fazer crescer a propriedade de “emendar” as plantações ou as fazendas, de construir os “conjuntos” (GARCEZ, 1977:135 apud LINS, 2007:45).

Quando em campo, ouvi diversos relatos dos Tupinambá sobre como os seus antepassados foram ludibriados e ingênuos em virtude das estratégias usadas pelos não índios no despojamento do seu território. Ponderei no sentido inverso. Creio que a atitude, supostamente ingênua dos Tupinambá em relação às “negociações”, tem uma outra motivação. Para os Tupinambá, o território era idealmente ilimitado e a relação com a terra traduzia-se, pelos ciclos de suas vida e pelo respeito à mata.

Assim, á medida que a terra precisava descansar para revitalização do solo ou por questões de eventos relativos à sua espiritualidade, como a morte de um ente, entre outras razões, era preciso deslocar-se.

Os Tupinambá circulavam no território, agindo de acordo com a sua tradição, e para eles, abrir mão deste ou daquele espaço não significava comprometer a própria reprodução. Ademais, na relação cosmológica dos Tupinambá, esses dispositivos legais faziam pouco sentido.⁴⁴

Além disso, o ardil da cachaça, também usado recorrentemente como justificativa para a perda das terras por diverso indígenas, por si só, não explicam as regulares situações de usurpação do território. O excesso de consumo da cachaça, preocupação entre as lideranças indígenas – não superado até a atualidade – passa a ser usado como mais um dispositivo

⁴² FALCON, G. Os Coronéis do Cacau. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1995.

⁴³ LINS, M.S. Os Vermelhos nas Terras do Cacau: A presença comunista no sul da Bahia (1935-1936). Dissertação de mestrado (História Social). Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2007.

⁴⁴ VIEGAS, Op. CIT., 2007.

contra a etnia. Pois em suas memórias, este foi um dos motivos pelo qual seus antepassados perderam suas terras, ao trocá-la por objetos sem valor, numa negociação claramente lesiva.

Em face disso, esta memória afetiva é incorporada pelos Tupinambá como uma fraqueza do passado. Convém pontuar, no entanto, que na apropriação do senso comum sobre a assimetria dessa relação – muitas vezes compartilhada por alguns Tupinambá – a responsabilidade por essa conduta antiética, recai sobre seus antepassados, vistos nesse caso, como débeis e fracos.

Para os Tupinambá, a cachaça aparece como motivo de fragilidade que corroborou para a perda das suas terras. Sendo ágrafos, o excesso da bebida os tornou ainda mais vulneráveis à prática dos latifundiários devido ao domínio e acesso aos tramites jurídicos na usurpação dos direitos indígenas.

A supostas legalidade dessas negociações – que em outras circunstâncias, seriam facilmente contestáveis em face das grosseiras falsificações desses processos – contava com a plena convivência de representantes de funções públicas importantes.

De acordo com as lideranças indígenas e com outros Tupinambá, o uso por vezes excessivo da cachaça ainda ocorre entre os Tupinambá e, varia entre os diferentes grupos e espaços. No entanto as formações políticas realizadas pelo movimento tem problematizado de forma contundente, as consequências da bebida alcóolica para o povo Tupinambá, seguida de um acompanhamento permanente sobre essa conduta.

A partir das minhas recolhas em campo, fica claro que embora o alcoolismo atinja alguns Tupinambá, assim como a outras pessoas não índias. A cachaça, juntamente com a preguiça são produções simbólicas que revelam um essencialismo cultural, cujo princípio é encontrar características definidoras que neguem a sua condição autóctone desse povo. Estas designações arbitrárias cumprem a função de naturalizar condutas gestadas na cultura através da construção de imagens simbólicas, cuja finalidade é fetichizar e/ou criar categorias que segregam e expressam a dominação de um povo sobre o outro.

Como já dito, o modelo de desenvolvimento adotado pelo Brasil e, sobretudo, localmente provocou na Região Sul da Bahia uma agressiva ocupação do território tradicionalmente ocupado pelos povos indígenas e definiu a consolidação da lavoura cacaueteira como principal atividade econômica da região.

Consequentemente, o modo de vida do povo Tupinambá está marcado pela história social da propriedade em Ilhéus, Una e Buerarema que, por sua vez, estabelece estreita relação com a estrutura de um Brasil agrário. Assim, a constituição social da Região Sul da

Bahia ou micro região de Ilhéus/Buerarema e Una está inexoravelmente atrelada ao desenvolvimento da economia agroexportadora do cacau.

Criada com o intuito de reforçar a balança comercial brasileira, essa economia trouxe ao território, contornos próprios da monocultura, originando redes de transportes para as amêndoas de cacau, e também de pessoas e mercadorias. Além disso, viabilizou simultaneamente o surgimento da ordem e da lei nos termos próprios dos poderes locais, refletindo um período em que o Estado delegou aos representantes proeminentes e respeitáveis da sociedade local o poder de atuar como coronéis.⁴⁵

Desse modo, a institucionalização do coronelismo no Sul da Bahia investiu latifundiários do direito de agir de acordo com suas próprias leis imposta pela presença ostensiva da sua guarda armada particular, – direito agregado ao título – conhecidos como jagunços. Estes acabaram sendo fundamentais no conflito travado pela posse do território indígena e de espaços sobre o domínio de pequenos posseiros.⁴⁶

Esse elemento sociopolítico sublinhará de modo profundo a história e a identidade regional, haja vista a sua capacidade de operar um modo específico de desenvolvimento e produzir símbolos que marcaram a memória local, além de atualizar um *modus operandi*, ainda identificado em diversos representantes do poder regional, herdeiros desta extinta oligarquia.

Um dos atributos do coronelismo local refere-se à sua distribuição, por não concentrar-se numa única representação de poder. Sua ampla difusão entre os homens de posses ocasionou, na região, disputas acirradas entre grupos políticos rivais pelo controle local.

A multiplicidade de coronéis, em função da particularidade da sua formação, consolidou um grupo dominante, forjado pela violência e fisiologismo político em defesa da concentração de poder e de seus interesses capitalistas.⁴⁷

A despeito das disputas políticas nas relações intraclasse, Ilhéus inaugurou o Porto do Malhado no intuito de assegurar mais agilidade e maior escoamento da produção do cacau,

⁴⁵ O epíteto “coronelismo” caracteriza um estatuto social que articulava uma relação promíscua entre o poder social e político. Os atributos para obtenção da patente de coronel constava da acumulação de bens fundiários e de redes de relações *políticas do coronel até o presidente da república* (Cf. Carvalho 1997: 230). *O reconhecimento do título se dava não só pela obtenção da patente, mas também nas situações em que um fazendeiro fosse convencido como tal pela sua rede de influências.* (Cf. Falcon 1995: 87 apud Brasil, 2009:184). Na Bahia, o governo de J.J Seabra (1912 a 1916 e 1920 a 1924) ao obter o direito de explorar a venda de patentes e do poder que esta conferia, aumentou expressivamente sua comercialização. Em face da vaidade dos cacauicultores a venda de patentes foi largamente explorada, de modo que havia agentes negociadores destas em todas as cidades da região do Sul da Bahia (RIBEIRO, 2001 apud LINS, 2007:48).

⁴⁶ FALCON, Op. Cit., 1995:18.

⁴⁷ LINS, Op. Cit., 2007: 53.

essa condição favoreceu sua ascensão e consolidação como maior produtor no cenário nacional e internacional.

Essa posição desencadeará uma série de transformações sociais e culturais protagonizadas pela elite local, alterando significativamente a organização social da região.

Houve um notável crescimento das atividades de comercialização do cacau, assim como de importação e comércio de bens e produtos necessários às populações rurais e urbanas em crescimento. Lugarejos e pequenos povoados transformaram-se em vilas e distritos[...] produtores passaram a investir no comércio e em outras atividades, mudaram-se para os núcleos urbanos, e passaram a envolver-se nas questões políticas e administrativas das cidades, assumindo o poder enquanto “coronéis do cacau”; mesmo que não tivesse a patente da Guarda Nacional, a sua condição de grande fazendeiro lhe conferia tal status.¹²⁸

O poder econômico dos coronéis exigiu a criação de um comportamento correspondente ao prestígio social que lhes era conferido através da economia do cacau. Neste sentido, como expressão emblemática da região, Ilhéus, incorporou costumes de um padrão cultural relativos à mimese da cultura do Sudeste, como símbolo de sofisticação e ascensão social.

A elite cacaeira passou a relacionar-se economicamente e culturalmente com o Rio de Janeiro, adquirindo imóveis e enviando seus filhos para estudar na capital do país, demarcando, assim, uma diferença em relação à Salvador, capital do Estado.

Para LINS (2007) e FALCON (1995), essas trocas tornam-se elementos importantes na construção da identidade local.

A representação da identidade, instituída pelos coronéis da região, pode ser constatada no evento da instalação do Bispado em 1915, que contou com a presença do primeiro Bispo D. Manoel Paiva.

Após o cerimonial, o bispo foi recepcionado na residência, do então intendente municipal de Ilhéus Cel. Misael Tavares, com o cardápio escrito em francês.⁴⁸ As mudanças sociais da região, neste período, são bastante apropriadas à compreensão das representações transmutadas na conduta dos poderes locais atuais:

Hotéis, restaurantes e pastelarias, cineteatro e tantas outras novidades transformarão a monotonia interiorana ao lado da invasão de um comércio varejista que traz no seu rastro exóticos produtos que passam a ser artigo de consumo da elite local: fonógrafos, pianos Kohl de fabricação alemã, máquinas de costura, máquinas de escrever e toda espécie de quinquilharias abarrotarão a praça de Ilhéus. Nos jazzes que vão se instalando a população reconstituiu seus hábitos. A aguardente é substituída pela chapangne, pela cerveja Bavária e vinhos Collares e Bordeaux. As

⁴⁸ GUERREIRO DE FREITAS; A.F; PARAÍSO, M. H.; M. C. ALMEIDA. Caminhos ao encontro do mundo: a capitania, os frutos de ouro e a princesa do sul, Ilhéus 1534-1940. Ilhéus: EDITUS. 2001:47.

peças de status ostentam cigarros diplomáticos Shooting e Stanley e vestem-se com cretones franceses, finas casimiras e linhos importados.⁴⁹

Convencionada como a *princesinha do Sul*, Ilhéus, ao adotar certos costumes identificados como carioca e francês, assume-se como modelo para toda a região, transforma-se em espaço de circulação social e cultural dos fazendeiros e comerciantes das cidades vizinhas, e torna-se referência de educação para os filhos das elites.

No que tange à educação, contudo, e por questões relacionadas à concepção de gênero dentre outras razões, a elite dividiu-se entre enviar seus filhos para a capital do país ou mantê-los no colégio São José, fundado e dirigido pelo bispo D. Manoel Paiva enquanto suas filhas, pelo próprio caráter formativo da mulher da época, permaneciam na região.

[...] Estudavam no Colégio Nossa Senhora da Piedade, hoje Instituto Nossa Senhora da Piedade, um colégio feminino, sob a direção das Irmãs Ursulinas da União Romana. A educação dos seus filhos e filhas foi uma preocupação do grupo político em ascendência. A concretização do projeto educacional do bispo, que se relaciona com o interesse da Igreja Católica em sua influência na educação das elites, com a criação do Colégio da Piedade e do Colégio São José foi, então, adequado às exigências do grupo dirigente de Ilhéus.⁵⁰

O *habitus*, construído a partir da produção dos bens simbólicos pela elite, trouxe subjacente uma ideologia dominante oligárquica, fundada no poder econômico, prestígio político e violência. Essa realidade marcou as percepções regionais, contribuindo para formação da identidade, tanto da elite Ilheense, como para o exercício de uma ação social mais abrangente que reverberou também sobre o imaginário regional.

Mesmo o coronelismo oficial tendo se encerrado na década de 1930, o *modus operandi* desta elite, *metamorfoseou-se* em distintas formas do exercício do poder local. Dispositivos ideológicos do paternalismo como, apadrinhamento, clientelismo e servilismo, operavam no sentido de manter e reforçar os mecanismos de exclusão dos grupos perdedores, como no caso dos índios, durante a disputa pelo território.⁵¹

Desse modo, a expansão do capitalismo agroexportador na região esteve simultaneamente vinculada a certas consequências: ao crescimento da demanda, preço e produção do cacau; à falta de mão de obra, provocando o aliciamento dos que dependiam da terra para viver, sobretudo, o segmento indígena; à incorporação e à ampliação progressiva

⁴⁹ FALCON, Op. Cit., 1995:47.

⁵⁰ SILVA, I. A. A educação religiosa dos dois gêneros: o Colégio da Piedade e o Colégio São José em Ilhéus, 1916-1930. In: Anais do XXIV Simpósio Nacional de História – História e multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos. São Leopoldo: Unisinos, 2007:03.

⁵¹ PARAÍSO, M H. Caminhos de Ir e Vir e Caminhos sem Volta: Índios estradas e rios no Sul da Bahia. Dissertação de mestrado. Salvador: UFBA. 1982

das Terras Indígenas (TI) pelos fazendeiros e ao surgimento de uma elite latifundiária agroexportadora, alinhada à ausência do Estado no ordenamento das relações.⁵²

A sustentação das relações sociais, portanto, fundadas em condições materiais desiguais se dava pelas bases de um componente ideológico que regulou a prática dos agentes históricos dominados e dominantes, constituindo um código cultural– marcado pelo patriarcalismo regional próprio dos regimes em que o coronelismo vigorou.

A elite regional exerceu seu poder criando *costumes* compartilhados com os diversos grupos economicamente desfavorecidos – dentre eles os Tupinambá – necessário à política cultural dominante em correspondência com o modelo socioeconômico adotado na região. Todavia, nas circunstâncias em que a hegemonia cultural da elite, como unidade de controle dominante dissipava-se, grupos subordinados forjaram seus espaços de resistência.

Assim, é nas circunstâncias das contradições geradas pelas relações materiais e culturais, que a insurgência do Caboclo Marcelino José Alves se inscreve, tipificando a relação assimétrica entre índios e o poder local, como conta Dona Nivalda,

Os mais velhos contam ainda que Marcelino era único Índio que sabia ler e escrever e, isso incomodava os poderosos da época. A luta de Marcelino era a necessidade de recuperar as terras perdidas e de expulsarem os novos ocupantes da antiga aldeia de Olivença. Por causa de sua luta passou a ser procurado pela polícia que maltratava e torturava os parentes para "darem conta de Marcelino" (Dona Nivalda, 06/07/2013, Olivença).

desse modo, os atos criativos e revolucionários do Caboclo Marcelino se inserem no contexto da política fundiária do país, quando as terras de Olivença foram declaradas devolutas.

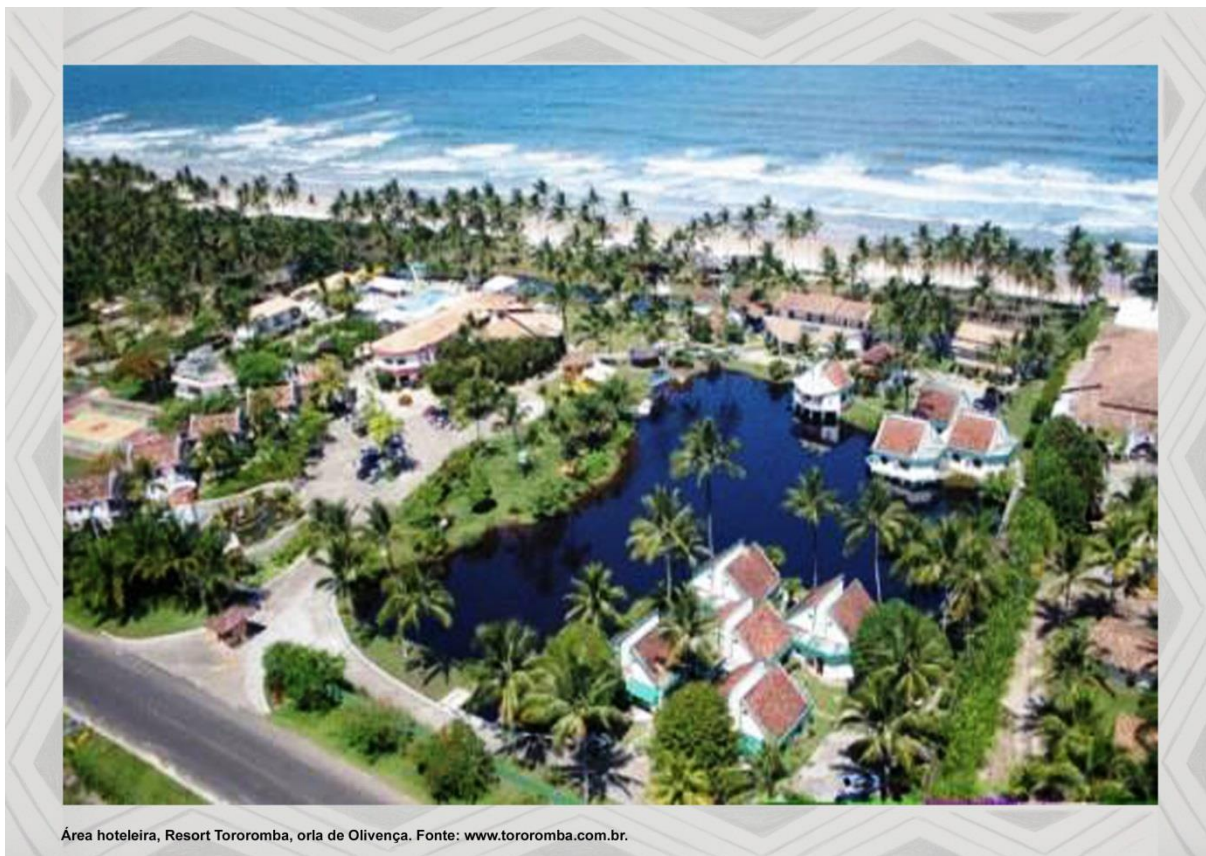
É interessante observar, no entanto, que sendo a legislação de 1891, favorável à titulação de propriedade – período de intenso movimento migratório na região do Sul da Bahia (Buerarema, Ilhéus, Itabuna e Una) – o interesse fundiário em Olivença é relativamente tardio, haja vista o fato de a identificação da pressão fundiária, nesta localidade, manifestar-se somente a partir da década de 1930.⁵³

Por conseguinte, o desenvolvimento regional produziu, a partir de meados do século XX, um crescimento do capitalismo fundiário motivado pela especulação imobiliária, cujo objetivo estava centralmente cingido ao lazer das famílias abastadas da região e da atração de futuros investidores do ramo da hoteleira.

⁵² FALCÓN, Op. Cit., 1995.

⁵³ BRASIL, Op. Cit., 2009.

Em virtude do desenvolvimento da lavoura cacauieira, a potencialidade dos paradisíacos 80 km de praias inexploradas do Litoral Sul e Norte de Ilhéus aparece como possibilidade de investimentos econômicos através da viabilidade de transformar a região em polo turístico.



A exploração fundiária em Olivença, portanto, merece atenção pois além dos fatores já elencados, há outros entraves na expansão do desenvolvimento de Olivença, dentre eles, as diversas disputas políticas intralocais configuradas na ação dos coronéis do cacau.

A atuação do coronel mestiço Manoel Nonato do Amaral,⁵⁴ como chefe local – ao qual a população indígena esteve vinculada; e a insurgência dos Tupinambá entre a década de 20 e 30, configuram de modo ilustrativo estas disputas. Essa última ficou conhecida como *Revolta*

⁵⁴ Filho de um coronel com uma índia local foi membro dirigente da elite de Olivença quando assumiu o cargo de procurador em nome do seu pai tornou-se coronel em 1892 foi nomeado subdelegado de Olivença, em 1896. Em 1900 foi Comissário de Polícia em Olivença sob o comando da Secretaria de Segurança Pública do Estado, além de ter sido Intendente de Olivença de 1900 a 1903, (MARCIS, 2004:99-100).

do *Caboclo Marcelino* contra o capitalismo fundiário – no intuito de preservar o território indígena na Região de Olivença. Situação que obrigou o poder local a acionar o controle econômico, jurídico e militar.

O acirramento, na década de 1930, do interesse fundiário da elite em Olivença pode ser constatado nos registros históricos feitos por Curt Nimuendaju ao visitar o Posto Indígena do extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI) na reserva Caramuru – Paraguaçu em 1938.

Nimuendaju demonstra, em correspondência enviada a Carlos Estevão de Oliveira, o interesse fundiário e a delicada situação dos nativos em Olivença:

Aproveitei a demora em Ilhéus para fazer uma visita aos índios descendentes dos *Tupinaki* [...] Estes índios são amáveis e de fácil tratamento, mas os seus vizinhos neobrasileiros procuram por todos os meios, por vexames e ameaças fazer com que lhes “vendam” as suas terras, e como eles não acham quem os defenda, o desmembramento do grupo é questão de pouco tempo (Curt Nimuendaju, Carta a Carlos Estevão de Oliveira, 1938, Cf. Anexo XIV, Doc. 3. CF. BRASIL, 2009:182).

A referência de Nimuendaju ratifica que o desejo dos *neobrasileiros*⁵⁵ de adquirir as terras dos índios, radicalizando a exploração fundiária em Olivença, só se tornou factível nas décadas de 1920-1930.⁵⁶

Nesse sentido, a ideia de território, como ponto específico da organização da estrutura social é fundamental para compreender a relação dos Tupinambá com o território em disputa. Isso acontece pelo fato de esse espaço representar, para os Tupinambá, o lugar de origem. Lugar em que várias etnias foram aldeadas, desde o século XVII, criando, no seu entorno, uma vida social majoritariamente formada por índios da região.⁵⁷

Para este autor, determinadas sociedades manifestam uma inclinação a compor organizações *estatais (ainda que de modo rudimentares)* e costumam tomar o território como *um fator regulador das relações entre seus membros*.⁵⁸

Consequentemente, o processo de colonização dos índios da região institui um novo paradigma das suas relações com o território e provoca alterações em diferentes dimensões do seu ordenamento, de modo que

⁵⁵ Os “neobrasileiros” aos quais se refere Nimuendaju são os “brancos” para os Tupinambá, formados pelas famílias destes pequenos proprietários que migraram do sertão da Bahia, do estado de Sergipe e imigrantes suíços e alemães que sob o anúncio da expansão desenvolvimentista agrária da região foram atraídos, como mão-de-obra para a produção das fazendas de cacau. Imigrantes *suíços e alemães de diversas profissões e membros das primeiras colônias estrangeiras instaladas na região, formaram uma das primeiras fazendas de cacau criada em 1822 por Pierry Weyll, no extinto aldeamento dos índios Gren, antiga Sesmaria do Almada*. A falta de estrutura levou este empreendimento ao fracasso e o grupo se instalou no Banco da Vitória, atual bairro de Ilhéus, com subsídios do Estado para auxiliar estrangeiros passando a produzir cacau e agricultura de subsistência (LINS: 2007:34).

⁵⁶ BRASIL, Op.Cit., 009.

⁵⁷ OLIVEIRA, Op. Cit., 1999

⁵⁸ IBDEM., 1999:22.

a atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa isso afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e a significação de suas manifestações culturais.⁵⁹

Nessa perspectiva, a noção de territorialização torna-se uma importante chave analítica para compreender a história dos Tupinambá e sua reivindicação etnoterritorial. A territorialização configura-se, então, como estratégia de reordenamento sócio-político que pode acarretar.⁶⁰

1.) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora;
2.) a constituição de mecanismos políticos especializados;
3.) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais;
4.) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

Desse modo, as alterações pelas quais a população nativa de Olivença passou ao longo dos processos de colonização, explicam as transformações dos seus costumes, até mesmo aquelas de caráter biótico e religioso. Tais transformações ocorrem a partir dos dispositivos político-administrativos do Diretório dos Índios e durante todo o século XX desde a expansão agrícola do cacau até o momento.

Convém pontuar, no entanto, que embora o desenvolvimento regional tenha estado fortemente vinculado à história do cacau, a história de Olivença é marcada pela cultura cacaueira de forma indireta através da especulação imobiliária fruto do enriquecimento dos cacaucultores.

Os índios que lá viviam, no início do século XX, estavam ligados à economia da piaçava nativa, da mandioca/farinha e da coleta de crustáceos. A expansão territorial e a consequente implantação da cultura cacaueira, no final do século XIX, não se estendeu a Olivença, algo que se explica pela pouca fertilidade do solo para esse tipo de cultivo.⁶¹

Desta feita, a pressão fundiária sobre Olivença e a consequente resistência dos Tupinambá – representada pela ação combativa de Marcelino – esteve diretamente ligada à atuação do poderes político-econômico da região representado na figura dos coronéis do cacau.

⁵⁹ IDEM.

⁶⁰ OLIVEIRA, Op, Cit., 1999:22.

⁶¹ DIAS, M. H; CARRARA, A. A. Org. UM LUGAR NA HISTÓRIA: A capitania e a comarca de Ilhéus antes do cacau. Ilhéus: Editus, 2007.

Esse poder político, por sua vez, resguardadas suas peculiaridades, vinculava-se à política nacional e regional, à medida que regulou os marcos da organização social do Sul da Bahia. Em decorrência disso, ocorreu a imigração e migração de diversos núcleos de pessoas para Olivença em função do desenvolvimento da economia do cacau nas décadas de 1920 e 1930.

Este quadro sócio-político revela *uma dimensão estratégica, para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação*, é o território, já que o processo de reterritorialização refere-se à dinâmica político-administrativa que circunstancia certo ordenamento social e cria novos elementos identitários. Além disso, instaura ações, representações e reelaborações dos costumes e, conseqüentemente, de toda a conduta social.⁶²

Refiro-me, portanto, a um quadro situacional concreto dos Tupinambá, a uma interação que é processada dentro de um cenário político *preciso, cujos parâmetros estão dados pelo Estado-nação* (WILLIAMS 1989, apud OLIVEIRA, 2004:23).

Dentro dessa ótica, a hegemonia política dos coronéis se expressa nas ações que institui as mudanças geopolíticas em Olivença em virtude das migrações impulsionadas pelo coronel de Una-BA, Manuel Pereira de Almeida. Este gozava de grande prestígio social e poder no espaço político, como sugere o periódico regional, o Diário da Tarde.⁶³

AOS HOMENS DE BÔA VONTADE- A comissão abaixo assinada dirige-se *a todos os espíritos progressistas*, especialmente aos habitantes deste município e dos circunvizinhos, para entre eles coletar a quantia necessária a uma obra que tornará franco o acesso à saudável e pitoresca Vila de Olivença. E para que não produza estranheza tal pedido, roga-se ao publico lêr atentamente a exposição seguinte dos motivos por que a referida obra interessa a todos em geral e porque não se pede, de preferencia, a sua execução aos poderes constituídos. A antiga vila de Olivença é proclamada, de todos os tempos e com a máxima justiça, uma localidade saluberrima, a mais salubre talvez de todo o sul do Estado. Desfruta-se ali de um ameníssimo clima, estreme dos miasmas paludosos [...] circundado de terrenos compacto onde outra humidade se não observa além da de afamados ribeiros, dentre as aguas dos quais existem mesmo algumas a que o povo atribui milagrosas virtudes terapêuticas. *Fertilíssimos e aprazíveis são ainda os arredores, quase que tototalmente devolutos, da tradicional povoação*; os do litoral, apropriados á cultura do coqueiro, outros, os do interior, às chácaras, pomares e roças de legumes e cereais, e todos eles á criação de qualquer espécie de gado. Gozando de tão invejáveis requisitos, nem assim tem podido Olivença prosperar, e o maior óbice que tem encontrado é a dificuldade de comunicação com esta cidade. Do Pontal para aquela localidade estende-se a praia oceânica, magnifica estrada carroçável natural; a meio caminho, porém, desagua no mar o ribeirão Cururupe, formando uma barra difficil [...].É para uma ponte sobre essa barra que a comissão pede o concurso do povo [...] *construir-se-ão boas residências para verão, e circularão automóveis* do Pontal para aquela localidade, *que deixará de ser considerada aldeamento*

⁶² OLIVEIRA, Op. Cit., 2004:23.

⁶³ O Diário da Tarde, de Ilhéus, fundado em 05 de fevereiro de 1928, por Francisco Dórea, coronel do cacau. Nesse jornal circulava a coluna “O momento político na zona do cacau”, na qual eram tratados os temas relacionados à política municipal, estadual e nacional, e dos aspectos relativos à vida social da Região Sul (BRASIL, 2009; TONICO; RIBEIRO, 2013).

de índios mansos para receber o titulo de estação balnearia [...] Então, não mais, senão em caso especialíssimo, os que forem, nesta zona, presa de moléstia rebeldes, terão de emigrar para Itaparica,

Cipo, Caxambú ou Poços de Caldas. [...] Sem precisar de desenvolver as razões de aproveitamento para o sexto distrito e para o município de Una [...] Porque o trabalho urge, e os poderes públicos, só o farão com demora: a União e o Estado depois de mil empenhos para a decretação da obra e em seguida um sem numero de formalidades para abertura de crédito, estudos, concorrência, aprovação de contrato etc; o Município porque, em embaraços financeiros, assediado pelasreclamações dos habitantes de distritos [...] não poderá dispender de preferencia, quantias relativamente avultadas em Cururupe, apesar da boa vontade [...] Sr. Intendente, e como imediato interessado na zona em que è morador e proprietário. [...] Os abaixo assinados, munidos de listas, que serão semanalmente publicadas, vão recorrer aos seus amigos e conterrâneos e comprometem-se a dar prontos os estudos da ponte e fazer as necessárias encomendas e contratos logo que as subscrições hajam atingido 4:000\$000. *Ilhéus. 15 de Novembro de 1922* (aa) Júlio José de Britto, Manoel Pereira de Almeida, Conego Amancio Ramalho, Honorato J. Pereira Maltez, José Verissimo da Silva Junior, Innocencio Cezimbra e Alípio Motta, publicado no *Diário da Tarde* em 1934 (*Diário da Tarde*, 12 de novembro de 1934. CF. BRASIL, 2009:185, grifo do autor).

Como administrador de Una, Manuel Pereira de Almeida empreendeu diversas campanhas, explicitando seu interesse em controlar politicamente Ilhéus e Uma, o que incluía também, Olivença. A partir da sua influência, buscou recursos para a construção de uma ponte que interligaria a cidade de Ilhéus à Olivença no intuito de transformar a vila de Olivença em estância de lazer, utilizando como estratégia de convencimento, o discurso do progresso regional enunciou:

se nos propusemos a servir.[...] Como muitas zonas da região sul bahiana que têm merecido as nossas apreciações, o município de Una não tem escapado aos nossos comentários, que sempre tangenciam às melhores intenções de prestar o nosso concurso á construção solida e inatacável do seu progresso. Felizmente, aquele município possui um braço forte. Um baluarte poderoso. Um esteio da sua futura grandeza econômica. Graças, á sua aguda visão administrativa e ao seu esforço constructivista, vão sendo lançadas as bases do edificio do seu progredir. Empenhado no seu grande cometimento, não tem desanimado o sr. Manoel Pereira de Almeida, apesar dos óbices e dos empecilhos que se lhe antepõem na estrada victoriosa por onde enveredou. Quando empunhou as rédeas do governo municipal, acomuna não possuía renda superior a três contos de reis. Mas, o sr. Pereira de Almeida tinha as suas ideias. [...] Actualmente a contribuição de Una atinge a cinquenta contos, cifra relativamente grande. Progresso relativamente admirável. [...] No momento, está sendo construída sob a direcção do Sr. Pereira de Almeida, a rodovia Cachoeirinha-Catulézinho [...] é possível que esta estrada atinja aquela zona sertaneja, dentro de breve tempo. Vinte kilometros já foram batidos e se acham promptos, apesar de, neste percurso, construírem-se 14 pontes! Estas e outras realizações, muitas devidas ao espirito empreendedor do seu governo municipal, vêm levantando e propulsionando as energias de Una [...]. Una é um exemplo de prosperidade. A sua administração, um exemplo de trabalho. [...] (*Diário da Tarde*, 6 de junho 1928, CF. Brasil, 2009:184).

Como pode ser observado, este manifesto foi acionado em diferentes datas, 1922 e 1934, como uma dentre outras ações, efetivadas por este coronel na tentativa de

[...] transformar a vila de Olivença em estância de lazer. Para tanto, incentivou a migração de famílias do interior de outros estados, notadamente dos sertões, que ocupariam a vila de acordo com seu projeto de modernização.⁶⁴

O adiamento da expansão fundiária do território indígena na região de Olivença, tanto diz respeito às suas características bióticas, impróprias ao cultivo do cacau, como a influência política do coronel mestiço Nonato do Amaral e à ação posterior de resistência de um grupo de índios liderados por Marcelino, na mobilização da população indígena contra o avanço dos não índios sobre suas terras.

É contra este projeto de desenvolvimento que o Caboclo Marcelino buscou apoio nos órgãos indigenistas local, estadual e federal na tentativa de preservar o território indígena, impedindo que a ponte do Rio Cururupe, – propiciaria a interligação entre Ilhéus e Olivença – fosse construída e, em consequência disso, comprometesse ainda mais a existência do seu povo.

Como retaliação, *a imprensa local, controlada pelos grandes proprietários de terra da região*, iniciou um processo difamatório e, em decorrência disso e das acusações de ter cometido graves delitos, o Caboclo Marcelino foi criminalizado e perseguido pela polícia regional. Após certo tempo de resistência, foi preso, torturado e julgado.

Em 1931, foi absolvido, no entanto, desde 1937, o seu paradeiro é desconhecido. A identidade de Marcelino foi recorrentemente contestada pela mídia local, influenciando o imaginário social dos não índios ao caracterizá-lo e representá-lo como o “Lampião Mirim”, “famigerado criminoso”, sendo ainda acusado de se passar por índio. De modo constante, a imprensa regional referia-se a ele como o *homem que se fez bugre* (LINS, 2007:169; BRASIL, 2009:189; MAGALHÃES, 2010: 20).

A insurgência e resistência de Marcelino, juntamente com a atuação do coronel Nonato do Amaral, têm sido interpretada pelos Tupinambá, como signo de uma luta que questionou e desafiou o poder local, em razão da usurpação das terras indígenas.

Suas histórias atuam no imaginário dos Tupinambá *como dispositivos simbólicos* mobilizados, para representar suas agências em conflitos nos quais atualmente estão envolvidos (ALARCON, 2013: 28; BRASIL, 2009:03), bem como evidencia e caracteriza, o padrão da relação entre a elite dominante e os grupos subordinados locais na manifestação da sua hegemonia cultural.

⁶⁴ MAGALHÃES, A M. A Luta pela Terra como “Oração”: Sociogênese, trajetórias e narrativas do “movimento” Tupinambá. Dissertação de mestrado (Antropologia Social). Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010:20.

O povo Tupinambá reveste de sentido mítico a personagem do Caboclo Marcelino mobilizando-o em eventos que sublinham suas particularidades culturais

Assim ao impacto com a civilização, o pensamento mítico, desafiado a ativar-se para responder a novas indagações passa a buscar nas crenças dos invasores os temas de sua própria mitologia. Como facilmente os encontra, dá-se a fusão de personagens míticos e a adoção de variações sobre temas comuns que oferecem respostas paralelas às mesmas indagações fundamentais. Mais tarde, tem lugar a redefinição de temas originais para neles incluir heróis e episódios explicativos das suas novas experiências. Por fim ativa-se a criatividade para produzir novos mitos.⁶⁵

Dessa forma, a ação concreta de Marcelino, transforma-o em espírito vivo, em encantado. Como poderoso dispositivo simbólico, atua como entidade de resistência e coragem que questiona a situação de dominação e a condição desfavorável dos Tupinambá em relação à sociedade nacional.

É certo que todo processo conflitivo, com exceção das improváveis adaptações bem sucedidas, são sempre instáveis. E assim sendo, é também crítico, podendo orientar sua consciência histórica para o desvelamento das razões da sua desvantagem e vulnerabilidade social.⁶⁶ As transformações e a revolução dependem substancialmente de sua capacidade de tornar-se protagonista de sua própria história.

Outrossim, o entrelaçamento das aspirações libertárias com a noção de sujeito histórico emergiu da experiência educativa dos diversos atores Tupinambá, em especial, das lideranças femininas através do processo educativo no qual estiveram envolvidas nas últimas décadas.

A perspectiva revolucionária da educação, pensada como prática filosófica permitiu que diversas mulheres Tupinambá, desnaturalizasse sua situação de vulnerabilidade social e de subordinação, entendendo-a como resultado histórico da violência imposta pela exploração capitalista e não como fruto do atraso e da inferioridade inerentes a sua etnia.

O processo de formação político-pedagógico das lideranças femininas evidenciava, com clareza, que a educação constituía-se como ato político. De modo que se tornou impossível negar a natureza política do processo educativo, quanto negar o caráter educativo do ato político.⁶⁷

É a partir da atualização da sua experiência histórica, sem cair na armadilha do caminho da vitimização, que as mulheres Tupinambá passam a narrar sua própria história e a afirmar sua alteridade. Essa mudança qualitativa do pensamento ingênuo, para o pensamento

⁶⁵ RIBEIRO, D. Os índios e a Civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes, 1993: 379.

⁶⁶ RIBEIRO, Op. Cit., 1993.

⁶⁷ FREIRE, P. Ação cultural para a liberdade e outros escritos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982:23.

filosófico, orienta o povo Tupinambá a romper com os liames da hegemonia cultural – amplamente vivenciado na região – e a questionar a ação política dos poderes locais na definição das suas condições de vida.

Em consonância com a configuração do processo de dominação imposto pelas oligarquias fundiárias, a aristocracia industrial e as diversas ditaduras militares, políticas e culturais, durante todo o século XX, os cacaucultores agiram com total autonomia sobre os diversos segmentos subordinados em virtude da economia do cacau.

Eles definiram a política de investimentos na região, suas normas e distribuição em correspondência com os interesses econômicos capitalistas. Consequentemente, mecanismos político-culturais foram criados para regular e reordenar as dinâmicas sociais do território.

Sendo assim, os grupos hegemônicos, na representação dos interesses de mercado e dos seus próprios interesses, por meio da ação material e intelectual, manifestaram-se na forma jurídico-administrativa do Estado. Na região cacaueira, circunstanciaram a criação, em 1957, pelo Ministério da Agricultura, da Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira – CEPLAC.

Como instituição federal, a CEPLAC tornou-se o aparato fundamental na manutenção das relações oligárquicas da região. A princípio, sua criação teve como objetivo sanar as dívidas dos fazendeiros, provocadas pela desvalorização do cacau no mercado internacional. Posteriormente, atuou como organismo político gestado por funcionários públicos sob a influência direta dos fazendeiros.

Havia uma participação direta dos cacaucultores na CEPLAC por meio do Conselho Consultivo dos Produtores de Cacau – CCPC e dos Sindicatos Rurais – SR, ajudando a definir as políticas públicas necessárias para a produção, circulação e comercialização do cacau, via Departamento de Apoio ao Desenvolvimento – DEADE, Centro de Pesquisas do Cacau – CEPEC, Departamento de Extensão – DEPEX, Departamento de Educação – DEPED).⁶⁸

Em 1961, após a anexação da CEPLAC, pelo Ministério da Fazenda, foi criada uma taxa de retenção de 20% referente à exportação do cacau e seus derivados posteriormente reduzida para 15%, e depois 10% (BRASIL, 2009; COSTA, 1992). Mesmo após a fixação da taxa de retenção pelo governo, a arrecadação da CEPLAC, neste período, chegou a atingir mais de um bilhão e meio de dólares.

⁶⁸ RANGEL, C.M; C, TONELLA. A crise da região cacaueira do Sul da Bahia-Brasil e a reconstrução da identidade dos cacaucultores em contexto de adversidade. In: Geoinf: Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia, Maringá: v. 5, n. 1, 2013 p. 77-101, 2013:83.

No primeiro momento, esse capital foi investido na sua sofisticada estrutura física e administrativa, depois em pesquisas, em assistência técnico-agronômica e em formação de mão de obra e em implantação de projetos de desenvolvimento regional. Da receita gerada, 50% destinavam-se à Carteira de Comércio Exterior do Banco do Brasil (CACEX) e os outros 50% à CEPLAC. É importante destacar, entretanto, que mesmo esta receita sendo pública, não se destinava ao Estado, ficando sob o domínio do segmento privado: os cacauicultores. O capital econômico mobilizado pela retenção desta receita – extinta em 1989 – modificou e redefiniu a política socioeconômica e influenciou, profundamente, a cultura regional.⁶⁹

Nesta relação predatória, o poder do Estado confundiu-se com o poder dos produtores e de seus intermediários, dando margem ao paternalismo que o justificava nos termos da violência e de outros elementos coercitivos e repressores, responsáveis pela eficiência das relações de conciliação e oposição entre o poder público e o poder privado, largamente vivenciado na Região (GRAMSCI, 2001; THOMPSON, 1998).

O regime social adotado no Sul da Bahia, durante todo o século XX, caracterizou-se por sua influência nas instancias políticas estadual e federal e pela ação dos seus representantes no exercício do controle da população local via laços de subordinação, dependência e fidelidade.

Atualmente, descendentes deste legado promíscuo (médicos, advogados, engenheiros, políticos, entre outros) continuam a acionar o mesmo padrão, porém, transmutado em um paternalismo baseado na reciprocidade e nas relações contratuais. Embora o termo paternalismo, em si, desprovido de acréscimos *substanciais*, não deva ser utilizado para qualificar *um sistema de relações sociais*, ele pode se revelar um elemento *profundamente importante, não só da ideologia, mas da real mediação institucional das relações sociais*.⁷⁰

Ao adotar essa perspectiva, sigo a orientação deste autor ao considerar que este estatuto ideológico limita-se aos seus termos operacionais, no sentido de explicar complementarmente a relação entre os grupos societários em conflito, que compartilham uma experiência histórica em comum.

⁶⁹ RANGEL, C.M; C, TONELLA. Op. Cit.,2013:83.

⁷⁰ THOMPSON, Op. Cit.,1998:32.

Essas experiências, baseadas na concentração da autoridade econômica e cultural, demonstram uma ordem sociológica autorreguladora que, neste caso, serve para explicar a relação entre a elite cacaueira e os Tupinambá.

Posto isso, é possível inferir que as relações concretas entre os segmentos sociais subordinados – trabalhadores rurais e pequenos lavradores (incluindo índios) – e a elite regional circunstanciaram, ao longo de suas prática intercambiáveis, códigos culturais incorporados como modelo de conduta social. As contradições presentes, nesta relação, foram muitas vezes conciliadas em razão da dependência material de um grupo sobre o outro.

Nesses termos, a diferença fundamental entre o povo indígena e a sociedade nacional se assenta no modo de produção e circulação dos bens produzidos, na forma de

[...] participação dos trabalhadores no produto por eles criado. A principal fonte de trauma da vida tribal não vem do desajustamento provocado pelas dificuldades de conciliar novos elementos em velhos contextos, mas dos obstáculos que se opõem ao ajustamento dos índios – com seus ideais, valores, e expectativas – ao papel de pequenos produtores de artigos de comércio ou de assalariados.⁷¹

A adoção dessa asserção nas análises das relações entre fazendeiros de cacau e a mão-de-obra formada pela população rural na região implica em considerar a espantosa “mais-valia” que os cacaucultores acumularam na região acelerando a proletarianização dos segmentos sociais mais vulneráveis.

O caráter capitalista e mercantil dessa economia regional, na qual os Tupinambá historicamente estiveram inseridos, aponta a relevância dos fatores condicionantes que essa economia apresenta.

Nessas circunstâncias, os fatores determinantes passam a ser: a natureza de mercadoria dos elementos culturais que transitam de uma sociedade para outra; a instituição da propriedade privada, que possibilita a apropriação dos territórios indígenas; e as formas de engajamento da população indígena na força de trabalho, seja como escravos, como serviçais sem direito, seja como assalariados do tipo mais elementar.⁷²

Todavia, a condição de exploração própria da economia capitalista ancora-se em processos ideológicos responsáveis pelo sistema de valores e crenças, compartilhados entre os entes societários. Pois, um determinado grupo torna-se hegemônico porque, além do domínio material, possui o controle de setores estratégicos como a mídia e a produção do conhecimento, ou seja, torna-se o próprio Estado no sentido gramsciano.

⁷¹ RIBEIRO, Op. Cit., 1993:339.

⁷² IDEM.

O consenso, característico dos processos de hegemonia cultural é continuamente alimentado e regulado por rituais instituídos através de componentes ideológicos como o paternalismo. Isso permite que as formas de sujeição ideológica assegurem a vigência das relações de exploração capitalista impostas pelo sistema econômico que se materializa na preparação para a reprodução das habilidades da força de trabalho.

Desse modo, o sistema de meação da produção agrícola propiciada pelo produtor de cacau, as relações de compadrio, o clientelismo, entre outros elementos instituídos nessas interações, consolidou a hegemonia dos cacaucultores e assegurou sua dominação sobre os segmentos excluídos por meio de uma prática social inscrita nas instituições concretas.

O paternalismo, portanto, instituiu-se como elemento ideológico que corroborou para a eficiência das relações correspondentes à expansão agrícola do cacau. Na região Sul da Bahia, este aparato influenciou tanto a dinâmica da vida privada, quanto da vida público-administrativa.

Essas distorções expressavam-se na forma de acesso aos cargos e ocupações mais importantes, como as cadeiras legislativas e executivas, órgãos públicos: universidades, escolas, bancos e hospitais, até outras autarquias de menor expressão.

Por conseguinte, a concentração da economia, em concomitância com as peculiaridades culturais da região, e a vigência do regime antidemocrático no país favoreceram a manutenção do regime de exploração na região.

A crise do cacau, entretanto, deflagrada pela a vassoura de bruxa – problema fitopatológico da Região Sul – modificará as estruturas sociais na região, ativando como nos orienta a perspectiva thompsoniana, *a dialética correspondente à cultura* no que se refere ao equilíbrio das relações geradas pelo *paternalismo deferência*.⁷³

Em 2006 um conjunto de ações demonstra que o acirramento das disputas pelo poder local continua vívido, ao atualizar o fato histórico da vassoura de bruxa, trazendo indícios de que as transformações bióticas, econômicas e políticas da região, na década de 1990, teriam sido intencionalmente engendradas.

A denúncia de que a vassoura de bruxa fora introduzida na Região pela ação intencional de funcionários públicos da CEPLAC, ligados a um grupo político do Partido dos Trabalhadores - PT (RANGEL; TONELA, 2013), no intuito de enfraquecer o poder dos fazendeiros descendentes dos coronéis foi realizada pela revista Veja em 2006 resultando no *inquérito nº 2-169/2006-DPF. B/ILS/BA*.

⁷³ THOMPSON, Op. Cit., 1998:64-67.

Em 2007, contudo, a extinção deste processo foi requerida pelo Ministério Público Federal ⁷⁴ em razão da ausência de provas suficientes e pela prescrição dos delitos. O parecer concluiu:

Indicam os autos, no entanto, que a ocorrência de tal doença na região cacauzeira se deu por ação humana, ou, pelo menos, esse é o único ponto sobre o qual há menos

controvérsia, sendo certo que esse elemento foi fator determinante para uma crise econômica e social na região sul da Bahia (MPF/BA, 2007).

Interessa destacar que estes eventos históricos, intencionais ou não, atingiram economicamente a Região cuja produção anual de cacau no Brasil, entre 1991 e 2000, foi reduzida de 320,5 mil toneladas para 191,1 mil toneladas. Sua participação, no mercado internacional, decresceu de 14,8% para 4%.

Esse quadro, associado aos baixos preços do produto praticados no momento da introdução da vassoura de bruxa, fragilizou consideravelmente o equilíbrio ecológico, a situação socioeconômica e modificou substancialmente as relações de poder na região Sul da Bahia.

Consequentemente, o poder econômico dos cacauicultores, fundado no domínio material e nas relações de trabalho e, pelas implicações tácitas das relações paternalistas, sofre importantes transformações e influencia a configuração das relações de poder estabelecidas com os grupos subordinados. Esse evento social redefine e reelabora a representação cultural de grupos subordinados que passam a transformar-se a partir das bases das suas experiências concretas e históricas.

A grave crise cacauzeira, a sucessão de medidas ineficazes para contê-la e o consequente endividamento dos fazendeiros abrem espaço para o questionamento da ideologia correspondente a esta estrutura material.

A criação de espaços em que foram gestadas ações políticas de diversos grupos subordinados deu-se pela incapacidade do poder local de responder eficientemente ao sistema de representações. Essas relações assimétricas sustentavam-se, habitualmente, através da preservação de imagens e percepções que camuflavam as relações de dominação e desviavam a busca coletiva de mudança social ⁷⁵, circunstância análoga aos Tupinambá.

⁷⁴ Ver alegações no Ministério Público Federal em Ilhéus (BA) no sítio da Procuradoria Geral da República. Disponível em: > http://noticias.pgr.mp.br/noticias/noticias-do-site/copy_of_criminal/mpf-ba-pede-arquivamento-de-inquerito-sobre-vassoura-de-bruxa.

⁷⁵ THOMPSON, Op. Cit., 1998.

A elite cacauieira, endividada, não tinha mais como assegurar, mesmo que em condição de exploração, as exigências mínimas relativas ao trabalho e à sobrevivência da grande massa. A migração para os centros urbanos foi a alternativa mais utilizada pelos trabalhadores rurais e também por muitos indígenas e, assim, a influência paternalista sobre a vida dos trabalhadores foi perdendo força.

As contradições ocorridas na temporalidade da experiência, em que a ruptura do controle nos termos da hegemonia cultural dos cacauicultores, expôs suas imagens de poder, autoridade e dominação, propiciaram as condições que favoreceram a evidência de atos criativos de grupos subordinados,⁷⁶ como os Tupinambá.

Desse modo, restou ao povo Tupinambá criar e recriar costumes e valores, a partir da sua experiência histórica de resistência como grupo étnico, dando sentido a uma consciência em comum, mediada pela dialética das relações presentes nas contradições dos sistemas capitalistas.

A consciência histórica dos Tupinambá revela, nas suas avaliações, que essas práticas influenciaram, sobremaneira sua condição atual de vida, tanto do ponto de vista estrutural – perda significativa do seu espaço territorial – como do ponto de vista cultural.

Muito dessas terras foram griladas, fizeram outros documentos em cima dessas terras. Para ficarem em paz com alguns índios e alguns negros que se tornaram livres, deram pequenos lotes de terras e para que eles vivessem limitados mas a outra grande maioria das terras pertencia aos coronéis. Mais o índio não deu, não vendeu, não obteve dinheiro por conta disso. Os anos foram passando, veio a catequese, o engenho, a exploração dos indígenas aqui no Engenho de Santana, vários conflitos e foram empurrando a questão do território. Depois teve o Dr. Manoel Almeida de (Una) que implantou a questão da política na região, loteou essas terras, foi massacrando, desmatando, queimando todas as aldeias e dando títulos de terras aos não índios. Na época houve vários enfrentamentos. Em determinada época surgiu a CEPLAC [...] (Glicéria de Jesus da Silva Liderança feminina da Serra do Padeiro).

Nós somos as pessoas que plantamos, produzimos e preservamos. Diferente dos latifundiários que desmatam e exploram as pessoas e, nós é que prejudicamos a Região? Agente planta o necessário pra gente e pra vender em pequena quantidade. Pensam que somos capitalistas. Nós derrubamos duas ou três tarefas de mata, eles derrubam 200, 300 tarefas. Então, essa crença que o índio é incapaz de produzir é por conta desse sistema capitalista que tá na mão de poucos, enquanto o povo passa necessidades, isso vem das pessoas alienadas. A região está atrasada e cheia de desigualdades e isso não é culpa dos Tupinambá, é culpa dos poderosos da região e dos políticos (Cacique Valdenilson, Acuípe de Baixo).

As circunstâncias sociais externas, aliadas às alterações socioeconômicas da região e aos processos de escolarização da nova geração de Tupinambá, precipitou o surgimento de

⁷⁶ THOMPSON, Op. Cit., 1998.

diversas lideranças femininas. O povo Tupinambá passa, assim, a avaliar historicamente sua experiência material e a estabelecer os nexos com um passado de luta contra a sua condição de exploração.

Desse modo, certos *costumes* correspondentes às relações de cordialidade e subordinação entre os Tupinambá e a elite local, responsáveis pelo permanente equilíbrio e remodelamento da cultura, passam a ser repensados e substituídos por outros, mais coerentes com o contexto histórico atual.⁷⁷

Importa lembrar que o entrelaçamento das aspirações libertárias junto a noção de sujeito histórico emergiu da experiência educativa dos diversos atores Tupinambá e, em especial, das lideranças femininas através do processo educativo no qual estiveram envolvidas nas últimas décadas.

III. 4 A Estética da Ação Tupinambá

A atuação de organismos políticos conservadores vinculados à economia *agrária* forjaram negociações e acordos durante o governo Lula e o primeiro período do governo Dilma entre outras condições (motivações), que explicam o não atendimento das demandas reprimidas dos povos indígenas no Brasil.⁷⁸

Apesar do caráter capitalista da economia adotada, entretanto, o Brasil conseguiu alinhar, principalmente no governo Lula, a política econômica às políticas de proteção social que, de certa maneira, propiciaram algumas mudanças no cenário social, nacional e regionalmente, das populações menos favorecidas.

Nas análises microlocais, como a que abrangem os Tupinambá, deve-se considerar os processos referentes à conjuntura na qual esses se inserem, haja vista a potencialidade que

⁷⁷ IBIDEM.,1998.

⁷⁸ O governo Fernando Henrique Cardoso, de janeiro de 1995 a dezembro de 1998 homologou (114) TI com extensão de 31.526.966. No mesmo governo de janeiro de 1998 a dezembro de 2002 foram homologadas mais (31) TI com extensão de 9.699.936. No governo de Luiz Inácio Lula da Silva de janeiro de 2003 a dezembro de 2006, (66) TI foram homologadas com extensão de 9.699.936, na continuidade do mesmo governo, o período de janeiro de 2007 a dezembro de 2010 registrou (21) TI foram homologadas com extensão de 7.726.053. O governo Dilma Rousseff de janeiro de 2011 a junho de 2014 homologou (11) TI com extensão de 2.025.406. Atualmente todos os processos demarcatórios foram suspensos pelo Ministério de Justiça. Mesmo não sendo recomendável somar o número de TI e nem a sua extensão, em face das redefinições destas terras de um governo para o outro, este levantamento permite ilustrar ações ora mais favoráveis, ora menos favoráveis de um governo em relação ao outro no que se refere ao acesso à terra pelos indígenas (BRASIL, 2014).

esta pode revelar no sentido de impulsionar reações criativas de determinados grupos sociais na contestação da sua situação de subordinado (THOMPSON, 1998; WOLF, 2005).

Desta feita, o desenvolvimento da economia de mercado no Brasil, aliado às políticas de bem estar social, amenizaram a crise na região cacaueteira vivida pela massa trabalhadora nos últimos anos. A implantação de alternativas para minorar a condição de pobreza dos segmentos marginalizados, no qual se inclui o povo Tupinambá, como o Programa Bolsa Família, favoreceu de 18% da população total da microrregião Ilhéus-Itabuna. Assim, mais de 141.336 mil pessoas foram beneficiadas em 2011 (IPEADATA, 2012).

O Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar - PRONAF concedeu financiamento de 106.407.460,93 para a pecuária e agricultura familiar na região, incluindo os espaços indígenas; 54.373 hectares foram destinados à reforma agrária (INCRA, 2012), em virtude da conjunção dos baixos índices de produtividade com a concentração fundiária.⁷⁹

Nessa direção, a inclusão dos povos indígenas como medidas de proteção à vulnerabilidade social, no Programa Bolsa Família, demandou uma ação diferenciada pela FUNAI na orientação das suas regionais no sentido de promoverem ajustes e adequações associadas a este programa para melhor atender e respeitar as especificidades socioculturais do povo indígena.

Para muitas famílias indígenas, o programa do Bolsa Família tem sido a única fonte de renda monetária e cumpre uma função emancipatória em lugares onde a ocupação principal é o trabalho informal, já que as oportunidades de emprego são quase inexistentes.

Embora seja um dos desafios do programa, adequar os objetivos intrínsecos das condicionalidades relativas aos serviços de saúde e educação da população indígena, de modo a considerar a pluralidade cultural destes povos, pesquisas indicam (FELICETTI, 2010; REGO; PINZANI, 2013 e IPEA, 2013) que ações estruturantes do Programa Bolsa Família têm assegurado o poder de compra dessas famílias indígenas. Essas mulheres têm adquirido certa autonomia tornando-se amiúde, provedoras do núcleo familiar, o que contribui paulatinamente para que assumam um papel mais ativo na vida da família e no controle da educação de seus filhos.

Esse programa, uma vez tendo como objetivo principal proporcionar o alívio imediato da vulnerabilidade, riscos e necessidades, causados por situações de ausência total ou parcial de renda, a partir da transferência de recursos às famílias tem beneficiado, principalmente, a mulher indígena.

⁷⁹ RANGEL, C.M; C, TONELLA, Op. cit., 2013.

Além disso, reduz a pressão econômica sobre o núcleo familiar, assegura uma renda para a família indígena em seu próprio local de moradia, operando como fator de redução da migração dos seus espaços para as periferias dos grandes centros urbanos ou centros urbanos mais próximos (IPEA, 2014).

Outro elemento importante, segundo a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, refere-se à parceria com o Ministério do Desenvolvimento Social, relativo à priorização das famílias indígenas cadastradas no recebimento do benefício em relação às famílias não indígenas, além do envolvimento de profissionais indígenas na gestão do programa em nível local.⁸⁰

Medidas de contrapartida que contribuem para a ampliação da melhoria da qualidade de vida têm sido adotadas e vinculadas à permanência no Programa. Essas condições referem-se às mesmas cumpridas pelas famílias não indígenas, tais como: assegurar matrícula e frequência regular na escola, manter o calendário vacinal atualizado, realizar o controle, a cada seis meses, do peso e da altura das crianças menores de 08 anos e o cumprimento obrigatório do pré-natal pelas gestantes.⁸¹

O Programa Bolsa Família tem modificado a percepção das mulheres sobre a sua própria vida, desde quando colocou o controle e gerenciamento do benefício nas mãos das mulheres (REGO; PINZANI, 2013). *De acordo* Observatório Brasil da Igualdade de Gênero (2012) as *mulheres* representaram 93% dos titulares do Programa do Bolsa Família em 2012.

Em termos gerais, vale destacar alguns impactos positivos do Programa Bolsa Família, como: maior frequência e progressão escolar, melhoria na qualidade dos cuidados de saúde recebidos por mulheres grávidas, maior poder de decisão das mulheres no ambiente domiciliar. Essas, entre outras ações de políticas públicas, têm impacto na diminuição da precária condição de vida das pessoas pobres e indígenas.

Convém salientar, entretanto, que mesmo tendo um impacto positivo na diminuição da situação de pauperização, há distorções na concepção, gestão e aplicação dos programas de renda mínima que precisam ser repensadas.

Essa situação de pauperização, em que se situam as famílias indígenas, decorre da diminuição de seus territórios e consequente redução da subsistência, como o quadro grave de desnutrição, sobretudo, infantil e materna, decorrente das dificuldades para assegurar seu modo de vida tradicional e preservar as bases de sua cultura. No caso dos Tupinambá de

⁸⁰ BRASIL, Fundação Nacional do Índio: Transferência de Renda, 2012.

⁸¹ BRASIL, Op. Cit., 2012.

Olivença, há uma insatisfação por parte das suas lideranças no que se refere às diretrizes educacionais dos órgãos municipais e estaduais. Só recentemente conseguiu-se inserir e ampliar o número de professores e outros profissionais como merendeiras, zeladores de origem indígena nas escolas da comunidade.

Na Escola Estadual Indígena de Olivença,⁸² 70 profissionais atendem aproximadamente 1009 alunos nos níveis da Educação Infantil, do Ensino Fundamental I e II, do Ensino Médio regular e da Educação de Jovens e Adultos. Atualmente 87% dos alunos índios e embora a proposta curricular não seja diferenciada, certos aspectos da cultura indígena Tupinambá tem sido considerado no plano de trabalho pedagógico dos professores.

Além disso, às demandas pragmáticas do modo de produção dos Tupinambá de Olivença orienta a consecução do currículo, de acordo com informação de uma das lideranças Tupinambá.⁸³

As dificuldades de correspondência às condicionalidades e às exigências administrativas entre propostas de governo e as peculiaridades do modo de vida tradicional parece ser uma questão recorrente no Brasil. Análogo aos Tupinambá, os Guarani-Mbya do Morro da Saudade em São Paulo também enfrentam entraves administrativos para obter da Secretaria Estadual de Educação o reconhecimento dos princípios da educação escolar indígena e na análise da implantação do Programa de Garantia de Renda Familiar Mínima (PGRFM) na comunidade Guarani do Morro da Saudade.

A inclusão de currículos e calendário diferenciados indígenas nos sistemas oficiais de ensino se encontra em difícil processo de construção [...] O mesmo se pode dizer com relação à exigência de frequência escolar e da sua comprovação, para viabilizar as transferências de renda às famílias. Neste quesito, a implantação do PGRFM foi particularmente delicada, pois uma parte da educação das crianças indígenas resulta da sua participação em eventos comunitários e da interação social com outras crianças e com adultos, no quadro de festas, rituais e celebrações, bem como nas práticas que aproximam e provocam uma relação de proximidade com a natureza.⁸⁴

Essa autora constata ainda, que apesar de as famílias estarem inseridas na sociedade de consumo, as comunidades indígenas guardam valores coletivos e sociais que se revelaram incompatíveis com as características de um programa de distribuição de renda, típico da

⁸² Escola situada na comunidade da Sapucaieira, pensada e articulada pelo movimento de reivindicação da *educação escolar indígena na aldeia*, liderado por Núbia Batista, primeira diretora da Escola indígena Tupinambá da Sapucaieira. O governo o Estado da Bahia definiu que o edifício escolar seria construído a partir do modelo arquitetônico dos edifícios dos Tupinambá do século XVII – em forma circular, apresenta condições materiais favoráveis e adequadas ao clima da Região (Cleusa Maria de Jesus Pinto Santos em 20/06/2013).

⁸³ Informações dadas pela Cacique Valdelice de Jesus Amaral (Jamapoty) da Aldeia Itapuã quando conversamos sobre a proposta curricular da Escola Indígena Tupinambá de Olivença em agosto de 2013.

⁸⁴ FABBRI, E. A; RIBEIRO, H. Saúde Sociedade. Programa Renda Mínima na aldeia indígena Morro da Saudade em São Paulo, entre 2003 e 2004: análise de uma experiência.vol.16 no.2 São Paulo May/Aug. 2007:73

sociedade envolvente e com critérios desenvolvidos para grupos inseridos em economia de mercado.

Durante o cadastramento houve uma série de dificuldades em conciliar as exigências da legislação com a realidade daquela comunidade, no item documentação [...] conta de luz, ou de telefone ou de água, IPTU, ou de algum outro documento em nome da pessoa que comprovasse moradia de dois anos no município.⁸⁵

Ainda de acordo com essa autora, segundo relato de uma das lideranças dos Guarani, a exigência de 02 anos de permanência domiciliar, foi sistematicamente desrespeitada na avaliação do programa de implantação da renda mínima nesta comunidade.

A exigência mencionada é inconciliável com o nomadismo – um costume relevante da cultura Guarani-Mbya. O nomadismo passou a ser identificado como uma característica⁸⁶ negativa, contrapondo as tradições desta comunidade. Somado a isso, a sistemática relativa à inclusão ou à exclusão das famílias no programa fortaleceu a autoridade de lideranças que não desfrutavam necessariamente do reconhecimento da comunidade.

Diante da complexidade da situação que enfrentam os povos indígenas, recomenda-se a criação de uma coordenação Municipal de Assuntos Indígenas que assegure a participação dessas comunidades na gestão destas políticas. Isso poderia adequar as condicionalidades relativas a estes programas, pois, na maioria dos casos, operam como obstáculos na aplicações das políticas, dificultando uma ação mais efetiva. Assim, os recursos destinados aos povos indígenas deveriam contar com a participação das lideranças indígenas, bem como com a assessoria especializada tanto na sua concepção, como na aplicação.⁸⁷

Apesar das distorções presentes nestes programas – que deveriam ser consideradas de acordo com as circunstâncias de cada povo indígena de modo particularizado – a implantação da medida protetiva do Bolsa Família, associadas ao acesso dos povos indígenas à saúde e à educação, é possível perceber significativa mudança na qualidade de vida do povo Tupinambá, a saber:

- 1) mais autonomia quanto à escolha do tipo trabalho e menos vulnerabilidade à exploração da mão de obra na região;
- 2) crescimento da empregabilidade das mulheres Tupinambá como professoras e agentes de saúde;

⁸⁵ IBDEM., 2007: 63

⁸⁶ FABRI, Op. Cit., 2007.

⁸⁷ IBDEM., 2007.

- 3) melhoria da qualidade do ensino e ampliação dos anos de permanência na escola, pelo fato de as escolas estarem localizadas nas comunidades núcleo e no entorno de outras comunidades e pelas afinidades culturais entre estudantes e professores. O número de professores indígenas tem sido ampliado, mas ainda é significativamente menor que o número de professores não indígenas;
- 4) viabilização do transporte para o acesso aos Ensinos Fundamental, Médio e Universitário;
- 5) significativa ampliação do acesso aos níveis de Ensino Médio e Universitário possível em virtude da implantação do critério das cotas indígenas

Além disso, fatores aliados à entidade étnica, presente nos troncos mais velhos do povo Tupinambá, favoreceram a organização do movimento político em defesa do território e do seu reconhecimento étnico.

Em decorrência dos arranjos sociais que ampliaram os critérios de pertencimento do povo Tupinambá, – como a incorporação de outros membros em face da crise econômica regional – e do retorno de vários parentes dispersos pelo processo de migração, a configuração organizativa do movimento Tupinambá sofreu significativas alterações.

Algumas lideranças Tupinambá, ao agregar vizinhos e representantes de outros grupos excluídos no processo da definição de suas terras – pessoas que de algum modo, mantiveram relações sociais com os Tupinambá – provocaram o desconforto interno de algumas lideranças e a veemente acusação de faccionalismo por parte da sociedade nacional.

O exercício da ação democrática considera que a definição de quem integra a luta dos Tupinambá deve ter em conta as múltiplas histórias e a consequente pluralidade cultural presente na constituição deste povo. Nesse sentido, é bastante plausível que um movimento, ao atingir dimensões revolucionárias, passe a agregar um número de pessoas que necessariamente, não esteve vinculada à causa em questão.

Ademais, a exigência de que a vinculação dos membros na composição do movimento Tupinambá se dê exclusivamente pela via do parentesco, revela uma compreensão reducionista dos atributos que constituem a etnicidade, dificultando a compreensão da causa Tupinambá pela sociedade envolvente.

Desse modo, em virtude do nível de integração dos Tupinambá com o entorno, os poderes locais de Ilhéus e Buerarema têm usado como fundamento principal de discriminação

racial, a negação da indianidade Tupinambá e, como consequência, o não direito à terra. A perspectiva assimilacionista da sociedade em geral evidencia que

[...] essas ideias não são ainda integralmente compreendidas, mesmo entre setores progressistas que implícita ou explicitamente continuam a esposar ideias e práticas reducionistas com respeito às culturas indígenas, muitas vezes embasadas na crença de que a intensidade do contato estabelecido no nível de aldeias urbanas já teria produzido mudanças de ordem que o tratamento diferenciado não se justificaria. É verdade que a sobrevivência dos indígenas não teria sido possível sem um contínuo processo de adaptação e de formulação de novas estratégias de sobrevivência, conformes às novas realidades históricas.⁸⁸

Estas formulações justificam o caráter diverso da sua indianidade. E considerando que os critérios de pertencimentos se estabelecem muito mais pelos laços sociais do que pelos laços de sangue, os Tupinambá reorganizaram-se, politicamente, como grupo étnico no sentido de consolidar a sua luta pela definição énoterritorial.

A conjuntura socioeconômica da região aliada ao processo de formação política, desenvolvido no interior do movimento, propiciou o reconhecimento de um passado em comum de lutas contra a exploração própria do trabalho eminentemente capitalista. Para sua superação, seria necessário resgatar uma série de tradições e valores que dariam sentido a essa consciência em comum.

Vistos de modo rápido, alguns grupos Tupinambá, uns mais do que outros, aproximam-se da imagem convencional do povo Nordestino. Embora os Tupinambá de Olivença possuam vínculos de parentesco com os índios aldeados no século XVIII, do extinto aldeamento jesuíta Nossa Senhora da Escada em Olivença, o confinamento compulsório os levou a estabelecer distintas trajetórias de diversos arranjos sociais que explicam a sua condição diacrítica.

Há índios com pele negra e cabelos crespos, índias gêmeas em que um delas tem cabelos lisos, negros e pele morena, enquanto a outra tem pele clara, cabelos lisos e olhos azuis. Há, ainda, índios bem próximos da imagem ameríndia convencional que a sociedade nacional insiste em conservar.

⁸⁸ FABRI, Op. Cit., 2007:74.



O povo Tupinambá, portanto, é um povo inequivocamente misturado, fruto das suas múltiplas histórias e diferentes circunstâncias sociais engendradas pela imposição da expansão capitalista que os transformou.

Essa realidade comum a tantos grupos indígenas no país, em especial, no Nordeste, corroborou para transformar a indianidade *além de uma condição étnica, numa forma específica de desajustamento à sociedade nacional*. Assim, há duas condições de indianidade: a que situa o *índio tribal* e a que situa o *índio genérico*. O índio tribal ainda mantém como, os *Yanomami*, seu *ethos tribal* e certa *autonomia cultural*. No caso *Tupinambá*, marcados por uma indianidade sem definição tribal em que já não falam sua língua materna e apresentam poucos aspectos do patrimônio cultural dos seus antepassados, preservam uma consciência étnica. E, como índios *Tupinambá*, distinguem-se de forma contumaz da sociedade regional, não como participante diferenciado dela, mas como enclaves inassimilados.⁸⁹

Os processos de consciência étnica *Tupinambá* instituiu-se a partir da crença na origem em comum, reatualizada pela memória, pelas fontes históricas e pelo vínculo com Olivença,–

⁸⁹ RIBEIRO, Op. Cit.,1993:422.

espaço de referência dos processos de resistência e reelaboração cultural – e através da rearticulação do movimento político pela definição etnoterritorial.

Marcados pela heterogeneidade, em razão das suas múltiplas identidades, os distintos grupos Tupinambá compartilham uma consciência étnica, acionada pela *identidade de resistência*⁹⁰ toda vez que são chamados a defender sua existência como povo indígena. As identidades culturais, contudo, constituem-se assim, por várias dimensões

ligadas aos grupos pela idade, sexo, profissão, meio social: em nossos dias, todos já vivemos, ainda que em níveis diferentes, este reencontro de culturas no interior de nós mesmos: somos todos híbridos.⁹¹

Imersas, em contextos de *culturas*, as identidades são multifacetadas, porém, no âmbito da modernidade, correm o risco de serem tomadas como fenômeno, que ao invés de valorizar a diferença em relação à própria diferença, torna-se um demarcador da distância entre o socialmente instituído em nome de um discurso do direito à diferença.

Temos assim o culto ao “direito à diferença”, contra o qual Todorov, em *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*, já nos alertava:

Nas transformações que sofre a doutrina racialista [...] pode-se ver a prefiguração de sua evolução atual: o termo “raça”, já inútil na época, é substituído por “cultura”, muito mais apropriado; a afirmação superioridade/inferioridade, resíduo de uma ligação ao quadro universalista, é valorizada em favor de um elogio da diferença (uma diferença não valorizada nela mesma); o que, em troca, não muda, é a rigidez do determinismo (cultural, não mais físico) e a descontinuidade da humanidade, dividida em culturas que não podem e não devem jamais comunicar-se eficazmente.[...] Em nossos dias, os comportamentos racistas não desapareceram, evidentemente, nem mesmo mudaram; mas o discurso que lhes serve de legitimação não é mais o mesmo; em vez do racismo, a doutrina nacionalista, ou culturalista, ou mesmo o “direito à diferença.”⁹²

A afirmação baseada na diferença é produto da vontade de poder, e a atitude de exprimir-se, através da oposição primordial ao que *não se é*, tem como efeito o estranhamento do outro. Nesse sentido, afirmação e negação não passam de qualidades da vontade de poder. Desta feita, cabe atentar para a apropriação da noção de hibridismo, pois a produção social da identidade

deve-se justamente à posição dos protagonistas do processo de hibridização: Não se pode esquecer, entretanto, que a hibridização se dá entre identidades situadas assimetricamente em relação ao poder. Os processos de hibridização analisados pela

teoria cultural contemporânea nascem de relações conflituosas entre diferentes grupos nacionais, raciais ou étnicos. Eles estão ligados a histórias de ocupação,

⁹⁰ CASTELL, M. O poder da identidade. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

⁹¹ TODOROV, T. A Conquista da América. A questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1993:26.

⁹² IBIDEM., 1993:169.

colonização e destruição. Trata-se, na maioria dos casos, de uma hibridização forçada.⁹³

Analisando as minhas recolhas em campo à luz da percepção de Todorov (1993) e Silva (2000), observo a repercussão de uma idealização recorrentemente acionada para classificar os Tupinambá – aspectos objetivos como a cor da pele, o cabelo – tanto para conferir uma pertença que demarca a diferença (o reconhecimento da sociedade de Buerarema de que os Tupinambá da Costa Atlântica de Olivença são índios verdadeiros), como para negá-la contrastivamente, (os Tupinambá da Serra do Padeiro são negros e não índios). A diferença não tem como parâmetro a própria diferença, mas a diferença em relação a um outro.

Representantes dos poderes locais em Ilhéus, do mesmo modo, admitem uma minúscula presença indígena ratificada pelos poucos caboclos que ainda vivem nos arredores, no entanto, a maioria dos membros do movimento político Tupinambá, já se misturou.

Hoje, para os poderes locais são nordestinos pobres e oportunistas agregados à causa indígena Tupinambás. A ideia de faccionalismo, denunciada por segmentos como, a mídia, representantes da Polícia Federal, do Judiciário, entre outros setores da sociedade revelam uma dimensão ontológica da classificação étnica, em detrimento da dimensão política, instituídas por modelos socioeconômicos e culturais de caráter mais abrangente.

Portanto, uma visão panóptica sobre a etnofobia vivenciada pela maioria dos moradores de Ilhéus e Buerarema implica em analisar a noção de raça. Esta deve ser compreendida em sua dimensão sociológica, haja vista a crença subjacente ao comportamento humano capaz de conferir de forma desigual vantagens e desvantagens às pessoas em função do modelo de classificação racial existente na sociedade.

É nesse sentido, que representantes dos poderes locais de Ilhéus e Buerarema acionam tais modelos na interpretação da disputa entre os Tupinambá e pequenos agricultores.⁹⁴

A manifestação da compreensão de raça/etnia das sociedades de Ilhéus e Buerarema corresponde de modo geral à noção essencialista da sociedade nacional. Parece-me, então, fundamental pensar a etnia a partir da clássica contribuição de Weber (1994 [1922]), cuja

abordagem corrobora para o entendimento do caráter político e ideológico da discriminação de um grupo em detrimento de outro.

⁹³ SILVA, T. (Org). *Identidade e Diferença – a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000:87.

⁹⁴ GUIMARÃES, A. S. Cor e Raça. In: *Raça: novas perspectivas antropológicas*. In. SANSORE, L. P; ARAÚJO (Orgs). 2. Ed. Rev.Salvador: Associação Brasileira de Antropologia, EDUFBA, 2008.

A noção de pertencimento étnico/raça, em Weber, é abordada a partir dos diferentes aspectos que a circunstanciam. O sentimento de pertença vincula-se à *possessão real das mesmas disposições, herdadas e transmitidas, e que repousam sobre uma origem comum*.⁹⁵ Essa experiência subjetiva só é possível por meio do compartilhamento geoespacial e a consequente sociabilidade entre vizinhos. Essa perspectiva étnica refere-se à sensação de pertença que resulta de ações sociais comuns, sobretudo, aquelas de ordem política.

Os elementos constitutivos da pertença de um determinado grupo cultural, consequentemente, vão além das características étnicas de caráter objetivo, como o fenótipo. Há outros elementos que mediatizam o sentimento de pertencimento, como as disposições e as tradições – entendidas, aqui, como invenções de costumes, tanto de ordem material, como de ordem simbólica, para responder às exigências da vida cotidiana – que assumem papel primordial na configuração dos grupos sociais.

No caso dos Tupinambá, em termos gerais, é possível constatar tais elementos, por meio do que Viegas (2007) descreve como uma população *que viabilizou o seu modo de vida com deslocamentos de curta distância* no território tradicionalmente ocupado; mesclou elementos da terra entremeando-os com *elementos de identidade*; convencionou a noção de *ser nativo* através do saber sobre *a coleta da piaçaba nativa na Mata Atlântica* e da experiência simbólica que vincula a mandioca e a giroba⁹⁶ ao fortalecimento do *corpo indígena*, a comercialização da farinha do beiju e da tapioca nas feiras locais como um dos elementos do modo de produção, entre outros aspectos da vida comum dos Tupinambá.

Ademais, há uma frequente atualização dos laços de parentesco via compadrio e comensalidade, pois compartilhar crenças e certos alimentos reitera os vínculos de parentesco, de modo a reconfigura e transformar tais relações em atos *culturalmente significativos* para o povo Tupinambá.⁹⁷

A experiência, porém, de plantar e colher a mandioca, fazer a farinha e vendê-la, semanalmente, nas feiras livres das cidades circunvizinhas ao território; as divisões do trabalho entre os sexos; o rito sincrético da Festa da Bandeira, a Puxada do Mastro de São Sebastião; o Poranci; a tradicional caminhada do Cururupe em Memória dos Mártires e do

⁹⁵ WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. IN: Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: V I. 5: Universidade de Brasília, 1994 [1922]:31.

⁹⁶ Prática alimentar que tem o corpo como eixo simbólico, elemento essencial na cosmovisão do povo Tupinambá. Corresponde a uma bebida azeda, obtida através da mandioca fermentada e consumida como uma espécie de cerveja, conhecida entre os Tupinambá como *giroba*, o que, em outras culturas Tupi é análoga a outras bebidas fermentadas para o uso da cauinagem (VIEGAS, 2006).

⁹⁷ BRASIL, Op. Cit., 2009:25.

Caboclo Marcelino; as retomadas; a memória dos atos de violência infligidos aos seus antepassados, entre outras interações, despertam em seus membros *um sentimento específico de honra e dignidade*.⁹⁸



Rodrigo, jovem Tupinambá da comunidade de Olivença.

Essas unidades referenciais, ao serem mobilizadas pelos grupos em suas recíprocas apreciações e julgamentos, integram critérios fundamentais para a sensação imediata de repulsão ou atração entre eles.

A orientação weberiana faz ainda uma importante distinção atinente às demarcações das diferenças objetivas, como a linguagem, perfil fenotípico comum, em relação às diferenças em que os sinais culturais – que suscitam o pertencimento étnico, aqueles

⁹⁸ WEBER, Op. Cit., 1994: 317[1922].

escolhidos pelo grupo para se diferenciar de outros grupos – como o modo de vestir-se, alimentar-se, comunicar-se, desempenham via de regra, função principal na constituição da crença no parentesco.

Assim, a ausência dos sinais objetivos de pertença, como a presença de uma diferenciação linguística, – não implica, necessariamente, classificar o grupo em *fronteiras étnicas* rígidas, mas em considerar a existência *das transições dos costumes*⁹⁹ Em última análise, o étnico se estabelece quando os vínculos com determinados entes são preponderantes para a sobrevivência.

Posto isso, a etnicidade, no sentido weberiano, contribui sobremaneira para refletir as posições e complexidades que envolvem os Tupinambá e setores da sociedade envolvente, contrários à demarcação etnoterritorial. Tais posições estão centradas, fundamentalmente, na compreensão das formas pelas quais se distinguem duas ordens específicas: as consideradas *reais* e as relacionadas aos *costumes*. E, como consuetudinárias articulam-se e desdobram-se, resultam em *crenças* e *sentimentos* étnicos próprios que operam no sentido de inspirar as ações coletivas sob o epíteto do *étnico*, *do racialmente distinto*, separando e/ou aproximando determinados grupos.¹⁰⁰

É, sobretudo, em razão de preservar as exigências mínimas da sua persistência étnica e da sua capacidade de autotransfiguração, que os Tupinambá desenvolveram sua *dupla consciência* de viver como possível numa sociedade hostil e, ainda assim, manter-se como grupo étnico (DU BOIS 1999:53; RIBEIRO,1993:421).

Nesse sentido, trabalhos como o de Maria Hilda Paraíso (1982) de caráter etnohistórico, e o de Viegas (2003) sobre a sociogênese dos Tupinambá, são fundamentais para a compreensão dos processos pelos quais esse povo, mesmo perdendo seu território e sofrendo a desintegração étnica, inscreveram-se culturalmente como grupo étnico na relação com os não índios.

Na mesma perspectiva, Marcis (2004) assegura a presença histórica dos Tupinambá em Olivença, trazendo como eixo de análise sua reelaboração cultural, fundada na revisão histórica de uma origem em comum de índios aldeados em Nossa Senhora da Escada em Olivença.

⁹⁹ IBIDEM. 1994:320[1922].

¹⁰⁰ MAGALHÃES, Op. Cit., 2010: 25.

Isso se operou como representação simbólica para resistência e permanência nesse espaço, promovendo a reestruturação das formas culturais, religiosas e identitárias em razão da incorporação de elementos culturais colonizadores, impostos pela sociedade dominante, como a substituição da língua nativa pela Língua Portuguesa, a cristianização, o casamento interétnico, o interdito dos seus ritos tradicionais, entre outros aspectos.

Por meio de fontes históricas sobre o processo jurídico do crime de 1904, denominado *A Hecatombe de Olivença*, brevemente apresentado nesse texto. A autora caracteriza as relações de poder, estabelecidas localmente e também a relação ambivalente do Coronel Manoel Nonato do Amaral com os índios da vila. Este coronel era considerado representante dos interesses indígenas. É através deste evento de enfretamento e violência, no início do século XX, que a população indígena de Olivença se mobiliza em favor deste líder político, destacando-se como povo específico junto à sociedade nacional.

Desse modo, o trabalho de Marcis (2004) é emblemático para a análise da persistência étnica Tupinambá, dentro do quadro das transformações sociais sofridas regionalmente. Isso ocorre desde o processo de missionamento à extinção da Aldeia Nossa Senhora da Escada, destacando o período em que esta foi elevada a Vila de Olivença em 1758.

Adotar uma posição crítica na análise da relação interétnica, possibilita destacar as agências indígenas sem tangenciar as ambivalências que marcam a disputa pelo poder local entre os índios de Olivença e a sociedade colonial e nacional. Evidencia a resistência indígena à tentativa de assimilação, suas adaptabilidades às transformações sociais e o seu processo de reelaboração cultural.

Ao estabelecer uma estreita relação entre as bases do pensamento da elite local e o desenvolvimento da economia cacaueteira – influenciadas pelas políticas econômicas e sociais mais amplas – na tentativa de incorporação do povo Tupinambá à sociedade nacional, revela ainda, a dialética das relações como criadora de novos arranjos sociais, responsáveis pela ampliação dos critérios de pertencimentos deste povo.

Na mesma perspectiva, as abordagens antropológicas de Viegas (2007), Magalhães (2010) e Alarcon (2013), sobre os Tupinambá, sinalizam elementos que possibilitam configurar as múltiplas historicidades dos índios de Olivença e como estes elaboram e reelaboram suas práticas culturais a partir das relações que estabelecem com o território e com a sociedade envolvente.

Esses estudos, juntamente com os de Marcis (2004), têm sido incorporados pelos Tupinambá, como registro oficial da sua participação na história local, corroborando para o

entendimento da sua condição social atual e das motivações que a configuraram. Além de serem utilizadas como fonte de conhecimento para a formação e fortalecimento político do povo Tupinambá, tem sido ainda usados como instrumento de contestação à sucessiva supressão do seu direito à terra.

Embora os estudos sobre o povo Tupinambá tenham abordagens distintas e recortes específicos, de acordo com a área de atuação e vinculações teóricas do pesquisador, todos têm o mesmo intuito: chamar atenção sobre a existência de um povo indígena que precisa ter assegurado a sua condição de produção material, produção e reprodução cultural.

A esta realidade somam-se os primeiros estudos sobre os Tupinambá, como grupo étnico iniciados a partir das pesquisas de doutorado da antropóloga portuguesa Susana de Matos Dore Viegas. Esse trabalho, de acordo com os próprios Tupinambá, contribuiu para o fortalecimento da indianidade dos diferentes grupos por trazer uma importante contribuição acerca dos seus processos identitários, viabilizados pelas relações de parentesco e pela rede de relações sociais estabelecidas entre este povo.

A partir da análise microhistórica dos Tupinambá, tendo como subjacente uma perspectiva fenomenológica, a antropóloga Susana Matos Viegas buscou na sua análise, conjugar aspectos sociais e culturais deste povo. A autora, embora não deixe de considerar os múltiplos vínculos sociais do povo Tupinambá em conexão com a sua condição atual, opta por uma ênfase nos processos pelos quais os Tupinambá – ao longo da sua trajetória – criaram novas formas culturais evidenciadas pela sua capacidade de criar símbolos.

Nesse sentido, enfatiza as experiências de vida dos Tupinambá a partir da sua micro história, valorizando ações e agenciamentos destes como atores sociais no processo de transfiguração étnica e da consequente derivação de suas novas condutas culturais.

A etnografia de Susana de Matos Viegas realizada em 2003, contribuiu para corporeificar – em conjunção com outros acontecimentos históricos elencados neste texto – a mobilização interna dos Tupinambá em favor do seu território. Essas dinâmicas sociais resultaram na participação de Viegas como antropóloga responsável, juntamente com Jorge Luiz de Paula, pelo estudo e elaboração do Relatório de Identificação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença,¹⁰¹ solicitado pela FUNAI em 2004 e concluído em 2009.

¹⁰¹ Portaria nº102 da Presidência da Fundação Nacional do Índio. Brasília, 22 jan. 2004, anexa a Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio (2009).

As terras indígenas Tupinambá, definidas pelo Relatório Circunstanciado (2009), correspondem a 47.376 hectares, e sua maior extensão localiza-se nos municípios de Ilhéus (25%), Una (15%), e (5%) no município de Buerarema.¹⁰²

A disposição territorial ainda que contígua traz em si, um caráter idiossincrático das distintas configurações sociais e estabelece vínculos com a estrutura social de um Brasil agrário cuja influência desdobrou-se na história social da propriedade e do modelo de desenvolvimento adotado na Região Sul da Bahia.

A pluralidade das formas, como a hegemonia cultural dos não índios, inscreveu-se na organização social do povo Tupinambá e tem fomentado, por parte dos representantes da elite regional, interpretações dicotômicas no sentido de serem esses Tupinambá, índios ou não, usadas como argumento de inclusão ou exclusão de pertença étnica, principalmente, em relação ao grupo de Tupinambá das Serras.

O questionamento de pertença étnica tem sido usado recorrentemente pela maioria dos moradores de Buerarema como negação do direito à terra, principalmente, quando se trata dos Tupinambá do interior, situados na extensa área que abrange o Santana, Santaninha, Maruhim e Cajazeiras e o conjunto de serras, formado pela Serra das Trempes, Serra do Padeiro, Peito de Moça, Serrote e Cabelo.

O antagonismo entre moradores de Buerarema e os Tupinambá da Serra do Padeiro teve início em 2004, quando estes realizaram a primeira retomada de suas terras. Desde então, representantes dos poderes locais têm usado como subterfúgio, a causa dos pequenos agricultores de Buerarema, – portadores dos títulos da maior parte dos 5% das terras do município situadas nas TI – no sentido de cingir o segmento indígena e a sociedade local ao empreender uma série de atitudes discriminatórias e repressoras contra este grupo.

Boatos, desinformação e uma forte representação ideológica agregaram apoio da maioria da população de Buerarema, Una, Ilhéus e da Região. De acordo com minhas observações, no entanto, ao longo da minha pesquisa, a contestação da presença indígena na região, da liderança política do Cacique Babau e, conseqüentemente, da sua pertença étnica e do etnônimo Tupinambá, ocorre por razões que subjazem as relações tanto de caráter material como cultural.

Assim, o início do conflito entre os Tupinambá da Serra do Padeiro e segmentos sociais de Buerarema, com o largo apoio da comunidade local, é demarcado a partir do

¹⁰² BRASIL, Op. Cit., 2009.

enfrentamento dos Tupinambá em reação à usurpação dos seus direitos legais indígenas, ocorridos na gestão do então prefeito de Buerarema, Orlando Filho.

Em entrevista realizada com servidores municipais em 2013, relataram-me que este prefeito articulou junto ao Cacique Babau e o Sistema Único de Saúde – SUS, a criação de um Posto de Saúde para a Família Indígena - PSFI.

Por conseguinte, as irregularidades relativas à aplicação das verbas destinadas a este programa federal fez com que o segmento indígena da Serra do Padeiro denunciasse e reagisse contra a improbidade administrativa deste gestor, provocando uma cisão entre o poder executivo local e esta comunidade indígena. As divergências aprofundaram-se e transformaram-se em conflito étnico, a partir de 2004, com a realização das primeiras *retomadas* pelos Tupinambá da Serra do Padeiro no território em processo de demarcação.

O estudo realizado por Alarcon (2013), sobre o processo das *retomadas*, empreendido pelos Tupinambá de Olivença situados na Serra do Padeiro, permite caracterizar a história do processo de ocupação desse lugar, a partir de meados do século XIX, além de corroborar para a compreensão do atual contexto da disputa etnoterritorial, em que se inscrevem as *retomadas* das terras na região pelos Tupinambá.

Por meio de uma criteriosa análise das ações oficiais e não oficiais, Alarcon (2013) revela o aparato jurídico usado contra os Tupinambá nas sucessivas ações e esbulho das suas terras e frequente criminalização sofrida, atualmente, por suas lideranças. As criminalizações¹⁰³ são frequentemente motivadas em virtude da reorganização e do fortalecimento do povo Tupinambá, após a retomada das suas terras de 2004 a 2013, contrastada pelo papel de um conjunto de representantes da sociedade civil em suas inúmeras ações contra esse processo.

O fato da comunidade da Serra do Padeiro apresentar-se de maneira diferenciada e mais autônoma em relação às outras comunidades Tupinambá, quanto à forma de atuar no

¹⁰³ Mais de 21 índios Tupinambá da Serra do Padeiro e da Costa Litorânea foram indiciados em 160 ações processuais, das quais muitas, resultaram em prisões arbitrárias: Rosivaldo Ferreira da Silva (14) processos. Habeas corpus, motivo: Quadrilha ou bando (Art. 288); Dano qualificado (Art. 163), Extorsão (Art. 158); Resistência (Art. 329); Esbulho Possessório (Art. 161, II e Lei 5.741 Art. 9º); Homicídio simples (Art. 121 caput) etc. De 20/05/2011 a 25/08/2011 datas dos processos/ Rubenildo Santos Souza (1) processo. Pedido de livramento condicional 22/09/2008 Autos - remetidos execuções penais-Ilhéus./ Manoel José Bransford da Silva (5) processos. Motivo: Dano qualificado (Art. 163, p. único) 24/09/2010./ Gildo Amaral (2) processos. Ordem de prisão preventiva em 08/07/2011, motivo: Resistência art. 329./Glicéria Jesus da Silva (2) Processos. Inquérito policial. Ação penal em 17/03/2011, motivo: Estelionato majorado Art. 171./ Ivanildo Magalhães Alves (7) processos. Auto de prisão em 15/09/2011, motivo: Resistência art. 329./Jurandir Jesus da Silva (4) processos. Auto de prisão em flagrante em 11/11/2011, motivo: Quadrilha e bando Art. 288./Maria Valdelice Amaral de Jesus (3) processos. Ação Penal, motivo: Esbulho possessório (Art. 161, II E LEI 5.741, Art. 9º) em 07 /10/2011 e Extorsão (Art. 158) e 13/10/2011(BRASIL, 2011).

movimento indígena e de pensar a identidade Tupinambá, levou-os – diante da morosidade do Ministério da Justiça de resolver a questão demarcatória – a enfrentar os poderes locais, organizar e antecipar uma série de ações de retorno a terra, o que terminou por acirrar o conflito étnico na região em 2013 e 2014.

O conflito e enfrentamento entre o povo Tupinambá e representantes dos poderes locais de Ilhéus, Buerarema e Una, sob o pretexto de defender o grupo de pequenos agricultores com o largo apoio da sociedade envolvente, traz subjacente, tanto questões estruturais (a posse da terra), quanto intelectuais entre os entes, dirigentes/subordinados, entendidas como condições da hegemonia de um grupo social sobre o outro.

Esta hegemonia se torna eficaz através das relações de força que mostram a indissociável conexão entre o mundo material das relações de produção e a consciência histórica dos grupos envolvidos.¹⁰⁴

A estreita relação estabelecida por Gramsci entre o conceito de hegemonia e de Estado ajuda a compreender como os interesses de um determinado grupo, representados, neste contexto, por latifundiários, poder executivo e Judiciário, políticos e mídia (grupos dirigentes), pequenos agricultores e moradores locais (grupos dirigidos) são absorvidos pela relação de hegemonia.¹⁰⁵

Desse modo, a distinção metodológica entre sociedade civil e sociedade política determina que a primeira corresponde ao conjunto de organismos, entendidos como privados que se ajustam à função de hegemonia; enquanto a segunda, corresponde à atividade de comando direto ou indireto, que se manifesta no governo jurídico, permitindo compreender como a sociedade civil cumpre a função de hegemonia e a sociedade política, a de governo.¹⁰⁶

A noção ampliada do conceito de Estado, além das estruturas jurídicas e administrativas de governo, revela que todos os organismos da sociedade civil, voltados à produção material ou intelectual (indústrias, mídia, escolas, partidos políticos), são parte de uma hegemonia e, conseqüentemente, o próprio Estado.¹⁰⁷

Nas funções relativas ao governo são utilizados dispositivos legais de coerção sobre os grupos que se insurgem à orientação dominante, como tem ocorrido contra esse povo, através

¹⁰⁴ GRAMSCI, Cadernos do cárcere. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, V. 4, 2001.

¹⁰⁵ MISOCZKY, M. C.; MORAES, J; FLORES, R. K. Bloch, Gramsci e Paulo Freire: Referências

¹⁰⁶ GRAMSCI, Op. Cit., 2001.

¹⁰⁷ IBDEM., 2001.

dos sucessivos processos de criminalizações impingidos às suas lideranças desde que estas iniciaram a reivindicação do território.

Assim, sociedade civil e sociedade política também compõem a face do Estado.¹⁰⁸ Consequentemente, o Estado expressa-se em cada momento histórico da luta por hegemonia, cuja origem advém dos segmentos da sociedade civil.

A lealdade da classe popular (cidadãos comuns) à classe dominante (os dirigentes), operante contra os Tupinambá, pode ser explicada pelo fato da hegemonia pressupor, sobretudo, a criação de consensos e de uma cultura compartilhada.

Desse modo, o desenvolvimento de um determinado modelo socioeconômico, *requer um determinado modo de viver, determinadas regras de conduta, certo costume.*¹⁸⁷ compartilhados entre os entes relacionados. Essas regras e costumes são atributos hegemônicos que se estabelecem a partir da ação dos intelectuais que produzem o consenso nas massas pela formulação de orientações dos grupos dirigentes em relação à conduta social.

Os intelectuais são os “prepostos” do grupo dominante para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político, isto é: 1) do consenso “espontâneo” dado pelas grandes massas da população à orientação impressa pelo grupo fundamental dominante à vida social, consenso que nasce “historicamente” do prestígio (e, portanto, de confiança obtido pelo grupo dominante, por causa de sua posição e de sua função no mundo da produção; 2) do aparelho de coerção estatal que assegura “legalmente” a disciplina dos grupos que não “consentem”, nem ativamente nem passivamente, mas que é constituído para toda a sociedade na previsão dos momentos de crise no comando e na direção, nos quais desaparece o consenso espontâneo.¹⁰⁹

A partir do momento que os Tupinambá passaram a questionar sua condição subordinada – situação que os tolhia de produzir-se e reproduzir-se social e culturalmente mecanismos de coerção foram acionados no sentido de conformá-los às regras instituídas socialmente pela tradição da elite local e aceitas consensualmente, em termos gerais, pela sociedade.

E considerando que as superestruturas dizem respeito às posições políticas, ao átomo da vida ideológica e cultural correspondente a estrutura econômica predominante, Gramsci,

explica a afirmação e difusão das ideologias como processo guiado pela hegemonia. Uma determinada classe dominante no plano econômico difunde uma determinada concepção de mundo; hegemoniza assim toda a sociedade, amalgama um bloco histórico de forças sócias e de superestruturas políticas por meio da ideologia.¹¹⁰

¹⁰⁸ MISOCZKY; MORAES; FLORES, Op. Cit., 2009.

¹⁰⁹ GRAMSCI, Op. Cit., 2001:52

¹¹⁰ GRUPPI, L. O conceito de Hegemonia em Gramsci. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000:89.

No entanto, a dimensão referente à conscientização dos grupos oprimidos/subalternos e a emergência do papel das lideranças revolucionárias e dos intelectuais orgânicos dos grupos subordinados, despontam – a partir do momento em que um grupo dominante perde a capacidade de justificar o ordenamento político econômico vigente na sociedade – e colocam, em cheque, a hegemonia do grupo dominante (FREIRE, 1993; GRAMSCI, 2006b).

A crise da região cacauzeira instaurou a contradição das relações de produção vigentes a partir o momento que impactou a sobrevivência dos vários grupos subalternos da região, principalmente, dos Tupinambá, contingenciando, assim, uma ação, a princípio esporádica, não guiada por uma estratégia política.

A viagem de Seu Alício Francisco do Amaral Manoel Liberato de Jesus à Brasília, em 1985, para reivindicar o espaço etnoterritorial, a assistência à saúde e à educação para o seu povo, ao então deputado federal Mário Juruna, ilustra, com pertinência, esta ação esporádica. Essa ação, por sua vez, demarca o processo de reorganização e reafirmação da identidade, apresentado e publicado pelos próprios Tupinambá como *Reinício da Resistência dos Tupinambá*.

Na perspectiva histórico-cultural, esse evento atuou como dispositivo e conferiu suporte à inserção e à atuação de uma jovem professora indígena, Núbia Tupinambá. Como intelectual orgânica, Núbia elaborou sua consciência histórica, cuja consequência, em concomitância com outras motivações, deflagrou o processo irreversível de desalienação dos Tupinambá.

Igualmente, as formas culturais repõem as peculiaridades históricas e até geoespaciais, da consciência social, de modo que a mediação passa a ser acionada pela linguagem, em momentos intermediários, entre o ser social e a constituição da consciência.

A conduta, portanto, é uma representação cultural que muda no transcorrer da história, sendo atrelada à temporalidade e às bases materiais. Nesses termos, a linguagem cumpre a função de ajustar a compreensão da experiência, vista como uma forma histórica de apreensão para além do imediato. Além disso, atua como interveniente do *sentido* e do ato *concreto*, ou seja, diz respeito ao que podemos conhecer através, justamente, da experiência.¹¹¹

¹¹¹ THOMPSON, Op. Cit., 1998.

A inserção de Núbia conferiu coerência à luta do povo Tupinambá que, ao reorganizar-se, passou a se expressar culturalmente e a elaborar uma crítica regional a ponto de propor uma orientação ideológica divergente para a criação de uma nova sociabilidade.¹¹²

A difusão das suas concepções, como grupo étnico em oposição aos interesses dos representantes dos poderes locais, evidencia e questiona a histórica relação de exploração entre os entes. O movimento etnoterritorial dos Tupinambá, assume, então, proporções revolucionárias que podem tornar-se efetivas desde que os interesses hegemônico sejam neutralizados.

Considerando que a mudança da estrutura deriva da transformação do modo de pensar, a práxis filosófica dos Tupinambá, ao reelaborar sua etnohistória, conduziu-os a apropriação da condição material que, para este grupo étnico, corresponde à retomada do seu território. É dessa forma, os Tupinambá, a partir de 2004, sistematizam e realizam diversas ocupações do seu território em posse de não índios.

Ao elaborar uma interpretação sociológica atualizada do processo das retomadas – ato político que *tem permitido aos Tupinambá firmarem-se como sujeitos de direito* – Alarcon (2013) traz uma importante contribuição ao ampliar a função social das retomadas para o povo Tupinambá a partir de uma compreensão dialética ativada pelo retorno ao espaço tradicionalmente indígena.

Em face disso, discorda do posicionamento da FUNAI e dos antropólogos Viegas e Paula, responsáveis pelo Relatório Circunstanciado de Demarcação do Território Tupinambá, que caracteriza as retomadas como uma forma de exercer pressão política em favor da homologação do processo demarcatório.

Penso, entretanto, que na dinâmica dos acontecimentos que envolveram os estudos antropológicos marcados pelos processos de reorganização, articulação e reelaboração identitária, é muito provável que esta tenha sido a motivação original. Ocorre que, à medida que os Tupinambá foram vivenciando tais processos, motivações de ordem estrutural e subjetivas, no que diz respeito à sua relação com o território, foram amalgamadas às sucessivas ações de *retomadas*, ampliando assim, sua função social.

Nos diferentes espaços indígenas onde estive, ao longo da pesquisa de campo, foi possível perceber, assim como Alarcon (2013) que as retomadas promoveram uma melhor condição de vida ao povo Tupinambá de modo geral, conforme foram agregando parentes dispersos, criando uma sociabilidade que os une em torno da mobilização pela definição do

¹¹² GRUPPI, Op. Cit., 2000: 91.

território, colocando-os lado a lado no que se refere à luta pela reorganização e fortalecimento do povo Tupinambá.

A análise dessa autora, entretanto, sobre as retomadas dos Tupinambá da Serra do Padeiro, em relação aos aspectos econômicos e as relações de poder é pouco problematizada.

A relação de poder está relacionada ao controle da produção de cacau desdobrado em significativa melhoria da qualidade de vida dos Tupinambá da Serra do Padeiro; alinhado à inclusão de grande parte das famílias indígenas na política social do governo e à capacidade de articulação destes com outros povos e organismos como: Conselho Indigenista Missionário - CIMI, Associação Nacional de Ação Indigenista - ANAÍ, Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura-UNESCO.

Destarte, tendo em vista o impacto e a influência desses fatores à condição atual de autonomia dos Tupinambá da Serra do Padeiro, as condições materiais não aparecem articuladas a uma política socioeconômica mais ampla e interligada a agentes sociais que atuam como contraponto à política do Estado Moderno, baseados nos direitos constitucionais destes povos.

Ademais, é preciso considerar que os Tupinambá atuais já incorporaram o conceito de trabalho, pelo longo tempo em que experienciam o sistema capitalista, bem como não estão imunes à presença cotidiana da mercadoria, haja vista o nível de integração destes com a sociedade do entorno. Não seria inapropriado, portanto, admitir que os Tupinambá compreendem estas relações de mercado e também fazem uso delas, no sentido de atuar como dispositivo que viabiliza sua organização e empoderamento.

O fato do conjunto de minifúndios e alguns latifúndios, em sua maioria, produzirem cacau como cultura primária e de estarem situados nas áreas *retomadas*, constitui-se possível explicação para a maior autonomia econômica dos Tupinambá da Serra do Padeiro em relação aos Tupinambá da Costa Atlântica.

Em 2012, já nenhum indígena morador das retomadas da Serra do Padeiro trabalhava fora da aldeia: alguns exerciam funções assalariadas relacionadas à educação escolar indígena e à saúde, e a maioria (incluindo alguns dos assalariados) atuava na agricultura.¹¹³

Esta reorganização estrutural, proporcionada também pela institucionalização dos serviços específicos para os povos indígenas – as funções de agente de saúde e de professor são da competência do governo do estado – vinculados à oferta de educação e de saúde, inclusão das famílias nas políticas de proteção social do governo federal, associada à nova

¹¹³ ALARCON, Op. Cit., 2013:223.

condição de vida proporcionada pelos processos de retomadas, modificam as relações de poder estabelecidas entre meeiros, trabalhadores, pequenos agricultores (índios) e representantes do poder local e agricultores.

Tais transformações atendem a um princípio de justiça social, sem, contudo, implicar necessariamente na ausência de ambivalências e de contradições vivenciadas por estes atores.

Esta realidade econômica do cacau e dos serviços de educação e de saúde melhorou, inquestionavelmente, a condição de vida dos índios das Serras e fortaleceu a sua luta. Mas, por outro lado, cindiu seus vínculos sociais com o entorno e predispôs o rompimento das relações com seus vizinhos com os quais mantinham uma rede de relações, por vezes, ambíguas (latifundiários), por vezes, solidárias (pequenos produtores).

O controle da produção do cacau, pela extensão do seu plantio e perenidade, além do seu valor comercial, dentro e fora do país, é indubitavelmente o que mais gera renda, até o momento, na região. Isso fica evidente nas palavras de Alarcon (2013), ao caracterizar a organização da associação dos Tupinambá da Serra do Padeiro:

Realizar planejamentos econômicos quinzenais, detalhando as prioridades acordadas para o período, metas de produção e previsões acerca dos investimentos necessários para tanto era uma das atribuições da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro - AITSP e dos coordenadores de retomada. Aumentar o volume de cacau produzido, melhorar a qualidade das amêndoas e processá-las, de modo a agregar valor à produção, eram algumas das principais expectativas expressas nos documentos elaborados. [...] Também se cogitava, no futuro, passar a produzir chocolate, em lugar de vender as amêndoas. Em uma assembleia realizada em fevereiro desse ano, em face de um informe apresentado pelo secretário da AITSP sobre a produção de cacau registrada em 2011, os indígenas concluíram que seria desejável (e factível) elevar em até seis vezes a média de arrobas de cacau por hectare.¹¹⁴

Essa dinâmica organizativa revela uma noção clara da economia em torno da produção do cacau e apresenta-se como uma condição material que fortalece os índios da Serra do Padeiro e suas ações. Cria, também, as condições objetivas de vida que têm permitindo estruturar e articular as ações relativas à demarcação do território, por meio de seminários, encontros, viagens, ou seja, toda a estrutura necessária à mobilização em torno do movimento de luta pela terra.

Outrossim, confere autonomia produtiva, vivenciada de modo coletivo, o que, conseqüentemente, traz certa unidade a este grupo e favorece uma participação política mais efetiva na reivindicação dos seus direitos.

¹¹⁴ ALARCON, Op. Cit., 2013:227.

As questões estruturais, todavia, não se manifestam por imanência na vida Tupinambá, foram reordenadas a partir do processo de conscientização política sobre as relações de subalternidade historicamente produzidas na relação com a elite local.

Esse processo de conscientização e reordenação das estruturas produtivas, por conseguinte, estão vinculadas ao prestígio social conferido a Rosemiro Ferreira da Silva (Seu Lírio) considerado o guia espiritual da Serra do Padeiro e a atuação do Cacique Rosivaldo Ferreira da Silva (Babau) seu filho, pela sua capacidade política de transformar as expectativas da sua comunidade em ações efetivas sob a sua organização e liderança.

Essa ambiência social e política específica interfere, tanto na atuação política, como na produção e reprodução cultural dos Tupinambá da Serra do Padeiro em relação aos Tupinambá da Costa Atlântica. Certamente, o nível de autonomia econômica, experimentado pelos Tupinambá da Serra do Padeiro, precisa ser considerado com mais atenção, por ser uma das possíveis explicações das distinções entre esses grupos.

Concorre contra os Tupinambá da Costa Atlântica, as implicações relativas à forma como suas vidas estão circunstanciadas pelas relações de produção que revelam um nível maior de dependência econômica em relação à sociedade do entorno, influenciando seu nível de independência e sua organização política.

Além disso, os Tupinambá da Serra estão vinculados à lideranças políticas ligadas ao mesmo núcleo familiar, os Ferreira da Silva, o que certamente diminui a distância das diferenças políticas e permite maior conciliação nas decisões sobre a sua organização político-cultural.

As diferentes condições materiais, portanto, mediatizadas pelas distintas relações de produção e consequentes interações sociais derivadas destas, constitui uma provável explicação das diferenças culturais entre os Tupinambá de Olivença, que vivem na Costa Litorânea, e os que vivem nas Serras.

As distinções entre os índios da Serra do Padeiro e os índios da Costa Litorânea apresentam uma dialética que se constitui a partir das circunstâncias histórico-sociais e econômicas nas quais estes estiveram envolvidos ao longo das suas diferentes trajetórias.

No entanto, esta construção sociológica é sistematicamente ignorada pelo senso comum – ainda que os Tupinambá da Serra do Padeiro mantenham significativa emancipação política e econômica em relação aos outros Tupinambá, sofrem sistematicamente um nível de discriminação maior – tanto na contestação do reconhecimento étnico dos Tupinambá, como do seu direito ao território, sob a alegação de serem estes quilombolas e não índios.

Sobre a problemática do reconhecimento oficial vivido pelos índios misturados¹¹⁵ existe uma orientação de que esse dilema não deveria limitar-se ao questionamento sobre serem estes indígenas ou não, pois o questionamento deveria deslocar-se no sentido de entender como, apesar das transfigurações étnicas a que foram submetidos, preservaram suas identidades indígenas particulares.

É importante salientar que a esses indígenas foram impostos projetos desenvolvidos no sentido de integrá-los à sociedade nacional, através de processos como aldeamento, campesinato e proletarianização.

De maneira mais ampla, convém considerar que as distintas combinações do capitalismo, no contexto socioeconômico do Brasil, exercem importante influência no desdobramento dos processos que têm afetado e modificado a vida indígena, o que inclui os Tupinambá. Esse é um aspecto, porquanto, fundamental para compreender como a cultura Tupinambá vem se reelaborando dentro de um quadro em que o entendimento da indianidade exige, alargamento e atualização.

¹¹⁵ RIBEIRO, Op. Cit., 1993.

CAPÍTULO IV – ITINERÁRIOS TUPINAMBÁ

IV. 1. Uma abordagem histórico cultural

O conceito de cultura como expressão da materialidade das relações operadas pelos *costumes* revestidos da capacidade de assegurar *usos, práticas ou direito reclamado*, pensado como instância transitória, não reúne os atributos da permanência, que sugere a semântica da tradição.

Na abordagem de Thompson (1998), para pensar a relação entre a plebe e a elite inglesa, o costume apresenta-se como um espaço potencial para as transformações e para as disputas entre agentes que possuem interesses conflitantes.

Assim, adverte para o perigo da perspectiva *ultraconsensual* da cultura tornar-se uma inflexão antropológica, se compreendida apenas,

[...] como sistema de atitude, valores e significados compartilhados, e as formas simbólicas (desempenhos e artefatos) em que se acham incorporados. Mas uma cultura é também um conjunto de diferentes recursos, em que há sempre uma troca entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole; é uma arena de elementos conflitivos, que somente sob uma pressão imperiosa, – por exemplo, o nacionalismo, a consciência de classe ou a ortodoxia religiosa predominante – assume a força de um “sistema”. E na verdade o próprio termo “cultura”, com sua invocação confortável de um consenso, pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro do conjunto¹

Posto isso, neste capítulo, não tenho a pretensão de caracterizar e/ou justificar as especificidades culturais dos Tupinambá, mesmo porque tal tarefa já foi extensamente cumprida por Marcis (2004); Viegas (2007); Magalhães (2010) Alarcon (2013) ainda que sobre prismas distintos.

Penso, que se faz necessário, no entanto, evidenciar a noção de cultura que o subjaz, tendo em vista que a centralidade desta pesquisa assenta-se no papel das mulheres Tupinambá no processo de reconhecimento étnico e definição das suas terras analisadas a partir de um contexto histórico-cultural amplo.

Nesse sentido, a perspectiva thompsoniana traz uma importante contribuição à noção de cultura, ao elaborar pertinente crítica ao modo como esta tem sido usada na compreensão

¹ THOMPSON, Op. Cit., 1998:17.

dos fenômenos sociais. A referida abordagem me parece bastante apropriada para compreender a relação antagônica entre os Tupinambá e a sociedade regional no seu processo de interação social.

Este autor propõe, entender a cultura através da dimensão dialética dos *costumes* criados por determinados grupos ou povos em função das exigências que o mundo material lhes impõe para resolver suas demandas cotidianas e conflitivas.

Nesse caso, o *ethos* ganha expressão concreta e orienta as formas de ação sobre a realidade, como o modo de pensar, agir, trabalhar, vestir-se etc. Constitui-se então, por atos e representações simbólicas sobre o real, podendo ser ou não incorporado ao patrimônio cultural dos Tupinambá, ainda que provisoriamente.

Convém salientar que estas expressões culturais não se manifestam como no passado, e não haveria razão – a menos que se opte por um ambiente artificializado para a sua reprodução – devido ao seu caráter transitório e à sua maior ou menor permanência e grau de coesão já que tais elementos dependem da capacidade de essas expressões responderem às exigências da vida material.

O passado, nesse caso, permite estabelecer as conexões com a conduta no presente, impondo à cultura uma constante atualização e invenção.¹⁹⁵ Estas considerações trazem em si, o potencial explicativo para a análise das alterações no modo de vida do povo Tupinambá, bem como para as de outros fenômenos sociais da mesma natureza.

Na mesma perspectiva Wolf (2005), compreende a cultura como o início, o indicador, o elo capaz de estabelecer diferentes conexões ecológicas, demográficas, econômicas e políticas que se desdobram em múltiplos eventos com diferentes contornos; ainda que, estruturalmente, esta diversidade de contextos apresente certas uniformidades.

Segundo esse autor, a cultura permite estabelecer relações entre os diferentes universos, sendo constantemente organizada, transformada, por vezes, reiterada em certos aspectos; em outros, extinta, em função das consequências da expansão capitalista.²

A cultura, sobretudo, diz respeito ao conjunto de ações concretas e simbólicas responsável pela mediatização das interações sociais e construção dos novos arranjos entre povos implicados em situações de tensão e interesses inconciliáveis, assim como os Tupinambá de Olivença e as diversas frentes de expansão da sociedade nacional.

² WOLF, E.R. A Europa e os Povos Sem História (Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005:25.

Certamente, considerando que diferentes povos constroem suas culturas em interação uns com os outros, e não isoladamente, e que toda cultura manifesta-se sublinhada por relações assimétricas, em maior ou menor grau, - mesmo nas sociedades tradicionais notadamente mais igualitárias – esta asserção não seria diferente para a análise da relação entre a sociedade nacional e o grupo étnico Tupinambá.

Historicamente marcados pelo mercantilismo capitalista, apresenta uma realidade social muito mais entrelaçada e interdependente, cujas relações foram e são constantemente afetadas por contingências amplas e globais em interação com suas particularidades étnicas.

As contribuições de Thompson (1998) e Wolf (2005) favorecem à compreensão das agências do povo Tupinambá, mobilizadas pelas situações concretas e circunstanciais que o faz resistir, inspirado em sua memória coletiva de povo originário em face da hegemonia cultural da sociedade nacional, sempre que sua situação de sobrevivência esteve ameaçada.

A história desse povo na luta pela sua preservação como grupo indígena, na Região Sul da Bahia, aponta perdas, recuos, negociações, avanços, circunstanciados pelas ações econômicas, sociais e culturais, e a sua atualização contemporânea indica que o caminho percorrido reflete uma participação ativa nos processos interativos de uma realidade social em que foram,

tanto agentes dos processos históricos, como vítimas e testemunhas silenciosas. Precisamos, assim, desvendar a história dos “povos sem história” – as histórias ativas dos “primitivos”, do campesinato, dos trabalhadores, dos imigrantes e das minorias acossadas.³

Os Tupinambá, como parte desta rede de relações socioeconômica e cultural, integram este cenário e, assim como tantos outros grupos étnicos, revelaram uma tendência em compor identidades abertas à integração de práticas de outros povos a partir das interações envidadas pelas aproximações entre o velho e o novo mundo.

As conexões culturais que estabelecerei, neste trabalho, aduzem a um contexto político e econômico que, de modo geral, apresenta categorias comuns à realidade indígena dos povos da América e dos índios do Nordeste, mas se distinguem pelas particularidades do povo Tupinambá em relação às suas respostas e às diferentes condições de produção empregadas pelo capitalismo mercantil.

Os efeitos relativos às uniformidades do modelo econômico, envidadas pela exploração portuguesa, atingiram os índios do Sul da Bahia, desde o século XVI. Paradoxalmente, o caráter ambivalente das relações instituídas pelo governo português na regulação das

³ WOLF, Op. Cit., 2005:20.

relações entre jesuítas, colonos e indígenas, não só comprometeram o sucesso dos projetos socioeconômicos, como exigiram mudanças em ritmo e em caráter menos drásticos do que as que foram demandadas pela economia agrícola exportadora no final do século XIX e início do século XX no Sul da Bahia.

Esta temporalidade incidiu diretamente sobre o ritmo – relativamente lento – do processo de colonização e suas operações de exploração ecológica na região associado a aspectos de ordem política, cultural e econômica.

As constantes investidas dos nativos não pacificados contrários à presença dos colonos; a insurgências dos índios missionados e, posteriormente; a fuga de índios, juntamente com escravos do Engenho de Santana; somados ao alto custo que envolveu o projeto econômico da Capitania Hereditária de Ilhéus à Coroa, são fatores que atuaram contra o projeto de colonização por um longo período, além de atrasar a intensidade dos efeitos mais nocivos sobre a população nativa e, por outro lado, motivar a criação de novos arranjos sociais (MARCIS, 2004; LINS, 2007; ALARCON, 2013).

Convém salientar a dinâmica social do Engenho de Santana, em virtude de sua potencialidade de nos aduzir às interações desenvolvidas no Engenho de Açúcar que revelam resistências (índios e escravos) e violências (Estado) as quais marcam a memória do Povo Tupinambá.

A importância histórica do Engenho de Santana, localizado às margens do rio Santana, atualmente conhecido como rio do Engenho, no tranquilo povoado de Engenho de Santana/Ilhéus-BA, justifica-se pela sua centralidade no desenvolvimento regional durante o processo de colonização no Sul da Bahia em território dos povos indígenas, *desconsiderados na definição do novo modelo de apropriação das terras na Capitania de São Jorge do Ilhéus*.

Essa localidade foi palco de tensões entre jesuítas e colonos, assim como de inúmeras fugas para o interior das matas, tanto dos índios, como dos negros que se reagruparam como estratégia de sobrevivência. Isso explica os diversos arranjos sociais que marcam a configuração atual dos índios da Região.

Os vários povos indígenas da região passaram pela longa experiência de missionamento, finalizada com a extinção dos aldeamentos. Vivenciaram as alterações em seu modo de organizar a vida comunitária, imposta pela experiência do Diretório dos Índios⁴ a partir de 1758.

⁴ Ato administrativo criado por D. José I, rei de Portugal, através de seu ministro, o marquês de Pombal. Através desse ato, fundou as bases da civilização do povo indígena. Tal período evidencia a relativa autonomia

Ocorre que, mesmo após sua extinção em 1798, os dispositivos político-administrativos continuavam a regular a vida social entre índios e não índios na Vila de Olivença, assim como nos diversos aldeamentos no Nordeste. De acordo com Cunha (1992), o período de independência do Brasil Imperialista foi marcado pelo o corpo legislativo do Diretório dos Índios que vigorou até 1845, mesmo tendo esta legislação sido revogada em 1798.

A falta de diretrizes que os substituíssem, [o Diretório] parece ter ficado oficiosamente [...] quando é votado Regulamento das Missões em 1845, o presidente da província do Rio de Janeiro, instaura uma comissão encarregada de a luz do Diretório pombalino, examinar a nova lei e propor medidas concretas.⁵

Paralelamente, os índios não pacificados tinham ainda condição de produzir seu modo tradicional de vida na extensa Mata Atlântica. Essa situação, todavia, será radicalmente alterada a partir de 1891, com a promulgação do dispositivo político da Nova República, no artigo 64 da Constituição Federal, ao conferir autonomia aos Estados, transferindo-lhes o direito de legislar sobre as terras devolutas, antes sob a jurisdição da União.

A primeira república foi marcada pelo controle político exercido sobre o governo federal, pela oligarquia cafeeira paulista e pela elite rural mineira. A política de terras veio atender aos interesses dessas elites. Nesse período, desenvolve-se mais fortemente o coronelismo regional – no Sul da Bahia ocorre a expansão agrícola do cacau – garantindo poder político regional às diversas elites locais do país.

A política adotada pelo Brasil de 1899 a 1930 responde às exigências do desenvolvimento do capitalismo moderno e aos consequentes interesses particulares. Ela altera profundamente os processos de demarcação e divisão das terras em função da pressão política desses núcleos agrários dominantes, causando uma mudança substancial nas relações em todo o país.

As consequências tornam-se ainda mais negativas, tanto para o índio integrado, como para os que se encontravam em pequenos grupos em franco processo de resistência na Mata

vivenciada pela administração indígena, contexto no qual se inclui o extinto aldeamento jesuítico Nossa Senhora da Escada. Sobre as transformações ocasionadas por este projeto civilizatório à população indígena em Olivença, ver Marcis (2004).

⁵ CUNHA, M.C. (Org). Legislação indigenista no século XIX: uma compilação 1808-1889. São Paulo: EDUSP: Comissão Pró-índio de São Paulo, 1992: 11

Atlântica. Diversos mecanismos com *status* de legalidade foram criados, privilegiando grandes latifundiários em detrimento dos pequenos posseiros e dos grupos indígenas pacificados e não pacificados.

A região do Sul da Bahia sentirá esses efeitos na forma de migração de vários núcleos humanos em busca de oportunidades, principalmente, de sergipanos, em resposta à política de incentivo ao povoamento e desenvolvimento da economia agrária no Nordeste.

A fronteira de expansão agrícola, conseqüentemente, é criada na floresta Atlântica do Sul da Bahia, entre as décadas finais do século XIX e início do século XX, no intuito de atender às demandas do mercado mundial em virtude da contínua ascensão do cacau e da terra propícia ao seu cultivo. Alinha-se a isso a desvalorização da produção de cana-de-açúcar, fumo e algodão que, por sua vez, disponibilizou um contingente significativo de mão de obra, favorecendo o rápido e vigoroso desenvolvimento da lavoura cacauzeira em terras, até então, praticamente inexploradas.

Relatos historiográficos indicam que a fronteira expansionista no Sul da Bahia exerceu violenta pressão fundiária sobre os povos nativos, grupos formados por indígenas bravos como os Kamakân e Pataxó, não pacificados e sobre os índios das diversas etnias antes missionados –Tupinambá, Tupiniquim, Kamakân-Mongoió, Aimoré e Gren⁶ – em Olivença, no extinto Aldeamento Nossa Senhora da Escada em Olivença.

Os produtores de cacau lançaram-se, através das suas milícias (jagunços) e com o apoio de representantes das administrações regionais, já que estes eram deliberadamente omissos. Muitos desses prepostos eram também cacaucultores e representavam os seus próprios interesses ou estavam, de algum modo, vinculados à nova frente expansionista contra os índios não pacificados que viviam escondidos nas matas e resistiam à ocupação do seu território.

Contra os índios pacificados engendrou-se uma série de circunstâncias politico-administrativas que resultaram no esbulho das suas terras (RIBEIRO, 1993:99; VIEGAS, 2007:175; MARCIS, 2004:114 e ALARCON, 2013:43).

Como tantos outros grupos étnicos, os Índios do Sul da Bahia foram alijados do direito de exercer seu modo de vida tradicional ao longo do tempo, em virtude da restrição do acesso

⁶ Informações sobre a localização dos aldeamentos e composição étnica elaborada por Paraíso, M. H. Índios, aldeias e aldeamentos em Ilhéus (1532-1880). In: Anais do I Encontro de História Regional de História da ANPHUR, BA. 2003, p.33.

aos meios de subsistência, pela perda ou diminuição drástica do seu território; assim como em razão *do nível de dependência primária e a consequente perda da autonomia cultural pela subordinação estrutural à sociedade em expansão.*

Isso os conduziu à *desorganização societária* seguida da *desarticulação do seu corpus ideológico – elementos míticos e um corpo de crenças particulares para explicar a vida e regular os papéis sociais* – o que criou as condições necessárias à sua vinculação compulsória ao sistema econômico capitalista.⁷

É, dessa forma, que o *ethos tribal* entra em colapso, provocando a ruptura do *núcleo de crenças, valores e costumes* peculiares à vida indígena. O estado de dependência e de circunscrição do seu território inviabiliza o retorno à condição anterior, em face disso, condutas reativas são motivadas pela *natureza da entidade étnica* em questão. A reação advém, portanto, da relação assimétrica que a sociedade envolvente estabelece ao promover diversos *efeitos dissociativos* sobre a vida dos povos tradicionais.

Após esta fase, se estabilizam hábitos novos e fixam-se necessidades econômicas conducentes a um convívio cada vez mais intenso. Tal convívio irá desencadear um alto índice de mortalidade causando a de população destas sociedades, além da desorganização interna grupal. Chamado a participar da economia mercantil da região, desorganiza seu sistema de provimento da subsistência, quebrando-se antigos núcleos de cooperação e aumentando cada vez mais sua dependência em relação à sociedade nacional. Este processo de incorporação na economia regional dá lugar a uma ruptura do antigo sistema de controle social, pela desmoralização do corpo tribal de sanções e das instituições reguladoras da conduta. Desde então, o nível de preservação ou alteração da cultura tradicional passa a depender do grau de integração e das circunstâncias em que se dá o contato.⁸

É possível, porquanto, inferir que as alterações e as transformações que resultaram nas formas culturais do povo Tupinambá atual, operaram no sentido de intermediar os vínculos sociais com a sociedade regional decorrentes das necessidades de ordem econômica, mundial e nacional, que se somam a outras de ordem cultural.

Assim, as necessidades originadas a partir da expansão da frente agrícola da produção do cacau impulsionou a exploração turística na área litorânea, afastando, cada vez mais, os índios do espaço que configurava secularmente a conexão das relações entre a “roça” e a “rua”.

⁷ RIBEIRO, Op. Cit., 1993: 378.

⁸ IBIDEM. 1993:443.

Os índios que, nos finais da década de 1930, conseguiram ficar na vila de Olivença, além de submeter-se às exigências da nova sociabilidade entre índios e não índios acabaram, de alguma forma, conformando sua cultura, ou seja, forjando um ajuste de comportamento.⁹

Sublinha-se que os aspectos econômicos e culturais têm caráter central e diferenciado, devendo ser compreendidos como uma instância do processo de *transfiguração étnica*, cujos relacionamentos promovem certas *uniformidades* relativas à reação da sociedade tradicional a sua integração à sociedade nacional.¹⁰

Decerto, as alterações sofridas internamente pelo povo Tupinambá devem ser entendidas a partir do seu irrefutável vínculo com as mudanças estruturais ocorridas no Brasil e no mundo, ao longo da sua trajetória. Adotar essa premissa é também considerar que a expansão capitalista, no hiato das suas contradições, determina novas configurações que criam outras formas culturais próprias a cada sociedade em processo de interação.

Os Tupinambá das Serras que foram obrigados a refugiar-se na mata, tanto pelas características da sua forma tradicional de vida, como pela expansão do capitalismo fundiário, mantêm uma relação de dependência primária com o território decorrentes da sua subsistência agrícola mercantil. Os Tupinambá da Costa Atlântica, sem abrir mão do vínculo com seu território, em sua constante intermitência entre a vila (Olivença, Buerarema) e a roça, criaram uma forma de vida em que reelaboram seu modo tradicional de vida a partir da incorporação dos costumes próprios ao meio urbano, como a integração ao mundo do trabalho, o acesso a bens de consumo, entre outros aspectos vivenciados no espaço urbano.

Consequentemente, a imposição da *transfiguração étnica*, em decorrência da expressão do enfretamento desigual, pode ser ponderada a partir dos efeitos da integração dos povos subordinados, seja pelo aniquilamento físico ou pelo desarraigamento de suas matrizes étnicas em favor do paradigma de desenvolvimento econômico adotado.

No entanto, esta conjunção promove, dialeticamente no mesmo processo de *transfiguração étnica* e nas expansões civilizatórias, configurações socioculturais singulares que geram movimentos de criatividade cultural, quer no plano da técnica, quer no plano institucional.

⁹ BRASIL, 2009.

¹⁰ RIBEIRO, Op. Cit., 1993:337.

Esses movimentos, configurados nas múltiplas possibilidades de reorganização da vida humana, manifestam-se nas interseções de classe, gênero, etnia, dentre outras identificações, originadas das constantes articulações das diferenças de caráter móveis, cambiantes, construídas na relação entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional.¹¹

Por conseguinte, convém pensar, nas produções dos Tupinambá para além da tentativa de conectar uma linha intermediária entre duas estruturas sociais cindidas. Pois, há uma interação dialética das conjunções socioculturais que resultaram na criação de circunstâncias organizativas e viabilizaram mecanismos de transformação política na luta pelo reconhecimento étnico e pela terra indígena, empreendido por um contingente de mulheres Tupinambá.

A ação das mulheres Tupinambá pelo reconhecimento étnico e pela demarcação territorial aponta para a capacidade com que elas, na condição de intelectuais orgânicas, superaram as concepções subalternas originadas a partir das suas situações materiais e sociais no espaço das contradições em que elas se apresentam.

O enfrentamento da desagregação presente no seu povo em face da subordinação material e intelectual, pela ausência de autonomia e consciência histórica, mobilizou um processo irreversível de conscientização de quem são e de como chegaram a esta condição. Esta contraposição possibilitou, no coletivo das suas ações, expor, por meio da *educação como prática da liberdade*, mecanismos de dominação historicamente exercidos pela elite local sobre sua etnia e perspectivar uma utopia possível e concreta.¹²

Nesse sentido, adoto a premissa de que as agências das mulheres Tupinambá, analisadas neste trabalho, estão irremediavelmente ligadas as relações sociais derivadas de uma conjuntura global em que a noção de sociedade se desfaz de sua autorreferência, reificada como *entidade imanente* e portadora de um *consenso moral*, para estabelecer *nexos inextrincáveis de relacionamentos econômicos, políticos e ideológicos ligados a outros nexos*.¹³

Sendo assim, proponho compreender os seguintes aspectos: *as narrativas das mulheres* sobre o seu papel no reconhecimento étnico; definição e demarcação das terras Tupinambá, vinculada à história recente dos Tupinambá de Olivença em articulação com o contexto

¹¹ RIBEIRO, A. M. 2011. Darcy Ribeiro e o Enigma Brasil: um exercício de descolonização epistemológica. *Sociedade e Estado*, 26 (2): 23-49.

¹² FREIRE, P. *Educação como Prática da Liberdade*. 20ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

¹³ WOLF, Op. Cit., 2005: 32.

povos indígenas ao longo da história. Oriento-me pela noção de que a hegemonia se dá a partir das relações de força que mostram a indissociável conexão entre o mundo material das relações de produção e a consciência indígena Tupinambá.¹⁴

A consciência indígena Tupinambá emerge da força política dos troncos velhos Tupinambá, marcados por uma memória de resistência, expropriação e silêncio, quebrado em momentos históricos favoráveis à luta do seu povo. O processo de escolarização das novas gerações, principalmente das mulheres Tupinambá, a formação política-cultural através dos atores sociais das diversas entidades governamentais não governamentais às quais os Tupinambá vincularam-se, aliado ao papel fulcral dos anciãos – no desempenho da função de repor a conexão entre passado e presente através da memória e da história oral, – possibilitou o desenvolvimento de uma consciência indígena Tupinambá.

Essa práxis filosófica, no sentido gramsciano, possibilita a reforma moral e intelectual na consciência Tupinambá e os conduz a uma revisão crítica das suas *concepções, do momento de vida ideológico e cultural correspondente à estrutura econômica predominante* que os envolve.¹⁵

Posto isso, as contribuições de Wolf (2005) e Thompson (1998) parecem-me bastante apropriada para pensar a trajetória das mulheres, a partir de um *conceito concreto e utilizável de cultura*, evitando a centralidade da análise aportada nos

“significados, atitudes e valores”, mas localizado dentro de um equilíbrio particular de relações sociais em ambiente de trabalho de exploração e resistência á exploração de relações de poder mascaradas pelos ritos do paternalismo [...] a cultura popular situada no lugar material que lhe corresponde.¹⁶

É a partir da materialidade do ordenamento das relações capitalistas e de suas implicações sociais, políticas e culturais, que os povos indígenas, dentre eles os Tupinambá dos Sul da Bahia e, mais especificamente as mulheres Tupinambá, – assim como outros povos marginalizados – precisam ser pensados, como a expressão de um fenômeno que envolve as relações sociais de um mesmo sistema, de uma história em comum. Um cenário sociocultural compartilhado, que gera contradições, tensões e resistências, no curso das suas histórias particulares, incontornavelmente entrelaçada à história da humanidade.¹⁷

¹⁴ GRAMSCI, Op. Cit.2002.

¹⁵ GRUPPI, Op. Cit.,1978:89.

¹⁶ THOMPSON, 1998:17.

¹⁷ WOLF, 2005:48.

IV.2 O Sentido de Ser Tupinambá

Na minha interação com o povo Tupinambá ouvi de Glicéria, liderança feminina da Serra do Padeiro, uma metáfora que explicava com sabedoria e pertinência o sentido de ser Tupinambá e, ao mesmo tempo situava a importância das mulheres Tupinambá no processo de reprodução e persistência étnica do seu povo.

O pessoal idealizou um índio de 1.500 e não levou em consideração todo o processo de transformação dessas etnias. A matança, a violência sofrida pelas mulheres. As etnias resistiram por conta, principalmente, das mulheres. Portugueses não trouxeram mulheres, povoaram com as mulheres indígenas. Os homens eram massacrados, mas as mulheres permaneciam. Então, a mulher é um fator de reprodução, mas também de permanência. Veja, você retira uma semente do jequitibá e planta no Norte da Bahia, no Sertão. Se cultivar ele vai nascer, mas não vai nascer com as mesmas características do Sul da Bahia, ele vai ser mais baixo, a casca vai ser mais corrugada, pois ele vai ter que ser mais denso para reter mais água. Enquanto aqui não há esta necessidade, pois chove bastante. Por isso ele vai ser linheiro vai se transformar para ter equilíbrio, não vai ter a mesma aparência, mas não deixou de ser o mesmo jequitibá do Sul.

A metáfora do jequitibá corrobora para pensar o papel das mulheres Tupinambá na definição etnoterritorial dos Tupinambá de Olivença a partir da heterogeneidade que marca e contradiz o referencial da indianidade genérica, bem como o reconhecimento de que a reelaboração dos fatos e efeitos das interações mediatizadas pelo longo e intenso contato dos Tupinambá com a sociedade envolvente foram usados em favor da sua afirmação étnica.

Desse modo, opto por abordar o protagonismo feminino na reorganização e articulação do movimento entopolítico Tupinambá como um fenômeno situado processualmente, marcado por saltos qualitativos que perpassam pela sua condição autóctone, o modo como se relacionam com o território e sua organização social atual como resultado das trocas culturais contingenciadas pela história de interação entre povos originários e sociedade nacional.

Considerando que as sociedades dos povos indígenas do Nordeste, – devido ao seu secular contato com a sociedade nacional – foram sempre descritas no pretérito *por cronistas quinhentistas e seiscentistas ou naturalistas viajantes dos séculos XVIII e XIX*¹⁸ como culturas caracterizadas pelo que foram ou pelo que se presume que elas tenham sido num passado distante, ainda paira sobre elas suspeitas e estranhamentos.

¹⁸ OLIVEIRA, Op. Cit., 1999:49

Correntes teóricas como, a percepção assimilacionista que previa o gradual desaparecimento dos povos indígenas predominou como categoria científica e influenciou o imaginário social até meados da década de 1970. A exemplo disso, importantes defensores dos direitos indígenas, como Florestan Fernandes (1989[1948]), ao corrigir de forma brilhante equívocos da historiografia quanto ao comportamento passivo e indolente dos índios no clássico *A Organização Social dos Tupinambá* – elaborado a partir de análise de textos escritos pelos cronistas coloniais – imaginou estar tratando de um povo extinto. Certamente, este modo de organização dos Tupinambá no contexto descrito por Fernandes já não existe atualmente. Contudo, o processo de dispersão tribal a que foram obrigados e a tese de que houve um provável reagrupamento de membros sobreviventes desta etnia assegura que os Tupinambá são ancestrais dos Tupinambá de Olivença. Assim,

os antepassados seriam os “troncos velhos” e as gerações atuais “as pontas de rama”. Quando as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias têm de apelar aos “encantados” para afastar-se da condição de “mistura” em que foram colocadas. Só assim, podem reconstruir para si mesmas a relação com seus antepassados (o seu tronco velho), podendo vir a redescobrir-se como “pontas de rama.”¹⁹

O documento histórico datado de 1938 entre Carlos Estêvão de Oliveira, neste período, diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi e Curt Nimuendaju evidencia a convicção no desaparecimento iminente destas sociedades.

Estes índios são amáveis e de fácil tratamento, mas os seus vizinhos neobrasileiros procuram por todos os meios, por vexames e ameaças fazer com que lhes “vendam” as suas terras, e como eles não acham quem os defenda, o desmembramento do grupo é questão de pouco tempo (Luis Donisete Benzi Grupioni, C.F. VIEGAS, 2007:77).

Contrariando tais formulações, as demandas etnoterritoriais dos índios que hoje habitam o Nordeste – originário das culturas autóctones – são abordadas a partir da compreensão do processo da sua construção histórica vinculada às dimensões socioeconômicas e políticas das suas dinâmicas culturais que devem ser interpretadas de forma flexível e fluida devido ao seu envolvimento

[...] em dois processos de territorialização com características bem distintas: um verificado na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do XVIII, associado às missões religiosas; o outro ocorrido neste século e articulado com a agência indigenista oficial.²⁰

¹⁹ OLIVEIRA, Op. Cit., 1999: 29.

²⁰ OLIVEIRA, Op. Cit., 1999: 22.

Nesse sentido, a historicidade da cultura entendida como variável e plurifacetada deve ser apreendida como um processo pelo qual homens e mulheres vivem suas experiências e torna-se uma importante chave analítica para compreender a configuração atual dos Tupinambá.²¹

O conhecimento do passado constitui-se assim, em elemento justificador das disputas por terras e negociações políticas destes grupos. Os troncos velhos, conferem à memória coletiva dos Tupinambá a procedência autóctone e, apesar das rupturas, continuidades e descontinuidades consequentes da relação de contato, ressignificam, reatualizam e (re) inventam os atributos da sua tradicionalidade.

Entretanto, a categoria analítica usada para problematizar e classificar povos indígenas que a partir da década de 70 passaram a reclamar seu reconhecimento étnico, *etnogênese* – entre outros termos como, *índios emergentes e novas etnicidades* – têm agregado pressupostos arbitrários e essencialistas, limitando a análise da complexidade do fenômeno referente aos povos indígenas dos antigos aldeamentos das Missões Jesuítas que foram paulatinamente integrados à sociedade nacional. Fortemente marcados por esta interação social, estes povos têm sido classificados de modo absoluto, com pouca ou nenhuma distintividade cultural.²²

A apropriação destes termos de acordo com Magalhães (2010) podem ainda limitar a compreensão dos distintos processos de reivindicações de uma

cidadania diferenciada, esvaziar suas possibilidades de compreensão destes fenômenos, além de remeterem a sentidos e significados que podem ser utilizados no campo jurídico de modo a satisfazer interesses dos atores e grupos sociais contrários a essas populações.²³

Uma das problemáticas deste conceito é exatamente não compreendê-lo como transitório, propiciando a inconveniência de transformá-lo de categoria criada para explicar processos histórico-sociais em categorias de identificação étnica.²⁴

O próprio termo *etnogênese* expressa a tentativa de compatibilizar contraditórios, ao apontar para o problema da origem (em geral contemporânea) de uma qualidade pensada como primordial (o *etnos*).²⁵

²¹ THOMPSON, Op. cit., 1998.

²² OLIVEIRA, Op. cit., 1999.

²³ MAGALHÃE, Op. cit., 2010:22

²⁴ ARRUTI, M. Da Memória Cabocla à História Indígena: Conflitos, Mediações e Reconhecimento (Xocó, Porto de Folha/SE. P. 249-270. In: Mitos, Projetos e Práticas Políticas: Memória e Historiografia. Org. R SOIHET; M.R.C. ALMEIDA; C. AZEVEDO; R. GONTIJO. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2009.

O evento de redescoberta de comunidades indígenas se dá pelas agencialidades de novos atores políticos e do desfecho dos processos e potencialização da alteridade fundada na crença de serem estes povos originários, ainda que como qualquer outro povo, estejam tão distanciados das suas culturas ancestrais. Portanto, em razão disso, sigo a mesma perspectiva de Magalhães (2010) ao optar pelo termo sociogênese ao invés de configurar a análise do papel das mulheres na definição etnoterritorial dos Tupinambá dentro do quadro das novas etnicidades ou da etnogênese.

Desta feita, a assunção étnica dos anteriormente considerados caboclos e, recentemente autodenominados Tupinambá de Olivença corrobora para a alteração dos padrões tradicionalmente usados nos estudos étnicos. A multiplicidade e plasticidade das inter-relações estabelecidas entre diferentes grupos étnicos, derivada das ações políticas, jurídicas e históricas do governo, como, a extinção dos aldeamentos indígenas, resistência indígena e autonomia dos negros, entre outras circunstâncias sociais criou

heterodoxias que permitem jogar luz sobre grupos sociais antes pensados como irrelevantes ou residuais, mas que, alçados ao estatuto de objetos dignos e pensados em sua positividade, abrem novos campos de análise ao mesmo tempo que têm sua reprodução (e, por vezes, sua *produção*) social beneficiada ou mesmo garantida por esse seu novo estatuto.²⁶

Estas populações marginalizadas sofreram diferentes rearranjos classificatórios em face da sua institucionalização pelos mecanismos burocráticos, políticos e jurídicos da sociedade nacional. Uma problemática que merece consideração refere-se ao fato dos elementos convencionados na distinção destas populações submetidas, assumirem as consequências.

de uma violenta diminuição da sua alteridade, às necessidades de produção de unidades genéricas de intervenção e controle social, sendo que tais unidades variam segundo aquelas necessidades de controle e domínio.²⁷

A exemplo disso, a destituição da população da sua condição étnica não somente

O importante de se reter desse quadro, no entanto, é que na década em que se concentram essas extinções de aldeamentos, ocorrem simultaneamente iniciativas de libertação de escravos através do Fundo de Emancipação, uma intensa movimentação dos governos provinciais nordestinos no sentido de criar diferentes figuras de reunião e controle territorial e populacional, na forma de colônias (agrícolas, de “órfãos”, de indigentes etc.), e algumas tentativas frustradas de imigração europeia e norte-americana. A coincidência em um lapso de tempo relativamente curto dessas iniciativas revela um aspecto importante das estratégias de enfrentamento dos problemas decorrentes da libertação da mão-de-obra, em que

²⁵ ARRUTI, Op. Cit., 2009:02.

²⁶ IBDEM., 1997:11.

²⁷ IBDEM., 1997:14.

ganha destaque a tentativa de substituição do domínio senhorial por formas públicas de controle da população, e que levam a um rearranjo das classificações a que elas estão submetidas. Extintos os aldeamentos e libertos os escravos, aquelas populações deixam de ser classificadas, para efeito dos mecanismos de controle, em termos de índios e negros, passando a figurar nos documentos como indigentes, órfãos, marginais, pobres, trabalhadores nacionais [...].²⁸

Há diversos exemplos análogos à situação dos Tupinambá que evidenciam a maneira inconstante pela qual a população foi sendo classificada ao longo da história, nem sempre ou sobretudo [...] *pela observação de suas características intrínsecas (fossem elas as mais obtusas ou estereotipadas), mas segundo os interesses e os instrumentos de dominação disponíveis.*²⁹ Igualmente, os Tupinambá, os Pankararu localizados em Brejo dos Padres, sertão pernambucano do São Francisco, para os quais, a diferenciação entre índios e negros antes de ser uma verdade objetiva é uma verdade política, subjetiva e simbólica tem sido usada como evidência de inautenticidade. Portanto, na memória dos Pankararu e na sua dinâmica de vida é inconcebível a exigência de separar os diacriticamente reconhecidos como indígenas em relação aos evidentemente negros.

A trajetória Pankararu revela similitudes à trajetória dos Tupinambá e evidencia a complexidade da problemática em torno dos grupos indígenas do Nordeste. Estes grupos se reorganizaram, ao longo do século XX e XXI, após a declaração a sua extinção em 1870, conjuntura na qual todos os aldeamentos indígenas estavam sendo extintos. Para os Pankararu isto implicou em ter suas terras divididas, a expulsão de várias famílias indígenas e perda das melhores terras para o dirigente político local e para famílias emancipadas de ex-escravos.³⁰

No caso Tupinambá, após a extinção do Aldeamento Nossa Senhora da Escada, criação do Diretório de Índios, e elevação da Vila de índios à condição de Vila Nova de Olivença a partir da criação da estrutura administrativa e da política de incorporação dos Tupinambá à sociedade colonial, suas terras passaram a ser constantemente assediadas. Ao longo do século XIX e início do século XX mecanismos políticos, jurídicos foram usados no sentido de destituí-los dos seus espaços tradicionais, provocando a fuga e o adentrando na Mata Atlântica. A partir dos anos 70 com a revalorização expressiva do cacau na balança comercial, tendo como projeto político transformar Olivença e o seu entorno em polo turístico, a pressão

²⁸ ARRUTI, OP. CIT., 1997:16.

²⁹ IBIDEM., 1997:11.

³⁰ IBIDEM., 1997:15.

sobre os moradores nativos por parte da elite local se intensifica e faz com que muitos Tupinambá passem a compor o cenário de favelização dos bairros periféricos de Ilhéus, bem como influencia no seu processo de migração para outras cidades como, Salvador entre outros centros urbanos da região.

Muitas famílias Tupinambá, no entanto, mantiveram-se em seus pequenos espaços, a despeito do assédio, das perseguições e privações pela redução das suas condições materiais de vida.



Cleiton, Grimaldo e Vinicius, netos de Seu Deca, Acuipe do Meio.

E mesmo aqueles, espalhados pelos sítios privados como caseiros, ou que encontravam-se em centros urbanos mais próximos, ocupando serviços de menor prestígio social, sempre viram na Vila de Olivença, o lugar de retorno.

A alteração do cenário da Vila de Olivença e da sua demografia afastou e reduziu a sua população nativa. Porém, nos espaços menos valorizados e consequentemente menos disputados, várias famílias indígenas permaneceram criando outras estratégias de resistência à arbitrariedade dos poderes locais, como no caso da família de D. Nivalda Amaral, liderança indígena, hoje com 81 anos, considerada a guardiã das tradições e difusora da memória Tupinambá. Diante da exigência da legislação imposta pela administração dos não índios na

Vila de Olivença por volta de 1920, de que todas as casas de taipa (pau-a-pique) deterioradas – este tipo de moradia está invariavelmente sujeita à ação natural do tempo – deveriam ser substituídas por casas de concreto.



Casa de Seu Deca, ancião Tupinambá, Açupe do Meio.

A estratégia de transformar os espaços da Vila em mercadoria do capitalismo fundiário já naquele período forçou várias famílias indígenas a se afastarem ou migrarem para outras localidades. Em depoimento registrado no Relatório Circunstanciado de Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, Brasil (2009: 201) D. Nivalda explica a antropóloga Susana Viegas, que a sua avó, (índia Ester) por quem fora criada, contou como manteve sua casa na vila mesmo após tal exigência.

De acordo com seu relato sua família construiu uma outra casa, porém menor, dentro da anterior que encontrava-se deteriorada e fora dos padrões exigidos pela autoridade administrativa da vila. Mesmo sendo a nova construção, de taipa, por não estar danificada, a exigência de ser substituída por uma construção de concreto já não fazia sentido. A atitude de resistência da família de Dona Nivalda é narrada por ela da seguinte forma:

Aí veio a ordem para ninguém fazer casa de taipa, para fazer de tijolo e de telha. Que aqui tudo era casa de palha (...). Dizia que quando cair já não faz mais casa

de taipa, só faz de tijolo. Como é que pode? Meu tio, de noite, armou a casa por dentro da outra, e depois tapou. Meu tio e outros índios, que vinham também ajudar ele, n'ê? Ali tudo caladinho... Tudo em segredo. Teci palha de ouricana, cobria a casa: quando tirou a de cima... Aí a debaixo... [apareceu]! A gente não precisou sair de dentro de casa. Até que eles ignoraram e disseram assim: mas vocês... É mesmo de *siri* ! Vocês largam a caca [excremento] e a outra já está feita. Para a gente ficar aqui! Porque era uma perseguição mesmo pra sair daqui. Assim como perseguiram os outros pra sair das casas porque aqui tudo era casa de índio. Morava todo o mundo junto, todos juntinhos e, por exemplo, de manhã, iam todos trabalhar. Cada um tinha roça. Todo o mundo tinha.³¹

A ordem administrativa é engendrada como forma de expulsar compulsoriamente os índios da Vila, haja vista a incapacidade financeira destes para edificar uma moradia de tijolo e telha. Esta estratégia da sociedade nacional é interpretada como um dos marcos de violência social sobre todos os Tupinambá.³²

A situação descrita acima nos orienta a pensar a etnicidade Tupinambá a partir das consequências político-econômicas promovidas pelos governos locais como representantes de uma sociedade que tinha como modelo um desenvolvimento predatório. Desse modo, convém entender a condição indígena dos Tupinambá atuais a luz das dinâmicas das relações históricas e das trocas envidadas desde o século XVII até atualidade. Uma das chaves para o entendimento desses contextos é levar em conta o impacto das políticas de expansão territorial do Estado brasileiro no final do século XIX e durante todo o século XX.³³ Nesse caso, a política indigenista aliada à política local e as consequências econômicas, sociais e culturais que incidiram sobre a vida deste povo.

Desse modo, a compreensão da indianidade Tupinambá passa por complexas alianças, negociações, negações, incorporações e reelaborações acerca da sua cosmologia e consequentemente da assunção étnica aportadas no seu modo de vida concreto. Portanto, sua etnicidade está marcada por arranjos e rearranjos culturais criados pelo processo histórico através das situações de contato.

Consequentemente, a noção de indianidade dos Tupinambá é multifacetada e pelas razões já apontadas neste texto, não pode corresponder a critérios objetivos fundados na compreensão da cultura como evento estático imutável, presente no imaginário do senso comum. Este entendimento tem exigido dos Tupinambá a correspondência fenotípica e do seu modo de vida assente nas referências do índio do século XVII. A idealização do

³¹ BRASIL, Op. Cit., 2009:202.

³² IBIDEM. 2009:201.

³³ WOLF, Op. Cit., 2005:202.

isolamento na selva Amazônica e dos casamentos endogâmicos opera como parâmetro que confere autenticidade étnica.

Todavia esta perspectiva não leva em conta as dinâmicas sociais locais que forjaram uma multiplicidade de trocas culturais cuja consequência, entre tantas outras na região, circunstanciou conjugidades e sociabilidades entre sergipanos e índias, índios e negros alargando a configuração étnica deste povo.

Um exemplo flagrante desta complexidade é o caso das gêmeas Tupinambá em que uma delas corresponde aos traços diacríticos indígenas, enquanto a outra está mais próxima das características fenotípicas do europeu.

Certamente, não é a condição fenotípica que define a indianidade destas, mas seu modo de vida, suas interações, sua relação com a terra, a memória da presença no território e seus saberes ancestrais etc. É certo, que apenas o parentesco consanguíneo indígena não define a pertença étnica, a noção de parentesco envolve uma série de elementos compartilhados e afinidade mediatizadas pelas redes de relações estabelecidas e alimentadas através da permanência no território comum e no compartilhamento da vida quotidiana. É índio quem viveu e vive historicamente relacionado, de diferentes modos, à cosmologia indígena, ou porque nasce dentro dela ou porque a incorporou ao longo de uma vida.

Situando a questão étnica como resultado das múltiplas interações sociais, tomarei como exemplo a história da família de Pedrísia (uma das articuladoras do movimento de reconhecimento étnicoterritorial) e da família de Rosivaldo Ferreira da Silva (o cacique Babau) para ilustrar o sentido do étnico para os Tupinambá. Seu Pedro Braz (sertanejo) esposo de Dona Domingas (índia Tupinambá) e pais de Pedrísia moradores tradicionais da Sapucaeira, em sua longa convivência mediatizada pelo seu casamento de mais de 50 anos com D. Domingas, pelas experiências vivenciadas com a comunidade indígena de Sapucaeira e pela sua atuação política no movimento Tupinambá, não seria de modo algum, uma concessão, considerar Seu Pedro, um Tupinambá. Ainda que este, temendo ser mal interpretado, faça questão de salientar sua origem sertaneja.

Nas Serras das Trempes, Luzia, do Padeiro, Serrote, Região do Santana, Santaninha, Maruhim e Cajazeiras, fixaram-se famílias descendentes de sergipanos, negros e indígenas, via conjugidades interétnicas, que mantiveram-se no território durante todo o século, apesar da intensa pressão fundiária. Na Serra do Padeiro, – destacada aqui, por conta da contundente denúncia dos diversos representantes dos poderes regionais de serem estes Tupinambá afro-

brasileiros e não índios – além de outros núcleos familiares com ancestralidade indígena vivem lá, seu Lírío e Dona Maria, pais do cacique Babau,

Dona Maria da Glória de Jesus, cônjuge de seu Lírío, nasceu em 1955. Já a mãe de Nita teria nascido em Itiruçu, ao norte de Jequié. É para essa região que foram “descidos” os Kariri-Sapuyá, oriundos de Pedra Branca, ainda no século XIX; no fim dos anos de 1930, parte deles transferiu-se, a conselho de Nimuendaju, para a RI Caramuru-Paraguaçu. Com o pai, negro, dona Maria não conviveu. O homem só conseguiu se deitar com Nita – que trabalhava para ele em uma quinta de café – depois de presenteá-la com um corte de tecido enfeitado. “Minha mãe me pariu chorando e xingando”, contou-me, para indicar o abandono paterno. Quando dona Maria conheceu o pai, aos seis anos de idade, ele lhe deu um minúsculo frasco amarelo de perfume, mas não o sobrenome. Já adulta, ela tornou a vê-lo; ele lhe disse que ela poderia pedir o que quisesse, mas ela já não queria nada: “Nasci nua, já estou vestida”, teria respondido. “Minha história de negro, eu não sei contar. Já minha história de índio eu sei contar, por causa de Mãe Velha [a avó materna]”.³⁴

A peculiaridade dos casamentos interétnicos na Região marca a história da Serra do Padeiro. A desarticulação da organização social indígena provocada pelo alto nível de violência adotada no processo de expropriação do território indígena promoveu fugas e o consequente deslocamento para locais mais seguros aos nativos da região.³⁵

Quando os jesuítas, depois os coronéis e fazendeiros tomaram Olivença, eles vestiam o índio, e quando a gente chegava sem roupa os faziam voltar e vestir a camisa. Hoje a gente anda vestido e falam que não somos índios por conta das roupas e da aparência! [...] brancos, negros casaram com índios, daí tem índio de cabelo duro, outro ruivo. É a mistura, mas é índio. Meu avô contava que se os pais deles não tivessem corrido para a mata, nós nem existiríamos mais (Maria Ivonete Silva Amaral Sousa, Cacique Tupinambá do Abaeté no Santana, Ilhéus-BA).

³⁴ ALARCON, Op. Cit., 2013:214.

³⁵ Nota técnica sobre o julgamento pelo Supremo Tribunal Federal (STF) da ação cível originária 312 (AÇO-312), referente à nulidade de títulos de propriedade incidentes sobre a terra indígena Caramuru-Paraguaçu (2011) indica a diversidade dos grupos indígenas bem como sua alta mobilidade devido à extinção dos aldeamentos na Bahia pela Lei 198, de 21/08/1897. Este contexto coincide com a biografia Dona Maria como com a de tantos outros Tupinambá [...] “Processo de atração de diversos contingentes indígenas pelo Serviço de Proteção aos Índios SPI em 1926, após criação de 3 postos. O Caramuru à margem esquerda do rio Colônia; o Ajuricaba (de existência efêmera) à margem direita do rio Pardo; e o Paraguaçu, aproximadamente a meio caminho entre os anteriores. Como se sabe, para esses postos foram atraídos os últimos bandos isolados que puderam ser salvos do extermínio pelas frentes cacauzeiras, formados por diminutos contingentes de pataxós e por um bando ainda menor de um grupo distinto, conhecido por Baenã (de provável filiação etnolinguística “botocuda”). Foram também atraídos contingentes daqueles antigos e extintos aldeamentos, a começar já em 1926 pelos Kamakã de São Pedro de Alcântara (atualmente Ferradas), não por acaso situado junto ao florescente núcleo cacauzeiro do antigo arraial das Tabocas, já então a recém criada cidade de Itabuna, principal núcleo urbano de toda a região. Todo esse processo se concluiria pouco mais de dez anos depois, como é sobejamente testemunhado pelos escritos do notório indigenista Curt Nimuendaju (1938), agente direto desse processo, com a chegada dos contingentes de Kamakãs oriundos das extintas aldeias do rio Pardo, e dos chamados Kariri-Sapuyá, egressos das localidades de São Bento (no atual município de nova Canaã) e Santa Rosa (próxima à cidade de Jequié) - ambas no interior da região cacauzeira - e personagens de uma longa peregrinação que os trouxera, desde a década de 1830, de seus aldeamentos coloniais em Pedra Branca, haviam então protagonizado importantes rebeliões contra a ocupação de suas terras. [...] <http://www.abant.org.br/news/show/id/159>. Acessado em 10 de abril de 2014.

É nesse cenário que os índios reorganizaram suas unidades habitacionais e recompuseram suas sociabilidades fundadas a partir do casamento interétnico. Um casal misto composto por um homem não índio que se uniu a uma mulher *índia de Olivença e foram* morar na Serra do Padeiro *desbravando a mata*. Rosivaldo Ferreira da Silva (*Babau*) *é descendente desse casal (seus bisavós)*.³⁶

A investigação genealógica de acordo com Relatório de Identificação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença aponta para o fato de que os índios habitantes da Serra do Padeiro são efetivamente descendentes diretos (netos ou bisnetos) de índios que formaram a partir de dois casais mistos, dois troncos familiares: a família Ferreira da Silva e a família Fulgêncio.³⁷

A história da família Ferreira da Silva inicia-se na Serra do Padeiro com Francisco Ferreira da Silva (bisavô de Babau) nascido em Caetité, no sertão da Bahia. Estima-se que este tenha nascido por volta de 1850 e falecido de acordo com Seu Lírio, seu neto, em 1949 aos 90 anos de idade. Francisco Ferreira da Silva casou-se com Maria Isabel índia de Olivença dando origem aos seus primeiros descendentes. O estudo antropológico das famílias confirma a dinâmica das relações interétnicas na região:

[...] ao casar com um não índio, Maria Isabel foi residir na região que o seu marido escolheu para habitar e que se situava já em áreas próximas às da atual residência do cacique. O bisavô de Rosivaldo, Francisco Ferreira da Silva conheceu esta índia na vila de Olivença. No entanto, segundo Rosivaldo a sua bisavó Maria Isabel já residia em área próxima a Serra do Padeiro e estava na vila quando o bisavô a conheceu, apenas numa situação temporária.³⁸

Após o falecimento da primeira esposa, a índia Maria Isabel, Francisco Ferreira da Silva (velho Nô como era conhecido) casou-se novamente com outra índia, também viúva, chamada Júlia Bransford, esta também era descendente de um casamento misto, dando origem aos descendentes da sua segunda união. Convém lembrar que toda a permanência dos Ferreira da Silva na Serra do Padeiro foi permeada por constantes assédios advindos de agricultores motivados pelo desenvolvimento da lavoura cacaueira, ao qual muitos cederam, enquanto outros, como o avô de Rosivaldo Ferreira da Silva (Babau), o Sr. João Ferreira da Silva (João de Nô) nascido em 1905 e falecido em 1981 e mais tarde Rosemiro Ferreira da Silva (Sr. Lírio) nascido em 1949 (pai de Babau) resistiram até a atualidade como esclarece o Relatório de Identificação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença.

³⁶ BRASIL, Op. Cit., 2009: 270.

³⁷ IBDEM., 2009.

³⁸ IBDEM., 2009:270.

As áreas de terra ocupadas pelos Ferreira da Silva foram sucedendo em herança para alguns filhos. Em muitos casos, no entanto, como as terras não estavam tituladas os índios acabaram por perdê-las no processo de usurpação fundiária da região cacaueira que é um dos casos exemplificativos do sistema de coronelismo, tal como ele tem sido descrito. Como nos mostra Falcon (1995) o coronelismo é um sistema que aglutina as vantagens políticas e econômicas fazendo com que quem tivesse poder político pudesse titular áreas de terra em cartório e expulsar quem ali habitasse ou as cultivasse, chegando a possuir o poder da vida e da morte, com polícia privada.³⁹

Interessa pensar que a ancestralidade indígena de Rosivaldo Ferreira da Silva (Babau) está transversalizada pela presença e história indígena, bem como pelo modo de vida indígena clivado pelas trocas e adições da forma de vida não ameríndia. A mescla, neste caso, de reivindicação da sua pertença étnica – fundada no sentido das suas identificações ancestrais contém a marca da resistência e da diversidade – constitui-se como potencial etnopolítica que fortalece sua noção de pertencimento.

A história da outra família da Serra do Padeiro, os Fulgêncio, data de aproximadamente das primeiras décadas do século XX.⁴⁰ Com a chegada do casal formado por João Fulgêncio Barbosa, índio de outra região, – era comum a presença de índios de outras locais em busca de proteção diante da expansão fundiária e das constantes perseguições às diversas etnias – o que explica a sua chegada à Olivença

[...] com 18 anos num processo clássico de migração, vindo de Vila Nova da Rainha. Casou-se com Teta Ferreira Lima que era índia de Olivença e vivia na área do rio Cajazeira. João Fulgêncio Barbosa e os irmãos começaram assim a desbravar e a cultivar principalmente cacau, mas também tiveram (e alguns ainda têm) pasto.⁴¹

Desse modo, a forma de mover-se no território e fixar residência nas roças vinculadas às relações de parentescos e as interações que estabelecem com o entorno, o cultivo da mandioca, a produção de farinha, beijú e tapioca, – sociabilidades geradas por este ato – a técnica de manejo da piaçava, a pesca, o artesanato e a religiosidade, entre outros atributos culturais tornam irrefutável a presença indígena na Região.⁴² Os Tupinambá, índios “misturados” revestem-se de consciência étnica advinda do seu longo processo de resistência a partir do elo com seus antepassados cotidianamente atualizado pela memória.

³⁹ BRASIL, Op. Cit., 2009:271.

⁴⁰ ALARCON, Op. Cit., 2013.

⁴¹ IBIDEM., 2009:275.

⁴² VIEGAS, Op. Cit., 2007.

Seguramente, esta configuração sociopolítica não comporta o confinamento da etnicidade Tupinambá ao que a sociedade nacional convencionou definir como indianidade e muito menos subordiná-la critérios objetivos para explicar a subjetividade inerente a estas experiências culturais. Apesar disso, a apropriação dos representantes dos setores dos poderes regionais como, latifundiário, mídia impressa e falada, alguns representantes das polícias militar e federal, políticos, poder executivo e judiciário, têm ignorado toda a historicidade e a responsabilidade social sobre os atos de violência e o processo de pauperização impingido a este povo. De modo mais grave, propagam um discurso sectário, marcado pelas pejorativas representações seculares acerca dos índios na região.

Por conseguinte, a contestação da autenticidade dos Tupinambá na região questiona o princípio do reconhecimento étnico dos povos indígenas, a auto-identificação, assegurada pela Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes da Organização Internacional do Trabalho (OIT)⁴³ da qual o Brasil é signatário. A dimensão da alteridade e autonomia constituída pelos povos indígenas no que diz respeito ao seu auto-reconhecimento é ponto de frequentes debates e de veementes críticas contrárias aos dispositivos legais e conceituais da Convenção 169 entre os envolvidos na disputa pelo território.

O imaginário social da Região Sul da Bahia – influenciado pela hegemonia cultural dos setores conservadores destas respectivas sociedades – reveste-se da concepção de que a etnia diluída na categoria genérica de caboclos/mestiços/pequenos agricultores inviabiliza o direito ao território.

Somado a isso, a política de demarcação das terras no Brasil traz uma questão complexa do ponto de vista da sua aplicação. A declaração de território indígena implica na saída imediata de todos os moradores não índios. Em se tratando de contextos marcados por fronteiras étnicas pouco definidas, esta condicionalidade gera certa instabilidade dentro do próprio movimento indígena, de modo que assumir categorias absolutas aprofunda e acirra a problemática em torno da disputa pela terra.

Nessa perspectiva as relações de proximidade e de intensa troca com pequenos agricultores compartilhadas com os Tupinambá como a solidariedade entre vizinhos, os laços

⁴³ A Convenção Internacional 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes da Organização Internacional do Trabalho (OIT), 1989 é o instrumento internacional que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e tribais no mundo. O Brasil, além de Estado-membro da OIT é um dos dez países com assento permanente no seu Conselho de Administração, órgão executivo que decide sobre as políticas da OIT. Relativo aos direitos indígenas, o Brasil abandonou o paradigma assimilacionista a partir da Constituição Federal de 1988. Em razão disso, a OIT 169 no Brasil passou a ser um marco regulatório mais harmonioso com a Constituição Federal de 1988, tendo a vantagem de contar com o reforço do Sistema Internacional para exigir a sua aplicação (GARZON, 2009).

de amizade e o compadrio, foram em muitos caso substituídas por tensões e desconfianças. Além de implicar no questionamento atualmente feito pelos próprios Tupinambá: Quem é índio? Quais são os critérios para se compreender a indianidade Tupinambá?

No contexto de rupturas e reelaborações das culturas indígenas do Nordeste, o povo Tupinambá absorveu por certo tempo, a designação de (caboclos) em virtude do seu grau de incorporação na economia e na dinâmica das sociedades regionais e do consequente processo de desistorização e naturalização da mistura. Assim, mantiveram-se silenciados por longo período, exceto nos momentos em que a sua sobrevivência física tornou-se inviável.

A desnaturalização da realidade histórica dos Tupinambás só tornou-se possível quando a conjuntura social apresentou-se mais favorável em nível da política nacional à sua luta política em função da participação do movimento indígena e de organismos sociais e políticos sensibilizados com a realidade destas comunidades. A redemocratização do país configurou-se como elemento fundamental para a criação e implantação de políticas públicas como reconhecimento dos direitos básicos destes povos.

Nesse sentido, o acesso à educação das novas gerações dos Tupinambás, principalmente das mulheres viabilizou e fortaleceu a assunção étnica, bem como substancializou o movimento de luta pelo território. A experiência educativa de um grupo de mulheres Tupinambá desencadeou uma série de ações que promoveram sua revalorização cultural. Propiciou ainda, a compreensão da sua dinâmica cultural além da classificação e seleção do conjunto de atividades expressas no seu cotidiano, cuja interpretação considerou a experiência dos anciões como princípio fundamental para reelaboração dos seus processos histórico-culturais.

O povo Tupinambá manteve ao longo da sua história uma relação material e espiritual com o território, situando-o como elemento central para o entendimento das alterações da sua cosmologia, cujo desdobramento afetou de modo incontornável sua organização social e o sentido do seu ethos, exigindo constantemente adaptações, substituições, criações e recriações das suas expressões culturais.⁴⁴ Todavia, pensar a etnicidade Tupinambá nos remete considerar dimensões constitutivas que de acordo com Oliveira (1999) deve presumir.

[...] necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da

⁴⁴ OLIVEIRA, Op. Cit.,1999.

resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade.⁴⁵

Ainda na perspectiva deste autor o vínculo entre a pessoa e o grupo étnico estaria permeado pelo território em que o imaginário pode *remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressivas da autoctonia*.⁴⁶ Para os Tupinambá o território guarda seus antepassados, suas histórias, seus ciclos de vida e de morte, em última análise, a existência Tupinambá está amalgamada à terra. Por isso, segundo algumas lideranças femininas com as quais estive em campo, há uma constante preocupação espiritual (recomendações dos encantados) de preservá-la contra a devastação e atos de violência, para que nela não seja derramado sangue algum.

Os rios, as matas, o mar, constituem suas próprias matérias, é uma extensão do próprio corpo/espírito. Assim, o aumento das tensões que resultou na morte de três índios em novembro de 2013 e de um agricultor em fevereiro de 2014, são eventos que além de intensificar a desconfiança e os equívocos relacionais na área demarcada, atualizou memórias aterradoras de perseguições, torturas e mortes sofridas pelos antepassados dos Tupinambá no território considerado por eles sagrado.

A noção de ancestralidade, ativada pela memória dos anciãos sobre um passado em comum repôs elementos que reveste os Tupinambá da noção de etnicidade. Desse modo, seus antepassados atuam como arquétipo pelas suas formas particulares de responder às exigências impostas pelas interações comunitárias, cujos feitos tornam-se objeto de culto. Sua vinculação com os vivos pode ser consequência de uma genealogia real ou imaginária, digna de reverências, comemorações, transmissão e difusão dos seus feitos às gerações atuais e futuras.

Para os Tupinambá os encantados atuam nesta dimensão, bem como o poranci – silenciado e impedido de ser manifestado por longo tempo e retomado desde 2010 como rito inicial dos eventos políticos importantes – as manifestações religiosas seculares como a Puxada do Mastro de São Sebastião e a Festa da Bandeira ou Festa do Divino Espírito Santo e a caminhada em homenagem aos mártires do massacre no Cururupe e memória da luta, resistência e persistência étnica do Caboclo Marcelino

É fato que a interação social entre os Tupinambá e a sociedade nacional trouxe novos elementos ao modo de vida Tupinambá e, embora certos costumes originais tenham deixado de fazer sentido em razão da alteração da sua vida tradicional, outros costumes foram

⁴⁵ OLIVEIRA, Op. Cit.,1999:65.

⁴⁶ IBDEM.,1999:33.

recriados e até mesmo criados na perspectiva de responder e significar suas novas demandas sociais. Nesse sentido, ritos, religiosidades e festas foram reelaborados atuando como dispositivos simbólicos na constituição da sua identidade étnica.

Supõe-se dessa forma, a existência de uma predisposição própria às etnias de desenvolver formas que acentuam a sua solidariedade coletiva e que contribuem para preservar sua vinculação étnica tanto pela reconstituição dos seus mitos tradicionais como pela invenção de novas representações simbólicas das suas experiências.⁴⁷

Desta feita, o rito festivo da Puxada do Mastro de São Sebastião celebrado na mata, igreja, quadrícula da Praça da Vila de Olivença e na praia do Cai N'Água, apesar de ter sofrido diversas alterações ao longo da sua manifestação secular, – em virtude da interferência dos não índios – cumpre a função de repor e preservar certos valores comunitários dos Tupinambá. Isso se dá, na medida em que a Vila de Olivença foi e ainda é identificada como espaço para a reprodução física e cultural dos Tupinambá que vivem no entorno, constituindo-se como referência para a rede de relações familiares, na centralidade dos seus rituais e na realização da suas festas e como memória dos seus antepassados aldeados.

A festa da Puxada do Mastro de São Sebastião – santo católico transmutado em encantado – em Olivença costumava acontecer no dia seis de janeiro em homenagem aos festejos dos Santos Reis envolvendo uma mescla de elementos da cultura indígena sincretizados a ritos católicos. Este rito inicia-se a partir da escolha de uma determinada árvore que será derrubada e transformada em mastro, ação acompanhada pela queima de fogos de artifícios como forma de comunicar aos moradores locais sobre o momento da escolha da árvore.⁴⁸

Durante a pesquisa em campo, em uma das minhas conversas com D. Nivalda quando perguntei sobre como era a festa de São Sebastião no passado, falou-me com certa tristeza que a partir do momento em que os não índios começaram a se interessar pela festa que era indígena, a festa sofreu várias mudanças.

Ninguém andava muito vestido, usavam umas tanguinhas. O branco quando via, achava errado. Começou a vestir os índios na festa de São Sebastião eles viam para cá ver a Puxada do Mastro. A vila ficava cheinha de gente. Só que as roupas estavam com varíola. Meus parentes morreram de varíola, o pai da minha avó Ester, morreu de varíola, o

⁴⁷ RIBEIRO, Op.Cit., 1993.

⁴⁸ COSTA, E. A Puxada do Mastro: transformações históricas da festa de São Sebastião em Olivença, Ilhéus. Ilhéus: Universidade Livre do Mar e da Mata, 2013:111.

irmão dela também morreu de varíola. Muita gente morreu em Olivença de varíola [...] não se sabia mais onde enterrar tanta gente, quase não ficou ninguém. Foi aí que as índias velhas começaram a pedir na porta da igreja a São Sebastião que ajudasse o povo que estava morrendo. Os velhos, as crianças, todo mundo, branco, índio, mas mais índios, aqui tinha pouco branco. Aí fizeram promessa para livrar o povo daqui de Olivença. Você sabe que São Sebastião é o Santo que protege da fome, das pestes... E livrou sabia? São Sebastião é muito poderoso se tiver fé nele!

Para Dona Nivalda, a tradição local da Puxada do Mastro de São Sebastião atua como dispositivo simbólico de proteção ao povo Tupinambá. Em sua memória, fatos históricos entremeiam-se com as narrativas do passado compondo um quadro explicativo para esta manifestação religiosa dos Tupinambá de Olivença.

Em referência à varíola como uma das catástrofes que assolou o povo nativo de Olivença, embora não a associe a Puxada do Mastro de São Sebastião, Marcis (2004) afirma.

Um surto de varíola que se alastrou entre 1562 a 1563, quase dizimou a população Tupiniquim, já bastante combalida devido a guerra e o recrudescimento da exploração por parte dos colonos, a alta taxa de mortalidade devido as fugas para o interior da floresta, espalhando a epidemia, provocavam o despovoamento e o enfraquecimento social e físico da população atingida, reduzindo ainda mais o suprimento da mão de obra para os colonos (SILVA CAMPOS 1981:58-64 *apud* MARCIS, 2004:31).

Sobre as doenças que acometeram os índios, o sarampo e a varíola atingiram entre 1562 e 1564 as aldeias da Bahia e que grande parte da população indígena morreu em decorrência não só das doenças, mas também da *fome, a tal ponto que os sobreviventes preferiam vender-se como escravos a morrer à míngua.*⁴⁹

A variação as datas muito provavelmente se dá pela recorrência das epidemias em tempos distintos, Schwartz (1988:59) afirma

que em 1582, uma peste assolou Ilhéus e provocou tantas mortes que os engenhos não puderam funcionar por cinco meses. O despovoamento, combinado aos ataques dos aimorés, prejudicou consideravelmente a economia açucareira nesta região (SCHWARTZ, 1988:59 *apud* DIAS, 2007: 56).

Além das epidemias de varíola nos anos de 1582 e 1562 a 1563, Ilhéus sofreu outras epidemias de varíola em 1618, em 1657 e 1658 (PEIXOTO, 1931: 207-8; SCHWARTZ,

⁴⁹ CUNHA, M.C da. Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986:12.

1988: 51-54; LEITE, 1945: 218) *apud* DIAS, 2007:28). Entretanto, estes registros não correlacionam as epidemias ao surgimento da Festa da Puxada do Mastro de São Sebastião.⁵⁰

A religiosidade devotada a São Sebastião originou-se da ação dos jesuítas ao transformar um ritual indígena conhecido como a corrida de toras, em ritual de remissão, consagrado a São Sebastião.⁵¹ Contudo,

[...] no item 17 do relatório de 1768, onde se responde à questão sobre a existência de irmandades e festejos nos aldeamentos, o ouvidor afirma não haver irmandade alguma na Igreja, “porém costumam os índios festejar a Nossa Senhora da Escada, São Miguel, Santo André e Santa Ana, cuja despesa é da custa dos mesmos índios, segundo eles afirmam” (fl. 16). Como se vê, não há qualquer referência à festa de São Sebastião. O mais provável é que esta festa ritual tenha se originado na segunda metade do século XVIII, quando se intensificam as atividades de corte de madeira na vila, com largo emprego da população indígena, pois as primeiras referências testemunhais só aparecem no início do século XIX (SPIX E VON MARTIUS (1981), E MAXIMILIANO WIED-NEUWIED (1989), *apud* DIAS, 2007:227).

Esse autor, reorienta a noção de que a capitania de Ilhéus vivenciou um tempo sombrio e evidencia a partir de exame minucioso um intenso fluxo comercial alimentado pelas missões jesuíticas que envolvia além da economia de subsistência, uma economia ligada aos colégios jesuíticos.

Os antigos aldeamentos estavam, pois, inseridos numa área que dinamizava um movimentado circuito comercial, e mantinham as mesmas características de um sistema agrário que associava à lavoura de mantimentos, o extrativismo de madeiras e de outras espécies vegetais de uso corrente nos estaleiros coloniais, além da confecção de tabuados.⁵²

Narrando as conclusões da visita realizada às aldeias da (Comarca dos Ilhéus) no final do século XVIII pelo capitão Domingos Alves B. Muniz Barreto, Dias (2007) elucida a suposta usurpação dos rendimentos dos índios de Nossa Senhora da Escada (fl. 3) pelos missionários ao afirmar que a população nativa produzia feijão mantinha roças, bem como, mantinha uma produção artesanal variada que incluía rosários, fios de algodão, tabuados, estopas, embiras e piaçavas. Ainda de acordo com este autor, a produção e a comercialização de estopas, embiras e piaçavas exige uma avaliação mais cuidadosa. Estas atividades econômicas indígenas originadas dos conhecimentos da natureza e de suas habilidades

⁵⁰ DIAS, M. H; CARRARA, A. A. Org. UM LUGAR NA HISTÓRIA: A capitania e a comarca de Ilhéus antes do cacau. Ilhéus: Editus, 2007

⁵¹ COUTO, E.S. A Puxada do Mastro: transformações históricas da festa de São Sebastião em Olivença. Ilhéus: Universidade Livre do Mar e da Mata, 2001.

⁵² DIAS, Op. Cit., 2007: 218.

manejá-las foram apropriadas pelos portugueses que adaptaram as tecnologias nativas às necessidades do processo de colonização.

As chamadas embiras correspondiam a uma gama de vegetais fibrosos da terra de largo uso entre os índios – como a piaçava, o ticum, o gravatá, o guaxumim etc, os quais tiveram grande utilidade na ribeira das naus em Salvador para a confecção de massa de calafetamento, em substituição às estopas importadas, além de cordoarias (LAPA, 1968, p. 87). De acordo com Amaral Lapa, a influência exercida pelos nativos na empresa de construção e reparos de navios que se instalou na cidade da Bahia alcançou repercussões para além das fronteiras da Colônia, e isso se deu em grande parte pelo largo uso que se fez das tais embiras. As extraídas das cascas da sapucaia por exemplo, eram utilizadas para calafetagem ou tecedura das embarcações com vantagens relativas à estopa importada.

Desse modo, era comum no “arrasto dos paus” ato de conduzir as toras de madeira por terra para o porto de embarque, estas eram transportadas por bois e até mesmo por homens que utilizavam as *embiras da terra* para amarrar *as toras nas cangas*. Supõe-se que o costume de transportar as madeiras, por meio dos “arrastos” ou “puxadas” tomou forma de ritual, transformando-se ao longo do tempo na festa da Puxada do Mastro de São Sebastião.⁵³

Ainda que as razões práticas tenham originado o ritual da Puxada do Mastro de São Sebastião, ou que este advenha de um costume como a puxada de tora, me parece razoável pensar que as experiências concretas são dinâmicas e sofrem alterações no sentido de responder às demandas que a vida material apresenta. Nesse sentido, a puxada do Mastro de São Sebastião é o resultado de uma experiência indígena que apesar de ter sido atravessada por percepções católicas é hoje, patrimônio imaterial do povo Tupinambá.

Nas atividades que envolvem o ritual, mulheres, homens e crianças participam de acordo com critérios de divisão do trabalho por sexo e idade. Adentrar a mata, por exemplo, é uma função masculina formada por machadeiros tradicionais e jovens que são incursionados no ritual descrito de modo detalhado por Costa (2013).

[...] após o Poranci, os presentes comem uma feijoada preparada pelas mulheres da comunidade e dirigem-se para a mata. Lá, com muita oração, bebidas e devoção, fazem alguns rituais como “acordar” o mastro. [...] Estes homens são os responsáveis pela escolha da árvore, processo de derrubada e levantamento do mastro. De acordo com os relatos, são esses mais velhos os responsáveis por passar a tradição de todo o processo do primeiro ritual da Puxada de Olivença para os poucos jovens que fazem parte desse grupo. [...] Esse rito é feito com bombas de pólvoras colocadas próximas às raízes. Isto é feito para que o estouro e barulho “despertem a árvore” - grande guardiã dos segredos das matas e que até então estava “dormindo”, como afirmam os machadeiros, responsáveis diretos por esse ritual. Além de fogos de artifícios, bebidas alcoólicas são derramadas na cepa da árvore e ingeridas pelos participantes [...] Perto do local

⁵³ DIAS, Op. Cit., 2007.

onde a árvore é derrubada, um grupo de crianças realiza um ato semelhante ao dos adultos, na preparação do mastro. As crianças preparam o mastaréu, que deve ser igual ao dos adultos e que na maioria das vezes, aprenderam a tradição acompanhando os seus pais. O mastaréu é preparado exclusivamente por crianças e adolescentes, auxiliados por poucos adultos. Esse ato lembra [...] as práticas indígenas de manutenção da tradição. O mastaréu é, na realidade, uma iniciação do indivíduo nas práticas comunitárias.⁵⁴

Dona Nivalda, entretanto, com certo lamento, relata em agosto de 2013 que alguns índios têm deixado de participar da festa de São Sebastião em virtude da intervenção da administração pública de Ilhéus. Esta, se apropriou do rito sagrado dos Tupinambá e o transformou em atrativo turístico para atender aos interesses privados dos comerciantes locais. O poder público local introduziu mudanças como, a transferência da data do dia 06 de janeiro, (dia de Reis) para o segundo domingo do mês de janeiro, incorporou a participação dos turistas, a passou a responsabilizar-se pela sua organização, antes realizada pelos Tupinambá. Estas interferências têm alterado parte do rito da festa e causando estranhamento aos índios mais velhos que tradicionalmente realizavam essa manifestação religiosa. Confirmando o que Dona Nivalda denuncia Costa (2013: 119) aponta,

Diante de todos estes fatos, o que parece manter a festa da Puxada do Mastro é a permanência do ritual da derrubada na mata e de levantar o mastro na praça central de Olivença, pois nestes dois rituais a participação é muito restrita. No primeiro, porque o acesso ao lugar é difícil. Durante este rito podemos perceber ainda a religiosidade popular por meio das rezas e cânticos entoados, pois, poucas pessoas de fora da comunidade participam. Além disso, neste momento os pais ensinam de maneira prática aos seus filhos, o sentido da Puxada do Mastro, através do incentivo à puxada do mastaréu, o mesmo fato acontece com o momento de levantar o mastro.

Outro aspecto fundamental da religiosidade Tupinambá refere-se ao envolvimento dos encantados durante todo o ritual. Para os Tupinambá, desde a escolha da árvore até a sua preparação, se faz necessário a permissão dos encantados que por sua vez, incorporam determinadas entidades protetivas. Anteriormente definidas como “caboclos” em oposição a outros entes espirituais, os encantados são espíritos vivos vinculados a certas entidades indígenas sagradas.

Neste caso, o rito cumpre a função conectá-los simbolicamente com sua ancestralidade, portanto, é um elemento venerado e tem a função de orientar suas ações tanto no plano material como no plano imaterial. E dessa forma, contribui para reelaboração das tradições que vinculam os membros da comunidade a uma identidade coletiva cuja conduta é tomada como referencia ou exemplo.

⁵⁴ COSTA, Op. Cit., 2013:110-118.

Desse modo, a conduta Tupinambá mantém uma coerência que resulta em criações e recriações dos costumes significados pela crença na ancestralidade. A compreensão dos Tupinambá da ancestralidade é manifestada através da transmissão do saber que se consuma não só pelo conjunto dos ritos e mitos, mas também pelos aspectos compartilhados nas sociabilidades da vida cotidiana, atuando no campo da sua memória coletiva e individual como fenômeno responsável pela persistência étnica Tupinambá ⁵⁵.

A reafirmação étnica e seus processos identitários mobilizam – aportada na perspectiva histórico-cultural – uma alteridade derivada das suas experiências materiais no território transformadas em produto histórico. Propõe a recriação das tradições e a valorização da ancestralidade como condição *sine qua non* para a reformulação e ampliação da história regional, tendo em vista incluir a perspectiva dos povos tradicionais. Suas representações simbólicas criam um sentido de território nativo que está vinculado às formas de condensar uma experiência histórica de vida, na qual a questão da reprodução física e cultural se integra de forma inseparável.

Ademais, se por um lado sua trajetória revela uma interação social que assumiu e assume as formas autoritárias da hegemonia cultural dos grupos dominantes, – a despeito das pressões às quais sempre estiveram submetidos – é possível inferir que os Tupinambá em Olivença não foram apenas vítimas *de forças históricas externas e determinantes*, foram também agentes neste processo e assumiram muitas vezes *um papel ativo e essencial* na composição da sua história – entrelaçada à história da sociedade nacional – *e na definição de sua própria identidade cultural*, haja vista sua capacidade de ressignificar suas experiências em razão das exigências impostas pela realidade concreta e pelo caráter das interações sociais vivenciadas por este povo e a sociedade nacional. ⁵⁶

Posto isso, a assunção étnica dos Tupinambá está amalgamada, sobretudo, a noção do reconhecimento de direitos dos povos tradicionais que criaram sociabilidades neste território e mantiveram uma vívida memória social da sua presença. Além disso, a situação de heterogeneidade dos Tupinambá, assim como tantas outras no Nordeste é uma realidade social. Nesse sentido, assumir esta premissa como princípio orientador na análise do povo e mais especificamente do papel social das mulheres Tupinambá, permite considerar com certa inteireza a complexidade da integração de longo tempo destes com uma série de pessoas que

⁵⁵ RIBEIRO, Op. Cit., 1993.

⁵⁶ THOMPSON, Op. Cit., 1998.

possuem uma história que não é nativa, que não é autóctone. A meu ver a configuração da vida indígena no Nordeste, assim como a do povo Tupinambá deve ocupar a devida centralidade como elemento sociológico original.

IV.3 A Persistência Étnica

A consolidação das economias de mercado e as relevantes reformas estruturais dos Estados Nação no final século XX expõem, mais uma vez, as terras indígenas a um progressivo avanço dos projetos de desenvolvimento, como: exploração de madeira, aberturas de estradas, extração de minérios, entre outras explorações (DERUYTTERE, 1997; STAVENHAGEN, 2006). Esta situação estimulará novas invasões, despojamento das terras indígenas e decorrentes migrações destas pessoas.⁵⁷

Esse quadro social condicionará, sobretudo, os povos indígenas a processos radicais de desintegração étnica. A integração à sociedade nacional parece ser o único caminho para continuar existindo, após a experiência de interação. Nesse sentido, os estudos Ribeiro (1993) estabelecem as bases para o entendimento do processo de *transfiguração étnica* responsável pela alteração do modo de vida dos índios brasileiros, bem como dos índios do Sul da Bahia. Este conceito permanece bastante atual para a compreensão das transformações e

permanência da cultura indígena frente à expansão das fronteiras do desenvolvimento capitalista. Desse modo, convém perguntar: como diante do avanço dito civilizatório, os índios, embora integrados, resistiram ao processo de assimilação, mantendo sua consciência étnica?

[...] a integração dos índios às frentes econômicas que avançam sobre eles constitui uma integração inevitável, no sentido de forçá-los a produzir mercadorias ou a se vender como força de trabalho para obter bens que se tornam indispensáveis, como as ferramentas, os remédios e alguns outros. Mas essa integração não significa assimilação. Mesmo quando perdem a língua e ainda quando se completa o que se poderia chamar de aculturação, ou seja, mesmo quando eles se tornam quase indistinguíveis do seu contexto civilizado, ainda assim mantêm sua auto-identificação como indígenas de um grupo específico, que é seu povo.”⁵⁸

⁵⁷ CEPAL. Pueblos indígenas de América Latina: Antiguas inequidades, realidades heterogéneas y nuevas obligaciones para las democracias del siglo XXI. In: Panorama social da América Latina 2006 (LC/G.2326-P/E), Santiago de Chile, 2007.

⁵⁸ RIBEIRO, Op. Cit., 1993:191.

É necessário, assim, considerar que o caráter capitalista do sistema econômico adotado e a *ordenação sociopolítica* que o corresponde, tanto no passado, como no presente, tem criado motivações, tais como: expansão das frentes agrícolas e a consequente especulação fundiária, a ampliação da economia de mercado, o controle e exploração da *mão de obra*, impulsionando a sociedade nacional contra os povos indígenas.

Estas inconciliáveis motivações, contrapõem-se e impedem uma relação menos assimétrica entre o entorno e os grupos, reconhecidamente, tradicionais, provocando, em muitos casos, *desagregação étnica*, em função do conjunto de fatores que dá unidade operacional ao sistema. De modo a proporcionar

[...] a nucleação das atividades produtivas em empresas privadas destinadas a gerar lucro e não preencher as condições de existência da mão de obra que alicia; a forma individual de apropriação da terra e dos instrumentos de produção; finalmente a exploração dos produtos do trabalho alheio com uma atitude de completa irresponsabilidade do patrão para com seus assalariados.⁵⁹

Desse modo, as distintas experiências dos índios Tupinambá aproxima-os das uniformidades vivenciadas pelos índios brasileiros no processo de *transfiguração étnica*, proposto por esse autor, em consequência da vinculação compulsória ao sistema capitalista como consumidor e produtor.

O Projeto de Qualificação Social para Atuação de Sujeitos ou Grupos Sociais na Negociação Coletiva e na Gestão de Políticas Públicas, elaborado, em 2007, pelo Ministério

do Trabalho e Emprego em convênio com o DIEESE concluiu que mudanças estruturais têm orientado um novo padrão de organização capitalista, vulnerabilizando, além da medida, uma grande parcela da população mundial. Tais mudanças revelam-se

também a partir de um conjunto de políticas que buscam readequar a legislação social e trabalhista – construídas ao longo do Estado de bem estar social – a esta nova realidade, onde os interesses financeiros hegemônicos atribuem à livre atuação dos mercados a via “natural” para a retomada do desenvolvimento e o alcance de uma maior equidade social. E isso pressupõe severas limitações ao papel regulador do Estado sobre a economia e restrição de suas ações a um universo cada vez mais reduzido de políticas sociais de caráter não universalizantes.⁶⁰

⁵⁹ IBIDEM., 1993: 372.

⁶⁰ BRASIL. Ministério Público Federal. Assessoria de Comunicação. 2007:08.

Convém salientar que, no jogo de forças entre a sociedade nacional e os povos indígenas, estes últimos são mais vulneráveis e sobre eles recai todo o peso dos fatores estruturais. É pertinente complementar que a análise dos vários aspectos em torno da definição do termo vulnerabilidade social – condição vivenciada historicamente pelos Tupinambá de Olivença, a partir da expansão da lavoura cacaueira – vincula-se ao conjunto das profundas transformações desde o início do século XX ao século XXI pelas quais o mundo do trabalho foi afetado.

As mudanças no padrão de desenvolvimento econômico, a expansão da economia de mercado e das finanças mundiais e a reestruturação produtiva deram origem a um conjunto de importantes inovações tecnológicas e a elevação da percepção de risco e de mudanças nas estratégias de concorrência das empresas. Tais fatores favoreceram a criação de um novo padrão de organização da produção capitalista que passou a selecionar e marginalizar pessoas, grupos sociais e povos inteiros que não se enquadravam às novas exigências da economia de mercado.⁶¹

Nesse sentido, os estudos sobre vulnerabilidade social que atingem diversos grupos sociais e pessoas tornam-se uma importante contribuição para a compreensão da desigualdade social, tanto nos países desenvolvidos, como nos países em desenvolvimento, como o Brasil. Nesse processo, diversos autores (CASTEL, 1998; KATZMAN, 1999; BUSO, 2001) passaram a questionar os limites do conceito de exclusão social e buscaram avançar na discussão acerca do significado do conceito de vulnerabilidade social.

De acordo com o Relatório do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento Humano - PNUD intitulado: Sustentar o Progresso Humano: Reduzir as Vulnerabilidades e Reforçar a Resiliência realizado em 2014,

a vulnerabilidade humana é a propensão de desgastar as conquistas de desenvolvimento humano e sua sustentação. Uma pessoa (ou comunidade ou país) é vulnerável quando existe um alto risco de futura deteriorização em circunstâncias e conquistas.⁶²

⁶¹ IBDEM.,2007.

⁶² Relatório do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento Humano: : Reduzir as Vulnerabilidades e Reforçar a Resiliência - PNUD 2014.

Na perspectiva social, a resiliência é a habilidade de superar adversidades, fenômeno em que determinados sujeitos são capazes de obter resultados positivos mesmo em situações em que há grande ameaça à adaptação ou ao desenvolvimento da pessoa.

É nessa dimensão que podemos situar as lideranças femininas Tupinambá no seu itinerário entre o espaço da roça e o espaço da rua, ao fazer uso das oportunidades de empregabilidade associada à formação escolar para se tornarem agentes de mudança, migrando da condição de subordinação do seu povo para a de relativa autonomia. A transformação do ato de migrar, em circunstâncias de emancipação política, demonstra a capacidade histórica de resiliência das mulheres e de todo povo Tupinambá.

Ao longo das suas histórias, o avanço do modelo exportador agrícola negou a estas populações o direito básico a terra e à produção dos seus próprios alimentos. Diante da expropriação dos seus territórios e da distribuição injusta da terra, as comunidades indígenas foram expostas à situação de desestruturação, criando o fenômeno da migração. Não mais cabia migrar para áreas menos vulneráveis à expansão capitalista; mas, sim, para as periferias dos centros urbanos.⁶³

Por conseguinte, a compreensão da condição de vulnerabilidade está diretamente relacionada aos aspectos sócio-políticos e culturais de uma comunidade ou grupo de pessoas. Adotar uma abordagem acerca da condição Tupinambá, fundada na compreensão de vulnerabilidade social, parece-me mais adequada do que a designação de povo em situação de risco, cuja conotação se traduz em uma perspectiva subjetiva com certa noção de probabilidade.

Assim o conceito de vulnerabilidade abrange *as condições econômicas, ambientais, de saúde, de direitos, de acesso a informações, de grau de escolaridade*, entre outros aspectos das comunidades alijadas dos seus direitos básicos e fundamentais. As condições de bem-estar social, dessa feita, constituir-se-iam, desde os recursos materiais, escolarização, bens de consumo, até as situações de restrições de liberdade de pensamento e de expressão.⁶⁴

Em suma, a vulnerabilidade pode ser compreendida como uma conjunção de fatores sobrepostos de distintas formas, além de poder atuar, em várias dimensões, no sentido de tornar suscetível o grupo ou indivíduo aos *riscos e contingências*.⁶⁵ Faz-se necessário, entretanto, destacar o seu caráter dinâmico e multifacetado.

⁶³ (Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer - UNIFEM, 2010.)

⁶⁴ PNUD, Op. Cit., 2014.

⁶⁵ BRÜSEKE. F. J. Risco e contingência. Revista Brasileira de Ciências Sociais - ANPOCS, v. 22, n. 3. p. 69-80, 2007:76).

A vulnerabilidade social deve ser entendida como a falta, por parte de indivíduos, do grupo social ou das famílias, de ativos com potencial de combater determinados riscos. Estes ativos - físicos, humanos e sociais – dar-lhes-iam maior autonomia sobre os fatores que comprometem seu bem-estar, permitindo-lhes apropriar-se mais efetivamente das oportunidades.⁶⁶ O conjunto de ativos, todavia, compõe a estrutura de oportunidades existentes, e a sua fragilidade pode frustrar ou prejudicar as circunstâncias de bem-estar social. Desse modo a

a vulnerabilidade de grupo social refere-se à maior ou menor capacidade de controlar as forças que afetam seu bem-estar, ou seja, a posse ou controle de ativos que constituem os recursos requeridos para o aproveitamento das oportunidades propiciadas pelo Estado, mercado ou sociedade. Os ativos estariam ordenados em: **(i) físicos**, que envolveriam todos os meios essenciais para a busca de bem-estar. Estes poderiam ainda ser divididos em capital físico propriamente dito (terra, animais, máquinas, moradia, bens duráveis relevantes para a reprodução social); ou capital financeiro, cujas características seriam a alta liquidez e multifuncionalidade, envolvendo poupança e crédito, além de formas de seguro e proteção; **(ii) humanos**, que incluiriam o trabalho como ativo principal e o valor agregado ao mesmo pelos investimentos em saúde e educação, os quais implicariam em maior ou menor capacidade física para o trabalho, qualificação etc. **(iii) sociais**, que incluiriam as redes de reciprocidade, confiança, contatos e acesso à informação. Assim, a condição de vulnerabilidade deveria considerar a situação das pessoas a partir dos seguintes elementos: a inserção e estabilidade no mercado de trabalho; a fragilidade das relações sociais e, por fim, o grau de regularidade e de qualidade de acesso aos serviços públicos ou outras formas de proteção social.⁶⁷

As circunstâncias de vulnerabilidade que envolve diferentes pessoas, grupos e povos, como no caso dos Tupinambá, e mais especificamente das mulheres Tupinambá, são próprias das sociedades capitalistas. Estas têm como dinâmica de funcionamento a competição orientada por uma lógica que reproduz a desigualdade social, de modo que , a distribuição desequilibrada do acesso aos ativos físicos, pessoais e sociais.⁶⁸

Convém lembrar que, se, por um lado, a geração de oportunidades tem como princípio a competição e a consequente seleção a partir de atributos físicos, pessoais e sociais presentes ou ausentes em determinados grupos, e estas exigências incluem uma parcela significativa da população em situação de vulnerabilidade social; por outro lado, a pouca abrangência, a ineficiência e a baixa qualidade dos serviços e das políticas públicas são elementos que se somam às condições desfavoráveis para que vários ativos socioculturais distribuídos nas

⁶⁶ KATZMAN, R. Vulnerabilidad, activos y exclusión social en Argentina y Uruguay. Santiago de Chile: OIT - Ford. 1999.

⁶⁷ BRASIL, Op. Cit., 2007:15

⁶⁸ BRASIL, Op. Cit., 2007:22.

sociedades capitalistas continuem a ser definidos pelos dispositivos de mercado e pelas velhas estruturas de poder.

Assim, a falta de equidade na política fundiária, a falta de acesso ao crédito, aos insumos, aos equipamentos, enfim, a falta de acesso às políticas que disponibilizam

serviços de saúde, educação, formação e qualificação profissional, assim como a tendência à reprodução da distribuição desigual de alguns ativos sociais (do acesso a redes de reciprocidade, confiança e contatos; da profunda desigualdade em relação às condições de acesso à informação), são aspectos que contribuem para que, nesses países menos desenvolvidos, uma parcela muito elevada de indivíduos, famílias, ou grupos sejam portadores de ativos físicos, pessoais e sociais insuficientes para garantir que eles possam aproveitar as oportunidades de inserção ocupacional, socialmente reconhecidas como minimamente aceitáveis e/ou adequadas, geradas pelos mecanismos de mercado, pelo Estado ou pela sociedade. [...] Esse ciclo pode tornar-se ainda mais crônico para grupos específicos (negros, indígenas, migrantes) que ainda são alvos de discriminação decorrentes das próprias estratégias de disputa das oportunidades no mercado de trabalho ou por outras esferas/instituições da sociedade, considerando o legado de sociedades escravocratas, colonizadas, marcadas pela diversidade e intensidade do fluxo de migração estrangeira, ou ainda pela diversidade da população, do ponto de vista étnico, religioso e cultural. [...] esses aspectos são todos importantes para compreender as situações atuais de vulnerabilidade no mundo do trabalho brasileiro.⁶⁹

É evidente que a condição de vulnerabilidade social atinge sobremaneira a população indígena, em todo país, pela drástica redução dos seus ativos físicos, pessoais, e sociais. É esta situação que atua como motivação para migrar do campo para a cidade.

No que se refere aos Tupinambá, esta circunstância atingiu mais a população feminina. A migração desta da roça para a cidade deu-se em razão da mudança no modo tradicional de vida do seu povo, da escassez dos recursos necessários à sua sobrevivência e da falta de acesso à saúde e à escola, dentre outras privações associadas a múltiplos fatores.

Pode-se afirmar que a migração para os grandes centros e cidades circunvizinhas pelos Tupinambá apresenta motivações análogas à migração dos Nordestinos. Em estudos realizados sobre os nordestinos que migram para São Paulo ficou evidente que,

quando se tenta precisar em que consistem as 'dificuldades' da vida rural, aparecem três tipos de respostas, frequentemente conjugados: a miséria e a falta de conforto; o trabalho 'duro'; a incerteza da produção; a impossibilidade de melhoria'. Por isto, para o trabalhador rural, a migração se apresenta como uma tentativa de "melhorar de vida", isto é, de restabelecer, em nível mais alto, o equilíbrio entre as necessidades socialmente definidas e a remuneração do trabalho. Assim como a migração é motivada por insatisfações que são sentidas, sobretudo, na esfera econômica, é a possibilidade de vir a obter uma colocação satisfatória, isto é, que preencha ou venha a preencher, pelo menos em parte, as

⁶⁹ IBIDEM, 2007:24-25.

aspirações do migrante, que condiciona todo o processo de integração na zona urbana, ou determina, ao contrário, o retorno à vida rural.⁷⁰

Estas aspirações são igualmente compartilhada pelos Tupinambá de modo geral; mas, principalmente, pelas mulheres Tupinambá que, ao migrarem, estabelecem uma rede de solidariedade sustentada por laços de parentescos, sendo estas novas sociabilidades permeadas por vínculos fundamentais de reciprocidade no contexto urbano descrita da seguinte forma:

[...] em primeiro lugar [...] o homem rural não está necessariamente fora do alcance dessas instituições. E, em segundo lugar, porque na cidade não é necessariamente o indivíduo, mas frequentemente a família que delas usufrui. O que opõe o modo de vida rural ao urbano é, antes, a importância relativa e o modo de participação nessas instituições. O homem do campo frequentemente recorre a instituições assistenciais urbanas (especialmente médico-sanitárias) e mantém relações com complexos mecanismos políticos e financeiros. Mas o seu contato com essas instituições próprias da sociedade diferenciada é realizado, em geral, através de um intermediário, "o patrão". A existência desse intermediário é que caracteriza a dependência do homem rural. Na cidade, o intermediário tende a desaparecer. Nem por isso o homem do campo se torna "livre"; torna-se antes desamparado. É a família que se vê forçada a assumir a função de intermediária entre o indivíduo e a sociedade mais ampla, recolhendo os fragmentos da experiência individual e tentando transformá-los numa interpretação coerente do universo social. Desaparece a comunidade, tal como existia na vida rural, e tendem a se contrapor, com modos diferentes de participação social, a família e o grupo de parentes, de um lado, e a sociedade complexa e diferenciada de outro.⁷¹

As mulheres Tupinambá que migraram em busca de uma vida melhor atuaram na esfera do parentesco para além do espaço doméstico feminilizado, compartilhando, juntamente com seus companheiros e filhos, de uma rede mais ampla de apoio orientada por objetivos comunitários.

A vida de D. Nivalda ilustra bem esta relação. A sua presença em Olivença funcionou como um elo entre os índios da roça e os da cidade. A sua ação na Pastoral da Criança e o seu envolvimento com a Igreja Católica criou uma rede de apoio entre seus parentes mais próximos e os mais distantes, viabilizando acesso à escola, à saúde entre outros serviços.

A presença cada vez maior dos Tupinambá, nas periferias dos centros urbanos nas últimas décadas, ocorre no contexto da crise da lavoura cacaueira no Sul da Bahia – em razão da *vassoura de bruxa*⁷² – no período de 1989-1992 na Região Sul da Bahia. Este evento foi o

⁷⁰ DURHAM, E. A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1984:114

⁷¹ IBIDEM., 1984: 215

⁷² Doença fúngica típica de cacaueiros, ocasionada pelo basidiomiceto *Moniliophthora*. O fungo ataca os frutos e brotos causando a diminuição significativa na produção podendo até levar à morte do cacaueiro. A doença constitui o maior problema fitopatológico da Bahia e, talvez, do Brasil. Originária da bacia amazônica e só foi detectada no sul da Bahia (Microrregião de Ilhéus-Itabuna) em 1989. De 1991 para 2000 o Brasil teve sua produção anual reduzida de 320,5 mil toneladas para 191,1 mil toneladas, caindo a sua participação no mercado internacional de 14,8% para 4% (Wikipédia).

principal fator socioeconômico na precipitação da alta taxa de desemprego e consequente êxodo da população rural, em grande escala, para as periferias das áreas urbanas vizinhas, atingindo toda a população rural, inclusive os índios que viviam nestas áreas.

Mesmo as famílias indígenas, em posse de pequenos territórios, foram também prejudicadas, haja vista a sua condição de meeiros ou trabalhadores rurais das grandes fazendas de cacau.

A situação se agravou na década de 1990, quando Olivença deixou de ser Estância Hidromineral do Estado da Bahia e passou a integrar a administração do município de Ilhéus. Os administradores passaram a ser pessoas que representavam os interesses dos prefeitos desta cidade – muitas vezes, eles próprios fazendeiros com interesses na região. Por isso, incentivaram a expansão fundiária, criando estratégias para o desenvolvimento do turismo regional.⁷³

Frente a esta realidade, muitos indígenas tiveram sua subsistência ameaçada. Em virtude disso, ocorreram sucessivas migrações das suas comunidades de origem para as periferias dos centros urbanos. Convém salientar que mesmo a economia, não se constituindo como exclusiva dimensão a motivar a mobilidade territorial, é possível afirmar que esta é a principal força modeladora da distribuição espacial.

Assim, as espacialidades revestidas pelo conteúdo socioeconômico sugerem uma distinção entre o urbano e o rural, e estas podem apresentar-se como marcador de desigualdade para as comunidades rurais, em especial para as mulheres, mormente quando a ausência da oferta de serviços básicos de educação, de saúde e de emprego afetam profundamente as populações indígenas e as mulheres indígenas em particular.

O Censo (IBGE, 2010)⁷⁴ aponta que a dinâmica de migração feminina tem aumentado nos últimos anos. A presença masculina (51,6%) é predominante dentro das terras indígenas em oposição à feminina, na qual (51,3%) predomina fora dessas terras. Menos da metade das mulheres indígenas residem em áreas rurais (49%) e, não obstante, ainda há uma grande diversidade de situações entre elas que convém ser ponderadas.

Outros aspectos, contudo, somam-se aos dados acima que, por si só, não justificam o destaque das mulheres como lideranças indígenas e agentes interlocutoras na representação do direito do seu povo.

⁷³ BRASIL, Op. Cit., 2009:227.

⁷⁴ O período entre 1980-2010 (IBGE, 1980, 2010), registra uma migração campo-cidade na Região Sul da Bahia que em termos proporcionais, superaram os dados da Bahia e do Brasil. O decréscimo populacional regional atingiu índices de 3% no período de 1991-2000 e de 6,68% entre 2000-2010 (IBGE, 1991, 2000 e 2010).

Assim, o processo migratório, o acesso às políticas sociais de educação e de saúde pelas mulheres Tupinambá, em contraste com a uma fixação maior do homem Tupinambá no campo e ao seu modo tradicional de vida, têm contribuído para a ampliação da participação política das mulheres indígenas.

Historicamente, a centralidade política dos índios (homens) na gestão das demandas cotidianas da vida tradicional, do diálogo e do enfrentamento com determinados setores da sociedade nacional e/ou o exercício dos exaustivos trabalhos nas frentes de expansão agrícola, extrativa, pastoril ou de minérios reduziu o seu tempo e organizou de modo diferenciado, as prioridades das mulheres indígenas.

Diante da escassez dos ativos físicos do seu povo, as mulheres indígenas foram impulsionadas a migrarem para a periferia dos grandes centros ou centros urbanos mais próximos e, em muitos casos, com suas famílias inteiras em busca de emprego e de escola para seus filhos. De modo análogo às mulheres Tupinambá, em entrevista realizada por Lidiane Maciel, Eunice Durham revela as motivações dos migrantes nordestinos do campo para a cidade:

[...]“melhorar de vida” é a formulação no geral. Mas aí pode haver motivações mais detalhadas. [...] em outras cidades, por exemplo, encontrávamos as motivações

direcionadas à saúde, à procura de um serviço público: é claro que há um fundamento econômico dentro de outro contexto, da existência ou não do serviço de saúde, ou o de educação, a escola para o filho, uma vez que a migração, principalmente, da zona rural para cidade mais próxima, é muito marcada pelo objetivo de dar escola para os filhos. [...] começa a existir a partir dessa época a ideia de que a escolarização é necessária [...] era necessária uma escolarização básica para melhorar de vida. Isso me parece uma consciência clara, ao passo que esses migrantes vinham de zonas de economia tradicional. Em termos de integração outra questão fundamental era o emprego, então o projeto de vida envolve a escolarização dos filhos, mas aí o elemento principal é a ocupação, então reconsidero o aspecto econômico [...].⁷⁵

No caso dos Tupinambá de Olivença, os homens em sua maioria permanece na roça, frequentando, intermitentemente, a rua. A criação de políticas específicas previstas na Constituição Federal de 1988, como o acesso – embora limitado no que se refere à sua qualidade e universalização – à saúde e à educação, fez com que as mulheres Tupinambá, a princípio, percebessem o controle da natalidade e a escolarização como condicionantes necessários a seu processo de relativa autonomia econômica. Consequentemente, esta

⁷⁵ MARCIEL, L. Entrevista: O caminho da Cidade com Eunice Durham. Ideias: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Dossiê migrações V.2. n 2. Campinas, 2011:298-299.

contingência social ampliou a formação das mulheres indígenas Tupinambá em relação aos homens e favoreceu a sua entrada na arena política.

Desse modo, a *transitividade feminina* entre a roça (comunidade) e a rua (cidade), mais frequente nos anos 90, entre as mulheres Tupinambá, citada por Viegas (2007), é compreendida aqui como resultado da migração de seus familiares em decorrência da crise regional, o que propiciou uma espécie de ensaio na busca por uma condição mais emancipadora.

Essas mulheres, provavelmente, agregaram, a partir dessas novas interações, outros conhecimentos oportunamente retrabalhados na comunidade. Por outro lado, essa realidade fixou, definitivamente, outras mulheres na periferia das cidades circunvizinhas, em decorrência da precarização da vida indígena no meio rural.

Embora o fenômeno da migração das mulheres indígenas para a cidade mereça maior atenção em face das consequências, muitas vezes negativas, em suas condições de vida; parece-me que, no caso das mulheres Tupinambá, abordadas neste trabalho, esse acontecimento foi fundamental para a conquista de uma condição social mais favorável.

Isso se contrapõe à tendência brasileira, apontada em estudos da FUNAI sobre preocupação com a migração indígena para as cidades. Através de tais estudos, os índios,

*ao buscar novos territórios, encontram dificuldades para acomodar-se e terminam vivendo em favelas, isto é, em situações quase sempre desfavoráveis.*⁷⁶

Corroborando a análise das mulheres Tupinambá, estudos etnográficos têm sinalizado importantes aspectos acerca da inserção dos povos indígenas nos centros urbanos brasileiros, tais como a preservação e o exercício de suas identidades específicas.

O acesso e as trocas sociais, nas áreas urbanas onde residem, têm levado esta população a elaborar técnicas de sobrevivência e de inserção no mundo do trabalho. Dessa forma, em todas as situações de migração, a solidariedade grupal dos movimentos migratórios se expressa na acentuada mobilização das redes sociais tribais por meio de distintos vínculos, que evidenciam a relevância dessas redes e das relações de parentesco para a permanência da comunidade e para a absorção de novos membros.⁷⁷

⁷⁶ CPPDI – Centro de Políticas Públicas y Derechos Indígenas, (2010). Brasil: crece migración indígena hacia centros urbanos. Centro de Políticas Públicas y Derechos Indígenas - CPPDI, 2010.

⁷⁷ SILVA E SOUSA, F.H. Entre la Aldea y los Rascacielos: Identidad, inmigración y territorialidad indígena urbana en Curitiba, Brasil”. Revista Española de Antropología Americana, 2011.

De acordo com Durham, há uma transformação das perspectivas sociais tradicionais de vida dos grupos migrantes, ou seja, há espaço para a recriação, pois as relações sociais se mantêm através da

[...] reatualização dos laços de vizinhança, parentesco e compadrio. O compadrio não é recriado da mesma forma na cidade, mas as relações de compadrio que eles trazem são importantes. Então, ela vai desaparecendo como forma institucional de relações, vai perdendo importância, mas as relações de compadrio são muito importantes para os migrantes se localizarem. Quero dizer que os migrantes, quando chegam à cidade, têm um endereço a procurar. Na família que o recebe normalmente alguém vai ser o intermediário desse migrante, um irmão, por exemplo. Essa pessoa é quem dá explicações gerais a ele, às vezes vai junto, e diz “vai lá ‘na’ esquina, pega o ônibus número tal, desce no ponto tal, pede explicação ao condutor”. Dessa maneira o migrante vai mapeando as rotas na cidade. Essa reorganização do espaço é uma rota de movimentação que ocorre dentro da cidade, basicamente entre o local de acolhimento, e o local de trabalho e também do outros parentes, e depois desse processo o migrante vai estabelecendo outras relações: as relações entre a vizinhança, por exemplo [...].⁷⁸

Paradoxalmente, portanto, a desarticulação dos povos indígenas em função do modelo de desenvolvimento, o qual causa o fenômeno da migração responsável pela permanência da mulher nas áreas periféricas, tanto pode, em certos casos, fragilizar a sua condição étnica, como, em outros, fortalecê-las, como sugere a situação das mulheres Tupinambá.

Essas mulheres parecem ter a capacidade de ativar aspectos da sua tradição que tem como eixo o coletivo. Assim, os vínculos de solidariedade se impõem frente às exigências do sistema socioeconômico causador da desagregação étnica.

Sem dúvida alguma, a condição atual da mulher Tupinambá está diretamente atrelada às interações historicamente desiguais a partir da integração do seu povo à sociedade regional. Esta integração está marcada por violências, por aliciamentos e por marginalização das pessoas indígenas em face da hegemonia cultural da elite local.

Dentre os diversos aspectos facilitadores de uma maior integração dos índios à sociedade nacional, a aproximação cultural entre sertanejos e índios constitui-se como uma preponderância, mediatizada pela origem miscigenada dos sertanejos, inclusive com grande participação da variante étnica indígena.

Com efeito, a sociedade brasileira, sobretudo em sua face rural, conserva uma flagrante feição Tupi, reconhecível nos modos de garantir a subsistência e em diversos outros aspectos da cultura. Estas semelhanças ainda hoje surpreende cada sertanejo que se cerca de um grupo Tupi, ao ver que cultivam suas terras,

⁷⁸ MARCIEL, Op. Cit., 2011: 299-300.

preparam os alimentos e os consome do mesmo modo que eles próprios, ao reconhecer o grande número de expressões comuns para designar as coisas e ao verificar que ambos participam de muitas concepções do sobrenatural. Nestas circunstâncias, mais prontamente se estabelecem canais de comunicação, acelerando-se as etapas de integração. A acumulação dos efeitos dissociativos de cada uma delas explicaria a rapidez maior com que esses grupos se acercaram dos civilizados [...]⁷⁹

Penso que a análise desse autor, sobre os índios integrados à sociedade nacional mantém-se bastante atualizada e revela-se análoga, em vários aspectos, à situação dos Tupinambá atuais:

[...] Haviam perdido a língua original, nesses casos, aparentemente, nada os distinguia da população rural com que conviviam. Igualmente mestiçados, vestindo os mesmos trajes, [...] comendo os mesmos alimentos, poderiam passar despercebidos, se eles próprios não estivessem certos de que constituíam um povo e não guardassem uma espécie de lealdade a essa identidade étnica e se não fossem vistos pelos seus vizinhos como índios [...].⁸⁰

A *persistência étnica* dos Tupinambá, todavia, levou-os a adotar estratégias de permanência no território. Essas estratégias estabelecem uma correspondência com certos atributos fundamentais inerentes a esta condição, facilmente observadas nos Tupinambá.⁸¹

Vejamos, preservara-se como grupo – com um número mínimo de membros – mobilizando *práticas adaptativas e associativas de subsistência*. E, embora tenham perdido o seu vasto território, limitando sua produção e reprodução cultural, foram capazes de manter pequenos espaços territoriais, viabilizando a sua condição mínima de existência, possível pela permanência, tanto na Vila de Olivença, como nos arredores das Serras e roças na Costa Litorânea, na qualidade de pequenos produtores, de empregados das fazendas de cacau, de vendedores ambulantes, de caseiros dos sítios de veraneio, de pescadores, etc.

E, apesar das alterações *no corpo de crenças e valores que motivavam sua conduta e a desarticulação do seu ethos tribal*⁸² – em função das *exigências* impostas pelo sistema socioeconômico – permaneceram, realizando curtos deslocamentos no território; ritualizando a espiritualidade dos encantados, retomando e reatualizando, por meio da memória e ritos indígenas representados pelas comemorações católicas – como: a Puxada do Mastro de São Sebastião, a Festa da Bandeira, a prática nativa da extração da piaçava, a imemorial prática de

⁷⁹ RIBEIRO, Op.Cit.,1993:251.

⁸⁰ IBIDEM., 1993: 235.

⁸¹ IBIDEM., 1993.

⁸² RIBEIRO, Op.Cit.,1993.

plantar mandioca e fazer farinha, mas, principalmente, pela atitude de retorno à terra por meio das *retomadas*.

As retomadas, na perspectiva Tupinambá, traduz sua etnoterritorialidade. Se há fazendas no território tradicional indígena, as distintas comunidades se organizam e retomam. De acordo com minhas observações realizadas em campo e o estudo de Alarcon (2013), as retomadas ampliam a qualidade de vidas dos parentes indígenas e trazem de volta os que estavam espalhados, que migraram para cidades como, São Paulo, Salvador...

Para os Tupinambá, a terra é sagrada e pertence aos seus antepassados, ao contrário do que interpreta a sociedade nacional, logo, não estão sendo usurpadas. São retomadas em virtude da sua presença secular e da forma como o povo indígena se relaciona e depende da terra para a sua preservação como povo específico.

A ação etnopolítica das *retomadas*, fundamenta-se na história local, nos estudos atuais de diversos pesquisadores os quais comprovam o fato de as terras terem sido amealhadas, muitas vezes, de forma ilegal e, em outras, por meio de uma legalidade forjada pelos governos locais.

Desse modo, o ato de retomar a terra Tupinambá é uma das formas de repor as perdas sofridas por este povo, a fim de garantir a sua sobrevivência e o seu bem estar social e, secundariamente, assume um caráter de protesto contra o governo em virtude da sua morosidade em homologar o território indígena e indenizar os agricultores, principalmente os pequenos agricultores que são maioria na Região.

Na dinâmica do processo de ocupação das áreas retomadas no território Tupinambá, as lideranças femininas destacam-se pela capacidade de organizar e mobilizar, através das relações de parentesco, pessoas que se encontram espalhadas pela periferia dos bairros de Ilhéus, entre outros pequenos centros urbanos. Além disso, criam condições de permanência nestes espaços.

Estas condições envolvem arranjos provisórios relativos à reorganização do seu cotidiano, como: deixar os filhos em idade escolar com parentes para que possam frequentar a escola; assumir os riscos do enfrentamento com a polícia federal na abordagem, quase sempre, inadequada do cumprimento das reintegrações de posses expedidas pelo Poder Judiciário; realizar trabalhos duros na roça e articular os Tupinambá mais disponíveis para a permanência nas áreas retomadas.

Isso acontece, pois uma parte significativa dos Tupinambá exerce ocupações informais na extração de piaçava ou como artesãos. Outros são assalariados, o que implica na diminuição do contingente necessário às retomadas.

Essa situação relaciona-se muito mais com os Tupinambá da Costa Litorânea, por estarem inseridos na dinâmica tipicamente urbana, na economia de mercado e no mundo do trabalho privado – embora muitos ocupem subempregos ou assumam atividades informais – do que com os Tupinambá das Serras.

Estes últimos se inserem na dinâmica da vida na roça, ocupam funções no magistério indígena e na saúde indígena. E, por essas ocupações vincularem-se aos órgãos municipais ou estaduais, – pela própria dinâmica de funcionamento destes serviços, eles têm mais autonomia sobre o seu tempo, o que implica em mais disponibilidade para as ações do movimento, dentre elas, as retomadas.

Nas retomadas, parte dos Tupinambá das Serras que exerciam função de trabalhador rural em fazendas de cacau saíram dos seus empregos, formando um contingente humano fundamental para a ação das retomadas. Além disso, alguns núcleos familiares dos Tupinambá com pequenas propriedades constitui-se em elemento fundamental de apoio à permanência nesses espaços.

Ademais, a dinâmica da vida na roça e os deslocamentos entre retomada e espaço de habitação dentro do território na mata favorecem os Tupinambá das Serras em relação aos Tupinambá da Costa Litorânea, em relação às exigências organizativas do movimento Tupinambá pela terra.

A heterogeneidade do povo Tupinambá explicam as distintas formas de ação dos grupos na luta pela demarcação etnoterritorial. Os Tupinambá, apesar de confinado em minúsculos espaços do território, em razão da expansão da produção da agricultura cacaueira, conferiu identidade às suas interações.

Dessa forma, renovam seus sentimentos de pertença, através do modo como vivenciam sua experiência etnoterritorial expressada pelos Tupinambá da área litorânea na alternância entre a cidade e a mata em contraste com os Tupinambá das Serras que mantém vínculo intermitente com a cidade; no modo de distribuir-se e circular no território; entre outras particularidades.

Em relação aos padrões de vivência etnoterritorial dos Tupinambá, Viegas (2007) constata:

Encontramos linhas explicativas para estes padrões que cruzam diversos planos de análise. Umas são explicações socioeconômicas, tais como a necessidade de deslocamento em consequência da compra de terrenos por “brancos” e o consequente confinamento das áreas de residências e circulação dos Tupinambá [...] A hegemonia do capitalismo fundiário na região também explica que se tenha acirrado esta diferença entre a circulação de mulheres e a fixação dos homens. A história da aproximação das mulheres ao mercado assalariado nas áreas urbanas deu-lhes poder, fazendo delas líderes e mediadoras e fixando mais os homens à vivência na roça.⁸³

Desse modo, diante das pressões de ajustamento da sua cultura impostas pelo resultado das interações históricas com o entorno, alguns dos seus *costumes são criações recentes* e resultantes do jogo das negociações e das incorporações de novas condutas como resposta às exigências instituídas pela relação social entre grupos marginalizados e grupos hegemônicos. A performance e o rito atuam no sentido de corporificar e ratificar o sentido do enfrentamento social. Os novos costumes dos Tupinambá não são aleatórios. Eles apresentam um conteúdo simbólico que estabelece conexão com a memória social da presença indígena, com a sua ancestralidade, sendo constantemente reatualizado para responder as suas contingências existenciais.⁸⁴

Assim, enquanto certos costumes deixaram de fazer sentido e desapareceram, como a língua nativa, a celebração com a giroba⁸⁵ (cauim) –entre os Tupinambá, pelo menos nas outros foram retomados e reatualizados pela memória, como o *Poranci*.

Ocorre que costumes foram criados recentemente em função de motivações materiais, como a luta de retorno a terra e a alusão à resistência indígena, ritualizadas, simbolicamente, pela *Caminhada Tupinambá em Memória aos Mártires do Massacre do Rio Cururupe e a Caboclo Marcelino*, criada em 2001.

Essa caminhada tinha como referência a violência de Mem de Sá contra o povo indígena de Olivença no século XVI e a luta do Caboclo Marcelino,⁸⁶ na década de 1930, contra a anexação de Olivença a Ilhéus com a construção da ponte do Cururupe, no intuito de

⁸³ VIEGAS, Op.Cit., 2007:293.

⁸⁴ THOMPSON, Op. cit., 1998:13

⁸⁵ Prática alimentar que tem o corpo como eixo simbólico, elemento essencial na cosmovisão do povo Tupinambá. Corresponde a uma bebida azeda, obtida através da mandioca fermentada e consumida como uma espécie de cerveja, conhecida entre os Tupinambá como *giroba*, o que, em outras culturas Tupi é análoga a outras bebidas fermentadas para o uso da cauinação (VIEGAS, 2006).

⁸⁶ Sobre a história de resistência de Marcelino Alves ver Relatório Circunstanciado de Identificação das Terras Tupinambá. Brasil, 2009./ LINS, M.S. Os Vermelhos nas Terras do Cacau: A presença Comunista no Sul da Bahia (1935-1936). UFBA, Salvador, 2007.

impedir a exploração turística e a consequente degradação da já precária situação de vida dos índios que ali viviam.

Esses costumes demarcam as ações de violência e enfrentamentos sofridas, no passado, pelos Tupinambá e atuam concretamente como símbolos de resistência e luta pela manutenção e demarcação do Território (COUTO, 2008; BRASIL, 2009; MAGALHÃES, 2010; ALARCON, 2013). Dessa maneira, os costumes encerram as representações simbólicas que dão sentido às ações sobre a realidade, expressos no uso concreto da cultura.⁸⁷

As dinâmicas do processo de interação e os avanços das sociedades, ao promoverem as revoluções tecnológicas, não têm como prever, em sua totalidade, as *revoluções culturais* mais amplas e complexas. Sendo assim, considerar essa asserção implica em compreender a conduta Tupinambá no âmbito de uma criatividade que tem viabilizado sua persistência étnica.⁸⁸

Logo, a insurgência atual dos Tupinambá à ordem social local instituída compõe o conjunto de atitudes relativa à sua *persistência étnica* ao longo da sua história, e poderíamos, sem exagero, situá-la no âmbito das *revoluções culturais*, deflagradas a partir da reorganização do movimento étnico político no final da década de 1990.

Essa mobilização indígena foi circunstanciada pela conjunção do processo de redemocratização do país em 1988 e consequente crise econômica do cacau na região no final da década de 80.

Esse período foi um momento social favorável, no Brasil, à atuação denunciativa e reivindicatória dos organismos sociais internos e externos, dos movimentos sociais e da ação política de diversos atores sociais comprometidos com uma pauta que tinha como principal objetivo, assegurar a institucionalização dos dispositivos democráticos em favor dos direitos fundamentais das minorias, dentre elas, o povo indígena.

É importante destacar que as conquistas dos povos indígenas na Constituição Brasileira de 1988 vinculam-se a década de 1970 e início da década de 1980. Isso ocorre quando o movimento indígena adota o perfil *pan-indígena* e viabiliza a articulação multiétnica destes povos, como forma de assegurar seus direitos dentro do Estado brasileiro.

⁸⁷ THOMPSON, Op. Cit., 1998.

⁸⁸ RIBEIRO, Op. Cit., 1993

O caráter *pan-indígena* do movimento constituiu-se a partir da ação política na organização de uma comunidade indígena, envolvendo diferentes etnias que tinham como marca uma identidade *supra-étnica*.

Esta inserção do movimento indígena no cenário das lutas sociais no Brasil atuou como referência para a articulação do movimento e a emergência da União das Nações Indígenas - UNI, bem como para a organização de povos indígena em todo o território nacional.⁸⁹

A ação do movimento indígena, no Brasil, contribuiu para a criação de um cenário favorável às reivindicações das etnias reconhecidas e não reconhecidas em defesa das suas terras e do seu modo de vida, haja vista a sua importante participação política no estabelecimento dos direitos constitucionais de 1988.

Esses acontecimentos tecidos desde a década de 1970, têm conexão com a notoriedade social dos Tupinambá a partir do final da década de 1990, tendo em vista que a redefinição das políticas públicas geraram dois fatores importantes para o povo Tupinambá: a ampliação do acesso à educação e saúde e a criação de novos serviços que agregaram pessoas vinculadas de algum modo, a estas comunidades.

Em termos locais, a precarização das condições de vida na região da classe popular – composta por trabalhadores rurais, índios e pequenos agricultores – somada à ampliação do capitalismo fundiário no Litoral da Região Sul da Bahia que vislumbrava, no desenvolvimento do turismo, uma alternativa viável à crise da região, desencadeou a mobilização indígena que resultará no seu reconhecimento étnico.

A organização de serviços diferenciados para a população indígena, portanto, só se tornou possível a partir do processo de redemocratização do país relativo à política de bem estar social, assegurada pela Constituição e pelo seu desdobramento na ampliação de direitos básicos como o acesso a educação e a saúde.

A redemocratização do país, alinhada a uma maior participação da sociedade civil, ampliou a atuação de organismos, como: Conselho Indigenista Missionário - CIMI; Associação Nacional Indigenista - ANAÍ, Pastoral da Criança, Federação dos Órgãos para a Assistência Social e Educacional - FASE, Comunidades Eclesiais de Base – CEB, ONG (s), assim como, a criação dos Conselhos Municipais. Isso contribuiu para o fortalecimento da

⁸⁹ ORTOLAN M. M. H. Rumos do Movimento Indígena no Brasil Contemporâneo: Experiências Exemplares no Vale do Javari. Tese de doutorado. Campinas: Unicamp, 2006:35.

mobilização do povo Tupinambá e a sua consequente integração nas políticas públicas diferenciadas.

Essa mobilização, entretanto, integra uma série de ações reivindicatórias relativas ao território, desde a ação do Caboclo Marcelino, passando pela atuação de seu Alício Francisco do Amaral (78 anos), atual Cacique do Acuípe de Cima.



Seu Alício Amaral e sua neta, Laiane, Acuípe de Cima.

Esse último, em sua ida a Brasília, juntamente com Duca Liberato, em 1985 – em virtude da representatividade indígena de Paulo Juruna no Congresso Nacional como deputado– denunciou, junto ao Estado, a situação em que o seu povo vivia. Oportunamente solicitou apoio político para o *reconhecimento daquele território nos marcos da definição de ocupação tradicional*.⁹⁰

⁹⁰ MAGALHÃES, A. M. A Luta pela Terra como “Oração”: Sociogênese, trajetórias e narrativas do “movimento” Tupinambá. Dissertação de mestrado (Antropologia Social). Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010:28.

Seu Alício é considerado, pelos Tupinambá, como a liderança que deu início a reorganização do movimento contemporâneo Tupinambá. A sua entidade étnica, o seu exemplo de resistência e permanência contribuiu para unificar o povo Tupinambá em torno da questão etnoterritorial.

A aproximação dos Tupinambá de Olivença com representações da sociedade civil, ligados à academia, à igreja católica e ao movimento sindicalista dos trabalhadores, viabilizou o diálogo com representantes oficiais da questão indigenista na região.

Nesse sentido, a pesquisadora e professora de história da Universidade Federal da Bahia- UFBA, Maria Hilda Baqueiro Paraíso publicou em 1989, um artigo em que denunciava a situação de crise da região cacauera que atingia o povo indígena de Olivença. E assim, argumentou

[...] se consideramos que o resgate da história desses povos tem uma importância teórica extremamente relevante [...] nos parece ainda mais importante neste momento, quando observamos sinais de revitalização política do grupo, que inicia um processo de articulação visando o reconhecimento público de sua identidade étnica e a recuperação de suas terras.⁹¹

Ainda de acordo com essa autora, os Índios de Olivença articulavam um processo de reorganização da comunidade indígena de Olivença através de reuniões na comunidade de Sapucaieira, além de solicitarem de modo contumaz, a presença de representantes da FUNAI nas reuniões e a elaboração de um laudo antropológico que *reconhecesse e atestasse a identidade indígena daquele povo*.⁹²

Em meados da década de 1990, Rosivaldo Ferreira da Silva (Babau), filho de Seu Lírio, de família descendente de Tupinambá constituída por moradores tradicionais da Serra do Padeiro, iniciava sua vivência como militante indígena junto aos Pataxó em Porto Seguro, como relata Magalhães (2010:116):

Babau morou dez anos em Porto Seguro. Em terra Pataxó construiu algum vínculo com as organizações indígenas, participando de reuniões do *movimento*, bem como algumas ações como *retomadas* de terras e ocupações de órgãos governamentais. Residiu algum tempo em Coroa Vermelha, uma das principais aldeias Pataxó nos arredores de Porto Seguro, participou da organização da Conferência de Povos Indígenas no ano de 2000.

⁹¹ PARAÍSO, M.H. Os Índios de Olivença e a Zona de Veraneio dos Coronéis de Cacau na Bahia. In: Revista de Antropologia da USP, 30/31/32. São Paulo, 1989:79.

⁹² IBIDEM., 1989:107.

Tendo retornado à região, participou do projeto proposto pela ação do Ministério do Desenvolvimento Agrário envolvendo Buerarema e mais 25 municípios no Sul da Bahia que tinha como objetivo estabelecer referenciais sobre a territorialidade dos povos indígenas e quilombolas, abordados a partir dos marcos legais e com base na identidade destes povos.

Nesse mesmo período, outro núcleo indígena, vinculados ao Seu Alício e D. Nivalda, iniciava suas ações étnico-políticas paralelamente. Vinculada ao projeto de alfabetização do Movimento Fé e Alegria, ligado à Igreja Católica Nossa Senhora da Vitória, que frequentava desde sempre no seu bairro na periferia de Ilhéus, Núbia Batista da Silva conhece D. Nivalda – quando esta atuava no programa da Pastoral da Criança.

A partir de então, Núbia reconecta-se com o local de origem e de nascimento da sua mãe (Oliveira) – filha de uma índia e de um sertanejo com ascendência indígena – e articulada com os movimentos educativos que tinham como intuito a emancipação política dos trabalhadores rurais, estabelece uma rede de relações.

Desse modo, com o apoio da Federação dos Órgãos para a Assistência Social e Educacional-FASE, inicia uma ação pela alfabetização indígena como parte do programa de fortalecimento e de apoio às pessoas atingidas pelas graves consequências da crise do cacau na região.

Nesse cenário, destaca-se a ação de Pedrísia Damásio de Oliveira, índia residente na Sapucaeira e professora do Coletivo de Educadores Populares da Região Cacaueira-CAPOREC.

Esse coletivo era um projeto de alfabetização de jovens e adultos, articulado por Núbia Batista da Silva e desenvolvido por esse grupo nas comunidades rurais em Olivença, além de outros municípios e bairros de Ilhéus.

O coletivo de educadores tinha como escopo alfabetizar grupos excluídos no sentido de possibilitar-lhes certa autonomia.

São lavadeiras, domésticas, pedreiros, serventes, vendedores ambulantes, garis e desempregados. Alguns conseguem escrever seu nome, mas em sua maioria não conseguem ler, escrever e decodificar de forma ordenada e sistemática os códigos matemáticos. (Relatório das Atividades de Alfabetização em Ilhéus, 1998: CF. Magalhães, 2010:40).

Dessa feita, alguns eventos marcam simbolicamente a auto-transfiguração dos Índios de Olivença em Tupinambá. Dentre eles destacam-se: o trabalho pioneiro de Núbia e Pedrísia, nas comunidades rurais indígenas dos núcleos de Olivença e Sapucaeira; o período de formação políticas de Babau; a presença de Viegas em campo como pesquisadora em

1997/2000⁹³ a aproximação dos representantes da Fundação Nacional dos Índios - FUNAI, Conselho Indigenista Missionário - CIMI, Associação Nacional de Ação Indigenista – ANAI, bem como a Federação dos Órgãos para a Assistência Social e Educacional - FASE no apoio à organização da primeira participação étnica dos índios de Olivença em evento público de dimensão internacional.

Os processos formativos nos quais esses diversos atores estiveram envolvidos, permitiu que compreendessem que a libertação era um processo, da mesma forma que a hegemonia cultural à qual foram submetidos ao longo dos anos, não era fixa, tinha caráter provisório.

A crítica ao sistema, no qual estiveram envolvidos parece estar vinculada, à utopia concreta no sentido freireano e gramsciano nascida das aprendizagens na interação com os movimentos e das lutas sociais dos quais fizeram parte, antes de iniciarem propriamente suas ações sociais de caráter etnopolítico.

Desse modo, a ação política de Núbia sobre a condição do povo Tupinambá; a atuação de D. Nivalda e o prestígio social do Seu Alicio, em virtude da sua representação étnica e liderança e, posteriormente, o retorno de Babau após sua vivência militante em Porto Seguro, deflagra diversos acontecimentos que acabaram por estabelecer conexões entre estes diferentes atores.

É nesse contexto, em face do momento histórico favorável à visibilidade dos movimentos sociais e suas reivindicações; das entidades étnicas presentes nos troncos indígenas mais velhos, como Dona Nivalda, Seu Alicio, Seu Lírio e Dona Maria (pais de Babau) e, principalmente, da assunção da práxis filosófica da nova geração indígena, que os Tupinambá, em suas distintas espacialidades iniciam a reorganização do movimento de luta pela terra.

Durante a minha presença em campo de 2012 a 2015, a referência a Núbia e a Pedrísia apresentava-se de modo persistente nas diversas comunidades onde estive, como sendo estas as pessoas responsáveis pela articulação e reorganização do movimento Tupinmabá, a partir do projeto de educação popular que resultou no reconhecimento étnico em 2002. A exceção era a Serra do Padeiro. Nesse caso, como não houve referência à questão, provoqueei em entrevista realizada com uma das lideranças feminina sobre como haviam iniciado o processo de reivindicação étnica e quem estivera envolvido. Embora o nome de Núbia tenha aparecido

⁹³ Esse período foi de grande movimentação étnica em razão da contraposição aos eventos realizados em Porto Seguro referentes às comemorações dos 500 anos de institucionalização da presença portuguesa como marco fundador do Brasil.

relacionado ao início da formação dos professores indígenas na construção da Educação Indígena dos Tupinambá, a influência parecia tênue e longínqua, neste núcleo indígena.

Seguramente, há diversas variáveis e distintos atores sociais que articulam a luta em favor da emergência dos Tupinambá, todavia, a atuação feminina é reiterada pela memória, criando um movimento comunitário inédito. Por isso, creio ser exatamente a atuação *sui generis* dessas mulheres, o que diferencia a luta dos Tupinambá das lutas sociais de outros povos indígenas.

A trajetória dos Tupinambá de Olivença é marcada pela hegemonia masculina, assim como em outras culturas indígenas. Entretanto, um contingente feminino Tupinambá inaugurou um ativismo político-comunitário, o que explica o número expressivo de mulheres atuando como lideranças no processo de reivindicação etnoterritorial, apesar de as lideranças masculinas ainda serem majoritárias.

Isso resultou na fixação das bases para a atuação posterior das lideranças femininas e o consequente surgimento das três caciques, – Maria Valdelice Amaral de Jesus, Maria Ivonete Silva Amaral Souza e Maria Jesuína Barbosa dos Santos – dentro do movimento Tupinambá, o que nos leva a compreender este evento como um fato social inédito.

A atuação destas mulheres na organização de uma práxis libertadora sugere, além da compreensão da realidade como processo histórico, uma atuação como intelectuais orgânicas em favor da libertação do seu povo das condições de opressão materiais e intelectuais, nas quais sempre estiveram envolvidos.

As atividades do Coletivo de Educadores Populares da Região Cacaueira-CAPOREC nas comunidades indígenas, como dispositivo que possibilitou o protagonismo feminino no processo de conscientização étnica dos Tupinambá de Olivença, indicam uma articulação entre intelectuais e suas comunidade (oprimidas) a partir da análise e compreensão das relações de poder relativas ao domínio do saber.

Dessa forma, a ação-reflexão-ação pedagógica estabeleceu um diálogo entre intelectuais, movimentos populares, sujeitos coletivos e criou uma concepção intercultural de educação para a promoção da transformação social factível.⁹⁴

O movimento de alfabetização popular do CAPOREC, aliado à formação pedagógica de Núbia, fortemente influenciada pela *Pedagogia do Oprimido* de Paulo Freire – professores

⁹⁴ FREIRE, A Importância do Ato de Ler: Em três artigos que se completam. São Paulo: Cortez, 2011.

do departamento de Educação, da Universidade Estadual de Santa Cruz-UESC dos quais Núbia fora aluna, em sua grande maioria, eram vinculados às ideias marxistas – certamente favoreceu o retorno as suas origens indígenas e a reflexão crítica da subalternidade cultural do seu povo.

Posto isso, Gramsci e Freire também são centrais na análise da ação étnico- política e educativa de Núbia, Pedrísia, Valdelice, Roselene, entre outras mulheres, em favor do reconhecimento étnico dos Tupinambá e na demarcação das Terra Indígenas-TI.

Importa destacar que suas ações sobre a realidade estiveram vinculadas a uma dada experiência educativa que as conduziu à práxis filosófica através da organização das mulheres no sentido de concretizar a utopia da libertação do povo Tupinambá.

A noção de intelectual orgânico, portanto, parece-me bastante apropriada para analisar o papel destas mulheres, tanto no início da reorganização dos Tupinambá como na ação atual das cinco caciques. O que implica em considerar que suas atividades intelectuais estiveram e estão intrinsecamente, vinculadas à atividade econômica da classe a qual pertencem.

Infiro assim, que a fundamental diferença entre essas mulheres intelectuais orgânicas e os demais membros Tupinambá reside no fato de suas ações não se referirem à produção material em si, mas à produção da consciência histórica e da coerência entre o conhecimento e a ação prática de seu povo no mundo econômico.

A reflexão sobre as mulheres Tupinambá aparece na sociogênese desse povo, elaborada por Viegas (2007) e Magalhães (2010), e na abordagem sobre o processo de reprodução humana em Macedo (2007). Nas análises dessas autoras, o modo de vida Tupinambá aparece com forte indicativo de uma presença de gênero particular e diferenciada.

95

Elas integram um conjunto de personagens em suas ações individuais e coletivas na composição social do movimento⁹⁶ ou são analisadas, centralmente, a partir de sua política quanto ao seu papel na reprodução da etnia.⁹⁷

Nesse sentido, a expressão feminina do povo Tupinambá aparece em Viegas (2007) a partir de uma descrição minuciosa do cotidiano das mães Tupinambá da Sapucaeira nas suas funções de esposas e mães, em contraste com um crescente movimento de outras mulheres em

⁹⁵ VIEGAS, Op.Cit., 2007.

⁹⁶ MAGALHÃES, Op. Cit., 2010.

⁹⁷ MACEDO, U. A Dona do Corpo: Um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra-Ba. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2007.

sua recorrência a Vila de Olivença onde se tornaram empregadas domésticas nas residências da elite, contornado por uma crescente visibilidade política no contexto indígena.

Para essa autora, a condição da mulher Tupinambá expressa uma *feminilidade hegemônica em contraste com a tendência agnática*, que atribui poder legitimador às lideranças masculinas, tanto nas relações internas como externas pela FUNAI.

A tendência agnática encontra-se em concorrência com os atributos desta *feminilidade hegemônica e*, embora atue como elemento estruturante das práticas sociais, é necessário interpretá-la a partir do contexto histórico no qual se insere. Um dos atributos da *feminilidade hegemônica*, portanto, é o de *transitar entre a rua e a roça* no passado esse fluxo correspondeu às situações de exploração expressas no trabalho servil nas casas da elite local e pela consequente necessidade de deixar a família. Tal atributo constitui uma das disposições estruturantes das *socialidades Tupinambá e*, ao longo do tempo, transformou-se na competência das mulheres, de estar em termos práticos,

[...] fortemente conectadas com os processos políticos indigenistas e seus correlatos sociais e culturais tais como saber lidar com a linguagem burocrática ou discutir a “cultura” e a “tradição”[...] ⁹⁸.

Ao analisar a tendência agnática em relação à feminilidade hegemônica, Viegas (2007) elabora uma abordagem sobre a mulher baseada no que chama de contraposição de disposições estruturantes que constituem as *socialidades Tupinambá*.

Assim, substitui o clássico viés das assimetrias entre as relações de gênero para entender a *transitividade feminina*, como atributo da *feminilidade hegemônica*, vinculada a processos políticos supralocais, como uma espécie de fricção produtiva entre as agências masculina e feminina. Em sua abordagem, aspectos de ordem material mais amplos, aos quais estas contingências locais estão vinculadas, parece apresentar-se de forma mais tênue em relação às produções simbólicas dos Tupinambá.

Exemplo disso é o período de entusiasmo criado pelo clima das mudanças de ordem político-econômica em processo de implantação no país, o apoio das entidades, tanto governamentais, quanto não governamentais como CIMI, FASE, fundamentais à organização da mobilização dos grupos sociais em condição de vulnerabilidade.

Além da crise regional na produção do cacau, outros fatores que exerceram profundo impacto na organização dos núcleos das comunidades dos Tupinambá e, conseqüentemente, na vida das mulheres Tupinambá. Assim, a influência das questões estruturais, impostas pelo

⁹⁸ VIEGAS, Op. Cit., 2007:180.

contexto globalizado, no qual a mulher Tupinambá também está envolvida, aparece de maneira atenuada.

Nesse sentido, *a transitividade das mulheres*, em Viegas (2007), constitui-se também em competência individual das mulheres Tupinambá; saliento, no entanto, que essa transitividade está fortemente marcada por circunstâncias socioeconômica, como a escassez dos recursos de reprodução da vida tradicional na roça em consequência do capitalismo fundiário e mediações estabelecidas na relação com a sociedade envolvente.

Posteriormente, a transitividade feminina é atualizada em razão da crise do cacau entre o final dos anos 1980 e início dos anos 1990. Compelidas a buscar novas oportunidades de vida, a partir da ampliação dos serviços de saúde, adotam o uso dos métodos contraceptivos e passam a controlar da sua função reprodutiva.

A possibilidade de emprego e de formação educacional faz com que outros nexos entre “roça” e a “rua” sejam estabelecidos. Como intelectuais orgânicas na condução de uma ação política institucionalizada – agentes de saúde, professoras vinculadas às Prefeituras de Ilhéus e Buerarema e/ou governo do Estado da Bahia, – por meio desses serviços, transformam suas realidades revestidas da autoridade de quem detém um conhecimento que age, efetivamente, no cotidiano das famílias Tupinambá.

A reprodução das mulheres Tupinambá apresenta o paradoxo da função de ampliar e preservar a etnia, em contraposição ao processo de autonomia feminina.⁹⁹ A reprodução das mulheres Tupinambá, entendida como um ato político, no qual os aspectos culturais estão fortemente representados e, cuja autonomia feminina não é renunciada, aponta questões estruturais que moldam a forma de ser mulher no universo Tupinambá da Serra do Padeiro.

Na Serra do Padeiro, aparece como motivo mais frequente para o controle da reprodução, a situação da precária situação financeira em que viviam anteriormente estas Mulheres. Alinhado a isso identifica que

a grande separação que se percebe entre as mulheres está justamente associada às diferenças de idade, em seguida vem o nível de escolarização e a relação que estabelecem com a cidade, por conseguinte, com os conhecimentos circulantes aí (os quais são adquiridos pela frequência em instituições de saúde, presença em escolas municipais e através de programas televisivos[...]).¹⁰⁰

Atualmente, as atribuições da mulher Tupinambá da Serra do Padeiro sofreram alterações análogas às mulheres urbanas, configuradas em razão, sobretudo, da militância indígena da elevação do nível de escolarização e da assunção dos novos espaços de atuação,

⁹⁹ MACEDO, Op. Cit., 2007.

¹⁰⁰ MACEDO, op. Cit., 2007:183.

como: o magistério indígena e a saúde indígena, práticas transformadoras da sua condição material¹⁰¹ e da sua consciência histórica.

E ainda que o *ritmo de vida referente ao trabalho não tenha sofrido grandes alterações, comparado aos meios urbanos*, é flagrante a acumulação de uma série de funções pelas mulheres Tupinambá.

Antes era apenas “roça” e “casa” e hoje as mulheres jovens além de se ocuparem dos trabalhos domésticos e lidarem com a lavoura, também desenvolvem algum tipo de atividade na própria comunidade e não raro precisam viajar para representar o movimento. A inserção na militância traz à mulher um nível de ocupação do tempo e deslocamento no espaço, nunca antes experimentados (a maioria dos ativistas na Serra é mulher). Em geral as jovens militantes não têm filho [...].¹⁰²

Posto isso, a expressão das lideranças femininas nas diferentes comunidades Tupinambá apresenta algumas uniformidades, como: *a transitividade da mulher Tupinambá*, o controle da sua reprodução como condição de militância indígena e a produção vinculada a atividades educativas como, a saúde e a educação. O que indica a presença de um tempo maior de formação educacional, mais autonomia na sua produção material, associado a uma vivência política nas ações pela demarcação etnoterritorial e fortalecimento da indianidade Tupinambá.

E ainda que o *ritmo de vida referente ao trabalho não tenha sofrido grandes alterações, comparado aos meios urbanos*, é flagrante a acumulação de uma série de funções pelas mulheres Tupinambá.

Antes era apenas “roça” e “casa” e hoje as mulheres jovens além de se ocuparem dos trabalhos domésticos e lidarem com a lavoura, também desenvolvem algum tipo de atividade na própria comunidade e não raro precisam viajar para representar o movimento. A inserção na militância traz à mulher um nível de ocupação do tempo e deslocamento no espaço, nunca antes experimentados (a maioria dos ativistas na Serra é mulher). Em geral as jovens militantes não têm filho [...].¹⁰³

A influência dessa conjuntura na organização feminina é tão fundamental que, mesmo após o reconhecimento étnico em 2002, e as consequentes orientações estabelecidas pela

¹⁰¹ A situação dos Tupinambá da Serra do Padeiro, atualmente foi sensivelmente alterada em decorrência do inclusão das famílias nos programas de proteção do governo federal como o bolsa família e, da socialização da renda advinda das produções de farinha, abacaxi e principalmente do cacau, realizadas nas retomadas dentro das terras delimitadas como território indígena.

¹⁰² MACEDO, Loc.Cit.,2007:184.

¹⁰³ MACEDO, Op. Cit., 2007:184.

antiga Fundação Nacional de Saúde- FUNASA de evitar o controle da natalidade, essas mulheres não abrem mão de estar no controle dos seus corpos.¹⁰⁴

Posto isso, a expressão das lideranças femininas nas diferentes comunidades Tupinambá apresenta algumas uniformidades como, saúde e educação. O que indica a presença de um tempo maior de formação educacional, mais autonomia na sua produção material, associado a uma vivência política nas ações pela demarcação do território e fortalecimento da indianidade Tupinambá.

Dessa forma, faz-se necessário, incluir os aspectos estruturais que geram a pobreza material e modelam as relações sociais do povo Tupinambá, como condição *sine qua non* de pensar as mulheres.

Analisar, portanto, a atuação das mulheres indígenas, em qualquer âmbito, requer abordá-la de modo em que a perspectiva de gênero esteja interseccionada com a perspectiva do povo ao qual pertence.

Isso implica em considerar o conceito de bem estar social, a partir da compreensão interna da comunidade e da condição das mulheres, suas necessidades e preferências, alinhado à sua noção de territorialidade.

Parece-me oportuno, desse modo, considerar a perspectiva sociológica do conceito de qualidade na análise da situação do povo e principalmente das mulheres Tupinambá.

Relativo a isso, estudos apontam para a grande relevância social e científica da qualidade de vida nas análises dos povos e grupos em situação de vulnerabilidade.

Por ser a noção de que qualidade de vida um construto cultural nem sempre conciliável, orienta-se que seja constantemente revisado, de modo a considerar as mudanças socioculturais de cada povo ou grupo social. Nesse sentido, a abordagem sobre qualidade de vida, deve levar em conta a multiplicidade de questões que envolvem esse universo, desde parâmetros sociais, econômicos e de saúde.

Recorrentemente, a qualidade de vida é a utilizada como sinônimo de felicidade e bem-estar. Setién (1993) *apud* Nogueira (2012) atribui essa dubiedade ao fato de ser uma expressão que pertence ao universo ideológico e cuja apreensão exige alto grau de explicitação. Para este autor, sua multidimensionalidade deriva de sua base – a própria vida.

O termo bem estar foi, inicialmente, dotado de um conteúdo individual. Depois ele progrediu para o coletivo, o público; retomando, nas duas últimas décadas, à sua premissa original. Diversos autores têm revisitado o sentido ético do termo *bem estar social* a partir das

¹⁰⁴ IBDEM, 2007.

análises de Sen (1999), quando este repõe a questão aristotélica – *que vida quero ter*. Martha Nussbaun e Amartya Sen ao abordar o bem-estar, a qualidade de vida e o padrão de vida humana, vincula essas concepções ao crescimento e desenvolvimento econômico. Assim, o conceito de *bem-estar* é formulado a partir do que estes autores denominaram *capacidades e efetividades humanas*.

Sen considera efetividade/funcionamento como o que a pessoa consegue fazer com os bens que estão disponíveis, e capacidade como as oportunidades reais, as possíveis efetividades valiosas ou as liberdades efetivas de realizar. Já Nussbaun sinaliza capacidades humanas como as faculdades ou as potências de uma pessoa, que podem e devem ser usadas em efetividades valiosas. Dessa forma o conceito de bem-estar incluiria tanto as efetividades como as capacidades humanas, superando, na visão dos autores, as concepções utilitaristas, focalizada em bens e em necessidades básicas.¹⁰⁵

O fato da concepção de Sen e Nussbaun ancorar-se em uma abordagem fundada na concepção individualista, como se os homens mantivessem-se separados dos seus vínculos sociais e de um conjunto de relações estabelecidas na vida cotidiana. Ainda que haja, certa autonomia do sujeito em relação à complexidade inerente às instituições e às relações societárias que o envolve, suas ações estão profundamente vinculadas à sua vida social.¹⁰⁶

As capacidades e efetividades dos sujeitos nessa perspectiva parecem ser imanescentes, desconsiderando as determinações e subordinações aos processos sociais, econômicos e políticos mais amplos. Como se essas potencialidades fossem dependentes, de certa forma, de um voluntarismo individual.

Desse modo, o termo *qualidade de vida* tem sido usado nos últimos 30 anos e, como conceito científico, pode apresentar-se de modo ambíguo, devido as dificuldades advindas da sua definição. Seu surgimento relaciona-se, fundamentalmente, ao desafio de conciliar desenvolvimento econômico e preservação ambiental, da precarização das condições de vida em face da nova e sofisticada economia de mercado, cada vez mais invasiva e predadora. Decorre da crítica das consequências não desejadas do desenvolvimento capitalista, como a degradação ambiental e as profundas desigualdades sociais.

Embora sejam inúmeras as abordagens acerca da qualidade de vida, é cada vez mais claro que esta não se restringe apenas aos aspectos relacionados à saúde, mas também a outros

¹⁰⁵ NOGUEIRA, V.M.R. Bem-Estar, Bem-Estar Social ou Qualidade de Vida: A Reconstrução de um Conceito. Semina: Ciências Humanas e Sociais, Londrina, v. 23, p. 107-122, set. 2002:108

¹⁰⁶ IBIDEM., 2002.

elementos importantes da vida social. É possível, assim, encontrar certo consenso na compreensão da qualidade de vida:

como el grado en que una sociedad posibilita la satisfacción de las necesidades (materiales y no materiales) de los miembros que las componen. Tal capacidad se manifiesta a través de las condiciones objetivas en que se desenvuelve la vida societal y en el sentimiento subjetivo que se da la satisfacción de sus deseos, socialmente influidos, y de su existencia poseen los miembros de la sociedad. (SETIÉN, 1993:138 apud NOGUEIRA, 2012: 117).

Os conceitos mais aceitos de qualidade de vida buscam dar conta de uma multiplicidade de dimensões discutidas nas chamadas abordagens gerais ou holísticas. O principal exemplo que pode ser citado é o conceito utilizado pela Organização Mundial da Saúde (OMS) no qual,

La calidad de vida se define como la percepción del individuo sobre su posición en la vida dentro del contexto cultural y el sistema de valores en el que vive y con respecto a sus metas, expectativas, normas y preocupaciones. Es un concepto extenso y complejo que engloba la salud física, el estado psicológico, el nivel de independencia, las relaciones sociales, las creencias personales y la relación con las características sobresalientes del entorno.¹⁰⁷

Qualidade de vida, nesse sentido, não se esgota nas condições objetivas das quais dispõem os indivíduos, mas no significado que dão a essas condições e à maneira com que vive. Nessa perspectiva, a *qualidade de vida*

[...] é uma noção eminentemente humana, que tem sido aproximada ao grau de satisfação encontrado na vida familiar, amorosa, social e ambiental e à própria estética existencial. Pressupõe a capacidade de efetuar uma síntese cultural de todos os elementos que determinada sociedade considera seu padrão de conforto e bem-estar. O termo abrange muitos significados, que refletem conhecimentos, experiências e valores de indivíduos e coletividades que a ele se reportam em variadas épocas, espaços e histórias diferentes, sendo, portanto, uma construção social com a marca da relatividade cultural.¹⁰⁸

A qualidade de vida deve ser compreendida para além do conjunto de bens, confortos e serviços. É por meio desses elementos que as pessoas dispõem de oportunidades para ser. Oportunidades criadas pelas realizações coletivas, passadas e presentes.

Avaliar os graus de desigualdade social existentes entre diferentes segmentos e grupos, como os Tupinambá, identificados como mais vulneráveis socialmente, adverte sobre urgência e necessidade de criação de políticas promotoras de bem-estar social que respeitem suas particularidade a partir das suas especificidades culturais.

¹⁰⁷ OMS, Promoción de la salud: glosario. Ginebra: 1998.

¹⁰⁸ MINAYO, M.C.S.; HARTZ, Z.M.A.; BUSS, P.M. Qualidade de vida e saúde: um debate necessário. Ciência & Saúde Coletiva, Rio de Janeiro: v.5, n.1, p.7-18, 2000:10.

CAPÍTULO V – IMAGENS E AUTOIMAGENS DOS TUPINAMBÁ

V.1 A Sociologia do Movimento Político Tupinambá

O imaginário social sobre os povos indígenas suscitou diversas análises realizadas por autores como, Cunha (1986) Ribeiro (1993) Almeida (2003) Oliveira (2004) entre outros. Em face disso, a trajetória dos índios do Nordeste é – e os Tupinambá não são exceção – sublinhada pela contradição entre a sua condição histórica e os modelos idealizados da indianidade legítima.

Posto isso, no intuito de refletir conceitualmente sobre as representações simbólicas acerca dos Tupinambás, apresento um conjunto de eventos e informações que explicitam o imaginário social local sobre a presença e atuação desse povo na região. Esse corpus permite ainda generalizar sobre as imagens que circulam sobre as populações indígenas do Nordeste e do Brasil.

Nessa perspectiva, apresento como eixo de análise provenientes do processo de investigação de campo na região: o reconhecimento étnico, a consequente delimitação das terras indígenas, o processo de rearticulação do *Movimento Político Tupinambá* e a reverberação dos sentidos dessas ações para os distintos agentes relacionais, sublinhando o impacto desses eventos sobre o povo Tupinambá.

Assim sendo, durante a permanência em campo, identifiquei um conjunto de ações próprias do *Movimento Político Tupinambá* que repõe os sentidos da luta social pela terra. Pois, para o povo Tupinambá, essa luta diz respeito à garantia de direitos historicamente violados pela sociedade nacional, com o largo incentivo do Estado. Em contraposição, a luta pela terra para os pequenos agricultores, latifundiários e significativa parte da sociedade regional, legitima-se pelos direitos adquiridos, ainda que sobrepostos ao direito originário dos povos indígenas.

Diante desses interesses antagônicos, distintos e diversos representantes dos poderes locais tem acionado dispositivos jurídicos, civis e políticos, através dos meios de comunicação como, rádio, TV, blogs, revistas de circulação nacional, e jornais locais e nacionais, para desqualificar a luta indígena na definição do território indígena, forjando uma suposta usurpação da propriedade particular.

Há, na região Sul da Bahia, um conjunto de representações simbólicas engendradas por diversos representantes dos poderes políticos, judiciários e civis, contra o povo

Tupinambá, que além de entravar o andamento do processo de demarcação das Terras Indígenas, atualiza representações sociais negativas que redundam em atitudes opressivas e concretas contra esse grupo étnico.

Nesse sentido, componho um corpus que tem como finalidade caracterizar as expressões de eventos que revelam as percepções e os diferentes interesses que estão em jogo na disputa territorial. Para isso, usarei informações contidas em *outdoor*, *reportagens de jornais*, *blogs*; *conversas informais e entrevistas formais semi-estruturadas*, realizadas com lideranças indígenas Tupinambá, e distintos representantes da sociedade política e civil, favoráveis e contrários ao processo demarcatório das Terras Indígenas Tupinambá.

Busco, desse modo, evidenciar as percepções sobre o conjunto de ações coletivas, que constituem a rearticulação do *Movimento Político Tupinambá* empreendidas pelas suas lideranças, com notória participação feminina.

A coordenação e interpretação das informações recolhidas em campo possibilitou também, organizar categorias que perfilam, tanto a reorganização do movimento, como permite delinear as diferentes percepções acerca da presença indígena, o sentido da luta e da assunção étnica para os Tupinambá e para a sociedade envolvente.

Para isso, entretanto, faz-se necessário sumariar de modo breve, o percurso que convenciono chamar *Movimento Político Tupinambá*. Assim como para os pesquisadores já citados nos capítulos anteriores, a minha própria experiência em campo revela: os Tupinambá são protagonistas de diversas ações que inscrevem historicamente sua contínua resistência ao domínio dos não índios na região.

Nos primeiros momentos: por meio de guerras, rebeliões, fugas e alianças, – período em que a hegemonia cultural dos não índios estabeleceu-se de modo contumaz – depois, durante todo o século XX, por meio de atos étnicos silenciosos. Essa presença discreta, no entanto, dissipava-se quando sua condição de risco social aprofundava-se ao ponto de ameaçá-los ao desaparecimento como povo.

Circunstâncias dessa ordem motivaram a revolta do Caboclo Marcelino durante a década de 1920 a 1930; a viagem a Brasília em 1985, do Cacique Alício Francisco do Amaral e Manoel Liberato de Jesus, objetivando denunciar a condição em que se encontrava seu povo, reivindicar direitos sociais como, educação, saúde e de modo mais incipiente, o direito ao território tradicional; a atuação de Núbia Batista da Silva através do Coletivo de Educadores Populares da Região Cacaueira-CAPOREC, em conjunto com dona Nivalda

Amaral em sua atuação no Programa da Pastoral da Criança,¹ inspiram atualmente as ações do *Movimento Político Tupinambá* pela homologação definitiva do território e pelo acesso aos direitos sociais destinados ao povo indígena.

O *Movimento Político Tupinambá*, portanto, é cíclico e tradicional, esteve presente na lealdade das suas entidades étnicas. E na minha análise, aportada na orientação thompsoniana sobre a dialética das relações, sempre que as condições históricas tornavam-se mais propícias, o movimento rearticulava-se exigindo o cumprimento de suas pautas sociais.

Consequentemente, o *Movimento Político Tupinambá* revestiu-se de aspectos próprios do contexto histórico no qual se deu seu enfrentamento, sendo marcado, sobretudo, pelas tendências econômicas, políticas e culturais de cada período em que foi chamado a manifestar-se.

Pode-se afirmar ainda, que além dos nexos históricos que o movimento estabelece entre os Tupinambá atuais e seus antepassados, apresenta uma originalidade na sua dinâmica social que merece ser ponderada. Além disso, exerce um profundo impacto social em virtude do seu alcance em relação à indianidade Tupinambá, aos processos de territorialização no qual esse grupo étnico está envolvido e, à organicidade e efetividade político-cultural das suas ações.

Posto isso, esse movimento reivindica a interpretação da sua trajetória histórico-cultural e das suas conseqüentes demandas, a partir da perspectiva social do Estado-nação, devendo esse ente, incluí-las como uma alternativa histórica a ser considerada na formulação das suas políticas. Desse modo, tem fomentado uma identidade coletiva que se expressa, muitas vezes, através de atributos culturais renovados de uma *tradição inventada*, cujo aporte assenta-se na sua noção de ancestralidade.²

Elementos culturais como o *porancy*, os corpus gráficos nas manifestações e rituais, a *Caminhada em Memória dos Mártires do Cururupe e a Caboclo Marcelino*, a *Puxada do Mastro de São Sebastião*, o etnônimo e a organização do povo Tupinambá em comunidades tradicionais ou mesmo sua reorganização por *retomadas*, compõem um conjunto de representações simbólicas que demarca a identidade Tupinambá e seu retorno a terra. Essa identidade tem sido amplamente contestada por organismos políticos, judiciários e civis, que em última análise, representam o próprio Estado.

¹ As ações do Programa de combate á desnutrição infantil era coordenado por D. Nivalda nas comunidades indígenas nas Serras e nas roças no interior do Território.

² HOBBSAWM. Introdução: A Invenção das Tradições. In: Eric Hobsbawm & Terence Ranger (orgs.). A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.



Assim, os conflitos enfrentados por grupos étnicos, como no caso dos Tupinambá, em termos do que fundamenta conceitualmente ação do Estado estão sujeitos a duas concepções distintas. A primeira aporta a legitimidade do Estado moderno, na noção de que os direitos políticos são constitutivos de sujeitos individuais e autônomos. E de acordo com essa percepção, o Estado não pode reconhecer a identidade étnica/racial e deve preferivelmente reforçar a igualdade política e legal dos seus entes.

Nessa perspectiva, a causa indígena, no que tange à definição do território na região, deve submeter-se ao direito individual, constituído pelo próprio Estado, relativo a titularidade

dos pequenos e grandes proprietários de terras em área indígena. É essa noção de direito que subjaz percepções e atitudes dos distintos representantes dos poderes locais na região – forjada na causa dos pequenos agricultores – em defesa da propriedade privada.

A segunda concepção ancora-se em uma perspectiva histórico-cultural, cuja noção do indivíduo autônomo é ela própria, um construto histórico-material, logo, é produto cultural, não sendo possível assim, tratar questões coletivas (povos) como questões individuais e autônomas.

De acordo com essa noção de direito, o Estado deve reconhecer a identidade étnica e desenvolver processos nos quais as necessidades específicas e peculiares aos grupos étnicos possam ser levadas em conta no contexto do Estado-nação.

Aliado a isso, o direito firmado pelo artigo 231 da Constituição de 1988, assegura aos povos indígenas, a primazia sobre as terras ocupadas tradicionalmente, cabendo ao Estado, demarcá-las, protegê-las e resguardar todos os seus recursos.

A compreensão do direito a terra que envolve historicamente a situação de conflito entre os Tupinambá e a elite regional sofre significativa alteração em função da ação atual do movimento *político Tupinambá* em relação às suas manifestações no passado, e isso se relaciona diretamente com a evolução da concepção política do povo Tupinambá.

A situação de subordinação se altera à medida que seus membros apropriam-se dos serviços destinado as comunidades indígenas pelo Estado-nação e através desses, o movimento *político Tupinambá* instrumentalizar-se politicamente agindo contra as contradições impostas pelo próprio Estado.

Assim, é no espaço das contradições das relações sociais que as mulheres Tupinambás passam a agir organicamente ao apropriar-se dos serviços mais básicos como, saúde e educação adequando-os às suas demandas comunitárias tendo em vista viabilizar a transformação da sua condição social e do seu povo.

Essa dimensão da atuação dos Tupinambá, personaliza e aciona um sentimento étnico guardado na memória dos seus anciãos e compartilhado com diversos e distintos intelectuais orgânicos, cujo destaque cabe, ao expressivo papel das lideranças femininas, que ao se posicionarem em perspectiva, repensam a partir da e na experiência coletiva, a condição de subordinação na qual o seu povo esteve historicamente inserido.

Essa transição do sistema do pensamento, do senso comum – visão de mundo desarticulada – para uma visão de mundo crítica – sistematizada e coerente – torna-se eixo da práxis filosófica desenvolvida pelas mulheres Tupinambá, cuja atuação pode ser pensada a

partir do que Freire sumariou em três níveis de consciência: ingênua, problematizadora e revolucionária.³

As transformações políticas mediatizadas pelo feminino de professoras e agentes de saúde dentro da dinâmica social do povo Tupinambá estiveram diretamente associadas à elaboração de um projeto educativo, libertador, problematizador e identitário, aportados na crítica contundente aos padrões culturais hegemônicos.

Em virtude disso, surgem entidades representativas como, as associações de professores e de representantes de saúde, de gênero, associações comunitárias, criada dentro do movimento para assegurar uma efetiva representação nos setores estratégicos responsáveis por definir as diretrizes e a aplicação de subvenções das políticas públicas destinadas aos povos indígenas. Mas, principalmente, assume como prioridade, sua formação étnico-política, no intuito de emancipar seus membros e retomar parte do seu território.

Como já foi dito no capítulo anterior, a atuação das lideranças femininas através das ações protetivas e educativas iniciadas a princípio, pela ação da Pastoral da Criança, no combate a desnutrição infantil e pelo CAPOREC, no trabalho de alfabetização popular, foi possível mobilizar e rearticular as distintas comunidades dos Tupinambá de Olivença. A estruturação *de uma unidade étnica e política na década de 1990* pelos Tupinambá foi formulada, até certo ponto, através *da introdução de um tema* que estava nacionalmente em pauta, *os direitos dos trabalhadores rurais à cidadania*.⁴

Em 1997, o movimento passou a integrar ações que apontavam para o seu redimensionamento político, ao assegurar lideranças femininas no Conselho Indígena de Saúde e incluir Pedrísia Damásio de Oliveira no Curso de Magistério Indígena em Eunápolis-Ba.

No ano seguinte, duas jovens professoras Tupinambá – Núbia Batista e Pedrísia Damásio de Oliveira – participaram do Encontro Nacional de Lideranças Indígenas em Porto Seguro-Ba e do encontro do Conselho de Caciques do Sul e Extremo Sul da Bahia. Os Tupinambá passam, desse modo, a ampliar suas interações com diversos grupos étnicos como, os Pataxó e Pataxó Hã-hã-hãe.

Nesse mesmo período, iniciam-se as atividades dos núcleos educacionais indígenas em Olivença nas comunidades de Serra Negra, Sapucaeira e Acuípe de Baixo. Sobre a função

³ FREIRE, Educação e Mudança. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

⁴ MAGALHÃES, Op. Cit., 2010:46.

social da educação para a mobilização e conscientização dos Tupinambá, farei uma descrição pormenorizada no capítulo VI dessa tese. Por hora, interessa-me demonstrar a inserção política dos Tupinambá a partir dos seus segmentos, aspecto que dará, por meio da sua representatividade, voz a esse povo.

Em 1999 foi realizado o encontro de planejamento da Conferência dos Povos Indígenas do Brasil em Porto Seguro dos quais diversas lideranças femininas participaram. Este período marca também o início da atuação da antiga Fundação Nacional de Saúde Indígena - FUNASA entre os Tupinambá de Olivença.

No ano seguinte, a participação dos Tupinambá no segundo encontro de planejamento da Conferência dos Povos Indígenas do Brasil em Coroa Vermelha, já é substancial, 45 Tupinambá, entre lideranças femininas e masculinas, participam das atividades.

Nesse período, registra-se a presença da antropóloga Susana de Matos Viegas em campo, interagindo com diversas lideranças vinculadas à Olivença e à Sapucaieira, como Dona Nivalda, Núbia e Pedrísia, em razão da sua pesquisa de doutorado sobre a identidade do povo Tupinambá.

Constata-se também, a presença de diversos pesquisadores e antropólogos – vinculados às Universidades do Estado da Bahia – UNEB, Universidade Federal da Bahia-UFBA e à Associação Nacional de Ação Indigenista-ANAI,⁵ na formação do grupo de educadoras do magistério indígena.

A UNEB fez o trabalho de levantamento histórico. Começou com Guga, ele iniciou esse processo, e Ricardo Pamfílio. Nós tivemos essa parceria na época e eles vieram e nos ajudaram com material para fazermos o levantamento da nossa história dentro das comunidades. Foi através da busca dos relatos dos anciões, que fomos descobrindo qual era a nossa história, tínhamos uma base que vinha propriamente da família, mas não era uma coisa sistematizada e organizada. Depois disso, continuamos a fazer nosso trabalho, encontramos muita resistência. Não queriam nem saber da palavra índio. Algumas pessoas não queriam se autodeclarar e se assumir como indígena. Por conta dos massacres que aconteceram, o Massacre do Cururupe, a perseguição à Marcelino. Nós todos sofremos muito e quando digo, nós todos, é por que não foi apenas uma ou duas famílias, foi a comunidade indígena toda. Fomos expulsos de nossas terras. Muitos passavam meses e meses caminhando dentro dessas matas, muitos fugindo de dentro das matas foram se parar para o lado de Juerana, Serra Grande, Aritaguá, lá ainda tem muito indígena (Roselene Souza de Jesus, liderança feminina Tupinambá, 21/05/2012).

De acordo com a entrevista de Rose eles estavam vinculados a um projeto da Universidade do Estado da Bahia- UNEB, sobre a identidade dos índios no Sul da Bahia. Em virtude da participação no Fórum Estadual de Educação Indígena, criado em dezembro de 2000, os alfabetizadores receberam um considerável apoio do etnomusicólogo, aluno de mestrado do curso de música da UFBA, membro Fundação

⁵ José Augusto Laranjeiras Sampaio (Guga), indigenista, assessor antropólogo da Associação Nacional de Ação Indigenista- ANAI e Ricardo Pamfílio - arte-educador, indianista, mestre em etnomusicologia pela UFBA.

Pierre Veger [...] professor Ricardo Pamfilio e do professor de história da UNEB, Francisco Guimarães [...] que, além de receberem formação específica sobre história oral e pesquisa, conseguiram material de gravação (gravadores, fitas, pilhas) e apoio financeiro, [...] cada pessoa recebeu um incentivo pela participação na formação sobre história oral. Todas as informações coletadas eram convertidas em conteúdos didáticos.⁶

Esse panorama social consta de uma intensa articulação de organismos não governamentais e governamentais como o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, a Comunidade Eclesial de Base – CEB, a Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional – FASE, a antiga Fundação Nacional da Saúde – FUNASA e a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, em torno da questão indígena na região Sul da Bahia.

A ação de Dona Nivalda nas comunidades indígenas através da Pastoral da Criança, estabelece uma rede de comunicação entre essas instituições e atores sociais que passam a implicar-se na realidade dos Tupinambá, como me relatou Pedrísia.

Quando Dr. José Carlos veio com essa ideia, de que como povo indígena devíamos buscar nossos direitos, então, eu comecei a ir para as reuniões. Fui em 1995 para uma reunião no CIMI em Eunápolis. Quando retornei reuni o povo junto com seu Alício e passei tudo que havia ouvido no encontro. Tudo que foi recomendado para fazermos dali em diante. Daí, todo mundo concordou, Dona Genice (índia Tupinambá) também, e ela disse: *meus filhos vão poder estudar, e agora vão pra frente* (Sapucaeira, Ilhéus, 01/05/2014).

Convém destacar, o importante papel que entidades eclesiásticas, organismos não governamentais e pesquisadores ligados as universidades estaduais da Bahia como a UNEB, desempenharam no fortalecimento das bases políticas do movimento. Nesse sentido, inicialmente, a Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional – FASE e a Comunidade Eclesial de Base – CEB e, posteriormente, a ação do Conselho Indigenista Missionário – CIMI constituem-se em campo de intermediação no processo de rearticulação dos Tupinambá.

É na intersecção dos objetivos missionários e dos objetivos das instituições ligadas à ação civil de apoio à saúde, educação e aos trabalhadores rurais e, pela apropriação política do povo Tupinambá – até então, diluídos na categoria de trabalhadores rurais – dos sentidos da

Após avaliações sobre as possibilidades de atuação no contexto de crise da economia cacaueira, a FASE começa a apoiar e assessorar iniciativas de educação popular e núcleos de

⁶ SILVA, Núbia B. da. Educação de Jovens e Adultos e a afirmação da identidade étnica do povo Tupinambá de Olivença – 1996 a 2004. Trabalho de conclusão de curso de Pós-Graduação Lato Sensu em Educação de Jovens e Adultos. . Ilhéus: Departamento de Educação da Universidade Estadual de Santa Cruz- UESC, 2006:21.

alfabetização em diferentes cidades da região, como no caso da atuação da CEB e da Fundação Cultural de Coaraci-FUNDAC no pequeno município da região Sul da Bahia do núcleo da Costa do Cacau. Os envolvidos nestes organismos implantaram ações de formações de monitores, realizaram encontros de planejamento e oficinas pedagógicas como parte da proposta de fortalecimento da classe trabalhadora empobrecida da região.⁷

É nesse contexto, que a Comunidade Eclesial de Base – CEB desenvolveu suas ações pedagógicas com o objetivo de alfabetizar os integrantes ligados à Igreja Católica em articulação com a Federação dos Órgãos para a Assistência Social e Educacional (FASE) de Itabuna, implantada neste município em 1987. A FASE tinha como escopo inicial prestar assessoria a sindicatos e organizações sociais como o Movimento Sindical dos Trabalhadores Rurais – MSTR.

Diante desse cenário de crise – impactada pela desvalorização do cacau na balança comercial e da exploração da mão de obra regional pela relação espúria imposta pelos cacaucultores aos trabalhadores rurais – a avaliação conjunta da ação missionária e da organização civil conclui pela urgência de articular os trabalhadores e suas entidades, assoladas por um crescente desemprego e, consequente pauperização das famílias vinculadas economicamente à monocultura cacaueira. As ações da FASE se davam em razão do,

[...] respeito patronal à legislação trabalhista, contra o desemprego, pela manutenção dos postos de trabalho, pela aplicação do seguro desemprego, combatendo a fome crônica e a depreciação geral de suas condições de vida e de trabalho. (FASE, 1990, CF. MAGALHÃES, 2010:42).

Nesse processo de assessoria dos missionários e de militância dos membros da FASE entre outros atores sociais, foram mobilizadas ações pedagógicas junto a um grupo de mulheres Tupinambá, cujo resultado desdobrou-se na avaliação crítica da situação histórico-material, propiciou o surgimento de diversos intelectuais orgânicos, sobretudo, mulheres.

Essas instituições, CEB, FASE, CIMI, ANAÍ, UNEB e os diversos atores sociais como, Dr. José Carlos e D. Nivalda, ligados Pastoral da Criança juntamente com Núbia, Pedrísia, Rosilene e posteriormente Valdelice, vinculadas ao magistério indígena – repuseram por meio de uma *arqueologia cultural*, os fragmentos da memória ancestral.⁸

Essa reposição ocorre, em face da interação entre os objetivos dos organismos e os objetivos do *grupo local*, após a rápida *conversão* dos atos político-pedagógicos em

⁷ MAGALHÃES, Op. Cit., 2010.

⁸ ARRUTI, JM. A Produção da Alteridade: o toré e as conversões missionárias e indígenas. VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra, 2004:23.

*experiência, capaz de articular e dar sentido a uma memória e a fragmentos rituais, até então incomunicáveis como, o porancy ou o corpus gráficos dos Tupinambá.*⁹



Consequentemente, dá-se início, por meio das orientações desses entes relacionais, a uma *pedagogia da indianidade* Tupinambá. Fundada na organização das memórias dos troncos velhos e na inserção dos Tupinambá numa teia de relações que estabeleceu significativa rede de trocas – formada por grupos étnicos considerados mais tradicionais na organização da luta coletiva em defesa das suas prioridades sociais – com o povo Pataxó de Porto Seguro e o povo Pataxó Hã-hã-hãe da Aldeia Caramuru-Paraguaçu, o povo Pankararu entre outros povos.

Essa realidade aliada à ação política de diversos organismos envolvidos na luta do povo Tupinambá inscreverá na pauta social regional, a necessidade de realizar estudos científicos elaborados por antropólogos e representantes dos órgãos governamentais como, FUNAI, FUNASA, entre outros, no sentido de conferir a esse povo, seu reconhecimento étnico e assegurar seu território.

A partir dessas interações étnico-políticas, a trajetória de intenso contato interétnico entre índios da Região Sul da Bahia com a sociedade nacional e as consequências advindas desta relação, torna-se objeto de reflexões, autoafirmações e reivindicações por parte do povo Tupinambá.

⁹ IBIDEM. 2004.

Posto isso, a revisão elaborada pelo povo Tupinambá, das circunstâncias históricas decorrentes da relação com a sociedade envolvente, propiciou a reivindicação do seu reconhecimento étnico e a delimitação das suas terras. A partir dessa dinâmica social, ocorre em 2002 através da nota técnica nº01/02/Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas da Fundação Nacional do Índio - FUNAI (2009) o reconhecimento oficial do povo Tupinambá de Olivença.

Dessa forma, o *movimento político Tupinambá* ao adotar uma interpretação histórica e conjuntural da sua atual condição, estrategicamente passou a subverter, o uso político das forças materiais disponíveis no enfrentamento dos limites gerados pela sua realidade sócio-histórica, e assumiu uma dimensão revolucionária.

V. 2 Tradição e Alteridade como Signo do Etnônimo

O povo Tupinambá assim como outras populações indígenas do Nordeste, sofreram diferentes rearranjos classificatórios em face da sua institucionalização pelos mecanismos burocráticos, políticos e jurídicos da sociedade nacional.

Certamente, o fato dos elementos convencionados na distinção destas populações submetidas, assumirem o ônus de uma violenta diminuição *da sua alteridade, em razão das necessidades de produção de unidades genéricas de intervenção e controle social* por parte do Estado, *sendo que tais unidades* se modificavam de acordo com as diferentes demandas *de controle e domínio*, devem ser centralmente considerado na interpretação da sua problemática.¹⁰

A destituição da população da sua condição étnica não somente flutuou, como se tornou atos de governo, à medida que esse governo entendeu que precisava adotar estratégias de regulação sobre a população em função de torná-la próspera e produtiva.

O importante de se reter desse quadro, no entanto, é que na década em que se concentram essas extinções de aldeamentos, ocorrem simultaneamente iniciativas de libertação de escravos através do Fundo de Emancipação¹¹, uma intensa movimentação dos governos provinciais nordestinos no sentido de criar diferentes figuras de reunião e controle territorial e populacional, na forma de colônias (agrícolas, de “órfãos”, de indigentes etc.), e algumas tentativas frustradas de imigração europeia e norte-americana. A coincidência em um lapso de tempo relativamente curto dessas iniciativas revela um aspecto importante das estratégias de enfrentamento dos problemas decorrentes da libertação da mão-de-obra, em que

¹⁰ ARRUTI, J. M. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e Quilombolas. Mana, n. 3/2, Rio de Janeiro, n. 3/2, p. 7-38, out. 1997:14.

ganha destaque a tentativa de substituição do domínio senhorial por formas públicas de controle da população, e que levam a um rearranjo das classificações a que elas estão submetidas. Extintos os aldeamentos e libertos os escravos, aquelas populações deixam de ser classificadas, para efeito dos mecanismos de controle, em termos de índios e negros, passando a figurar nos documentos como indigentes, órfãos, marginais, pobres, trabalhadores nacionais [...].¹¹

O caso dos Tupinambá, como tantos outros povos do Nordeste é análogo à situação dos Pankararu, como evidência da forma inconstante pela qual essas populações foram sendo classificadas ao longo da história. Convém, contudo, pontuar que nem sempre, essa classificação ocorreu *pela observação de suas características intrínsecas (fossem elas as mais obtusas ou estereotipadas), mas segundo os interesses e os instrumentos de dominação disponíveis*.¹² O caso dos Pankararu, localizado no Brejo dos Padres, sertão pernambucano do São Francisco serve então de referência para a análise desse padrão social na relação entre o Estado e essas populações.

Para os Pankararu a diferenciação entre índios e negros antes de ser uma verdade objetiva é uma verdade política, subjetiva e simbólica. Na memória dos Pankararu e na sua dinâmica de vida é inconcebível a exigência de separar os diacriticamente reconhecidos como indígenas em oposição aos nitidamente negros. Apesar disso, essa realidade tem sido usada como evidência de inautenticidade contra esse povo.¹³

Esses grupos se reorganizaram, ao longo do século XX e XXI, após a declaração a sua extinção em 1870, período em que os aldeamentos indígenas foram declarados extintos no Brasil. Para os Pankararu, isso implicou na divisão das suas terras, na expulsão de suas famílias e perda das melhores terras para o dirigente político local e para famílias emancipadas de ex-escravos.¹⁴

No caso Tupinambá, após a extinção do aldeamento, criação do Diretório de índios e elevação da aldeia à condição de Vila Nova de Olivença com estrutura administrativa e política de incorporação dos Tupinambá à sociedade colonial, passaram a ser constantemente assediados em função do capitalismo fundiário.

Ao longo do século XIX e início do século XX mecanismos políticos e jurídicos foram usados no sentido de destituí-los dos seus espaços tradicionais, de modo que diversos grupos de Tupinambá foram cada vez mais empurrados para espaços reduzidos no interior da Mata

¹¹ ARRUTI, Op. Cit., 1997:16.

¹² IBDEM., 1997:11.

¹³ IBDEM., 1997:15.

¹⁴ IDEM.

Atlântica, outros permaneceram na Costa Litorânea enquanto outros passaram a integrar a periferia dos centros urbanos localizados em seu território como já foi oportunamente relatado nesse texto.

Ainda assim, os Tupinambá mantiveram-se resistentes em seus pequenos espaços, a despeito do assédio, das perseguições e privações pela redução das suas condições materiais de vida. E mesmo aqueles, espalhados pelos sítios privados como caseiros ou na cidade ocupando serviços de menor prestígio social, sempre viram na Vila de Olivença, o lugar de retorno.

Transformações sociais sofridas na Vila de Olivença em face das alterações demográficas afastou e reduziu sua população nativa. Porém, nos espaços menos disputados várias famílias indígenas permaneceram criando outras estratégias de resistência à arbitrariedade dos poderes locais, como no caso, já observado, da família de D. Nivalda.

A relação com as roças por localizarem-se no entorno de Olivença, a exemplo da Sapucaeira, – maior comunidade indígena – o Acuípe de Cima, Acuípe do Meio e o Acuípe de Baixo, bem como o fluxo entre a roça e a vila pelos Tupinambá resguardados pela mata, permitiu a manutenção dos vínculos de parentescos e de aspectos culturais próprios desse povo.

Dada às circunstâncias do contato; perseguições, mortes, e supressão dos seus direitos mais básicos, os Tupinambá foram estabelecendo alianças e relações que resultaram em inúmeros casamentos interétnicos. Consequentemente, há uma diversidade fenotípica presente nessa etnia. É possível encontrar índios com cabelos crespos e pele negra; índias gêmeas, sendo uma loura de olhos claros e outra imediatamente associada ao fenótipo convencionalizado como indígena, entre outras questões que envolvem as situações de contato.

A controvérsia em torno do etnônimo Tupinambá, portanto, – resultante do reconhecimento étnico e do desdobramento da demarcação das terras indígenas – que envolve pesquisadores locais notadamente favoráveis a essa população, assim como a elite hegemônica local contrária aos Tupinambá deve considerar essa conjuntura.

Segundo os representantes da elite vinculados a associação de pequenos agricultores e ao executivo de Ilhéus, *os “caboclos” ali presentes, não são Tupinambá descendem dos Tupiniquins*. De acordo com essa percepção, tal evidência respalda-se em documentos históricos como a narrativa de Mem de Sá sobre *A Batalha dos Nadadores no Rio Cururupe em 1559*, entre outros fatos históricos.

Esses relatos históricos, segundo o atual secretário de Turismo do município de Ilhéus, no aldeamento Nossa Senhora da Escada conviveram, Aimorés, Botocudos e Tupiniquim. Já a presença Tupinambá registra-se na Costa Litorânea do Sudeste do país. É preciso, então, corrigir esse equívoco histórico, que como consequência, funda um direito que não poderia ser constituído, o direito a terra, e assim argumenta:

O aldeamento de Nossa Senhora da Escada de Olivença era marcado pela presença de Botocudo, Aimoré, Tupiniquins que eram as legítimas tribos que habitavam essa região. Nenhum estudo cita a presença de Tupinambá, que eram inimigos ancestrais dos Tupiniquim e não conviviam na mesma região, pois eram inimigos mortais. É daí que a gente diz que os descendentes dos Tupiniquim assumiram a identidade de seus algozes. Então, a maioria da população é contra a demarcação, mas, existe um percentual, eu diria, de quase 90% da população de Ilhéus, que conhece a história e sabe que a coisa não está bem contada. A verdade não está sendo colocada na mesa. Mas, não há como negar, ao mesmo tempo, como eu já falei, que há uma relação histórica de Ilhéus, Olivença e do Brasil com a questão da presença dos índios. Mas, Olivença foi transformada em Vila em 1750, elevada à condição de Vila, então, Olivença funcionou como qualquer outro município. Todos os direitos foram preservados. Em cada documento existia uma preocupação em relatar a existência dos índios. Os índios continuam existindo? Em quantas famílias? Estão assegurados os direitos dos índios? E tudo era feito para que isso fosse garantido. Só que à medida que o tempo vai passando, as famílias indígenas até por medo de perder o que tinham, foram legalizando essas situações à moda do branco, a lei do branco. E em determinado tempo eles foram se desvinculando, alguns fizeram essa opção de se desfazer das terras vendendo a parentes. Inclusive foram amealhando, aumentando as suas propriedades, portanto, já tinham mudado o comportamento, já não era um comportamento indígena, era um comportamento aculturado (Alcides Kruschewsky, Ilhéus, 18/06/2013).

Nota-se que essa retórica repõe a lógica da reclassificação como forma de legitimar a “desinstitucionalização” dos índios de Olivença. Nesse sentido, segundo Alcides Kruschewsky,¹⁵ a assimilação dos índios em todo o Nordeste brasileiro pela sociedade nacional é uma realidade generalizada que se estende também aos índios de Olivença.

Olhe, eu acho que como em todo o Brasil a presença **do caboclo, especialmente**

no nordeste ele é o próprio retrato do povo nordestino. Onde quer que você caminhe, seja aqui no Sul da Bahia, mais para o Oeste, mais para o Norte do país ou qualquer área, você vai encontrar o tipo que se assemelha ao tipo que habita aqui em nossa região. Inegavelmente tem descendência indígena, são descendentes de índios e sem duvida, também **miscigenados, com negros, brancos e etc** (Alcides Kruschewsky, Ilhéus, 18/06/2013, grifo meu).

¹⁵ Alcides Kruschewsky, político tradicional foi vereador por dois mandatos na cidade de Ilhéus e administrador de Olivença. Segundo o próprio Kruschewsky sua origem indígena advém dos casamentos de Salustiano do Amaral e Raimundo Nonato Amaral, que no final do século XIX casaram-se com duas irmãs índias, (avó materna) compondo assim a família Amaral responsável pela sua genealogia materna.

Considerando o fato desse interlocutor, reconhecer historicamente a presença indígena na região e principalmente em Olivença, em razão dos seus vínculos de parentesco maternos e do seu envolvimento com a história local, perguntei-lhe, se etnônimo dos Tupinambá tivesse sido definido como Aimoré, Botocudo e/ou Tupiniquim, de que forma, isso alteraria os rumos da demarcação, haja vista o fato de tratar-se, em última análise, de um povo originário. Ao que prontamente respondeu-me:

De certa forma altera sim. Porque o povo Tupiniquim foi dado como extinto, não ha reconhecimento de terras indígenas Tupiniquim, na verdade não existe nada. Por exemplo, se você for analisar os sobrenomes das famílias de Olivença e de toda Região, você vai ver sobrenomes portugueses, Amaral, Magalhaes, Melgaço, entre outros. O aldeamento é uma iniciativa ocidental, é uma iniciativa europeia, a igreja é uma construção ocidental, embora tenha sido pensada para abrigar índios desgarrados e protegê-los da sanha dos portugueses em escravizá-los. O povo de Olivença sempre se reconheceu e como descendente de Tupiniquins. Não é verdade o que estão dizendo agora. Isso foi uma saída, como parte de uma estratégia para a demarcação de terras, encontrar esse nome, Tupinambá de Olivença! Só que ele vai de encontro à verdade. Admitir a verdade seria um grande passo a ser dado (Alcides Kruschewsky, Ilhéus, 18/06/2013, grifo do autor).

A representação discursiva acerca da impostura do etnônimo Tupinambá assumida pelos caboclos de Olivença tem se constituído em poderosa retórica, cuja razão subjacente ao preconceito étnico é inequivocamente, de ordem material. Em face disso, apresento os principais argumentos contra o reconhecimento etnoterritorial:

–Sendo os caboclos, descendentes dos Tupiniquins e não dos Tupinambá – não teriam direito á terra – haja vista o decreto de extinção da Aldeia Nossa Senhora da Escada em 1758.

–A assimilação dos índios pela sociedade nacional e consequente perda dos seus sinais diacríticos e das suas tradições, os exclui da garantia dos direitos indígenas;

–A invenção histórica de que a etnia Tupinambá fez parte da história regional;

Desse modo, para Alcides Kruschewsky, o etnônimo Tupinambá passa a atuar como um dispositivo contra a causa indígena na região. É interessante destacar ainda, que nas minhas recolhas em campo constatee certa ressonância das representações simbólicas da elite local hegemônica nas enunciações de historiadores e pesquisadores da região – embora sensíveis à causa indígena – no que se refere à contestação do etnônimo Tupinambá.

Desta feita, quanto mais me aprofundava na pesquisa, assim como o protagonismo feminino, mais sensível tornava-se, a questão do etnônimo, o que tornou imperativo estabelecer uma breve reflexão acerca dessa questão, ainda que de modo breve.

Dessa forma, foi possível perceber então, que se por um lado a elite hegemônica local tem utilizado o etnônimo como subterfúgio para desqualificar a causa indígena, por outro, pesquisadores, dentre eles antropólogos e historiadores, têm dedicado pouco ou nenhum espaço para a elaboração de um contraponto histórico-cultural sobre o direito dos Tupinambá de Olivença de definirem seu etnônimo a partir de suas experiências históricas.

Para alguns interlocutores, esse é um tema pouco investigado e debatido nos fóruns acadêmicos, o que corrobora por contribuir para a cristalização de “verdades” do senso comum. Faz-se necessário, assim, um estudo mais amplo acerca do etnônimo, haja vista sua pouca exploração nas últimas pesquisas. A pouca relevância, dada ao estudo do etnônimo, tem se constituído em mais um elemento a atuar contra os Tupinambá.

Constatei em campo, que pessoas com relevante formação acadêmica e situadas ideologicamente em favor dessas populações, contraditoriamente, têm corroborado para que representações simbólicas negativas acerca da identidade Tupinambá se aprofundem. Nessa perspectiva, o professor de história afirma:

Na academia há uma polêmica muito grande sobre o etnônimo. Na época em que o professor Augusto Fagundes da UESC estava envolvido nessa questão, foi expulso daqui corrido, justamente por conta dessa divergência, por discordar do etnônimo. A professora Maria Hilda Paraíso, preferiu não se envolver e recusou fazer o laudo técnico. Relatos históricos não citam os Tupinambás aqui na região. A gente encontra Pataxó, Green e outras etnias, mas, os Tupinambás não. Inclusive os Tupinambás eram inimigos mortais dos Tupiniquim. Isso é um fato que tem sido usado contra eles, pelas pessoas que não aceitam a presença de índios na região e costumam dizer que eles nem sabem que são (Professor de história da Rede Estadual de Ensino da Bahia, Olivença, 09/08/2014).

Na mesma senda, uma pesquisadora da Universidade Estadual de Santa Cruz- UESC – atualmente compondo o quadro do Executivo de Ilhéus e vinculada aos estudos afro-brasileiros na região corrobora:

O problema é que não dá pra ser claro quanto a dizer quem é índio e quem não é. Esse é o problema. Aqui em Olivença mesmo, tem muitos negros, de famílias negras, que se dizem índios. Bem, você vai fazer o que? Houve de fato a miscigenação racial. E se eles são aceitos dentro das comunidades indígenas por sentimento de pertença, quem vai dizer que ele não é? Por isso que é muito complicada no Brasil essa discussão. No Brasil pra mim a discussão de 100% negro e 100% índio é absolutamente sem sentido. Por que nós somos todos mestiços. De acordo com o conceito de mestiçagem cultural e independente das mestiçagens étnica, não cabe. Somos todos mestiços (Professora, 17/05/2013).

A noção de *mestiçagem cultural* aparenta uma perspectiva mais inclusiva, no sentido de agregar as diferenças étnicas, por exemplo. Contudo, quando assim a compreendemos, corremos o risco de adotar um discurso nacionalista em que a igualdade e mestiçagem, engendram um racismo e um etnocentrismo velado no intuito de promover a assimilação e o

apagamento das diferenças culturais de povos mais vulneráveis socialmente. O discurso da igualdade e da necessidade de construção de um Estado-nação moderno, mestiço e harmonioso, privou os povos originários do direito de falar suas línguas, criou códigos e leis estranhas e opostas à sua cosmologia, bem como deslegitimou a autoridade de suas instituições político-religiosas pelo chamado *direito à igualdade*.¹⁶

Essa categoria de classificação apaga particularidades étnicas, desconsidera a historicidade que marca as relações sociais nas quais a população indígena esteve envolvida. É urgente considerar que a questão étnica constitui-se, invariavelmente, como fenômeno pluridimensional, sendo importante destacar que as raízes *culturais* desse fenômeno não se encerram em si mesmas. Requer levar em conta, fundamentalmente, sua materialidade histórica.

Assim, tantos os povos indígenas como os quilombolas manifestam uma etnicidade histórico-cultural própria dos contextos nos quais se constituíram e vêm constituindo-se ao longo da sua trajetória. Tratar as particularidades étnicas como generalizações culturais, implica em desconsiderar a dialética das relações que se configuram a partir das interações entre contextos culturais específicos e heterogêneos.

O posicionamento acusatório da elite regional e de certa maneira a ambivalência dos intelectuais – sensíveis a essas populações – acerca da elaboração da alteridade dos Tupinambá, deixa de ponderar dois aspectos fundamentais sobre esse fenômeno. O primeiro, diz respeito ao modo como esse povo criou circunstâncias para resistir e permanecer na região, apesar das alterações socioeconômicas e culturais nas quais foram compulsivamente envolvidos. O segundo refere-se à urgência de repensar as fontes documentais como absolutas, a despeito do seu rigor científico.

É fundamental considerar que a história é sempre limitada no que se refere à verdade de um fenômeno – produzida em um tempo histórico e epistemológico específico – estando sempre, influenciada pelas percepções de quem a elabora, por meio de um olhar circunstanciado pelo poder do registro.

Paralelo a essa interpretação, no passado recente, os Tupinambá se reconheciam como *caboclos*. Esse termo designava todos os troncos familiares. Vários anciãos e famílias inteiras

¹⁶ HERNANDEZ, R. Descentrando el feminismo, lecciones aprendidas de las luchas de las mujeres indígenas. In: HERNANDEZ, R. (Edit) Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas. México: Centro de Investigaciones y Estudios em Antropología Social: UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género, 2008: 27.

de índios se reconheciam, tanto como *caboclos* como *Índios de Olivença*. Nunca tiveram dúvida sobre sua identidade diferenciada, nem maiores problemas em serem reconhecidos como caboclos.¹⁷

As circunstâncias de interação desse povo com a sociedade colonial impôs, além dos diversos aspectos aqui analisados, definições etnômicas, quase sempre assentes nas interpretações dos europeus sobre o contexto indígena. E à medida que foram sendo reclassificados em face das diferentes políticas, às quais foram submetidos, muitos povos nativos perderam seus etnônimo, passando a ser reconhecidos, genericamente, como caboclos.

Não obstante a isso, o sentido da designação caboclo, comportava paradoxalmente diferentes atributos. De um lado significou a constatação da sua mistura, usada ora como justificativa de extinção, ora como inautenticidade em relação ao índio da Amazônia. Por outro, foi retrabalhada pelos Tupinambá, tornando-se marca de reconhecimento étnico que os diferenciava da população local, além de ter sido utilizado, como forma de manter-se relativamente protegido da violência provocada pelo avanço do capitalismo fundiário na Região.

De acordo com D. Maria Olina Silva¹⁸, índia de 94 anos moradora da Aldeia Itapoã, *como caboclos podiam guardar as memórias dos seus ancestrais e seguir vivendo em paz*.

Atualmente, o etnônimo Tupinambá foi incorporado de tal modo, que em todas as conversas entabuladas e entrevistas realizadas em campo, todos os Tupinambá envolvidos no movimento concordam que se antes eram *índios de Olivença ou caboclos*, hoje, de modo singular assumem-se Tupinambá, embora não neguem que foram Índios de Olivença e caboclos por três séculos.

É contra essa alteridade assumida pelo povo indígena local de autodenominar-se que a elite local tem se posicionado publicamente, de modo a difundir uma versão histórica acerca do etnônimo, cuja finalidade, a princípio é questionar o reconhecimento étnico oficial desse povo e, posteriormente, o direito a terra.

Convém lembrar que o processo de reconhecimento étnico dos Tupinambá se deu em 2004 e, – apesar da realização de algumas retomadas – até meados de 2008. Até então, não havia contestação pública sobre o etnônimo ou sobre a presença dos Tupinambá na região,

¹⁷ VIEGAS, Op. Cit., 2014.

¹⁸ Nascida em Olivença, filha de José Silva, saiu de Olivença aos (03) anos, foi criada em Macuco atual Buerarema, adulta morou no Santaninha e passou a vida intermitentemente relacionada á Olivença por meio das suas visitas á D. Nivalda, atualmente mora na Aldeia Itapuã.

bem como qualquer tipo de enfrentamentos como é possível constatar nas palavras de um dos representantes do executivo do município de Buerarema.

Moro em Buerarema a mais de 50 anos e desde a época dos meus pais, dos nossos pais, nunca ouvi falar que havia alguém da etnia Tupinambá aqui. Em minha opinião, sendo claro para você, tudo isso começou pós-governo Lula. O governo teve aquela fase do reconhecimento dos povos indígenas, quilombolas, a questão dos negros, o que foi muito importante, enfim. Os índios vieram nessa leva. De 2004 para cá foi formada uma associação Tupinambá de Olivença, mas até então todos convivíamos cordialmente. Eles vendiam seus produtos na feira, compravam no comércio... Quando o prefeito Mardes promoveu na Câmara Municipal uma sessão para discutir a questão da demarcação eles vieram caracterizados, a cacique de Olivença também veio. Ninguém levou muito a sério o que estava acontecendo. Eles estavam caracterizados e isso causou muitas piadas entre a população. O pessoal da Serra do Padeiro passou a aparecer pintado. Quando havia encontro da escola estadual e os alunos vinham caracterizados, eles eram motivo de chacota entre os colegas. Isso chamava a atenção dos moradores que ficavam observando e achando esquisito. Mas foi de 2008 em diante que eles começaram a provocar várias confusões. [...] Então houve uma das primeiras lutas aqui em Buerarema com relação às questões indígenas. E essa ação indígena invadiu a prefeitura no governo de Orlando Filho, reivindicando não as terras, mas, os recursos que a prefeitura administrava na época. Houve um quebra-quebra danado na época aqui. A população viu pela primeira vez a primeira contenda com o povo de Buerarema, mais precisamente com o prefeito Orlando Filho (2º Secretário do Executivo de Buerarema, 09/03/2013).

A publicação do *Relatório Final Circunstanciado de Identificação da TI Tupinambá de Olivença* em 2009 paralelo à ampliação das retomadas pelos outros núcleos Tupinambá, em meados de 2008 precipitaram o debate social na região, relativos à autenticidade dos Tupinambá e a consequente contestação do direito ao território. Fica evidente que é a disputa em torno das terras indígenas, que alimenta as veementes contestações no âmbito da classificação étnica dos Tupinambá.

A partir de então, a elite hegemônica regional coloca sob suspeita a origem dos Tupinambá, assim como passa a requerer às autoridades judiciais, a anulação do processo demarcatório ante o argumento de que não há registro na literatura que comprove a presença histórica desse povo na região.

Em torno disso, um conjunto de representações que se transformam em argumentos e promovem diferentes condutas que ganham força no imaginário social local e atuam diretamente não só contra os Tupinambá, mas contra os índios do Nordeste.

Assim, mesmo que a memória social ilheense, manipulada por meio do que Gramsci chama, de *aparelhos privados hegemônicos*, considere que Olivença tenha uma historicidade indígena, a reivindicação do território após a incorporação desses índios à sociedade nacional, trata-se de um fato circunstanciado por oportunistas. Em razão das desigualdades sociais,

usam como subterfugio, a causa indígena em benefício de um grupo faccional, como afirmam um dos representantes do Poder Executivo e um dos latifundiários de Ilhéus:

Desde a minha existência, 54 anos, da mesma forma eu sempre soube que Olivença era terra de índio, mas acho que no meu conceito isso se modificou, [...] há um movimento claro por terra, por bens materiais, que se forja na causa indígena, prejudica essa causa, frauda a causa indígena e pode vir a prejudicar a verdadeira causa indígena no Brasil (Secretário do Executivo de Ilhéus 18/06/2013).

Eu mesmo sou um descendente de índio. Se for verificar a árvore genealógica, eu sou. [...] Sobre existir índio em Ilhéus e Olivença? Não. Índios aqui não. Existem descendentes de índios, os caboclos que se misturaram. Olivença tem caboclos. Caboclos descendentes (Latifundiário/ empresário de Ilhéus 30/04/2014).

As representações correntes dos interlocutores dessa cidade ligados direta ou indiretamente à disputa territorial, enfatizam a afro-descendência dos Tupinambá da Serra do Padeiro, como elemento que inviabiliza o reconhecimento étnico e o direito à terra. Sugere ainda, que o requerimento dos Tupinambá como categoria quilombola, teria apoio social e legitimidade, mas, a reivindicação como povo indígena, constitui uma farsa, como pode ser verificado no excerto abaixo:

Se a etnia que temos em Buerarema fosse denominada quilombola, em minha opinião seria mais ético [...] se assumissem a etnia de quilombolas seria mais coerente. Ele podia ter seu quilombo, uma associação quilombola. Não. Babau não é índio. Não é discriminação ou racismo. Babau não tinha conhecimento nenhum indígena. Ele foi a Porto Seguro trabalhar como garçom, na época ele estava desempregado e fazia parte de um grupo de políticos em Buerarema que perdeu a eleição. Ficou seis anos em Porto Seguro foi quando retornou com essa visão [...] Mas, em minha opinião, ele é um afro-brasileiro. Ele não tem nenhuma característica de índio (Vice-prefeito de Buerarema 11/03/2013).

Eu acho que esse povo é quilombola e hoje não quer ser quilombola. Porque não são reconhecidos, procuraram as questões indígenas. Isso se perdeu no tempo. Eu acho que eles querem se aproveitar da situação. Tem terra, ai tem olho grande. A fazenda de Alfredo vai ser minha. A fazenda de Alfredo é uma coisa que chega perto de Deus, uma coisa maravilhosa. Então, eu acho que é o interesse pelas terras. Em Ilhéus, eu acredito que exista caboclos. Em Olivença e em Ilhéus, existem caboclos. Caboclos que se dizem índios (Policia Militar, Buerarema, 12/03/2013).

É negro! Eu o considero negro. Não estou falando de forma pejorativa. Eu o considero negro mesmo. Negro quanto à raça. Nós o conhecemos desde criança (Comerciante e latifundiário de Buerarema, 10/03/2013).

Cem por cento não! Não existe índio no território de Buerarema. Os de Olivença deviam fazer exame de DNA. O governo já deveria ter feito isso para resolver problema de uma vez por todas (1º Pequeno agricultor de Buerarema, 18/04/2014).

Outros argumentos usados, usualmente, por representantes dos pequenos agricultores da região baseiam-se em registros históricos como, a *Batalha dos Nadadores no Cururupe* em Olivença ocorrida no século XVI e o rigoroso estudo realizado por Florestan Fernandes sobre

o povo Tupinambá, organizado a partir dos relatos de diversos viajantes que tiveram contato com as históricas sociedades Tupinambás.

Os processos históricos de mudanças foram vistos, pelo menos até a segunda metade do século XX, como propulsores de perdas culturais sucessivas, às quais, indelevelmente, levariam à extinção dos povos indígenas pesquisados. Este tipo de abordagem possibilitou o surgimento de dualismos que contrapunham o estereótipo do índio puro e do índio civilizado, aculturado.¹⁹

A autora lembra que a herança dessa abordagem ocorre a partir de meados do século XIX, quando a visão predominante era a do dualismo simplista, que estabelecia rígidas fronteiras entre o índio bravo, encarado como obstáculo a ser ultrapassado e o índio manso, colaborador dos portugueses.

Essas categorias generalizantes compunham a percepção assimilacionista, que previa o gradual desaparecimento dos povos indígenas. Supunha-se que ao perderem sua autenticidade cultural em face do contato, os povos indígenas vencidos, estariam circunscritos ao inevitável destino de desaparecer ao serem incorporados à sociedade nacional.²⁰

Essa percepção predominou por quase todo o século XX, tendo inclusive, como representantes defensores importantes da causa e dos direitos indígenas, como Florestan Fernandes, cuja obra objetivou contrapor visões equivocadas da historiografia relativa ao comportamento passivo dos índios face à colonização.

A narrativa de Florestan Fernandes, sobre *A Organização Social dos Tupinambá* – apesar de se tratar de um criterioso estudo – deve levar em conta, os limites de ter sido elaborada a partir de informações que se originaram da experiência particular de diferentes narradores. A leitura etnológica realizada, não obstante assentou-se nas percepções desse pesquisador sobre o contexto de recepção da sua obra, fortemente influenciado por uma perspectiva assimilacionista sobre as populações indígenas. Sendo assim, o fato de Fernandes (1989) ter considerado essa cultura extinta, justifica-se em razão da configuração social desse povo ter sido perfilada, prioritariamente, a partir de relatos históricos seculares e não de uma experiência etnográfica atualizada.

¹⁹ ALMEIDA, M. C de. Os índios na história do Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

²⁰ IBIDEM, 2010:17.

Neste sentido, é imprescindível enfatizar a historicidade da cultura. Haja vista, ser esta um produto histórico, dinâmico e flexível, que deve ser apreendido como um processo no qual os seres humanos vivem suas experiências.²¹

As identidades étnicas, entretanto, apontadas pelos cronistas, não devem ser vistas como categorias fixas, uma vez que muitas delas devem ter sido criadas a partir das situações de interação entre índios, negros e portugueses. Divergentemente, elas podem ser entendidas, como uma construção histórica de caráter dinâmico e plural, a partir das dimensões socioeconômicas, políticas e culturais de cada povo.

Em virtude disso, proponho então, pensarmos a presença Tupinambá na Costa da Bahia de modo caleidoscópico. Haja vista o fato da adoção desse olhar permitir vislumbrar dinâmicas culturais marcadas por outros fluxos migratórios e que sugerem outras cartografias. A inclusão, da própria história oral desses povos pode indicar, contudo, rotas históricas que contrapõem a narrativa oficial e hegemônica.

Desse modo, é possível acessar e organizar diversos e distintos relatos históricos acerca da presença dos Tupinambá na Costa do Litoral Sul da Bahia. A aldeia Cairu nos registros históricos – que assinalam também outras aldeias como, Serinhaém, Camamu e Maraú – surgiu no século XVI, datada de 1720, durante o desbravamento da Capitânia dos Ilhéus à qual pertencia, era formada pela considerável presença do povo Tupinambá.

Essa região caracterizada pela bacia hidrográfica do Rio Una, abriga ainda uma variedade de ilhas – Tinharé, Boipeba, Cairu e Baía de Camamu, localizada na mesorregião Centro Sul da Bahia, conhecida atualmente como Costa do Dendê²² é banhada pela Península de Maraú e situa-se a apenas a 150 km ao Norte de Ilhéus. Esse litoral, de 115 km, abrange as localidades de Maraú, Camamu, Barra Grande, Taperoá, Nilo Peçanha, Ituberá, Cairu, Valença, Morro de São Paulo, Boipeba, Igrapiúna.

Uma rápida análise geopolítica, por si só, já sugere que 150 Km de distância não se constitui, de modo algum, uma barreira para que determinados fluxos migratórios tenham ocorrido no passado – haja vista as diversas razões que justificavam as frequentes dinâmicas de mobilidades dentro do território, realizadas pelos povos nativos.

²¹ THOMPSON, Op. Cit., 1998.

²² O dendê, que dá nome a esta região, é um fruto pequeno, duro e de cor alaranjada, do qual se extrai um azeite dourado e de odor forte, que serve de base para os principais pratos da culinária baiana. Por toda a região, encontram-se os "dendezeiros", palmeiras de origem africana introduzidas no Brasil no século XVI, uma herança da colonização.

Atualmente, importantes documentos históricos produzidos pelos jesuítas, bem como pelos representantes da Coroa Portuguesa no Brasil Colônia, têm permitido, através da atuação de pesquisadores como Paraíso (1998), Risério (2003), Dias (2007), Marcis (2013), entre outros, indicar a irrefutável presença dos Tupinambá na Costa do Sul da Bahia.

Seguindo essa linha argumentativa, o estudo intitulado *Tinharé História e cultura no Litoral Sul da Bahia*, de Antônio Risério (2003) afirma que eram tantos os Tupinambás, – sendo impossível imaginar aldeias sem eles – em todo o litoral do povoado do Una, atual Valença e, principalmente, Guaibim, Barra do Jequiriçá e no Taquari, sem a presença dessa etnia. Segundo esse autor, era possível encontrar comunidades indígenas de predominância Tupinambá em todo o território de Valença.

A historiadora Teresinha Marcis (2013) em sua tese, *A Integração dos Índios como Súditos do Rei de Portugal: uma análise do projeto dos autores e da implementação na Capitania de Ilhéus, 1758-1822*, também organiza várias referências que indicam a presença dos Tupinambá na Costa da Capitânia de Ilhéus:

O português Gabriel Soares de Sousa acrescentou muitas informações às fornecidas por Anchieta. Confirmou que os índios da grande nação Tupinambá foram os conquistadores e povoadores de toda a costa da Bahia e, posteriormente, dividiram-se em grupos contrários e inimigos. [...] O movimento de ocupação colonial foi diferenciado, especialmente da parte costeira formada pelas barras dos rios de Camamu e Cairú ao norte da vila de São Jorge decorreu da crescente necessidade de fornecimento de alimentos e de madeira para o recôncavo e Salvador. Esse movimento ganhou maior impulso com a atuação dos jesuítas, responsáveis pela catequese e aldeamentos dos índios Tupiniquim e Tupinambá das terras próximas às barras dos rios Jaguaripe até Camamu e, excepcionalmente, com a transferência da posse da extensa sesmaria de Mem da Sá (1537) ao Colégio da Bahia, em 1563. [...] O grupo Tupinambá que migrou para a ilha de Itaparica povoou o rio Jaguaribe, Tinharé e a costa dos Ilhéus até Camamu.²³

Ratificando a localização dos Tupinambá pela Costa da Bahia, Dias (2007) afirma que

Na relação de José Antônio Caldas de 1758 (RHGB, N. 57) aparece a Aldeia de Una do Cairu, cujo orago era São Fidelis, a qual contava com uma população de 160 casais de índios Tupinambá. Seus missionários eram Capuchinhos também chamados de Italianos. É bem provável que se trata da mesma aldeia de Cairu de 1720.²⁴

Por conseguinte, o quadro etnohistórico dos aldeamentos revela a diversidade étnica que caracterizaram os aldeamentos jesuíticos distribuídos no território da Bahia.²⁵ E como

²³ MARCIS, T. A integração dos índios como súditos do rei de Portugal: uma análise do projeto, dos autores e da implementação na capitania de Ilhéus, 1758-1822. Tese de Doutorado do Programa de Pós-graduação em História da UFBA, Salvador: UFBA, 2013: 161/187/188.

²⁴ DIAS, Op.Cit., 2007: 254.

²⁵ DIAS, Op.Cit., 2007: 254.

pode ser verificado, o aldeamento Nossa Senhora da Escada não se constituiu em uma exceção.

Localização dos Aldeamentos e Composição Étnica

Bacia Hidrográfica	Aldeamento	Localização	Etnias
Una do Norte	São Fidélis	Taperoá	Tupinambá
Rio de Contas	Nossa Sr^a dos Remédios	Rio de Contas	Gren
Cachoeira Grande	Santo André de Santarém	Ituberá	Tupinambá
Colônia	São Pedro de Alcântara ou Ferradas	Ferradas	Kamakã Mongoió
Cururupe	Cocos	¼ de léguas de Olivença	Tupinikin, Kamakã-Mongoió e Tupinambá
Rio Santana	Nossa Senhora da Escada	Olivença	Tupinikin, Kamakã-Mongoió, Tupinambá Botocudo, e Gren
Uma	Serra dos Boitaracas ou Goitaracas	Pataxó. Não aldeado de 1927 até 1930. Vários grupos; Pataxó Hãhãhãe e Baenã. A partir de 1937, Tupinambá os de Olivença, Botocudos e os Kiriri- Sapuyá	

Fonte: PARAÍSO M.H. Índios, Aldeias e Aldeamentos em Ilhéus (1532-1880) 2003.

A interpretação, todavia, inflexível dessas fontes pelo senso comum, desconsidera que o curso dinâmico da história produz alterações e reorganizações provocadas por variáveis geopolíticas como, guerras, fugas, alianças interétnicas, secas, escassez de alimentos entre outros aspectos, que precisam ser cuidadosamente analisados, evitando, desse modo, entender o espaço social como fixo, característica que contradiz a natureza de todo e qualquer grupo social. Nesse sentido, Dias (2007:63) corrobora ao afirmar que:

Além dos conflitos entre colonos e nativos algumas epidemias vieram assolar a região na segunda metade do século XVI. Em 1563 foi a varíola que infestou a Vila e as aldeias vizinhas. Segundo informações extraídas das cartas dos Jesuítas por Silva Campos um terço da população haveria de perecer (Campos, op. Cit., p. 58). A esse flagelo, seguiu-se a fome, decorrência da falta de braços para trabalhar nas lavouras. É Anchieta que informa que a calamidade prolongara-se até 1566 (apud Campos, op. Cit., p.59). Outra epidemia viria assolar a região por volta de 1582. Além desse flagelo, e até mesmo como uma das suas consequências já por volta de 1565 os Aimorés sem encontrar resistência da diminuída população Tupiniquim, iniciaram uma longa história de ataque á Capitania [...].

Por conseguinte, essas circunstâncias histórico-culturais permitem inferir que há outras possibilidades na cartografia da formação étnica na região. As alianças interétnicas, guerras e fugas realizadas, tendo em vista o enfrentamento dos desafios impostos pela constante presença da sociedade nacional e a circunscrição compulsória de diversas etnias – já apontada nesse texto, nos aldeamentos jesuíticos mormente o Nossa Senhora da Escada, em virtude do projeto missionário e dos interesses socioeconômicos, a princípio, da sociedade colonial e mais tarde, dos neobrasileiros – contingenciou os povos nativos a adotarem diversas modalidades de resistências como meio de assegurar sua sobrevivência.

Há, porquanto, uma agência indígena que contradiz a narrativa hegemônica que tem usado como argumento uma interpretação histórica linear, ao se apropriar de passado e interpretá-lo desconsiderando os limites da generalização do fenômeno estudado. A oposição simplificadora da narrativa hegemônica da elite tenta deslegitimar a etnicidade e, consequentemente, a demarcação territorial – razão principal da contra argumentação acerca do etnônimo.

Posto isso, a contestação da identidade dos Tupinambá, tanto em Buerarema quanto em Ilhéus inicia-se a partir da rejeição ao princípio do reconhecimento étnico dos povos indígenas, a auto-identificação. Assegurada pela Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes da Organização Internacional do Trabalho (OIT) 169, da qual o Brasil é signatário. O conteúdo da OIT, no que se refere ao auto-reconhecimento é veementemente criticado pelos representantes da elite local e pelo senso comum regional.

A compreensão da dimensão da alteridade e autonomia constituída pelos povos indígenas no que diz respeito a seu auto-reconhecimento tem sido foco de frequentes debates entre todos os envolvidos na disputa pelo território. Compartilham e difundem para diferentes setores das respectivas sociedades a ideia de que a etnia diluída na categoria genérica de mestiços e pequenos agricultores inviabiliza o direito a terra.

Alinhado a isso, há na região uma distinção entre o contexto dos Tupinambá da Costa Litorânea/Interior e os Tupinambá das Serras. Em Buerarema, a questão do etnônimo não é um aspecto sensível. A análise das narrativas dos representantes do poder local e dos pequenos agricultores em Buerarema apresentam escassas contribuições acerca da problemática em torno do etnônimo Tupinambá.

Diferentemente de Ilhéus, – traz em sua identidade local, a história da presença indígena – em Buerarema meus interlocutores pouco se posicionam sobre a problemática do etnônimo Tupinambá. Em suas narrativas os Tupinambá aparecem como Índios de Olivença

ou caboclos, como são tratados os “*verdadeiros e pouquíssimos descendentes indígenas*” que lá ainda vivem. De acordo com essa perspectiva, a situação do território de Buerarema é bastante distinta, mesmo porque, a comunidade da Serra do Padeiro – entendida pela comunidade de Buerarema como representante dos Tupinambá das Serras – descende de quilombolas.

É interessante apontar como a interpretação acerca da identidade indígena em tempos e contextos distintos tem sido acionada de modo ambivalente pela elite local. Em Ilhéus, onde os aspectos fenotípicos se apresentam de modo mais acentuado do que em Buerarema, quanto mais características indígenas os Tupinambá apresentam mais discriminados eles são. Assim, relativo à percepção regional e mais especificamente, a percepção da elite Ilheense, o que vigora é a desconfiança acerca da legitimidade deste povo.

Estes índios são aqueles que têm maior visibilidade na opinião pública regional, por serem os que mais frequentemente circulam nos locais frequentados pela elite com poder discursivo hegemônico na região, sendo tomados por essa elite como “os caboclos de Olivença”. O fato destes índios não parecer corresponder ao estereótipo do “índio” na classificação de senso comum instituída no Brasil e fortemente marcada por fatores de “aparência” fenotípica (Cf. Fry 2005) vão acentuando a atitude de ceticismo e desconfiança da parte das autoridades locais e da elite intelectual de Ilhéus face à presença de índios na região.²⁶

No contexto atual, principalmente em se tratando da Serra do Padeiro, quanto mais distante esses estão das características do fenótipo indígena convencionado pelo senso comum, mais discriminados eles são. Dessa forma, não é racional a forma como a exigência de determinados aspectos tem sistematicamente operado contra os Tupinambá.

Esses índios são constantemente vistos como inautênticos e oportunistas pela sociedade nacional. Fundamentada nas percepções da cultura hegemônica essa sociedade tem responsabilizado o Estado brasileiro por conta da sua omissão, bem como à conduta de intelectuais e pesquisadores por conferirem credibilidade aos Tupinambá na disputa etnoterritorial.

De acordo com meus estudos, esse povo não é Tupinambá, foram reconhecidos por antropólogos como índios da etnia Tupinambá, inclusive nomeados para isso. A antropóloga Susana de Matos Viegas, ela veio fazer uma pesquisa sobre os Tupinambá no Brasil, ela não se aprofundou no assunto. Ela precisava encontrar Tupinambá, em alguns documentos que a gente conhece, retirou relatos, assim, subliminares, como no encontro promovido entre os CIME, FUNAI e algumas lideranças indígenas e uns missionários de uma região. Então eles perguntam: “*E você a que etnia pertence, então a moça responde: Meu pai é de Olivença e ele é Tupinambá*”. É assim então, que os Índios de Olivença passam a ser Tupinambá,

²⁶ BRASIL, Op. Cit., 2009:22.

Estava formada a etnia Tupinambá de Olivença, embora não tenha nenhum registro consistente na história. Não tenha referencia sobre a passagem ou existência de Tupinambá no aldeamento. E olhe que sobre o aldeamento existem diversos dados históricos (1º Representante do Executivo de Ilhéus, 18/06/2013).

Nós dentro de nossas terras, nós produzimos. Nós não aceitamos demarcação, nem idenização. Se eles querem fazer sua área indígena, que criem uma área indígena em outro lugar. Compre terras e criem sua area indígena, lá, fora daqui! Agora, pegar uma area titulada, medida, que fomos ao cartório de registros, registramos e pagamos por elas! Isso nós não aceitamos! O governo é completamente culpado por essa situação. Você está fazendo entrevista com uma pessoa que entende da área. Tem fazenda de 300 hectares, mas, eu nunca cheguei a vender. E de 200 a 300 hectares, você encontra, mas, são poucas. Tem Alfredo Falcão e Jackson que tem 300 hectares, um outro amigo também tem 300 também. Então são poucas propriedades de 200 a 300 hectares. A maioria realmente tem de 1 a 70 hectares. Então, aqui não tem fazendeiro. São pequenos produtores. São fazendinhas, para os produtores se manterem com a família. Essa quadrilha, esses bandidos, são índios inventados pela FUNAI (1º Pequeno agricultor de Buerarema, 18/04/2014).

Nesse sentido, como forma de negar os direitos indígenas, representantes conservadores dos poderes políticos e econômico regional questionam a etnicidade dos Tupinambá lançando mão da memória social – produzida historicamente pela elite hegemônica regional – no sentido de evocá-la como referência da versão oficial e socialmente válida sobre a presença indígena.

Para justificar o domínio das terras indígenas, e das sucessivas ações de violências cometidas contra esse povo, foram forjadas memórias em torno dos pioneiros do cacau, heróis e desbravadores responsáveis pelo desenvolvimento regional. Essas memórias misturaram-se aos mitos transmitidos pela oralidade e compuseram as páginas da história oficial da região, como evidencia o excerto abaixo:

Os portugueses que aqui chegaram não só oprimiram. As raízes da formação da sociedade ilheense, embora tenham exercido por certo tempo uma supremacia econômica, ela não era uma supremacia racial. Os coronéis que existiam aqui, eles eram mulatos, negros, homens analfabetos, ignorantes. As diferenças não se davam por questões de raça, se davam por questões econômicas. [...] Era uma terra sem lei, os pioneiros que foram responsáveis pelo desenvolvimento da região eram mestiços que lutaram com as próprias mãos para formarem seu patrimônio. Para mim existem descendentes de índios, pessoas que se miscigenaram, que viraram até coronel. Acho que aconteceu aqui um processo que fez com que os índios à moda do homem branco, diante da lei, procurassem meios de legalizar suas posses e, não só isso...E assim, os portugueses também casaram e formaram famílias. (Secretário do Executivo de Ilhéus, 18/05/2013).

O mito dos coronéis do cacau, portanto, orientou-se por uma construção binária, cuja explicação para as compulsões sofridas pelos povos nativos reside no fato desses nativos constituírem-se em um obstáculo ao desenvolvimento econômico. Logo, não havia como compatibilizar desenvolvimento e presença indígena. Sendo assim, a construção simbólica constituiu-se na memória por meio das narrativas literárias, didático-pedagógicas, dos meios

de comunicação de massa e da oralidade e, principalmente pelos registros da história oficial desde o final do século XIX e durante todo o século XX na região.

Importa destacar que os sentidos dessas representações têm se constituído, logo após a ocorrência dos alegados fatos reverberando por longo tempo na memória.

Ai eu retomo o processo jesuítico que tinha no país. Lembro-me da narrativa da Batalha do Cururupe. Eu fiz um espetáculo com esta estrutura onde Cururupe significa, por exemplo, “Mar de Sangue”. Só para a gente ter ideia, a gente que conhece o Cururupe aquela praia toda foram dispostos corpos, Há uma relato de Anchieta onde escrevendo sobre a região Sul da Bahia ele conta que vários corpos de pessoas mortas foram colocados um ao lado do outro, do Cururupe até Olivença. E essa é uma referencia que vai passando de geração em geração chegando para a gente. Então o índio acaba chegando como selvagem, como bicho, como animal e nesse sentido, a gente acaba adotando essa carga toda que vem historicamente influenciando os nossos discursos. A gente que tem um olhar mais acadêmico, percebe que as coisas não são necessariamente dessa forma. Por termos um olhar político, talvez fique mais evidente. Mas para os homens comuns, fora dessa discussão, fica complicado. Eles acabam vendo o índio como um ser mítico, às vezes valente, às vezes feroz e outras como pobres coitados, preguiçosos. E agora viraram aproveitadores. E tem outra coisa, na nossa região, ainda há esse resquício forte do coronelismo, de dono da terra. E dono da terra, significa dono de gente também. Pra gente aqui, esse sentido de dono de gente é que é mais preocupante (Advogado e professor 10/03/2013).

A pouca ou nenhuma relevância social atribuída aos povos indígenas na formação da sociedade local e a sua condição subalterna, transfigurou o índio em caboclo e/ou mestiço como forma de dissipá-lo na população local. Misturados aos sertanejos e aos negros, embora em relação a essas categorias sociais, a sua classificação tenha menos prestígio social em relação às outras. Essa atitude sugere que os índios da Costa Atlântica do Sul da Bahia, perdidos nos primeiros séculos e incorporados por meio dos casamentos interétnico, tem decretada sua extinção.

Essa perspectiva tem relação direta com a ausência do índio contemporâneo como referente cultural na formação da sociedade brasileira e com a política de desenvolvimento adotada pelo país, que se quer, supôs os índios, como capazes de integrá-la.

Assim, a identidade indígena jamais fez parte da história do projeto da nação brasileira, restrita ao cenário literário – a imagem mítica que atua de forma ambivalente contra os índios reais – sua entrada na sociedade brasileira se deu pelas camadas sociais mais baixas.

O índio, incorporado via processos de miscigenação/assimilação, diluiu-se na sociedade nacional. O seu desaparecimento natural dá lugar ao surgimento do povo brasileiro, nesse caso, o povo nordestino. É evidente que os sentidos dados às relações interétnicas pela elite local se vale da argumentação assimilacionista e propaga uma pretensa democracia racial. Esse pressuposto tem sido continuamente utilizado para anunciar o rompimento de uma

relação aparentemente cordial entre as partes envolvidas na disputa, dissimulando o racismo presente nas relações na região.

A condição de hegemonia exercida por um dado grupo social sobre outro se analisada criticamente, tende a revelar como as relações humanas são historicamente estruturadas. Entretanto, a suposta predefinição dos limites do que é possível e a inibição da capacidade de vislumbrar outras *expectativas* e *alternativas* estabelecidas pelas relações culturais, faz parte de um processo de ideologização positivista que sustenta as relações hegemônicas, no sentido de configurá-las como algo determinado.

Essa hegemonia, no entanto, é histórica e circunstanciada pelo domínio das forças materiais, transformadas em poder político que *só pode ser sustentada pelos governantes pelo exercício constante da habilidade, do teatro e da concessão*. E Mesmo que se apresente no interior das relações sociais de modo eficaz, *não impõe uma visão abrangente* e nem definitiva *da vida*.²⁷

A aparente intangibilidade da elite cultural reside na cuidadosa tessitura da memória hegemônica da região ao definir o padrão pelo qual se fixaram determinados eventos, personagens históricos e míticos, marcados por uma civilidade própria dos episódios históricos que constituem a história da humanidade.

A memória social, portanto, é uma categoria de análise imprescindível para iluminar a compreensão de como a partir de registros oficiais se forjou na região, uma descendência interessada e construída através do poder do registro de uma única verdade histórica, à medida da sua condição hegemônica. Todavia, se por um lado, a construção da memória engendra versões oficiais cujo poder simbólico marca a identidade local, por outro, essa memória, apresenta hiatos, descontinuidades e omissões.

O mito dos pioneiros foi construído dentro das disputas pelo poder econômico local no contexto da expansão da lavoura cacaueira. Em sua pesquisa, essa autora afirma que o desenvolvimento da economia cacaueira se estruturou, a princípio, a partir de uma aristocracia regional ligada às atividades escravocratas durante o período imperial. E ainda que posteriormente, esse grupo social tenha perdido o controle majoritário da economia e da

²⁷ THOMPSON, Op. Cit., 1998:79.

política local, em razão das mudanças socioeconômicas e políticas no Brasil, preservou poder e influência política e cultural na região.²⁸

Nesse sentido, considero a trajetória de Jorge Amado, como escritor regional, emblemática na composição do olhar crítico sobre a região. A cartografia da região presente na sua literatura me permite apontar, como de certo modo, isso se relaciona com a história indígena.

Nem todos os membros da elite cacauzeira aceitavam essa visão da política e da história regional. Um jovem escritor da região, Jorge Amado, via as coisas de maneira bem diferente. [...] Como muitos outros filhos dos novos-ricos, [...] deixou a região cacauzeira para estudar num internato em Salvador e voltava só para passar as férias na fazenda. Mas, em vez de assumir atitudes conservadoras e elitistas, [...] aderindo à esquerda política [...] aos vinte anos, deixou a faculdade de Direito, entrou para o Partido Comunista e começou a escrever romances. O segundo deles, *Cacau*, foi publicado no Rio de Janeiro em 1933. Nesse livro, ele tentou “contar com um mínimo de literatura para um máximo de honestidade, a vida dos trabalhadores nas fazendas de cacau do sul da Bahia”. Sobre a fazenda Fraternidade, ele escreveu que os trabalhadores eram tratados como escravos. O dono da fazenda, Manuel Misael de Souza Telles, era um novo-rico que havia começado do nada [...] fez fortuna [...] Seu nome era muito semelhante àquele do homem que era chamado o “Rei do Cacau”, o milionário [...] Seus trabalhadores não compartilhavam de sua experiência, já que dos milhares de pessoas que tentaram plantar cacau, apenas uma se deu bem. Trabalhar duro não era suficiente: roubo, violência [...] faziam parte do processo de acumulação de riquezas. Os trabalhadores demonstravam sua compreensão do processo de expropriação nas expressões desdenhosas como definiam os patrões: “Mané Miserável Saqueia Tudo” ou “Merda Mexida Sem Tempero” ou “Mané Flagelo”. Somente o comunismo os salvaria, era a mensagem do romance. [...] escreveu *Cacau* numa época em que o Partido Comunista vinha ganhando adesões entre trabalhadores urbanos e rurais e entre alguns filhos da elite. Mas essa arregimentação foi interrompida em 1937, quando [...] Vargas declarou o Estado Novo, reprimindo dissidentes tanto da esquerda quanto da direita [...] na cidade [...] no campo. Defensores das reformas comunistas foram presos, trabalhadores rurais que estavam se organizando foram presos ou assassinados.

[...] Na ocasião a polícia reprimiu um movimento indígena na Reserva Catarina Paraguaçu, acusado de ser o berço de uma insurreição comunista. *Cacau* foi censurado e milhares de exemplares foram queimados em Salvador.²⁹

Essa narrativa, além de apresentar os atributos inerentes à identidade da elite cacauzeira e a resistência dos trabalhadores, revela o comprometimento de Jorge Amado com a situação social da região. Sua crítica, entretanto, não se limitou apenas ao romance *Cacau*, estendeu-se a publicação de *Gabriela*, obra adaptada pela Rede Globo de Televisão em 1976, cuja repercussão provocou o desconforto local e a fúria de um dos representantes da elite política ilheense, Eusínio Lavigne.³⁰

²⁸ MAHONY, M. A. Um passado para justificar o presente: memória coletiva, representação histórica e dominação política na região cacauzeira da Bahia. *Cadernos de Ciências Humanas – Especiaria*. Ilhéus: Universidade Estadual de Santa Cruz- UESC. V. 10, n.18, jul. - dez. 2007.

²⁹ MAHONY, Op. Cit., 2007:770

³⁰ IBIDEM., 2007.

Referente ao *modus operandi* do poder político local, me reporto a um fato relativamente recente, no intuito de caracterizar – através de um dos seus descendentes e também representante da cena política atual na região, o médico Roland Lavigne – e atualizar o padrão da representação simbólica e da conduta dessa elite cultural.

Médico e atual vereador de Ilhéus *Roland Lavigne* teve seu nome envolvido em 1994, no caso da esterilização de 54 *índias* Pataxó Hã-hã-hãe da aldeia de Bahetá, ocorrido no município de Camacã no Sul da Bahia, quando exercia o mandato de deputado federal pelo (PFL/BA) como aponta o jornal a Folha de São Paulo.

As esterilizadas pertencem à nação Pataxó - hoje com 6.000 pessoas, em 15 reservas no Sul da Bahia. Uma de suas ramificações, os Hã-hã-hãe, tornou-se conhecida há dois anos quando um dos seus, Galdino Jesus dos Santos Pataxó, foi queimado vivo por um grupo de jovens em Brasília. Uma das irmãs de Galdino, Marilene Jesus dos Santos - ou Iaranauí, nome no idioma ancestral - está entre as esterilizadas (FOLHA DE SÃO PAULO, 1999).

Esse episódio, divulgado na imprensa local e nacional (Folha de São Paulo, 1999), foi tratado na época como *etnocídio*. Em sua pesquisa sobre a reprodução das mulheres Tupinambá na Serra do Padeiro, Souza (2002) apud Macedo (2007) afirma que esse deputado atuou apoiado por forças políticas e econômicas locais. Para essa autora, não resta dúvida,

que se tratou de um crime. Oferecer a um grupo de mulheres em idade fértil, cirurgias de esterilização de caráter irreversível, sem sequer esclarecê-las, nem dar-lhes tempo para refletir sobre a decisão, é indubitavelmente um delito.³¹

Embora concorde com a gravidade da conduta, penso que essa situação envolve outras variáveis que devem também ser consideradas. É necessário aprofundar não só a análise do contexto, marcado pela dependência material, subordinação e a pouca noção de direitos das *índias* Pataxó Hã-hã-hãe na época, como também os diferentes sentidos dado ao evento, tanto pelo referido médico, como pelas mulheres indígenas.

Na região, as mulheres pertencentes às camadas sociais menos favorecidas, buscavam insistentemente o controle de natalidade como forma de minorar as condições de pobreza e dependência total na qual viviam em relação aos seus companheiros.

Ter muitos filhos, na situação de pobreza da região, diante da crise do cacau, instalada desde 1985, agravava sobremaneira, a situação de risco das suas famílias habitualmente desassistidas pela ausência de políticas de bem estar social como, programas de segurança alimentar, saúde e planejamento familiar.

³¹ MACEDO, Op. Cit., 2007:32.

O sentido de continuidade étnica, penso, que nesse caso, subordinou-se à necessidade de assegurar a sobrevivência e a busca de uma relativa autonomia feminina, ainda que para isso, fosse necessário submeter-se a qualquer forma de contracepção. Certamente, a conduta em questão, atende interesses particulares e políticos, a partir do momento em que esse ente público, vale-se da precária condição socioeconômica desse povo em favor dos seus interesses privados.

Não creio, no entanto, que essas mulheres tenham sido vítimas passivas dessa situação. Havia uma troca com diferentes sentidos, o que, necessariamente, não implica em desconsiderar a gravidade da questão. Mas requer levar em conta que, se por um lado, a elite hegemônica operava em defesa da sua hegemonia, os grupos subalternos, dentro de uma pequena margem de autonomia, subvertiam o sentido da ação de controle. Penso que esse fato, além revelar o padrão que tem orientado historicamente as relações entre os poderes locais e os grupos subalternos na região, indica um certo agenciamento dos grupos minoritários.

Retomo assim, a ação política do escritor ilheense Jorge Amado que na contramão da elite cultural hegemônica, produziu romances que retratam e elaboram uma profunda crítica sobre a região como, *Cacau*, *Terras do Sem Fim* e *Gabriela*. Mas, um aspecto chama atenção, sobre a conduta contestadora e a atuação política de Jorge Amado contra as injustiças sociais da região através da arte. Sendo o contexto das suas narrativas, profundamente influenciado pela presença indígena, por quê há tão pouco ou quase nada referente aos índios da região na sua literatura?

Sensível, todavia, às desigualdades sociais provocadas pela relação autoritária entre os coronéis e a grande massa trabalhadora da lavoura cacaueira, convém acentuar, que a pesar do seu posicionamento crítico sobre as assimetrias que permeavam as relações socioeconômicas na região, a enunciação de Jorge Amado, apresenta certa correspondência com o imaginário social local sobre o povo indígena.

De acordo com Prandi (2009:55) Jorge Amado, *acreditava na fusão harmônica de tradições de origens diferentes*. Ao afirmar que os homens brancos, negros e índios haviam se misturado e cada etnia havia contribuído cultural e geneticamente para a formação do povo brasileiro. Essa perspectiva assimilacionista de Jorge Amado, representada pela noção de mistura étnica, explica a exígua e periférica referência aos índios no seu romance *Cacau*, bem como a ausência desse referente nos seus outros romances sobre a região.

Há, no entanto, outra questão reveladora, esse escritor de prestígio nacional e internacional, era filho de um coronel com uma mulher índia, *Dona Eulália Leal Amado de Faria*, como afirma, em depoimento ao programa da TV brasileira em 2012, sua filha, Paloma Amado.

Mas o DNA de escritor vem todo da minha avó Eulália, que era índia, completou Paloma Amado, se referindo à dona Eulália Leal Amado de Faria, mãe de Jorge. Ela tinha uma imaginação inacreditável. Meu avô, marido dela, pai do papai, olhava para ela e dizia: ‘Ô, *Eulália, pare de mentir. Ô mulher para de mentir*’. Mas não era mentira, era criação. Eu acho que ele herdou dela, essa capacidade de fabular, de criar, inventar em cima da vida.

³²

Mesmo a origem materna de Jorge Amado, sendo indígena, a crença na mistura, na mestiçagem, faz com que esse escritor se relacionasse com a questão indígena de modo correspondente à concepção de

historiadores, com base no fato de que na área em que o índio foi principal matriz da população, suas características comparecem, tanto no tipo físico como na cultura regional, documentando sua contribuição dada e absorvida.³³

Todavia, o que interessa apontar é o fato da origem de Jorge Amado se inserir nas mesmas circunstâncias da origem de diversas famílias ligadas ao núcleo do poder político da região. E constatar que, do mesmo modo, a maternidade indígena não atuou como aspecto identitário na memória social local, tanto pelo caráter patriarcal da sociedade como pela pouca relevância social atribuída historicamente ao povo nativo.

Embora a introdução *dos genes indígenas na população nacional tenha sido* muito significativo contingente masculino de sertanejos e europeus chegaram à essas regiões e tomaram as índias como suas companheiras.³⁴

Durante todo o século XX, o número de mulheres indígenas que incorporou a esfera institucional familiar nas frentes de expansão é incalculável, devido às diversas compulsões impostas ao seu povo, como: morticínio, doenças, raptos, fugas, eventos responsáveis pela sua desagregação étnica.

Ainda de acordo com esse autor esse fenômeno, posteriormente estabilizado implicou num alto custo para os povos nativos, haja vista o fato dos seus descendentes masculinos

³² Reportagem exibida pela rede de televisão Globo, programa do Globo Repórter em homenagem á Jorge Amado, Edição do dia 15/06/2012.

³³ RIBEIRO, Op. Cit.,1993:424.

³⁴ RIBEIRO, Op. Cit.,1993:424.

continuarem a ampliar sua função procriadora, de modo a comprometer a organização sociocultural do povo indígena.³⁵

São várias as famílias de Buerarema que têm sangue indígena, mas as pessoas nem falam nisso. Dona Didi de Seu Aurino era nossa parente. Caboquinho, (fotografo), a família do vereador Gildásio e muito mais gente dessa cidade são descendentes indígenas. Todos esses homens se casaram com nossas parentes (Liderança Tupinambá, Santana- Buerarema/Ilhéus, 06/04/2013).

A memória em torno desses episódios pode ser compreendida como o resultado de tradições consolidadas ao longo do tempo. Sendo essas narrativas uma das principais fontes de produção histórica, forjadas em contextos marcados por diferentes sentidos e significados que compõem a memória social.

A história e a memória sobre a Região Sul da Bahia se entremeiam modulando as percepções elitistas preservadas nas narrativas e metanarrativas das produções culturais como, monumentos, símbolos, literatura, topônimos e causos que materializam e difundem o mito da origem e apaga a história indígena.

Fabricada por um campo específico de poder, a memória social atua em coerência com os objetivos para o qual é acionada, sendo um dos seus atributos, suplantar ou ignorar certos aspectos históricos, ou mesmo contrapor-se a eles, de modo a selecionar referências que legitimam certos grupos sociais hegemônicos em detrimento de outros os *povos sem história*.³⁶

Posto isso, a evocação da memória pelos Tupinambá presente nas narrativas dos seus anciãos, embora se entrelace com elementos da história oficial, apresenta uma percepção não inscrita na memória transformada em história oficial, evidentes tanto no sentido dado à Glicéria sobre o papel feminino como nas representações da comunidade da Serra do Padeiro sobre os poderes sobrenaturais de um dos fundadores da Buerarema, Eurico Suzart.

figuras brutais, associados inclusive a pactos diabólicos e a assombrações. No hospital de Buerarema, instalado na casa onde viveu um poderoso local, Eurico Suzart, ruídos fantasmagóricos eram ouvidos à noite.³⁷

O coronel Eurico Suzart, assim como o pai de Jorge Amado formou família a partir da sua união com uma mulher indígena, aspecto que não ocupa espaço na memória social local. Haja vista que no contexto histórico-cultural da região, o processo de urbanização regional

³⁵ IBIDEM., 1993:42.

³⁶ WOLF, Op. Cit., 2005.

³⁷ ALARCON, Op. Cit., 2013:115.

inicia-se a partir de princípios hegemônicos fundados nas relações de caráter patriarcal, cuja interpretação do papel feminino na identidade local, era meramente reprodutivo.

Ademais, nos casos, principalmente, que envolviam descendentes dessas conjugalidades com maior poder econômico, esses raramente se identificavam com sua origem materna – devido à redução do seu *status social* – identificavam-se com sua origem europeia advinda da sua ancestralidade paterna. Por outro lado, de modo geral, ironicamente, não eram aceitos como iguais pela sua *gente paterna*, restando então,

Superarem sua marginalidade, quando se afirmaram distintos de ambas as matrizes, cristalizando um *ethos* nacional próprio, o brasileiro. Como tal, continuariam a crescer pelo mesmo processo, recebendo mais genes indígenas, caucasoides e negroides, a todos aglutinando no novo *ethos*.³⁸

Apesar dessa perspectiva, é perceptível a existência – por mais que a força da história dominante tente ocupar toda a cena – de uma memória indígena que persiste e insiste em se apresentar e, é essa memória, contraponto daquela que se tornou oficial e dominante que tem atuado como elemento central da preservação da entidade étnica Tupinambá, como fica evidente no relato de Nicinha – agente de saúde da Secretaria Especial de Saúde Indígena-SESAI e liderança indígena – ao falar das suas motivações de luta pela terra.

Meu pai, Adôn timer da França Batista era filho de índia. Minha avó era Maria Batista, índia. Meu pai falava coisas engraçadas sobre o modo como cada comunidade indígena vivia, ele falava que isso era do povo dele. Contava que fomos enganados e quemuitos dos seus parentes indígenas achavam, em certo momento, normal não ter terra. E como os coronéis eram sabidos, e o que o índio podia fazer? Mas meu pai era uma liderança comunitária. Sempre achou que tínhamos direitos e que não podíamos nos conformar com o modo como o nosso povo vivia, sem saúde educação, e às vezes passando fome. O meu pai levava a equipe medica para a comunidade e minha mãe providenciava a comida, ônibus para a comunidade. E eu sou a filha que se identificou com essa forma de pensar e que ele tinha como aliada. Sempre estive com ele no movimento. Eu gosto da politica social, mas não gosto da politica partidária. O fato de estar dentro da nossa cultura e de nunca ter morado na cidade, me fez entrar nessa luta. Meu pai pediu que eu nunca abandonasse isso. Desde criança ele me ensinou que, essa era a nossa terra. [...] Eu fui para a escola com seis anos de idade, minha primeira professora foi a minha mãe. Minha mãe era o braço do meu pai, a companheira. Ela não ia para a frente de luta, mas dava todo o apoio. Agora, quem me inspira mesmo é o meu pai. Meu pai era professor, ele era conhecido como Deca. Eu gosto de povo, gosto de jovens. Jovens são difíceis, mas eu gosto de trabalhar e de conversar com eles. Eu amo essa coisa de estar junto, com criança, jovem e idoso. Eu não sei o momento exato que iniciei, mas com sete anos eu já militava com o meu pai. Quando eu tinha doze anos e ele foi fazer um cateterismo, continuei militando. Com dezenove anos, fui para a sala de aula onde tinha adultos de 45 anos, à noite, tendo que andar quatro quilômetros para chegar à escola. Então, tudo isso está no meu sangue e em minha veia. Tive oportunidade de sair e morar fora, mas nunca quis. Eu vou ficar e quero continuar aqui. Hoje, moro no Acuípe do Meio, já tive que ir ao Ministério Público para

³⁸ RIBEIRO, Op. Cit., 1993: 412.

conseguir água e energia para a comunidade. Já elaborei documento para conseguir os ônibus...Quero que os meus parentes sejam valorizados onde eles estão. O que me faz lutar pelo território é a minha história, minha vivência, o que sou e, o que o meu pai passou pra mim. (Ilhéus, 05 de maio de 2015).

O confronto, contudo, entre as diversas e diferentes memórias que compõem a história de uma da sociedade não equivale apenas à

uma conquista, é também um instrumento e um objeto de poder. São as sociedades cuja memória social é, sobretudo, oral ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita que melhor permitem compreender essa luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória.³⁹

Assim, ao investigar, os processos de reelaboração da identidade étnica dos Tupinambá no espaço do aldeamento Nossa Senhora da Escada, Marcis (2004) sublinhou a memória indígena e suas experiências com a população neobrasileira, – a partir da reinterpretação narradas em documentos oficiais – como aspectos irrefutáveis da resistência e permanência histórica dos índios de Olivença no território em contraposição a narrativa oficial. A narrativa hegemônica fundada no domínio político familiar priorizou os interesses agrários, cujos representantes assumiram, em larga escala, uma singular autoridade como base constitutiva no poder político regional.

O silêncio imposto ao povo nativo ao longo de séculos e décadas, foi rompido a partir do momento em que a relação entre as ações deflagradas pelas lideranças Tupinambá, por meio das suas agências – mobilizadas pela memória sustentada pela tradição oral entre os anciãos e seus núcleos comunitários – no âmbito da saúde e educação possibilitaram assegurar a sua versão da história sobre o domínio político.

Aliado a isso, os Tupinambá entremearam suas memórias às novas perspectivas investigativas sobre sua participação na história social local, evidenciadas e apontadas por pesquisadores como, Paraíso (1989) Marcis (2004); Dias (2007); Viegas (2007). Esses estudos permitiram questionar a construção da memória social local engendrada pelos registros históricos oficiais e pela eficiente participação da imprensa escrita e falada, sabidamente comprometida com grupos econômicos e políticos conservadores.

A reafirmação étnica e os processos identitários mobilizaram uma alteridade derivada das suas experiências de resistir, propondo a recriação de tradições e a inclusão da sua história oral como condição *sine qua non* para uma inversão da narrativa histórica regional, exigindo a reformulação da narrativa oficial a partir da perspectiva nativa.

³⁹ LE GOFF, Jacques. História e Memória. Campinas: UNICAMP, 1990: 397.

Nesse sentido, convém demarcar a não exclusividade e linearidade da história, logo, as memórias acerca da resistência, permanência e identidade Tupinambá não podem ser compreendidas de fora para dentro. Faz-se necessário incluir, nesse caso, o contraponto que faz emergir aquilo que subjaz o aparentemente adormecido ou mesmo extinto, cujo conteúdo, a memória subterrânea tem sido acessado como forma de manter a coesão desse grupo social.⁴⁰

Nesse sentido, esse grupo hegemônico tem refutado e contraposto o fato dos nativos reconhecerem-se como Tupinambá. Haja vista o fato da memória social local registrar, até pouco tempo, apenas a interpretação oficial de que identidade nativa de Olivença é historicamente marcada pelos aspectos da vida cotidiana do grupo étnico Tupiniquim.

Essa memória social estabeleceu-se a partir de aspectos que representam vivências específicas, mas que não dão conta de expressar toda a diversidade das experiências culturais vivenciadas nas interações das distintas etnias que compunham o povo nativo do Aldeamento Nossa Senhora da Escada.

Sendo assim, nos espaço onde circulam os Tupinambá é comum constatar ironias, depreciações e os mais variados estereótipos sobre esse povo. De um modo geral, esse povo tem sido frequentemente referenciado na região como, preguiçoso, mendigo, cachaceiro, ingênuo, ladrão, desconfiados, dissimulados, usurpadores e até assassinos.

Sabe-se que os índios predominam as camadas mais pobres da população, e sobre eles incide uma proporção acentuadamente maior de casos de misticismo, embriaguez e mendicância, o que leva o senso comum, a confundir como tendências étnicas, manifestações das condições sociais e econômicas que o povo indígena, ao longo do seu contato com a sociedade nacional tem suportado.⁴¹

Esse consenso sobre o povo indígena, ao longo da história cultural do país têm influenciado o olhar da sociedade local sobre os Tupinambá. Isso termina por afetar a autoimagem dos índios e muitos deles integrados à sociedade nacional, *aprenderam a se considerar desse ponto de vista menor, às vezes, perdendo todo o respeito por si mesmo.*⁴²

Essa percepção histórica sobre os índios tem sido constantemente atualizada no Sul da Bahia. Nesse sentido, para ilustrar a baixa expectativa que a sociedade nacional tem sobre

⁴⁰ POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 3-15, 1989.

⁴¹ RIBEIRO, Op.Cit., 1993.

⁴² IBIDEM., 1993:363.

essas populações, Darcy Ribeiro (1993:362) cita as motivações de Fróes Abreu (1931:177) ao registrar o que chama de palavras sombrias.

Raros são os que veem neles representantes do mesmo gênero e da mesma espécie. Acham que não são brasileiros, são índios. Talvez fosse ainda oportuno apregoar a bula de Paulo III (1537) explicando aos cristãos que os indígenas da América são também filhos de Deus!

Naturalmente, essa é uma afirmação das primeiras décadas do século XX e quase um século depois, já deveria ter sido superada. Mas a percepção constatada acima continua presente no imaginário social tanto nacional quanto local, atuando como um anacronismo social poderoso contra essas populações.

Esse pessoal que esta localizada aqui em Ilhéus dizendo que é da tribo Tupinambá, eu conheço todo mundo. Tem a tal da Valdelice que se intitulou cacique, ela era uma menina que eu conheci pequena, ajudei muito a mãe dela, dei muita coisa para a mãe dela. Minha esposa também ajudou muito, dando roupas, isso e aquilo outro. Essa menina chegou a se prostituir em uma época. De repente aparece como cacique! Outra coisa, ela começou inclusive, a cadastrar pessoas aqui como índios. Pessoas comuns, negros, brancos, louros, qualquer pessoa que quisesse se cadastrar como índio. Deixou que todos soubessem que quem quisesse se cadastrar bastava procurá-la para se cadastrar por isso, teve muita gente cadastrada aqui. [...] Em Buerarema, esse Babau mesmo é um marginal. A justiça sabe que ele é um marginal. Ele era assaltante de cargas, com certeza a polícia já provou que ele assassinou pessoas. E hoje é o cara que comanda as invasões indígenas aqui na região. Estava foragido e agora foi para Brasília se entregar, porque sabia que ia ser morto aqui, a qualquer momento. [...] Você estudou e sabe que ninguém pode “mexer” com índio. Só a polícia Federal e o Ministério Público. A Polícia Militar, não pode. E vou dizer umacoisa, uma das queixas que eu dei na Polícia Federal contra eles, como o delegado amigo meu, me disse: — *Amigo, nós estamos com três agentes aqui, e você sabe que em manifestações há sempre uns mais exaltados. Nesse caso, se o agente segurar pelo braço e puxar abruptamente para evitar a agressão, vai provocar hematomas. Isso aconteceu com duas pessoas que se denominam índios quando entraram em confronto. Os agentes os seguraram para que eles não usassem os porretes e foices. Quando tudo acabou, os hematomas estavam visíveis. Foi o bastante para fazerem corpo de delito e acusarem os agentes de tortura. Esses agentes foram afastados pelo Ministério Público Federal.* A Polícia Federal admite que está de mãos atadas (Empresário, comerciante e latifundiário de Ilhéus, 30 de abril de 2014).

Esse posicionamento pode ser frequentemente observado nos relatos de distintos interlocutores da classe popular, como no caso dos pequenos agricultores em correspondência com as percepções hegemônicas de diversos representantes da elite regional, como evidencia a fala de um dos representantes do executivo de Buerarema.

Infelizmente na nossa cultura, nós fomos educados assim, que o índio é um homem que não tem pelo. Porque no Brasil, nós somos miscigenados, temos portugueses, franceses, índios e negros. Então, como em Buerarema, no Brasil todo existe índio. E hoje você vê pessoas de pele clara, olhos azuis, dizendo que é índio. Mas na nossa cultura não é fácil assimilar isso (Buerarema, 11/03/2013).

O território Tupinambá compõe também um dos lugares de memória, marcado pelos elementos das experiências que compreendem uma das versões da história, o contraponto da história oficial. Esses *lugares de memória*, na expressão de Pierre Nora apud Pollak (1989), guardam muitos sentidos, dos quais uma rápida incursão não dá conta de esgotar a interpretação de todas as dimensões que encerram. Em face disso, a história oral serve de auxílio para dirimir as dúvidas e indicar caminhos interpretativos sem a sombra do anacronismo.

Para os Tupinambá a legitimidade do etnônimo, fundamenta-se principalmente na memória, ampliada pela reinterpretação de arquivos históricos e estudos antropológicos que cancelam sua origem. Questionar os estudos sobre a identidade dos Tupinambá constitui-se, assim, em uma das muitas estratégias utilizadas pelos poderes locais, no intuito de inviabilizar o processo demarcatório.

Interesses socioeconômicos, políticos e culturais mobilizam metanarrativas aportada em documentos, fontes literárias, poesias, reportagens, – que revelam o padrão da memória local – compreendidos como uma construção social referente a um dado tempo histórico sobre determinados sujeitos, tendo em vista objetivos concretos. É esse o aporte das representações que refutam toda e qualquer possibilidade dos Tupinambá de Olivença descenderem dos Tupinambá históricos de Gonçalves Dias ou de Florestan Fernandes.

Os Índios de Olivença foram tradicionalmente relacionados pela história, como descendentes de Tupiniquim. Vistos regionalmente como índios cordatos, colaboradores dos colonos e posteriormente transformados em caboclos das missões jesuítas, – na memória social local não correspondem ao ideal historicamente construído sobre os Tupinambá.

A interpretação da natureza da atuação dos Tupiniquim no processo histórico pelo senso comum, se opõe a natureza da conduta dos Tupinambá, construída ao longo dos séculos pela memória social tanto nacional como localmente. Esses últimos, grandes guerreiros antropofágicos não podem corresponder aos ancestrais dos índios de Olivença, que figuram no imaginário local como ensimesmados, mansos, pobres e com pouca ou quase nenhuma instrução.

Assim, me reporto a um episódio registrado em meu diário de campo em março de 2012, que reitera o sentido de ser Tupiniquim e não Tupinambá para o imaginário social local. Ao iniciar a etnografia, em certo momento fui questionada sobre o tema da minha pesquisa, por uma pessoa – parte da minha memória afetiva – moradora do entorno de Olivença e que

por sua vez, também estabelece interações sociais com os Tupinambá, ao que prontamente, respondi:

— *Estou pesquisando o povo Tupinambá.*

Nesse momento fui imediatamente corrigida.

— *Tupinambá, não! Tupiniquim né! Esse povo é no máximo, descendente dos Tupiniquim.*

Fiquei surpresa com a veemência da contraposição, mas logo percebi que para além da contestação do etnônimo, havia uma contestação de sentido. E assim meu interlocutor completou:

— *Esses índios, pequenos, mansos e ingênuos podem ser tudo, menos Tupinambá.*

Admitir serem os Índios de Olivença, Índios Tupinambá, de certo modo, contradiz a memória social local e provoca uma discrepância em relação aos atributos historicamente utilizados pela elite na constituição da identidade da população nativa.

Essas percepções corroboram para que em termos gerais, a região não reconheça a existência indígena, todavia, é importante pontuar que, embora haja pontos de contato relativos ao caráter dessas representações sobre os Tupinambá, tanto em Buerarema como em Ilhéus, há motivações distintas que merecem atenção.

Se para Ilhéus a presença indígena – considerada hoje irrelevante devido a alegada descaracterização étnica – é uma realidade histórica, para Buerarema, essa presença revela-se ainda mais improvável, mesmo que em termos históricos, relatos datados de 1890 à década de 1920, 1930 sobre a circulação desse povo no município sejam relativamente recentes.

Quando os nossos avós chegaram aqui, o seu avô, o meu avô eram coronéis, eles podem ter se deparado com isso na década de 1910, 1920, 1930 e 1940. Mas dos anos 50, 60 para cá, já não se falava mais em índio. Então, acho que se perdeu a identificação de como seria ou como é ser índio (Representante do executivo de Buerarema, 11/03/2013).

Na memória coletiva de Buerarema, os coronéis, – latifundiários e representantes do poder político local, possuíam um *status quo* cujo sentido, era compartilhado com orgulho e certa reverência pela comunidade local. Essa elite, não só atuou na conquista do território, exterminando, afugentando e dominando o povo indígena em razão da sua superioridade técnica, como também tratou de elaborar os registros que inscreveram na memória uma versão sobre o domínio local, fundada no vaticínio do povo nativo.

Nesse sentido, a Praça dos Desbravadores de Buerarema, situada na Rua Antônio Batista, nome de um dos fundadores da cidade, tornou-se um lugar de memória, fomentando de modo concreto o imaginário social através da narrativa dominante sobre a história local.

O modesto monumento é também conhecido como “Praça do Machadinho” em razão de ostentar dois machados de bronze na posição cruzada acima da placa. O espaço atualmente apresenta outra narrativa mítica na placa de bronze, ao fazer alusão à visita do príncipe Maximiliano Wied Neuwied *à vila* e ao fato dele ter dado notoriedade ao pássaro nativo, o *macuco* – presente, na época em expressivo número nessa vila – originou, o antigo nome da cidade de Buerarema.

No passado recente, contudo, o registro da placa de bronze anterior referia-se a um grotesco agradecimento aos “desbravadores” pelo feito de ter realizado a “*limpeza da região*”, ao referir-se à matança e expulsão do povo indígena dessa área.

Esse espaço, em meados da década de 1980 foi modificado através da alteração na sua placa de inscrição anterior, em virtude do teor ofensivo ao povo indígena, contido nas palavras que homenageavam os ditos desbravadores. Mas em meados dos anos 80, essa inscrição atuava na memória do cotidiano local sem que nenhuma ação fosse empreendida, no sentido de ratificar a homenagem claramente higienista.

O apagamento imagético dessa memória só ocorrerá no final da década de 1980 em face de uma atuação menos conservadora na gestão da cidade. Convém lembrar, no entanto, que esse objeto já havia cumprido o seu papel, no que se refere a corporificação, na memória social, da dominação de um grupo social sobre outro.

Assim, na memória dessa cidade, não há vestígios inscritos nem escritos sobre a indelével presença indígena, secularmente negada. E mesmo que os aspectos fenotípicos estejam fortemente presentes em diversos indivíduos, denunciando uma forte presença indígena e, que a sua população rural seja substancialmente influenciada pela presença “cabocla”, a história de enfrentamento entre os “pioneiros” é contada e recontada a partir da interpretação da elite. O lugar do índio na memória social de Buerarema restringe-se, portanto, à uma presença efêmera e longínqua, recorrentemente entendida como obstáculo ao desenvolvimento local, tendo sido superado em face da corajosa atuação dos “pioneiros” que desbravaram a região.

Por outro lado, a presença sempre discreta adotada pelos nativos na interação com os cidadãos locais em razão da sua autopreservação e a relação de servilismo entre esses – largamente usado como mão de obra na produção de cacau – e os produtores locais e regionais, bem como a sua circulação intermitente no meio urbano, resultaram numa menor visibilidade do povo indígena nessa área. Creio que esses, entre outros aspectos, não

abordados nesse trabalho, têm corroborado para tornar a presença indígena no imaginário dessa comunidade, uma improbabilidade e até mesmo uma invenção.

Em virtude disso, as representações dos interlocutores de Buerarema ligados direta ou indiretamente à disputa territorial enfatizam a afro-descendência dos Tupinambá da Serra do Padeiro, como elemento que os desqualifica ao reconhecimento étnico e ao direito à terra perceptível nos excertos abaixo.

Eu acho que esse povo é quilombola e hoje não quer ser quilombola. Porque não são reconhecidos, procuraram as questões indígenas (Policia Militar, Buerarema, 10/03/2013).

Não é discriminação ou racismo. Babau não tinha conhecimento nenhum indígena. Ele foi a Porto Seguro trabalhar como garçom, na época ele estava desempregado e fazia parte de um grupo de políticos em Buerarema que perdeu a eleição. Ficou seis anos em Porto Seguro foi quando retornou com essa visão [...] Mas, em minha opinião, ele é um afro-brasileiro. Ele não tem nenhuma característica de índio (2º Representante do executivo de Buerarema, 09/03/2013).

Desse modo, a identificação e legitimidade realizam-se exclusivamente em torno de sinais diacríticos. Em tese, ser índio significa portar em si sinais exteriores ancorados em seus corpos. Entretanto, estes sinais não são simples descritores, demarcam uma diferença de sentido e de significado.

Desse modo, caracteres, como uma tez mais escura do que a dos seus antepassados, um cabelo, principalmente, o cabelo crespo inscrevem-se como código do corpo que os definem como não pertencendo a uma etnia e/ou pertencendo à outra. Como justificativa de contestação do direito à demarcação territorial reivindicada por esse grupo étnico, os sinais diacríticos são evocados e a etnicidade do cacique da Serra do Padeiro e dos seus familiares é veementemente questionada, como fica claro nas percepções abaixo.

É negro! Eu o considero negro. Não estou falando de forma pejorativa. Eu o considero negro mesmo. Negro quanto à raça. Nós o conhecemos desde criança (Comerciante e agricultor de Buerarema, 10/03/2013).

Se a etnia que temos em Buerarema fosse denominada quilombola, em minha opinião seria mais coerente. Eles poderiam ter seu quilombo, uma associação quilombola (2º Representante de Buerarema 15/03/2013).

Convém salientar que estas categorias não são mobilizadas somente no sentido de uma organização mental, ganham estatuto simbólico e não são neutras nem simétricas. E se a incorporação de aspectos da cultura regional imposta pelo intenso contato desqualifica os índios e os destitui da condição de sujeitos de direito, – e que os fez retrabalhar, ou arquivar

na memória diversos aspectos da sua cosmologia – de modo ambivalente, a resistência e a atualização cultural destes mesmos aspectos põe sob suspeita sua etnicidade.

Seguramente, a riqueza sociológica destas trocas não permite o confinamento da etnicidade Tupinambá – ao que se convencionou definir como condição autóctone – a critérios objetivos para explicar a subjetividade inerente às suas experiências sociais.

Apesar disso, a apropriação do senso comum ignora toda a historicidade e as responsabilidades dos organismos públicos e privados da região sobre a condição de pauperização desse povo. Influenciado por um discurso sectário, formulado pelas representações simbólicas negativas e seculares acerca dos índios, tanto no Brasil como na região, hostilizam sistematicamente esse grupo étnico.

Posto isso, pensar a indianidade Tupinambá, requer compreender os desdobramentos das alterações provocadas pelos projetos político-econômicos e socioculturais experimentados por esse povo. Essas transformações envolveram adaptações, diversas alianças étnicas, negociações, negações e reelaborações identitárias. Em síntese, a etnicidade Tupinambá deve ser pensada à luz dos rearranjos culturais criados pelo processo histórico através das situações de contato.

A complexidade e a diversidade que envolve o povo indígena do Nordeste, e os Tupinambá, os casamentos entre negros livres, sergipanos – pobres fugindo da seca do sertão da Bahia no início do século – com índias pode ser ratificada através de inúmeras situações, como no caso das irmãs gêmeas Tupinambá, já citado anteriormente.

Certamente, não é a condição fenotípica que define a indianidade Tupinambá, mas seu modo de vida, suas interações com diferentes povos na experiência de aldeamento, sua relação com a terra, a memória da presença no território, seus saberes ancestrais.⁴³

O parecer técnico relativo à origem Tupi do povo indígena de Olivença chama atenção para o fato de que o conhecimento sobre sua filiação cultural deve considerar,

[...] por um lado, o debate consolidado na antropologia brasileira sobre aspectos estruturantes das socialidades Tupi, abordadas, por exemplo, nos trabalhos de referência de Lima (2005), Viveiros de Castro (1986, 1996) e Fausto (1988) e por outro, por relação com o conhecimento histórico e antropológico sobre povos indígenas que vivenciaram experiências em aldeamentos administrados por missionários. Destacaremos três aspectos centrais na caracterização do modo de vida dos índios Tupinambá de Olivença, que mostram a sua filiação ameríndia ou mesmo especificamente Tupi: a) O modo como se relacionam com o espaço de habitação, como se movem no território, e os sentimentos de pertença e posse do território. b)

⁴³ BRASIL, Op. Cit., 2009.

As suas práticas alimentares, nomeadamente aquelas que se prendem com a ingestão de uma bebida fermentada de mandioca conhecida entre eles como *giroba*. Veremos que o sentido destas práticas alimentares ratifica-se na importância do corpo como eixo simbólico central na vida dos povos ameríndios (Cf. Seeger *et alli* 1979). c) A forma como a unidade de habitação fundada em laços de parentesco é valorizada em detrimento de uma tendência para a formação de unidades de significado social mais abrangente.⁴⁴

É primordial levar em conta ainda, o fato de Olivença ter sido um antigo aldeamento jesuítico que propiciou a convivência histórica entre diversos povos de diferentes filiações étnicas, de modo a integrar à sua vida prática, certos aspectos externos. Sublinha ainda, sobre a profunda influencia que seus atributos culturais exerceram sobre outras etnias, que constitui um sinal da sua historicidade ameríndia de “mistura bem-sucedida”. A mistura, portanto, não apagou diversos aspectos indicadores da filiação cultural e social dos Tupinambá de Olivença, que pode ser usado como referentes comparativos *ao modo de vida Tupi e a uma filiação ameríndia mais abrangente*.⁴⁵

Nesse sentido, características fenotípicas do índio histórico; o modo de vida assente nas referências imaginárias do índio altaneiro do século XVII; a idealização do isolamento na selva Amazônica e os casamentos endogâmicos, compõe um pensamento anacrônico como parâmetro para se compreender a etnicidade.

A noção indígena no caso Tupinambá é multifacetada e, por razões históricas não pode corresponder a critérios objetivos fundados na compreensão da cultura como evento estático, invariável. Nessa perspectiva, o étnico e o não étnico revelam-se, muito mais pelo caráter, constância e densidade das trocas afetivas, sociais e políticas, compartilhadas entre os entes relacionais, do que pelos laços de sangue que possam ou não envolvê-los.

Após situar a questão étnica como resultado das múltiplas interações sociais, adoto um olhar weberiano sobre a etnicidade de seu Pedro Braz, na tentativa de pensar a inviabilidade de classificar os Tupinambá como inautênticos. Seu Pedro Brás – filho de sertanejo que fugiu da seca – em sua longa convivência com os índios da Sapucaeira, mediatizada pelo seu casamento de mais de 50 anos com D. Domingas, índia Tupinambá; pela relação com sua filha Pedrísia, índia “misturada” e todas as experiências acumuladas na interação com o modo de vida dos Tupinambá, poderia ser um Tupinambá, embora ele se apresse em demarcar sua descendência sertaneja, receoso de ser identificado como oportunista.

⁴⁴ IBIDEM, 2009: 02

⁴⁵ VIEGAS, S.M. Eating with your favourite mother: time and sociality in a South Amerindian community (South of Bahia / Brazil). Journal of the Royal Anthropological Institute V.9 (1), 2003:29.



Seu Pedro Bráz e Dona Domingas, na comunidade da Sapucaieira.

Mas, se o que caracteriza o étnico são os atos de sobrevivência, afinidades, memórias compartilhadas historicamente e uma territorialidade vivenciada, não seria de modo algum, um contra senso, afirmar que seu Pedro Braz, também vive essa a indianidade Tupinambá. O compartilhamento do mesmo modo de vida a partir da noção de coletividade, trocas e a reiteração cotidiana dos atos culturais e afetivos com os parentes de D. Domingas como: a produção familiar de farinha, a doação do terreno para a construção da primeira escola Indígena Tupinambá e o seu incondicional apoio à participação política de Pedrísia na luta pelo reconhecimento étnico, são atributos, que poderiam conferir ao seu Pedro, uma indianidade, caso ele pretendesse reclamá-la.

Ademais, os fluxos interétnicos nessa região promoveram inúmeras interações socioculturais, cujas características revelam-se, ora mais nordestina, ora mais afro-brasileira, ou ora mais indígena. E ao contrário do que o senso comum costuma pressupor, o vínculo étnico se estabelece através das marcas identitárias pelas quais cada sujeito se reconhece afro-brasileiro, indígena ou caucasiano e não pelos aspectos fenotípicos. O relato do pesquisador Erlon Fábio da Costa, sobre a presença dos índios na região e as divergências que envolvem o etnônimo Tupinambá, permite compreender como esses fluxos permeiam a identidade Tupinambá.

Os índios de Olivença se autodeclararam Tupinambá. Mas, há em Ilhéus, a presença de Botocudos, Aimorés, Tupiniquim e Pataxós. Muita gente acredita que a etnia do principal grupo de índios era Tupiniquim. Mas isso é uma distorção histórica, porque quando se fala de Tupinambá, estamos nos referindo a um povo que habitava toda região da Costa Litorânea. Na nossa região encontramos várias comunidades indígenas inseridas. Olivença inicialmente era um espaço aldeado por Tupiniquim. Mas quando Olivença foi transformada em aldeamento, vários povos indígenas foram colocados juntos. Era uma região muito produtiva e farta, a disputa territorial era uma realidade dentro da dinâmica dos povos indígenas. É improvável, a partir de uma visão histórica, não considerar que essa região tenha sido disputada por outros índios. E a literatura refere-se aos Tupiniquim por conta da sua superioridade numérica em certos momentos históricos que foram oportunamente registrados, principalmente, pelos jesuítas. Virou senso comum chamar os indígenas da região de Tupiniquim. Entretanto, vários povos foram inseridos em Olivença. Quanto à questão de uma afirmação étnica, para os Tupinambás, quando se aprofunda o olhar sobre os troncos familiares, é possível perceber que existem troncos que dizem; “*Sou Tupinambá, porque precisei do reconhecimento étnico*. Sou indígena, e estive sempre aqui.” Se esse povo organizado a partir do movimento se afirma Tupinambá, isso há de ser considerado. Terezinha Marcis deixa claro na sua dissertação sobre os Tupinambás, que 30 casais de Tupinambás foram inseridos no aldeamento Nossa Senhora das Escadas. Hoje, convivo com pessoas que afirmam ser Tupiniquim, que a família afirma ser Tupiniquim. Não creio que todos os Tupiniquim dessa região foram dizimados. Portanto, o movimento se organiza em 1997 e surge a necessidade do reconhecimento étnico. Se não estou enganado, na década de 80 o cacique Alício vai à Brasília solicitar apoio ao seu povo, e ao ser recebido por Juruna foi identificado da seguinte forma: “Vocês são Pataxós”. Engano corrigido mais tarde. Eu acho que a comunidade Tupinambá tem muito claro que há Tupiniquim, Tupinambá, Aimoré, Botocudo entre outros, que se misturaram. O que não caberia é ter uma miscelânea de povos, inviabilizaria a definição de uma política e dificultaria o acesso aos recursos destinados a eles como povo indígena que são. Pois é preciso definir a etnia para se definir a política. Os estudos sobre essa questão são escassos [...] Porém, a figura do caboclo, via miscigenação compulsória sempre foi aceita. Foi comprovada historicamente a presença de negros escravos que fugiram do Engenho de Santana para as matas, e que muito provavelmente, em certo momento, esses negros se encontraram com índios não aldeados e índios aldeados que fugiam da escravidão dos jesuítas, compondo novos núcleos (Olivença, 06/07/2013).

Desse modo, relativo à polêmica do etnônimo na Região Sul da Bahia é imperativo afirmar que diante das inúmeras possibilidades criadas pelos múltiplos fluxos interétnicos que circunstanciaram as diversas dinâmicas culturais e, pelo direito investido aos povos pré-colombianos, pela Conferência 169 OIT de autodenominar-se. Os índios Tupinambá situados dentro desse universo têm a prerrogativa de decidir entre as diversas etnias com as quais conviveram, a que melhor lhes define, sem cair no perigo de cometer qualquer ilegitimidade.

Mesmo porque em razão de ser, a definição étnica uma das exigências jurídicas do Estado para o reconhecimento e obtenção dos direitos indígenas, como *Índios de Olivença* – dentro do que se convencionou no Brasil como étnico – não poderiam obtê-la.

Desse modo, o povo Tupinambá utilizou como elemento central em sua reafirmação identitária, a valorização de tradições e de uma autenticidade que expõe, justamente, o problema da existência e reprodução de elementos da cultura dos povos subordinados. Tais elementos permaneceram sob formas frequentemente ignoradas pelas tradições e saberes

hegemônicos no campo do Estado-nação e da região e, em virtude disso, foram dados como inexistentes.⁴⁶

No plano ético, o eixo principal da análise é o advento de novas identidades indígenas, resultado das dimensões político-econômicas aportadas em fatores históricos e não em decorrência de diferenças culturais antecedentes. Grande parte dos povos indígenas do Nordeste advém de processos de *etnogêneses* iniciados no século XX, não expressando, em razão disso, a continuidade com antigos relatos de viajantes e missionários e recorrentemente, *nem mesmo com a literatura antropológica das primeiras décadas do século XX.*⁴⁷

A reafirmação da identidade étnica por meio da tradição inventada, todavia, não é produto de pura e simples invenção, portanto,

É sob o signo da invenção de cultura que devem ser pensados os povos indígenas do Nordeste, com um resolutivo movimento de afastar o viés etnológico de buscar no presente culturas autênticas (ou ainda fontes culturais específicas da etnicidade). Não importa o quanto os símbolos venham de fora, o que conta é que são vividos e pensados como se estivessem impressos a ferro e fogo nos corpos e sentimentos dos indivíduos; e que daí lhes determina – como uma força interior – o seu futuro, concebido como um reencontro com o seu verdadeiro destino.⁴⁸

Assim, na memória dos seus troncos velhos, os Tupinambá buscaram relatos que indicassem sua filiação étnica. Dentre as etnias lembradas pela memória dos anciãos, a referência Tupinambá preponderou entre os núcleos das famílias de Núbia Batista e do Cacique Babau.

A trajetória histórico-cultural desse povo, ao longo de três séculos no território, conferiu-lhes autoridade para definir dentre os diversos grupos indígenas com os quais estiveram em interação, o etnônimo lhe parecia mais apropriado. Sendo a ancestralidade, a história e a memória indígena da região, composta por um todo étnico, os Tupinambá poderiam tanto definir-se Tupinikim, Aimoré, Pataxó, ou mesmo Green/Botocudo, como – em meio às miríades indígenas, sobreveio o etnônimo – Tupinambá.

A designação étnica, segundo relato de diversas lideranças Tupinambá, não foi uma decisão fácil e muito menos apressada. A definição do etnônimo passou pelos requisitos das normas que constituem o processo de reconhecimento dos povos indígenas previstas na legislação brasileira, bem como considerou as características dos povos Tupi e a história oral dos anciãos pertencentes aos nativos desse território.

⁴⁶ OLIVEIRA, J. P. de. A viagem da volta": reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste. In: Atlas das terras indígenas no Nordeste. Rio de Janeiro: PETI/ Museu Nacional, 1993.

⁴⁷ ARRUTI, J. M. "Morte e Vida do Nordeste Indígena: A Emergência Étnica como Fenômeno Histórico Regional". *Estudos Históricos*, 1995:86.

⁴⁸ OLIVEIRA, Op. Cit., 1993:07.

A despeito das diferentes visões e dos contrapontos que envolvem o etnônimo Tupinambá ficou claro para mim que os índios de Olivença, embora no passado se reconhecessem como caboclos, hoje, não têm a menor dúvida sobre a sua identidade Tupinambá.

Para esse povo, a nação Tupinambá dos séculos passados, certamente não existe mais, mas a crença de que o povo Tupinambá refundado a partir da capacidade humana de certos membros de dispersar-se, reagrupar-se e de tecer outros arranjos culturais, justifica seu ressurgimento. Nesse sentido, a atualização da tradição e dos vínculos afetivos subjacentes à sua entidade étnica, circunstanciou os atuais Tupinambá de Olivença.

A tradição, interpretada nesse texto como uma invenção, cumpriu a finalidade de ritualizar a passagem de eventos concretos da vida social e de definir o etnônimo Tupinambá, conseqüentemente, fundou e ritualizou a etnicidade desses. Nessa perspectiva a tradição cumpriu a função de firmar o elo entre o presente e *um passado histórico adequado*.⁴⁹

A tradição, dessa forma, para estabelecer-se como tal, necessita assumir sua feição ritual ou simbólica, de modo a criar, valores normas e condutas. Nas palavras do próprio autor, refere-se às

[...] reações a situações novas que ou assumem a forma de referência as situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória. É o contraste entre as constantes mudanças e inovações do mundo moderno e a tentativa de estruturar de maneira imutável e invariável ao menos alguns aspectos da vida social [...].⁵⁰

A tradição inventada é ainda uma interessante chave analítica para pensar, nesse texto, tanto o mito dos desbravadores como, o etnônimo dos Tupinambá. Haja vista o fato de a tradição aludir a um passado real ou forjado e impelir condutas distribuídas de modo quase sempre paradigmático, padronizado, tendo ainda como aspecto fundante, sua invariabilidade.

51

Ao forjar na memória social oficial, o mito dos desbravadores e a sujeição dos índios da região, *a tradição inventada* exerce a função ideológica na sociedade regional, à medida que a história é utilizada como ratificadora das condutas e como fundamento da coesão de diferentes grupos sociais.

Dialeticamente, a tradição, pode também atuar como expressão de conflito, como no caso da luta dos Tupinambá pela terra, deflagrada pelo *Movimento Tupinambá*, de modo que,

⁴⁹ HOBBSAWM, Op. Cit.1984.

⁵⁰ HOBBSAWM, Op. Cit., 1984:10.

⁵¹ IBIDEM., 1984.

sua dimensão revolucionária tem inspirado ações inovadoras, cujo signo é o passado do seu povo.

Além disso, esse passado, tanto pode ser longínquo como pode tratar-se de um evento relativamente contemporâneo, perspectiva que amplia a possibilidade de compreender e configurar a relação entre a elite regional e os índios de Olivença no processo de usurpação das suas terras iniciado no final de 1890 e intensificado em 1970.⁵²

Desta feita, no processo de atualização da sua cultura, os Tupinambá assumem a sua mistura como uma potencialidade originada a partir da pluralidade de experiências nas quais foram envolvidos. Como Índios de Olivença resistiram, recontaram e atualizaram sua trajetória. Através da história oral e da memória, decidiram coletivamente assumir com alteridade o etnônimo Tupinambá como condição de exigir seu reconhecimento etnoterritorial.

V.3 Contrapontos e Resistência à Metanarrativa da Elite Cultural Hegemônica

A etnografia realizada com lideranças indígenas, pequenos agricultores, latifundiários, poder executivo municipal e legislativo em nível municipal e federal, professores, advogados, entre outros permite a análise da percepção dos segmentos representativos dos poderes locais de Ilhéus e Buerarema e Una acerca do povo Tupinambá.

Dessa forma, há organizo um sumário das constantes violações dos direitos sociais dos Tupinambá no intuito de mapear o padrão da metanarrativa construída historicamente no Brasil contra as populações indígenas, que vêm se reeditando contra os povos indígenas do Nordeste e, desse modo, contra os Tupinambá.

Essas representações têm se amalgamado ao imaginário social da região de modo a produzir não só a violência simbólica, mas também a violência concreta contra os Tupinambá. Dessa forma, o conjunto de episódios ora apresentado evidencia o padrão da narrativa oficial engendrada pela elite cultural hegemônica sobre o povo Tupinambá, no contexto da disputa pelo território na região.

Posto isso, tomarei como análise as interações entre os Tupinambá e setores da sociedade civil e política de Ilhéus, Buerarema e Itabuna, por compreender que os

⁵² IBIDEM., 1984.

Tupinambá, embora mantenham relação geopolítica e histórica com o município de Una, o *Movimento Político Tupinambá* está majoritariamente marcado pelas relações do contexto político que envolve, sobretudo, as cidades acima mencionadas.

Como já abordado no capítulo III, o início do conflito regional é demarcado por dois episódios. O primeiro refere-se ao ato de improbidade administrativa do então prefeito de Buerarema-Ba, Orlando Filho, relativo às verbas destinadas pelo governo federal para o Posto de Saúde da Família Indígena – PSFI. As irregularidades foram denunciadas em manifestação com panelaço frente à sede da Prefeitura Municipal de Buerarema, coordenada pelos Tupinambá localizados na Serra do Padeiro, somado ao incidente entre os Tupinambá e representantes da Associação de Pequenos Agricultores de Buerarema, quando esses últimos realizavam uma caminhada de protesto na cidade.

Esses eventos desencadearam uma oposição explícita ao movimento Tupinambá que a partir de então precipitou uma série de ações pragmáticas, no sentido de exigir o cumprimento de seus direitos sociais. Assim, a pauta social dos Tupinambá, centrada no direito à terra, saúde e educação diferenciada, além de parecer inusitada – tanto para a comunidade como para a elite local de Buerarema – passa a ser entendida como um obstáculo aos interesses dos grupos hegemônicos.

A essa altura, a rearticulação do movimento Tupinambá já apontava uma mobilização político-participativa interna e externa. Todavia, o posicionamento dos Tupinambá, causou estranheza aos poderes locais, em razão da negligência e da falta de expectativa historicamente dispensada a esse grupo social, como pode ser observado no relato do vice-prefeito e ex-secretário de administração de Buerarema-Ba na gestão atual.

Essa coisa do indígena estava adormecida na nossa cultura regional, principalmente em relação à Buerarema. Quando começou a se pensar no ressurgimento das aldeias Tupinambás em Buerarema, na Serra do Padeiro, as pessoas brincavam e achavam que isso não ia à frente, essa ideia inicial não daria em nada, eu mesmo não acreditava.

É em retaliação à manifestação contra o desvio de verbas da saúde pública pelo então prefeito Orlando Filho, que em 17 de abril de 2008, a prisão do Cacique Babau é efetuada sob a acusação de liderar manifestação da comunidade contra a prefeitura de Buerarema. No momento dos fatos ocorridos, o cacique estava em Salvador, ainda assim, detido em Ilhéus, permaneceu dois dias no Presídio Ariston Cardoso de acordo com relato de Magnólia –

liderança feminina da Serra do Padeiro e irmã do cacique Babau – e referenciado no relatório da Comissão Especial Tupinambá.⁵³

O vice-prefeito de Buerarema, no entanto, sem referir-se às denúncias de desvios de verbas do Programa da Saúde da Família Indígena- PSFI pelo referido gestor, apresenta outra versão sobre o início do conflito,

Durante o governo de Orlando Filho, e eu estava vereador nessa época, Babau apareceu no município querendo criar uma associação Tupinambá. E a visão de Orlando na época, era que fosse criado Posto de Saúde para a Família Indígena – PSFI que traria mais recurso para o município. Orlando criou essa associação com o ex-vereador Roque Borges. Só que quando Babau percebeu o poder da associação foi até a FUNAI e a reconheceu como uma associação Tupinambá e não só uma associação ligada à saúde indígena, transformou-a em cacicado. Foi muito rápida a criação e isso chocou muito a todos.

Seis meses após esses acontecimentos, em cumprimento aos mandados judiciais – já suspensos pelo Tribunal Regional Federal da 1º Região – de reintegração de posse de fazendas *retomadas* no território Tupinambá, a polícia federal realizou uma ação que expõe a violência, o abuso de poder e o preconceito praticados por representantes dessa instituição contra o povo Tupinambá.

Um contingente de 130 agentes federais, 02 helicópteros, 30 viaturas e 02 rabecões foram enviados à Serra do Padeiro, na madrugada de 23 de outubro de 2008, como me informou Glicéria e dona Maria da Glória – lideranças femininas da Serra do Padeiro – bem como, encontra-se registrado no relatório da Comissão Especial Tupinambá que acrescenta ter essa ação, resultado em,

22 indígenas feridos a bala de borracha e intoxicação por bombas a gás, destruição de casas, veículos comunitários, alimentos e equipamento escolar. Os agentes da PF levaram as lanças, bordunas, flechas e queimaram cocares, tangas e maracás, enfim, as indumentárias indígenas, em flagrante violação aos direitos culturais dos Tupinambá tipificada como crime pela Lei 6001/73.⁵⁴

Sobre estes acontecimentos, o prefeito de Buerarema Orlando de Oliveira Filho, no depoimento dado à Polícia Federal em 2008, *afirmou que as ocupações de terras, realizadas pelos Tupinambá fomentariam “a intranquilidade social e o temor dos cidadãos da região”*.⁵⁵

⁵³ CDDPH, Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana. Comissão Especial “Tupinambá” Resolução nº 15 de 2010 e Resolução nº 6 de 2011. Brasília, 2011:35.

⁵⁴ CDDPH, Op.Cit., 2011:35

⁵⁵ ALARCON, Op. Cit, 2013:70.

Importa salientar que a primeira retomada realizada pelos Tupinambá, ocorreu em 2004, pela iniciativa dos Tupinambá localizados na comunidade da Serra do Padeiro, contudo, não é essa ação que deflagra a mobilização, assumidamente contrária aos Tupinambá na região.

Durante a manifestação da Comissão de Pequenos Agricultores de Buerarema em 2010, ocorre o segundo episódio que estabelece de modo drástico o conflito entre a maioria dos moradores de Buerarema e os Tupinambá da comunidade da Serra do Padeiro. Esse incidente foi narrado a mim por Domingos Alfredo Falcão Costa – representante da Associação de Agricultores de Buerarema e um dos proprietários da fazenda Serra das Palmeiras, posteriormente retomada pelos Tupinambá da Serra do Padeiro – da seguinte forma:

Estávamos na porta do Fórum, 50 a 60 agricultores, quando o irmão de Babau pegou um caminhão e avançou contra os agricultores, inclusive existe um processo contra esse indivíduo. E em retaliação, os agricultores correram atrás deles. Quando o alcançaram na rua, a intenção dos agricultores era pegar o cara mesmo. Mas os policiais defenderam esse rapaz e ele foi embora. Em retaliação, nesse mesmo dia, eles invadiram a nossa propriedade (Buerarema, 10/03/2013).

Sobre esse acontecimento, de seu Lírio em 2011, – pai do cacique Babau – ouvi outra versão. Segundo seu Lírio, um dos seus filhos havia ido a Buerarema e passava pela praça Domingos Cabral, no momento em que a manifestação contra as *retomadas* acontecia. Alguns manifestantes ao vê-lo, perseguiram-no pelas ruas da cidade. Seu filho foi protegido por policiais que impediram os manifestantes de agredi-lo. [Em razão disso e do histórico de violência que envolve a posse das terras onde se situa a fazenda da Serra das Palmeiras, os Tupinambá decidiram retomá-la].

O agricultor, Domingos Alfredo Falcão, após pedido de reintegração de posse concedida pelo poder Judiciário Estadual via liminar, acompanhado da Polícia Federal, do Secretário de Agricultura do município de Buerarema, Hyperides da Silva Magalhães (Péu), dos agricultores, Valmir José Barbosa; Edvan Moreira da Silva (Vande); Carlos Evangelista dos Santos e Levilton Pereira dos Santos e – segundo Dona Maira da Glória, mãe do cacique Babau – de vários homens armados, foram reintegrar à Fazenda Serra das Palmeiras.

Durante o processo de reintegração de posse, entretanto, houve confronto entre os agricultores e os Tupinambá da Serra do Padeiro. De acordo com informações de Magnólia – lideranças da Serra do Padeiro e irmã do cacique Babau – o confronto se deu pelas circunstâncias da desocupação realizada pela Polícia Federal. Acompanhados por agricultores e autoridade de Buerarema, não permitiu sequer que as famílias retirassem seus pertences. Alinhado a isso, os Tupinambá identificaram a presença de pistoleiros que os ameaçavam, por

isso, decidiram coletivamente, continuar a retomada da fazenda, como me relatou o próprio Alfredo Falcão em 2012,

No dia da reintegração com um Oficial da Justiça, fomos para a propriedade. Lá tinham alguns vizinhos, umas 10 a 15 pessoas, os Policiais e o Oficial. E como é comum eles agirem quando invade uma propriedade, quando a polícia chega, eles fogem e ficam escondidos no mato. Eles não enfrentam a polícia. Apesar de que hoje já enfrentam, atiram. Nesse dito dia, chegamos à propriedade umas 09:00 h. da manhã e não encontramos ninguém tinham casas abertas, comidas no fogo. A polícia na verdade, não quis prender ninguém, não tinham ordem para prender. Por isso, foi lá e comunicou uma pessoa próxima, que estava em outra propriedade que eles tinham invadido também, que aquela fazenda estava sendo reintegrada. Às 14:00h a Polícia Federal se retirou e aí começou a tortura. Eles não permitiram que a TV Santa Cruz entrasse juntamente com a Polícia Federal. Depois que o carro da Polícia Federal foi embora, o carro da reportagem entrou para fazer entrevistas com os agricultores, inclusive comigo e ficamos lá. Nesse vai e vêm eles começaram a cercar a fazenda, inclusive a TV Santa Cruz fez um vídeo. Tinha em média umas 60 pessoas, homens, meninos e mulheres. Inclusive a irmã do Babau é o Satanás, já bateu até em policial aqui na porta da prefeitura. Mas, continuando a reportagem da TV. A TV Santa Cruz entrou na sede, eles permitiram, que entrassem para fazer a reportagem. Logo depois, eles fecharam a estrada. Quando o repórter da TV. Santa Cruz filmou eles invadindo, o repórter com medo deles o sequestrarem por conta do filme, tirou o filme do vídeo e colocou outro no lugar, caso eles tomassem a gravação. Então, ele escondeu debaixo do painel do carro, inclusive isto está no inquérito da polícia. A reportagem se retirou de lá umas 03 para 04 horas da tarde. Daí eu mandei um recado para a minha esposa, para que mandassem a Polícia Federal de volta, porque eles estavam cercando a fazenda, e a gente não tinha como sair mais. Quando começou a escurecer nós nos trancamos dentro de casa e eles começaram a atirar, atirar... E eu estava com um grupo de mais ou menos 10 pessoas dentro da casa, pois os outros, alguns vizinhos nossos, já tinham fugido pelo mato assim que escureceu. E nós ficamos lá. Eram tantos tiros, que eu nunca tinha passado por isso em minha vida. Dois rapazes, três na verdade foram atingidos por tiros. O Péu e eu estávamos dentro de casa. Esse Péu Magalhães era secretário da Agricultura aqui em Buerarema na época. De um lado fica a casa da sede e esse espaço todo era o batedor, é um espaço de mais ou menos 02 hectares, de um lado barcaças, do outro, algumas casas, uma estrada e mais uma casa com varanda. O carro estava parado em frente a varanda e estávamos dentro dessa casa. O erro, se é que posso dizer que foi um erro, foi quando Péu abriu a porta e acendeu a luz da varanda. De um lado só tem cacau, de lá eles atiraram em Péu, assim com as mãos para cima. Atiraram para matar, pois pela distância com certeza atiraram para matar. Então, Péu caiu e eu o puxei para dentro. Apaguei a luz e puxei-o imediatamente, para dentro. Aí nós fizemos um grupo de 10 pessoas. Do outro lado tinha uma escada e fomos para o carro. Nessa saída, nos juntamos todos e pensamos: Não é possível que eles vão atirar. Mas, mesmo assim eles atiraram, por que as balas pegaram no rapaz, uma no pescoço e outra no braço, E Péu, pegou na mão. Quando nos chegamos ao carro, eles avançaram em nosso grupo, dizendo – Vamos matar! Vamos matar todo mundo! Aí começou aquele terror. Na verdade, não interessava para ninguém que eles nos matassem, pois eles não são malucos a esse ponto. Então, nós entramos nesse carro, sendo que alguns fugiram pelos matos. Aqui tem uma reserva de água grande e do outro lado a estrada e, mais adiante, já é fora da fazenda, há uma ponte. Fizemos este percurso já saindo da fazenda. Eles atiraram em mim, o (irmão do Babau) atirou em mim de espingarda e quebrou o vidro lateral e traseiro do carro. Eu estava com as mãos no volante e os estilhaços atingiram os outros rapazes, o Ivan, o Tatu e o Péu Magalhães. Atiraram nos pneus, o outro irmão, o Gil, estava na lateral do carro e abriu a porta querendo me arrancar de dentro do carro. Ele estava com um rifle na mão e nem sei por que ele não atirou. Eu segurei no volante e arranquei com o carro mesmo com os pneus furados, percorri uns 500 metros. Próximo há uma presa e uma passagem estreita, aí eu nem sei como, mas passei. Logo à frente tem uma ponte, mais eles colocaram madeiras. Como a

caminhonete era 4X4, subi na madeira e pulei. Quando chegamos na outra ponte, eles haviam tirado todas as madeiras, por isso, caímos com o carro. Nós éramos (05) ou (06), pois o resto saiu correndo pelo cacau. Assim que caímos da ponte, eles estavam correndo atrás de nós. Nós largamos o carro lá, ainda funcionando. Dos dois lados tudo é cacau, saímos correndo de onde estávamos até a estrada principal que fica mais ou menos (01) km. Deixamos uns para trás e depois os encontramos na estrada. E quando eles (os Tupinambá) chegaram ao carro e não nos encontraram, atearam fogo na caminhonete. E o pior de tudo é que a caminhonete nem era minha. Era emprestada por um amigo, Carlos Antônio (Catonho). Eu tive que pagar com uma nova. Então, eu não chamo isso de incidente ou conflito. E antes de tudo isso, tinha um funcionário lá. Ele tinha uma moto, mas tomaram a moto dele e o espancaram. Ele apareceu aqui à noite, completamente espancado, com braço quebrado. Então, isso não se chama conflito ou incidente, isso é crime!

Sobre esse fato, o juiz Antonio Hygino da comarca de Buerarema demonstrando sua parcialidade sobre a questão, declarou à imprensa local:

[...] “pequenos agricultores” teriam sido brutalmente agredidos pelos índios: “fiquei estarrecido com a barbárie que aconteceu, já que tinha gente mutilada, houve uma morte, dois corpos desaparecidos”. Cabe observar: nenhuma ocorrência de morte ou desaparecimento foi registrada junto à polícia; o juiz, contudo, nunca se retratou.⁵⁶

Uma das alegações de Domingos Alfredo Falcão da Costa diz respeito ao fato da fazenda da sua família está sob *interdito proibitório*, o documento resguardaria a propriedade privada da “*demarcação da terra*”, mas ainda assim, os Tupinambá da Serra do Padeiro insistiram em desrespeitar esse instrumento jurídico. Na análise de Alarcon (2013), esse instrumento não tem como intuito *proibir as demarcações*, haja vista o fato de o *Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/73)* vedar a utilização de *interditos possessórios contra a demarcação de Tis*.⁵⁷

Convém salientar que até então, os Tupinambá de Olivença das áreas do interior do litoral e do litoral, incluindo Olivença, mantinham uma conduta mais discreta em relação às reivindicações dos seus direitos, no que se refere à realização de retomadas e ao enfretamento mais direto aos representantes da elite cultural hegemônica da região, principalmente de Ilhéus.

Consequentemente, diante do declarado posicionamento de diversos representantes dos poderes locais contra a causa indígena, toda e qualquer conduta dos Tupinambá da Serra, a partir de então, passou a ser interpretada pelos dirigentes políticos de modo absoluto. Em consequência disso, após avaliação das lideranças Tupinambá à frente das ações políticas do movimento, concluiu-se que era necessário unificar-se, principalmente, quando o que estava

⁵⁶ ALARCON Op.Cit., 2013:35

⁵⁷ ALARCON Op.Cit., 2013:85.

em jogo referia-se a definição do território e a sua origem étnica, ainda que cada núcleo apresentasse certas particularidades.

Diante disso, os Tupinambá da Costa Litorânea passam a agir de modo mais aproximado à conduta dos Tupinambá da Serra do Padeiro, ao incluir *as retomadas* nas suas ações. Importa, no entanto, sublinhar que as manifestações em favor de uma saúde indígena e de um educação diferenciada, já se inscrevia na pauta dos Tupinambá de Olivença situados no litoral e no interior do litoral do Sul da Bahia, ampliada mais tarde como pauta também dos núcleos dos Tupinambá das Serras.

Assim, a Serra do Padeiro inaugurou um novo padrão de resistência e de reorganização dentro das ações do *Movimento Político Tupinambá* a partir da prática das *retomadas*, originalmente são os núcleos dos Tupinambá do litoral e do interior do litoral, como a Sapucaeira e a própria Vila de Olivença que elegem como prioridade, o acesso à saúde e à educação diferenciada, através da atuação estrutural das professoras e agentes de saúde Tupinambá.

A corporeidade do movimento Tupinambá se dá por meio da complementaridade entre seus diferentes núcleos comunitários, cuja historicidade da luta por um projeto educacional e de saúde diferenciada dos Tupinambá do litoral e do interior do litoral alia-se à ação inovadora dos Tupinambá da Serra do Padeiro com o advento das *retomadas*. Essas forças estruturais e superestruturais criam uma conduta singular de resistência como povo na definição etnopolítica do seu território.

À medida que o movimento ganha densidade, ampliam-se as ações dos poderes contrários aos Tupinambá a nível regional, de modo que as principais lideranças das comunidades da Costa Litorânea e do seu interior, incluindo Olivença, passam a ser também alvo de constantes difamações e criminalizações.

Nesse sentido, não só representantes da sociedade de Buerarema, mas também de Ilhéus, Itabuna e Una se organizam de diferentes formas contra a causa Tupinambá, mais especificamente, contra o *Movimento Político Tupinambá*, como torna-se evidente no discurso de diferentes atores sociais, a exemplo do representante do legislativo de Ilhéus, do secretário da Prefeitura Municipal de Ilhéus e de um dos representantes dos pequenos agricultores de Buerarema, quando os entrevistei entre 2012 e 2014.

Um índio se reconhece logo, mas como os que aqui viviam se misturaram ao longo do tempo, índio mesmo já não há. Os índios descendentes são muito poucos no território. O preconceito é contra as pessoas maquiadas que se dizem índios (Legislativo Ilhéus).

O que eu vejo acontecer, é que há um movimento claro por terra, por terra, por bens materiais, que se forja na causa indígena, prejudica essa causa, frauda a causa indígena e pode vir a prejudicar a verdadeira causa indígena no Brasil (Executivo de Ilhéus).

Nós condenamos todos os que se dizem Tupinambá. A população de Buerarema condena esse movimento. Por conta da maneira como eles estão expulsando a gente de nossas terras [...] Eles dizem que são donos e que têm direitos, mas, não têm não, não têm documento. Quem tem documento e registra é que é dono. Então, eu condeno todos por um. Essa quadrilha. Não sou a favor desse movimento, estou falando por mim. Mas, eu respondo por todos os três municípios, nenhum deles é a favor. Somos todos contra. Hoje aqui dentro de Buerarema se você pudesse ouvir, ouviria que noventa e nove por cento é contra a esse movimento (Pequeno agricultor de Buerarema).

Fica claro, no primeiro momento, o conflito se deu pelas razões já citadas e, posteriormente, pelas *retomada* do território indígena, realizadas por diversos núcleos que compõem o *Movimento Político Tupinambá*, constituindo-se como o centro do conflito com pequenos agricultores, fazendeiros e lideranças locais.

Na tentativa de coibir a atuação do movimento, representantes dos poderes locais têm envidado ações de violência policial, pistolagem, campanhas midiáticas além de beneficiar-se do uso de dispositivos políticos impetrados por vereadores, deputados estaduais e federais, somados à parcialidade da conduta de representantes do Poder Judiciário na região.

Para as lideranças Tupinambá, o que é considerado usurpação por representantes da elite local, é para o seu povo, o retorno ao território, empreendido atualmente por todos os núcleos Tupinambá. Desse modo, segundo diversas lideranças as *retomadas* a princípio foram desencadeadas em razão da morosidade da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, do Ministério da Justiça, do ex-presidente Luis Inácio Lula da Silva e da atual presidente Dilma Housseff, em atender às demandas da comunidade pela demarcação das TI. Ao longo do processo de luta pela terra, as *retomadas* adquiriram outro sentido, passando a proporcionar condições materiais e culturais a inúmeras famílias com descendência indígena. Após a assunção desse posicionamento, o movimento investido por um conteúdo político mais articulado, deflagrou uma série de ações gestadas com mais autonomia por cada núcleo, mas ao mesmo tempo, influenciadas por um sentido comum, o sentido étnico do povo Tupinambá e seu consequente processo de reterritorialização.

A elite hegemônica local, através de representantes do judiciário, da Polícia Federal, do legislativo e executivo regional e da mídia regional e nacional, passa, então a difundir intolerância e preconceito, de modo que toda e qualquer atitude ou manifestação étnica desse povo, passa a ser questionada e discriminada na região.

A exemplo disso, a Cacique Maria Valdelice Amaral é presa em 03 de fevereiro de 2011, em cumprimento ao mandado de prisão expedido pelo Juiz Federal, Pedro Alberto Calmon Holliday, acusada de *esbulho possessório, formação de quadrilha ou bando e exercício arbitrário das próprias razões*. Após cumprir quatro meses de prisão domiciliar, por razões de saúde, a cacique foi libertada, mas ainda responde ao referido processo e sobre o impacto social das ações dos Tupinambá e sobre a sua prisão faz as seguintes ponderações:

Muita gente tinha dúvida e perguntava, se a sua área estava dentro ou fora e a indenização das suas terras, como seria? Existe uma grande rejeição a nós e o culpado por ela é o governo. Quantas vezes nós chegamos em Brasília e pedimos ao INCRA que fizesse uma reunião, com Buerarema, Una e Ilhéus, para explicar para todos como é essa demarcação, mas isso nunca aconteceu. O culpado de tudo é o governo, que jogou a gente contra a sociedade. Quando somos convidados para audiência na Câmara Municipal, ir lá para quê? Pra servimos de bucha de canhão? Eu não vou. O governo é quem deve dizer: *nós não temos orçamento agora, no próximo ano estaremos indenizando*. Nós tivemos no Ministério Público Federal na Advocacia Geral da União - AGU em Brasília. Nos receberam muito bem, abriram espaço para a gente falar. Falei da minha prisão e que fiquei 120 dias presa. Mas até agora, nada foi provado contra mim. Fui acusada por formação de quadrilha, de fazer justiça com as próprias mãos. Fiquei no presídio de Itabuna 09 dias. Como eu tinha problemas de saúde, meu laudo médico foi aprovado pelo juiz e eu fiquei em prisão domiciliar. Ainda não houve julgamento e o processo esta correndo. Enfrentar tudo isso é muito desgastante e triste (Cacique Maria Valdelice, 18/05/2012).

A desinformação que justifica o pensamento do senso comum regional, de modo geral, é o maior desafio dos grupos minoritários. Em face da consciência ingênua de mundo em que a população da região se encontra, a orientação de interpretar de modo conservador a conduta dos Tupinambá na luta pela terra, enfrenta pouca resistência.

Nesse sentido, servidores públicos federais, magistrados, entre outros representantes da elite cultural hegemônica na região, têm atuado de modo efetivo como *intelectuais tradicionais*, haja vista a sua vinculação com o sistema de relações sociais nas quais suas atividades se inserem.⁵⁸

Esse autor ao estabelecer a diferença entre intelectuais orgânicos e intelectuais tradicionais ajuda-nos a elaborar uma distinção fundamental entre os grupos sociais em questão. É fulcral considerar que o que qualifica as atividades dos setores conservadores da sociedade – aqui representados, por magistrados, poder executivo e legislativo, fazendeiros e a mídia, – é a natureza das relações sociais, nas quais esses entes se encontram envolvidos.

De acordo ainda com esse autor, suas autodisposições produzem consequências cruciais no *campo ideológico e político*, cuja essência *da conduta desses intelectuais tradicionais* expressa a formulação de percepções históricas elaboradas por um grupo social

⁵⁸ GRAMSCI., Op. Cit., 2006

anacrônico. Importa, assim, destacar que o grupo contrário aos direitos sociais dos Tupinambá assume uma posição marcada pelos vínculos relacionais que se originam de uma função econômica específica. E, ao contrário do que se possa presumir, a posição desses *intelectuais tradicionais*, aparentemente autônoma, está diretamente vinculada ao poder econômico e político de uma determinada hegemonia cultural.

O anacronismo dos intelectuais tradicionais, evidente na sua concepção de mundo expressa por meio das suas respostas às exigências da realidade social. Essas respostas são comumente marcadas por referências fundadas nas relações estabelecidas a partir das demandas apresentadas por um passado já ultrapassado.⁵⁹

Cabe assim, atentar para o fato de que, quando a concepção de mundo é anacrônica, os grupos sociais tendem a exibir uma suposta modernidade em face dos desafios da vida prática. Todavia, em razão do seu atraso com relação à posição social que desempenha, demonstra a sua falta de autonomia ideológica em relação ao sistema, evidenciando a incapacidade de exercer uma *completa autonomia histórica*, possível apenas, quando se é capaz de avaliar a própria concepção de mundo vinculada ao grupo ao qual pertence. Nessa direção, Gramsci conclui:

[...] todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm nas sociedades a função de intelectuais. [...] Formam-se assim, historicamente, categorias especializadas para o exercício da função intelectual; formam-se em conexão com todos os grupos sociais, mas, sobretudo, com os grupos sociais mais importantes, e sofrem elaborações mais amplas e complexas em ligação com o grupo social dominante.⁶⁰

Dessa forma, na interpretação gramsciana tendemos a nos identificar sempre com um determinado grupo cuja forma de pensar e agir frequentemente compartilhamos. O que difere essencialmente os Tupinambá dos representantes hegemônicos dos setores conservadores da sociedade local é a concepção de mundo que estes representam.

Culturalmente, os poderes políticos no Brasil estão vinculados ao controle do poder econômico que se estabelece por meio da sua posição social e pelo contexto sociopolítico vigente. Assim, Gramsci situa a luta hegemônica em uma conjuntura de embate de múltiplos atores, hegemônicos e contra-hegemônicos, representados por grupos que buscam transformar sua condição de subalterno, e por grupos que resistem em desvencilhar-se da condição de dominante.

⁵⁹ IBIDEM., 2006a:85.

⁶⁰ GRAMSCI, A. Cadernos do Cárcere. 4. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, V. 2. 2006b:18.

Há inegavelmente, uma luta histórica e cultural pelo poder local, travada entre a elite regional e uma minoria étnica. Na arena atual de luta, assim como no passado, os grupos dominantes, em defesa da propriedade privada e do domínio econômico e cultural, manipulam fatos, leis e instauram uma ideologia contra as lideranças Tupinambá intencionalmente difundida no senso comum.

Consequentemente, essas forças hegemônicas no Sul da Bahia, firmaram-se a partir das operações de instituições como a mídia, cuja aparência privada cumpre o papel de difundir e reproduzir uma determinada ideologia que frequentemente assume o status de Estado, devido aos vínculos estabelecidos com suas representações conservadoras. Posto isso, dentro da compreensão da superestrutura em Gramsci, a mídia pode ser entendida como um *aparelho privado de hegemonia*.⁶¹

Na região, esses *aparelhos privados de hegemonia* têm sido uma poderosa força, habitualmente mobilizados por diversos e diferentes agentes públicos em favor de grupos sociais dominantes no que se refere à sua atuação contra os direitos coletivos do povo Tupinambá.

Desse modo, a conduta Dr. José Maria Fonseca, Superintendente da Polícia Federal no Estado da Bahia, em reunião com Comissão Especial “Tupinambá” caracteriza de modo elucidativo a ação do *intelectual tradicional* no que se refere aos direitos do povo Tupinambá.

Ao ser inquirido sobre a conduta excessiva de Policiais Federais, no que se refere às intervenções realizadas na Serra do Padeiro em 2010, com o uso até mesmo armamentos pesados, defendeu-os ao afirmar: “*quando os indígenas não reagem, não têm problemas com a polícia*”.⁶²

Na mesma linha, o delegado da Polícia Federal de Ilhéus Fábio Marques em reunião com a referida Comissão, reitera a posição do superintendente Dr. José Maria Fonseca quando discorre sobre:

O caráter “violento” das ações dos indígenas Tupinambá, em especial os membros da comunidade da Serra do Padeiro - sob a liderança do Cacique Babau - a quem atribuem grande parte da responsabilidade pelos conflitos, muito embora não haja registro de violências físicas cometidas pelos indígenas. Afirmaram que têm dificuldades com esse grupo, pois a comunidade quando “reintegrada”, sempre voltam a reocupar as áreas. Acrescentaram que eles se valem do domínio que têm da região para dificultar o trabalho da PF e que, entre outras coisas, retiraram a ponte depois que eles passam, colocam troncos na estrada para dificultar o trânsito pelo local e disparam rojões para “desestabilizar” os agentes.⁶³

⁶¹ IBIDEM, 2006B.

⁶² CDDPH, Op.Cit., 2011: 11

⁶³ IBIDEM., 2011: 15.

Sobre as ações da Polícia Federal em cumprimento aos instrumentos jurídicos expedidos pelo juiz Antonio Higyno da comarca de Buerarema contra o núcleo familiar dos Tupinambá na Serra do Padeiro em 2010, o delegado federal Fábio Marques juntamente com outro delegado federal listaram acusações e fizeram um

relato detalhado acerca de duas ocasiões: a primeira delas foi o dia em que fazendeiros, acompanhados de policiais federais, ingressaram na área Tupinambá da Serra do Padeiro para reintegrar a fazenda de Alfredo Falcão, comerciante em Buerarema. Segundo os policiais, teria havido troca de tiros com os indígenas e alguns “proprietários” foram atingidos, tendo vários deles ficado retidos pela Comunidade na área, sendo liberados apenas após terem sofrido agressões por parte deles. Essa ação resultou na formação de inquérito contra os indígenas, que teria ocasionado a prisão do Cacique Babau. Entretanto, este é o caso ocorrido na “Fazenda Palmeira”, a respeito do qual a denúncia do MPF (a) não inclui o Cacique Babau como réu nem (b) relata agressões físicas ou cárcere privado, referindo-se a ameaças e roubo. A comissão afirma ainda ter ouvido relatos dos delegados da Polícia Federal e do Procurador da República em Ilhéus de ocorrência de eventual “revide” dos Tupinambá ocorrido na Fazenda Palmeira, conforme divulgação na mídia local. Entretanto, a denúncia, anexa ao relatório em questão, referente a esses fatos, não menciona qualquer violência física a qualquer pessoa. São réus os indígenas José Aelson Jesus da Silva, Givaldo Jesus da Silva, Edivaldo Rosa Soares dos Santos, Carmerindo Batista da Silva, Felisberto Fulgêncio Barbosa, Manoel José Bransford da Silva, Nilson da Silva, Gidevaldo Soares Diniz e Jurandir Jesus da Silva nos autos do processo 0001810-54.2010.4.01.3311.⁶⁴

Assim como juiz Antônio Higyno, o juiz Pedro Alberto Calmon Holliday da comarca de Ilhéus é um declarado oponente dos Tupinambá de Olivença. Em conversa com um dos representantes dos moradores do Condomínio Águas de Olivença em Ilhéus, área tradicionalmente indígena – fora da área delimitada para a demarcação da TI Tupinambá – meu interlocutor ao referir a “Pedro” relatou-me que este *estava doído para colocar as mãos no farsante do Babau*. Ao perguntar quem era “Pedro”, ele me informou ser um amigo e juiz da comarca de Ilhéus, Pedro Holliday. Oportunamente, afirmou que esse juiz só não havia agido nesse sentido, pelo fato da Serra do Padeiro situar-se em terras que pertenciam a jurisdição da comarca de Una-Ba, onde ele não poderia atuar. Se não fosse isso, ele já teria decretado a prisão do cacique Babau.

Essa informação, bastante confiável quanto à fidedignidade das informações e caracterização do imaginário social da elite local sobre os Tupinambá, relacionada a um médico tradicional na região – que fez parte das minhas sociabilidades na infância e adolescência – nascido e criado em Buerarema, latifundiário e ironicamente, descendente indígena.

⁶⁴ CDDPH, Op. Cit., 2011: 15.

Além de expor suas percepções, ele e sua esposa me preveniram genuinamente preocupados, sobre, a complicada e perigosa situação na qual eu estava me envolvendo, alertando-me sobre os cuidados que eu deveria ter em relação aos que se diziam Tupinambá, *pois no máximo de acordo com eles, esses caboclos eram descendentes dos Tupiniquim.*

O juiz, Pedro Holliday, ao qual se referiu o interlocutor, em 2010 decidiu favoravelmente ao pedido de desembargo feito pelos proprietários de empresas privadas que exploravam areais no território Tupinambá, mesmo estando em terras delimitadas como parte do território indígena e tendo sido os quatro areais, embargados pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA em virtude da degradação ambiental que a exploração causava.

De acordo com o a Comissão Tupinambá.⁶⁵

Diante da situação, os indígenas mantinham a porteira de acesso à aldeia Taba Atã fechada e vigiada, pois era frequente o trânsito de não-indígenas, inclusive pondo em risco a segurança das famílias Tupinambá, que contam de numerosas crianças. Policiais federais à paisana filmaram a suposta tentativa de pagamento aos índios de valores devidos em relação ao uso de veículo, tentando qualificá-lo como cobrança pela passagem. Identificada a farsa pelos indígenas, os policiais desceram do caminhão onde estavam e passaram a ameaçar os índios. Nerivaldo do Nascimento, que retornava de uma pescaria, teria chegado nesse momento, munido de facão, perguntando o que estava acontecendo. Os policiais, então, teriam passado a atirar contra ele, acertando-o na perna. Teriam atirado também na direção de outros índios – como, por exemplo, Maurício, que conseguiu deixar o local sem ser atingido, fugindo em direção à mata. Os indígenas, desarmados não teriam revidado aos tiros dos agentes policiais. Em seguida, os policiais teriam invadido a aldeia destruindo casas, quebrando portas, jogando gêneros alimentícios, panelas e colchões fora das casas e recolhendo ferramentas, lanças tradicionais, bordunas, arcos e flechas, que queimaram. Foram, ainda, em busca do índio Maurício, e chegando à sua casa só encontraram crianças e o índio Estanislau, portador de deficiência mental, que foi preso .

Em face da denúncia realizada por uma das proprietárias, sobre a suposta extorsão praticada pelos Tupinambá, como consequência da liberação do areal e da desastrosa atuação da Polícia Federal, um dos Tupinambá teve a perna amputada.⁶⁶

⁶⁵ CDDPH, Op. Cit., 2011: 23.

⁶⁶ Em 2010, em flagrante preparado pela Polícia Federal a pedido da proprietária, Linda Sirqueira que acusou os índios de extorsão, atribuindo-lhes a cobrança de pedágio em área que daria acesso ao areal, dois indígenas foram presos. Um deles o índio Nerivaldo foi baleado na perna e encaminhado ao hospital, sob custódia, local em que permaneceu algemado ao leito. Sobre a condição dos índios o jornalista Walney Magno e representantes do CIMI alertaram oito dias antes de o procedimento ter se tornado obrigatório no dia 27 de abril, para a necessidade de atendimento específico a Nerivaldo devido ao risco que ele corria de amputar a perna, o que acabou se efetivando. O conflito originou-se após os indígenas denunciarem a degradação ambiental ao IBAMA, que embargou quatro areais que posteriormente foram reabertos por decisão judicial do Dr. Pedro Holliday²². Autos de infração e decisões do Dr. Pedro Holliday nos areais Areal Aliança e Areal Bela Vista incidentes na TI Tupinambá.

É preciso, portanto, exigir das autoridades responsáveis uma investigação mais profunda acerca do processo de violação dos direitos do povo Tupinambá no que diz respeito ao processo de violência e criminalização sofrida por este povo de forma sistemática.

A antropologia jurídica daria, inequivocamente, uma importante contribuição sobre o que subjaz os processos jurídicos em que a manipulação de dispositivos legais em favor dos interesses do capitalismo fundiário na região tem sido uma prática regular. Sem considerar que essa realidade apresenta certas particularidades, proveniente de aspectos originais do campo investigado, concluo que o conflito entre agricultores e Tupinambá preserva a mesma estrutura assimétrica produzida nas relações histórico-culturais, presentes na interação entre as sociedades tipicamente capitalistas e as sociedades tradicionais.

Posto isso, a demarcação do território passa a revelar um conjunto de subjetividades que orienta a conduta da elite cultural hegemônica em relação aos índios, a partir do momento em que, o que está evidente é a perda do poder político, conferido pela gestão e posse da terra.

Certamente, a motivação primordial do conflito é de ordem material e manifesta-se através das representações simbólicas engendradas pela ideologia da cultura hegemônica – absorvida pelo senso comum – para a sustentação das bases do poder econômico local. O racismo e a etnofobia da região contra os Tupinambá subjaz a percepção local e transforma o imaginário social, em atos.

Desse modo, compreendendo o racismo como um conjunto de ideias que se inscreveram conceitualmente, o preconceito como atitude simbólica e a discriminação como ação assumida, por vezes, com certo grau de legalidade; aproprio-me dessa tríade como referentes indissociáveis das percepções reveladas acerca dos Tupinambá pela comunidade envolvente.

Convém destacar, entretanto, que a relação interétnica encontra-se acentuada por determinados interesses políticos *a posteriori* que marcaram negativamente a história indígena no Brasil e consequentemente a história indígena no Nordeste e na Região Sul da Bahia, pois divergentes interesses marcam as expectativas dos entes relacionais envolvidos na disputa etnoterritorial de modo a produzir uma subjetividade motivada pelas relações de enfrentamento no campo material, cuja atualização tem se dado histórica e culturalmente nas sociedades.

V.4 A Dimensão Subjetiva do Preconceito Contra o Povo Tupinambá

A representação simbólica do que o senso comum constituiu como índio no Brasil e, a consequente negação da presença indígena no Sul da Bahia em face dos índios ali existentes, não corresponderem ao ideário da indianidade quinhentista. Essa percepção tem corroborado para aprofundar o racismo, produzir e reeditar preconceitos que se desdobraram em práticas sociais discriminatórias impingidas aos índios de modo geral e, no caso específico, ao povo Tupinambá.

Desse modo, penso que para compreender a complexidade da violência dessa relação, é fundamental considerar que o contexto regional, apresenta-se marcado por múltiplos fatores relacionados ao cenário socioeconômico externo e interno, à cultura hegemônica nacional e local e às suas diferentes formas representativas de poder, profundamente vinculadas ao caráter das representações locais. Porquanto, as representações simbólicas e seu complexo processo subjetivo marcam as relações concretas entre os homens e nos orienta a compreender que a sua materialidade funda-se nas relações estabelecidas socialmente (BOURDIEU, 1998; VYGOTSKY, 1929/1997).

Dessa forma, os Tupinambá têm enfrentado a violência simbólica originada das representações sociais conservadoras presente na memória social da região, em que suas experiências histórico-culturais estão subordinadas às manifestações que traduzem o conhecimento do discurso dominante e o reconhecimento da legitimidade deste discurso pelo senso comum.

A violência simbólica, portanto, sofrida pelo povo Tupinambá no passado e reatualizada, diz respeito a uma forma de coação aportada no reconhecimento de uma imposição econômica, social e cultural, cuja dinâmica produz crenças originadas pelo caráter da socialização responsável pelo posicionamento dos sujeitos no espaço social, habitualmente induzidos a seguir critérios e padrões da ideologia dominante.

Desse modo, o sentimento etnofóbico regional faz parte de um conjunto de representações sociais, cujas ideias circularam e ainda circulam no contexto das relações e, se materializam nas práticas sociais e nas instituições. Convém lembrar, no entanto, que as representações sociais não são autônomas, vinculam-se as referências baseadas na vivência dos sistemas de classificação, aportadas nas diversas formas de dominação⁶⁷ –

⁶⁷ BOURDIEU, P. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012

correspondentes aos vínculos estabelecidos entre os agentes não índios que formam a sociedade regional – que tendem a justificar as representações simbólicas produzidas a partir do modelo social compartilhado.

Por outro lado, as ações dos grupos dominantes que detém as forças materiais e atuam através dos seus aparelhos ideológicos quando assume o controle da produção do conhecimento por meio da escola, dos meios de comunicação de massa e através dos seus intelectuais, traduz também, em última análise a ação do Estado.⁶⁸

Assim, como em todo o território nacional e no Nordeste, a ação política do movimento Tupinambá na região Sul da Bahia, no que se refere à sua reivindicação etnoterritorial, motivou atos de violência simbólica perpetrada por agentes do Estado como, representantes do poder judiciário e político na figura de juízes, membros do Executivo municipal, do Legislativo municipal, estadual e federal, vinculados politicamente à região, além de latifundiários e empresários com o amplo apoio de grande parte dos cidadãos da região.

Faz-se necessário, ainda, atentar às suas múltiplas formas de manifestação, pois as produções simbólicas operadas pelas representações que o agente possui, sobre as relações e os grupos de coisas assim classificadas, e que esses mantêm uns com os outros, são esquematizadas a partir de certas referências. Como por exemplo, as representações sobre a forma de relações de parentesco ou a partir das afinidades e relações afetivas, como no caso, dos vínculos que envolvem os Tupinambá – fundadas nas relações tanto de parentesco como de afinidades – ou os moradores de Buerarema – fundadas predominantemente nas afinidades pelo compartilhamento das formas de dominação e nas relações afetivas que se desdobram dessa interação.⁶⁹

Ademais, tanto as referências fundadas nas afinidades e relações afetivas, como as aportadas nas diferentes formas de dominação, corroboram para explicar a força e a dinâmica das representações contra os Tupinambá, no sentido de entender a posição hegemonicamente contrária da sociedade regional contra o povo Tupinambá.

Isso posto, no intuito de demonstrar como as interações assimétricas entre os Tupinambá e a sociedade regional têm propiciado, reconstituo de modo sumariado, alguns eventos que compõem o panorama de violência simbólica e material, revelado através da usurpação dos direitos sociais desse povo e, o mais fundamental, o direito à vida.

⁶⁸ GRAMSCI, Op. Cit., 2006a.

⁶⁹ BOURDIEU, Op. Cit., 2012.

Durante a minha presença em campo, o que efetivamente constou, ainda que de modo descontínuo, de 04 (quatro) anos, no período de 2011 a 2015, foi possível acompanhar diversas situações de opressão e violência contra esse povo.

No final de agosto de 2013, um mês antes do início do meu estágio doutoral no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa-ICS, a situação de conflito entre os representantes dos pequenos agricultores e o povo Tupinambá tornou-se, sobremaneira, hostil.

A cidade de Buerarema manifestou-se explicitamente contra os Tupinambá da Serra do Padeiro, desencadeando uma série de protestos e manifestações contrárias ao povo Tupinambá de Olivença. Nesse sentido, a disputa territorial revelou a face agressiva do conflito, quando a entrada da cidade amanheceu decorada por um outdoor anunciando tempos difíceis para o povo Tupinambá.



Fonte: <http://www.blogdogusmao.com.br/v1/wp-content/uploads/outdoor-tupinambá.jpg>.

Em 13 de agosto de 2013, a população de Buerarema organizada por representantes dos produtores rurais, após concentração na praça da cidade e contando com a presença de deputados estadual e federal, vereadores e imprensa regional, bloqueou a BR-101 por (15) horas no Km - 524. A manifestação teve como objetivo exigir a instalação de Base de Pacificação no conflito indígena na região.



Fonte: <http://www.bk2.com.br>



Fonte: <http://www.agravo.blog.br>

Os protestos tomaram dimensões preocupantes e incitaram, portanto, atos mais violentos contra o povo Tupinambá. No decorrer da manifestação na BR 101, de acordo com o meu interlocutor e informações veiculadas na mídia em nível estadual e nacional,

uma caminhonete, com quatro pessoas à bordo, tentou furar o bloqueio, ao descobrir que se tratava de índios da região de Pau Brasil a populares viraram o veículo e atearam fogo. Ninguém ficou ferido. Segundo informações, o carro conduzia dois índios pataxós e duas crianças de 8 e 10 anos que seguiam em busca de tratamento de saúde. Casas e comércios foram incendiados e o comércio local foi fechado em apoio ao movimento. Além disso, comerciantes que mantinham relações com os índios foram hostilizados, índios moradores da cidade foram escoraçados e alguns estão escondidos (Estudante de direito de Buerarema).

Pelo menos quatro carros de órgãos governamentais foram incendiados pelos manifestantes, um da prefeitura de Pau Brasil e três do Governo do Estado foram incendiados. Um dos veículos oficiais pertencia a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA); outro ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA.



Fonte: <http://observatorioagrario.com.br>



Fonte: <http://observatorioagrario.com.br>

Além dos prejuízos causados, em razão da interrupção do tráfego rodoviário da BR- 101 que liga a Região Nordeste à Região Sudeste do país, vândalos realizaram diversos assaltos aos

motoristas que ficaram presos no protesto. Na cidade, uma agência do Banco do Brasil foi depredada e cerca de 150 pessoas invadiram e saquearam a Cesta do Povo, Empresa Baiana de Alimentos - EBAL, estatal a qual comercializa alimentos a famílias de baixa renda.



Fonte: <http://www.correio24horas.com.br>



Fonte: <http://www.correio24horas.com.br>

Foram queimadas oito casas identificadas como pertencentes aos Tupinambá. Os moradores indígenas, mesmo aqueles não envolvidos na luta etnoterritorial, não foram poupados e foram obrigados a saírem das suas residências, tiveram suas casas incendiadas com todos os móveis e objetos pessoais.



Fonte: <http://www.macuconews.com.br>



Fonte: <http://www.macuconews.com.br>



Fonte: <http://www.macuconews.com.br>



Fonte: <http://www.macuconews.com.br>

Após as manifestações, a tensão na cidade e região intensificou-se, de modo que, em 14 de agosto de 2013, um caminhão que transportava estudantes da Escola Estadual Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro foi alvejado por tiros. Não houve vítimas fatais, mas os estudantes não indígenas Lucas Araújo dos Santos de 18 anos e Rangel Silva Calazans de 25 anos foram atingidos por estilhaços de vidro.

Três dias após esse evento, um ônibus utilizado para transportar crianças até a escola indígena também foi incendiado na Vila Brasil, – localidade próxima à Serra do Padeiro e que estabelece estreita relação socioeconômica com Buerarema – município de Una. De acordo com meu interlocutor, morador de Buerarema e estudante de Direito,

fazendeiros da região estão ameaçando os Tupinambás que moram na área urbana de Buerarema e obrigando comerciantes a fechar seus estabelecimentos. As pessoas que prestam serviço aos Tupinambá, têm sido ameaçadas. Um dos lojistas, pertencente à família tradicional, por ter clientes índios e está vinculado à diretora da Escola Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro, sofreu ameaça de ter sua loja incendiada. E seguiam dizendo: “Se não fechar manda saquear”. O ato só não foi concretizado porque pessoas mais sensatas fizeram com que os manifestantes desistissem. A diretora teve de se afastar das suas atividades como dirigente da escola indígena, por causa das ameaças.



Fonte: <http://noticias.uol.com.br>

Após esses eventos, lideranças indígenas denunciaram que os Tupinambá das Serras estavam impedidos de ir à cidade sob ameaça de morte. Os Tupinambá da Serra do Padeiro, das Trempes, do Maruim, Santana e Santaninha, foram impedidos de dirigir-se à cidade, sendo obrigados a deslocar-se para Ilhéus ou Una para vender suas produções, bem como tratar de outras demandas da vida cotidiana. Essa situação foi confirmada por mim através dos meus interlocutores, Tupinambá e pelos representantes de agricultores e pequenos agricultores de Buerarema.

Sob a conduta de rechaço aos Tupinambá, um internauta expressa um sentimento compartilhado pela maioria dos moradores de Buerarema e região, ao registrar no blog regional *Agravo*, sua percepção acerca da situação de conflito, após a veiculação da reportagem que traz como lead: *Terras de Pequenos Produtores Continuam Invasidas por “índios” do Sul da Bahia*:

Aprendam com Buerarema!!! Itajú, Ilhéus, Pau Brasil e Olivença!!! Vejam como se age com coragem e saem do blá blá blá!!! Assim também tem que ser contra o MST, MLT e outros grupos criados pelo PT para roubar os trabalhadores!!! Salve o povo de Buerarema!!! Nossas apologias a esse povo corajoso!!! (wmaster1, 25 de agosto de 2013 in www.macuconews.com.br).

Nota-se que o internauta endereça o seu blog sem a preocupação do anonimato – assumido por outros internautas que o seguem, também opinando de modo racista contra o povo Tupinambá – tendo como certo, tanto o acolhimento das suas declarações, como a impunidade da conduta.

Em face da etnofobia compartilhada pela maioria regional – constituída por cidadãos simples – sugiro que há na região formas de hegemonia operadas pela elite dominante que suscita certo consenso pactuado com seus aliados subalternos, os quais originam-se da complexa relação entre o povo e a elite em face primordialmente da dependência material que os une. Por vivermos no mundo dos símbolos e estes serem instrumentos por excelência da,

integração social: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação [...], eles tornam possível o consensus acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração 'lógica' é a condição da integração 'moral'.⁷⁰

Em relação às funções de hegemonia, os intelectuais constituídos nesse caso, pelos setores da sociedade civil e política têm fabricado o consenso ativo das massas, e ao mesmo

⁷⁰ BOURDIEU, Op. Cit., 2012:10.

tempo, exercem função de governo ao lançarem mão de dispositivos de coerção sobre os grupos, que instauram alternativas de existência social os quais questionam seu poder autoritário. Nesse sentido, o Estado, passa a ser entendido como estrutura própria

de um grupo, destinado a criar as condições favoráveis à expansão máxima desse grupo, mas este desenvolvimento e esta expansão são concebidos e apresentados como a força motriz de uma expansão universal, de um desenvolvimento de todas as energias “nacionais”; isto é, o grupo dominante é coordenado concretamente com os interesses gerais dos grupos subordinados e a vida estatal é concebida como uma contínua formação e superação dos equilíbrios instáveis (no âmbito da lei) entre os interesses do grupo fundamental e os interesses dos grupos subordinados.⁷¹

Essa análise justifica a ação do então governador do Estado Jacques Wagner (PT), ao mobilizar junto ao governo federal a instalação da base da Força Nacional de Segurança Pública – FNSP na região da Serra do Padeiro, em 20 de agosto de 2013. A presidente Dilma Rousseff deliberou o destacamento de 524 homens do Exército para atuarem no Sul da Bahia, acionando desse modo, a Garantia da Lei e da Ordem⁷² – GLO, dispositivo que foi usado no Brasil em tempos de ditadura.

Diversas entidades que atuam em defesa dos direitos humanos, pesquisadores, entre outros organismos, posicionaram-se contra a decisão do Estado brasileiro, assim como expressa a revista Carta Capital.

O que ocorre agora na Bahia é um desenrolar de uma crise que se estende ao longo dos últimos anos no que toca aos direitos indígenas: a incapacidade do governo de fazer cumprir a Constituição. E a saída escolhida é a mais perigosa. A medida foi condenada pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que, em comunicado, alertou para o perigo da militarização do conflito e expôs que a verdadeira justificativa utilizada pelo Planalto para determinar a Exceção seria a de expulsar os indígenas das terras que reivindicam, em vias de conclusão de processo administrativo de regularização: "Este argumento não é verdadeiro, já que muitos dos ataques contra a população indígena partem de não índios contrários à conclusão do processo administrativo. Por outro lado, muitos dos pequenos agricultores já afirmaram que apenas aguardam as indenizações para saírem das terras" [...] A regra dispõe sobre o uso das Forças Armadas, de forma excepcional, e, portanto, de suspensão da própria ordem, para a "garantia da lei e da ordem", assim como a suspensão de direitos civis, em situações de "não guerra". A exceção é apresentada como uma medida constitucional, citando o artigo 142, com referências vagas a "razoabilidade", "proporcionalidade" e "legalidade" [...] Para todos os fins, de acordo com a GLO, basta a decisão soberana da "exceção", ou seja, basta a presidenta determinar. A decisão compete exclusivamente ao Presidente da República, em decisão comunicada ao Ministro da Defesa. E não é preciso, como no caso de guerra, ser consultado o Congresso Nacional [...] A "garantia da lei e da ordem", como aplicada agora, é uma revelação da incapacidade do governo em

⁷¹ (GRAM SCI, 2002a:41).

⁷² Dispositivo previsto na Constituição e assegura ao exército a atuação com o poder da polícia para manter a ordem social nas situações de Estado de Exceção.

resolver as disputas pelas vias legais, pelos processos administrativos e judiciais, como deveria ocorrer a regularização das terras indígenas (MILANEZ, 2014: s/p).⁷³

Convém lembrar que a posição contra-hegemônica das entidades e desse veículo midiático insere-se em um campo mais amplo de preocupações relacionado aos símbolos pelos quais a sociedade brasileira representa as populações indígenas de forma negativa.

Desse modo, a escola, a mídia, o Estado, a Igreja, as produções culturais e publicitárias como, a literatura, o cinema, o museu, entre outros, constituem, historicamente, espaços de produção simbólica, onde a percepção sobre o povo indígena transforma-se em subjetividade que circulam cotidianamente como corolário das interações sociais entre os entes relacionais. Em consonância com essa perspectiva rádios da região cuja concessão, está sob o poder de políticos e/ou latifundiários regionais, ou vinculadas a estes de algum modo, têm realizado uma incansável campanha contra o povo indígena da região.

Desse modo, a sociedade regional, frequentemente de forma majoritária, tem produzido uma versão controversa da disputa, em que o teor aporta-se nos sentidos dado pela elite local ao direito à propriedade privada. O discurso é então, reelaborado, tanto pela mídia como pelos porta-vozes da associação dos agricultores, – ligados às famílias tradicionais relacionadas às propriedades privadas (fazendas). Como resultado, os fragmentos de narrativas abaixo revelam a influência dos veículos midiáticos na formação das imagens que circulam regionalmente, sobre os Tupinambá.

O povo Tupinambá tem sido visto pelos moradores de Ilhéus e região de uma forma muito distorcida, de uma forma violenta. Eu cresci ouvindo dizer que Olivença era terra de índio, os caboclos de Olivença. Se eram caboclos, então tinha índio na história. E hoje a gente vê uma representação social tão negativa e massacrada pela mídia. Eu participei diversas vezes, dando entrevistas sobre os indígenas. E até o que se fala é editado e distorcido pela mídia. A mídia pertence a grupos de fazendeiros e a outros poderosos que têm interesses privados na região. Então, essa representação é completamente negativa (2º professor da rede pública de Ilhéus).

Não, não conheço nenhum índio não. Nunca conversei, com nenhum, nem com a FUNAI. Já vi eles aqui na cidade, quando ficam de frente à Prefeitura para protestar e na beira da praia. Na verdade, não entendo muito deste assunto. Quem pode te falar melhor sobre isso é o secretário de Turismo, Alcides Kruchevsky. *O que sei é o que ouço e leio*. Nos jornais falam sobre isso quase todo dia, mostra índio louro, negro. A televisão mostra as fazendas invadidas e destruídas pelos índios. O líder deles mesmo, (Babau) é procurado pela justiça, dizem que é perigoso. A televisão, o rádio todo dia traz uma notícia ruim deles, então eu acho que não é mentira (Representante do atual corpo legislativo de Ilhéus, grifo meu).

⁷³ MILANEZ. Exército para Conflito no Sul da Bahia. CF.Revista Carta Capital, 2014.

Portanto, do mesmo modo que as relações concretas entre essas instituições e as populações indígenas ocorrem em meio a um conjunto de representações, sendo por elas determinadas, essas relações concretas igualmente fabricam outras tantas responsáveis pela propagação do preconceito e ações de discriminação.

Na perspectiva vygotskyana, nos processos de elaboração da subjetividade, as representações discursivas têm caráter produtivo e contêm julgamentos e concepções constantemente repostas nas interações sociais, formam e preservam o padrão de um imaginário coletivo e individual habilmente engendrado por interesses pleiteados pela elite cultural hegemônica no campo das relações sociais (VYGOTSKY, 1929/1997; SANTANA, 2009:109).

Sendo assim, processos cognitivo e afetivo formam uma unidade proveniente de uma determinada subjetividade que não é intrapsíquica e universal, mas um fenômeno que surge inicialmente no plano social, interacional, interpsicológico, para só então ser incorporado, passando para o nível individual, intrapsicológico, responsável por assegurar a dinâmica da reposição social de determinadas representações simbólicas.⁷⁴

As ponderações acima ajudam a compreensão da complexa dinâmica das ações que caracterizam o conflito etnicoterritorial entre os Tupinambá e os agricultores. Para evidenciar como essa dinâmica se dá no plano da prática social, relaciono uma série de reportagens veiculadas pela mídia regional e nacional, comprometida com o capitalismo fundiário, somadas à postura repressiva do Estado brasileiro, cuja incapacidade de assegurar os direitos constitucionais tem corroborado para o agravamento da violência na região.

Desse modo, uma rápida incursão na rede mundial de computadores - WEB, através do descritor, *causa indígena Tupinambá*, disponibiliza inúmeros vídeos, charges e reportagens, elementos metanarrativos em circulação fomentam o ódio às minorias por representantes conservadores vinculados a um projeto econômico social e político, que tem como princípio assegurar determinados privilégios em detrimento do agravamento da desigualdade social de grupos socialmente mais vulneráveis.

O vídeo divulgado pela Mobilização Nacional Indígena e com circulação nacional e internacional por meio das redes sociais em 2013, o deputado federal da bancada ruralista, Luis Carlos Heinze, do PP/RS afirma que as "minorias" representam como direito "tudo o que não presta" como os "índios, quilombolas, gays e lésbicas". Essa afirmação evidencia as imagens do "índio" em operação e permite identificar as representações simbólicas e ao

⁷⁴ VYGOTSKY, L. Fundamentos de Defectología. Obras Escogidas, Tomo V. Madrid: Visor, 1997

mesmo tempo, mapear suas formas de agenciamento nos discursos de diversos setores da sociedade no que tange aos seus interesses.

Desse modo, o Estado coercitivo, por meio de um grupo aliado às forças econômico-capitalistas tem envidado a ideologização do senso comum de modo a legitimar suas ações, como evidencia Alarcon (2013:03):

recorrente violência policial, em que se comprovou a utilização de armamento letal, prisões ilegais de lideranças e tortura (com choques elétricos). Representantes do poder público – como o deputado federal Geraldo Simões (PT) e a deputada estadual Ângela Souza (PSC) –, em declarações à imprensa regional, contribuem para a difusão do preconceito contra os Tupinambá e para a incitação à violência. O radialista Rivamar Mesquita, da Rádio Jornal de Itabuna, também é conhecido por suas frequentes declarações anti-indígenas. Esses fatos têm motivado denúncias por parte de entidades como a Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia e a Anistia Internacional.

Ainda de acordo com essa autora, a articulação da elite dos produtores rurais junto à representantes do poder público regional tem recebido amplo apoio da mídia tanto em nível regional como nacional. Essas agências, contrariando a orientação ética de um jornalismo investigativo e ético, produz acusações cujo teor apresenta um investimento deliberado em construir determinadas linhas interpretativas – criminalizadoras – que atuam negativamente contra, suas principais lideranças Tupinambá, as populações indígenas, afetando consequentemente, relações com a sociedade nacional. Essas representações são acolhidas e acionadas de modo a transformar, a imagem do cacique Babau – identificado como a voz principal dos Tupinambá pela frente contrária e pelos próprios Tupinambá – em julgamento desfavorável das populações indígenas e seus direitos especiais.

Logo, em novembro de 2009, a revista *Época*, de circulação nacional trouxe como chamada de capa a manchete: *Índios em Guerra: Quem é Babau, o Tupinambá que aterroriza o Sul da Bahia?* A matéria intitulada *O Lampião Tupinambá*, teve o inequívoco objetivo de macular a conduta do cacique Babau e da população à qual pertence.

Desde então, a mídia vinculada aos interesses econômicos da elite agrária regional passou a fabricar um imaginário social contrário ao cacique Tupinambá como forma de desqualificar e contrapor a demarcação das terras indígenas na região.

A lead da matéria abre afirmando: *Mais de 500 anos depois da chegada de Cabral, um índio aterroriza o Sul da Bahia. Ele é o Cacique Babau. Invade fazendas para conseguir a demarcação de uma reserva indígena.* Ao lado, a foto do cacique Babau em momento de descontração na Serra do Padeiro, acompanhada do seguinte texto:

O riso é estridente, quase debochado. Enquanto ri, Rosivaldo Ferreira da Silva, de 35 anos, chacoalha todo o corpo, a fileira de dentes de boi que carrega no pescoço e

o cocar de penas na cabeça. A irreverência e a simpatia contrastam com a descrição feita pela Polícia Federal das ações e do caráter de Rosivaldo, ou Cacique Babau, como ele é conhecido no sul da Bahia. Sobre a mesa do delegado federal Cristiano Barbosa, a pasta intitulada Dossiê Cacique Babau aponta a dimensão das façanhas atribuídas a Rosivaldo. São ao menos dez inquéritos, em cerca de 500 páginas, que incluem acusações de sequestro, furto, invasão de propriedade privada, incêndio criminoso, porte ilegal de armas, ameaça, formação de quadrilha.

Nesse sentido, a factualidade do texto da grande mídia escrita e falada e blogs jornalísticos regionais, revelam distorções, cujo objetivo é construir uma realidade manipulada sobre a causa indígena e mais especificamente sobre a causa Tupinambá.

Desse modo, o já complexo imaginário social brasileiro, marcado historicamente por equívocos e representações simbólicas ingênuas sobre as demandas socioculturais e políticas desse segmento social recebe significativa colaboração de forças conservadoras regionais.

Nessa perspectiva, a longa campanha contrária da grande imprensa à política de reconhecimento do Estado brasileiro dos direitos das minorias étnicas, atuou com tendenciosa fidelidade aos interesses capitalistas na medida, que difundiu matérias cuidadosamente planejadas, para desqualificar essas populações. Em sua pesquisa, Alarcon (2013) expõe a forma como representantes do Judiciário têm arbitrado de modo tendencioso em favor do capitalismo fundiário.

[...] no cenário da disputa, a produção jornalística vinha sendo acionada inclusive por juízes, em suas decisões, para “comprovar” práticas delituosas atribuídas aos índios. Ao conceder liminar de interdito proibitório a um fazendeiro, a juíza federal em Ilhéus Karine Costa Carlos Rhem da Silva justificava que as “ameaças” de que eram acusados os Tupinambá constituíam “fato notório”, conforme amplamente divulgado recentemente na imprensa escrita, falada e televisionada.⁷⁵

Distintos meios de comunicação, portanto, têm reiteradamente veiculado informações recortadas e parciais que contemplam apenas um dos lados envolvidos na disputa territorial – nesse caso, a ótica dos agricultores – cujo conteúdo, além do seu caráter discriminatório, criminaliza lideranças Tupinambá, como Rosivaldo Ferreira da Silva, (Cacique Babau) e, portanto, atua explicitamente contra o povo Tupinambá.

⁷⁵ ALARCON, Op. Cit., 2013:82.



Cacique Babau, Serra do Padeiro.

Na mesma linha, a revista *Veja* em defesa inquestionável do *status quo* social e econômico da elite brasileira, publica a matéria intitulada *A farra da antropologia oportunista* (VEJA Nº 2193, DE 5/5/2010) aludindo aos pesquisadores e agentes que atuam em defesa dos direitos das minorias étnicas no Brasil, factoides a partir de evidências descontextualizadas, compondo um pseudo quadro, sem o menor rigor ético.

A ação da revista *Veja*, parece-me ainda mais audaciosa, haja vista, a adoção da estratégia de tentar colocar sob suspeita, a atuação de pesquisadores, entidades e dos diversos agentes envolvidos na defesa dos direitos sociais, ao invés de atacá-las diretamente. Na mesma senda, Alarcon (2013) registra:

Em 2010, o ex-diretor de redação da *Época*, Paulo Moreira Leite, publicou no portal da revista na internet uma inventiva nota afirmando que estava em elaboração, pela Funai, um decreto anulando a demarcação da TI, após o órgão haver constatado “que os estudos antropológicos que identificam as terras como sendo dos Tupinambás eram grosseiramente falsificados” LEITE, 2010, apud ALARCON, 2013: 83).

Nesse âmbito, a produção das peças jornalística tem sido utilizada por agricultores, empresários e agentes públicos como juízes e gestores do executivo local cujas deliberações conferiu aos Tupinambá a autoria das transgressões ocorridas na região, a partir de uma produção invertida dos fatos.

O conteúdo manifesto nas *leads* de jornais, revistas, programas de rádio, outdoor, *facebook* e blogs, os depoimentos formais e informais, manifestações contrárias e os atos de violência, aqui, analisados apresentam um investimento na construção enviesada sobre os fatos.

Nesse sentido, a voz de um dos representantes dos agricultores de Buerarema, ao ser questionado sobre o reconhecimento étnico e o direito ao território pelos Tupinambá da Serra do Padeiro, registra a sua concepção de privilégio desse núcleo, estendendo-a também aos outros núcleos dos Tupinambá de Olivença e aos índios do Nordeste, como pode ser constatado no excerto abaixo.

Como eu havia dito antes. A reserva, principalmente no Norte do País eu acho válido. Apesar de que todos nós somos Brasileiros. O índio não pode ficar selvagem a vida toda, ele tem que evoluir, como todos nós ele tem a obrigação de se sustentar. Por que essa população tem que ser pesada a outra? Então eu posso me determinar branco, você pode se determinar índio, mas isso não impede que você tenha que se sustentar, de ir para a escola e não ser pesado à sociedade. Que direito que eles acham que têm de andar armados e fazer coisas que o cidadão normal não pode, mas eles são intocáveis. Para você ter uma ideia, eles procederam a uma invasão lá em Ilhéus em que houve uma diligência da Polícia Federal, uma denúncia lá do dono da propriedade. O policial fez uma diligência com um oficial de justiça, lá o cara impediu a entrada do policial dizendo que ali não iria entrar ninguém. O policial se identificou e disse que iria entrar e que fizesse o favor de se afastar. O cara avançou em direção ao policial e o policial foi obrigado a atirar. Atirou na perna. Este policial sofreu sansões, porque atirou em defesa de seu trabalho. Foi assim que saiu no jornal inclusive, sou eu que esta contando, mas a versão é a mesma que eu li no jornal. [...] O governo tem que investir na educação e não em compensação financeira. É na educação que se tem compensações. Você faz um planejamento para gerações e não para chegar ali e sacar o dinheiro, como eles sacam mensalmente e tomam cachaça. O índice de drogas nesta região aqui explodiu por causa de jovens que são mal orientados. Têm muitas denúncias toda semana de jovens que fazem baderna no Maruim. Por que o Babau seduz esses jovens oferecendo motos, farras. Então esses jovens de 13, 14, 15 até de 20 anos, ele tem um séquito imenso desses jovens. Jovens esses que não apreenderam a fazer farinha. Só vou dar um depoimento que também saiu no jornal; um agricultor que é residente lá da Vila Brasil, discutiu com um jovem desses em um bar na Vila Brasil e depois esse jovem reuniu um grupo de baderneiros e desceram bateram no cara que foi parar no hospital e ele nem registrou queixa. Foi noticiado pela rádio (Rivamar) inclusive, mas ele disse não adiantava por que a polícia não vai lá, pois eles são índios e só quem pode resolver os problemas com os índios é a Polícia Federal (Agricultor e comerciante de Buerarema, grifo meu, 10/03/2013).

O posicionamento acima, além de questionar a conduta da população indígena através da acusação a um dos caciques que a representa, o cacique Babau, contrapõe também os direitos das populações indígenas do Nordeste em relação aos índios da Amazônia. Por outro lado, faz uma severa crítica à tutela do Estado, sugerindo a urgência da promoção da autonomia indígena sem, no entanto, considerar suas especificidades histórico-culturais e seus consequentes direitos.

Esse interlocutor expõe, também, uma concepção de identidade indígena onde operam categorias essencialistas e contesta a legitimidade e a ‘autenticidade’ da identidade indígena, evidente na diferenciação da população indígena das Serras situada nos arredores de Buerarema em relação à população indígena geral.

Da forma que eu entendo como silvícola, não existe índio no território de Buerarema. Existe uma população que está se aproveitando do oportunismo das cotas, das leis das minorias [...] São resultado da mistura de sergipanos, principalmente, que vieram para essa região, com caboclos da região de Olivença e que geraram essa mistura que tem aqui em nossa região. Como por exemplo, temos aqui uma família tradicional que é uma mistura de Sergipanos com caboclos da região, é a família Barbosa, a família de José Soares, são famílias grandes têm descendentes e são misturados e não concorda com essa coisa toda que está acontecendo na região. Então, o que existe em nossa região é essa mistura de raças que se autodenominam índios (Comerciante de Buerarema, grifo meu, 10/03/2013).

Contudo, faz-se necessário acentuar que mais do que uma posição assumidamente contrária, esse e outros agentes intelectuais têm difundido certas imagens por meio da imprensa regional, que contribuem, sobremaneira, para reforçar as representações negativas sobre esse povo.

Nesse sentido, a dimensão e disposição do teor presente no discurso da mídia local revela uma retórica específica, permeada por repetições, ênfases, minimizações do léxico escolhido e semantizações acionadas no sentido de fabricar versões parciais, consensos e orientações contra o direito dos Tupinambá à terra.

Em consonância com essa perspectiva ideológica, a manifestação do deputado federal Geraldo Simões⁷⁶, tradicional político da região, adere à perspectiva dos diversos agentes públicos que se opõem à demarcação do território indígena Tupinambá e expressa o alcance do seu discurso⁷⁷ ao ampliar a sua avaliação as situações relativas a outros povos e de modo mais ampliado às populações indígenas no geral. Isso ocorre não somente através do seu posicionamento largamente divulgado pela imprensa local, mas também pela sua

⁷⁶ Geraldo Simões desempenhou diversas atividades políticas, ocupou a cadeira de deputado estadual pelo Partido dos Trabalhadores, PT, 1991-1995 na Bahia, renunciou ao mandato de deputado em 30 de dezembro de 1992. Foi prefeito de Itabuna pelo PT, 1993-1996. Tornou-se deputado federal pelo PT, 1999-2003, renunciou ao mandato em dez. 2000. Foi eleito novamente prefeito de Itabuna pelo PT, 2001-2004. Eleito deputado federal, pelo PT, 2007-2011, licenciou-se de 2007 à 2008. Reeleito deputado federal, 2011-2014. Candidato a deputado federal em 2014 não foi reeleito. Atividades Profissionais: técnico agrícola da Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira - CEPLAC, 1977, 1997-1998; presidente, por três mandatos da Sociedade dos Técnicos Agrícolas da CEPLAC, e da Associação dos Funcionários da CEPLAC, 1985-1988; diretor do Sindicato dos Funcionários Públicos Federais - SINTSEF; diretor regional da Central Única dos Trabalhadores - CUT, Itabuna, 1994; diretor-presidente da Companhia das Docas do Estado da Bahia - CODEBA, 2005-2006; secretário da Agricultura, Irrigação e Reforma Agrária do Estado da Bahia, 2007 à 2008. (Assembleia Legislativa do Estado da Bahia <. <http://www.al.ba.gov.br/deputados/Deputados-Interna.php?id=161>> Acesso em 13 de mar. 2014).

⁷⁷ Ver na íntegra, anexo (04) o discurso na íntegra proferido pelo então Deputado Federal Geraldo Simões na Plenária do Congresso Nacional.

representação na plenária do Congresso Nacional no seu último mandato de 2011 a 2014, como pode ser observado no fragmento da sua longa explanação no Congresso Nacional em 23 de novembro de 2013.

Sr. Presidente, quero fazer uma menção especial a duas demarcações no Estado da Bahia que vêm provocando grande inquietação na sociedade rural do meu Estado: a demarcação da terra indígena de Barra Velha e a demarcação da terra indígena tupinambá de Olivença. A demarcação da Terra Indígena de Barra Velha foi homologada em 1991 por decreto do Presidente da República. Contando com 8.627 mil hectares, a área está lotada no que originariamente era do Parque Nacional Monte Pascoal, no extremo Sul do Estado da Bahia. Houve a sobreposição de área indígena e área de floresta, o que gerou conflito entre a FUNAI e o IBDF. Depois da consolidação da demarcação, a FUNAI, por pressão de duas organizações não governamentais, ANAI/BA e CIMI, com interferência do Ministério Público Federal, resolveu constituir Grupo de Trabalho – GT, com o objetivo de realizar estudos para a ampliação da área indígena. Vale lembrar que a ampliação de terras indígenas já demarcadas foi vedado pelo STF no julgamento da Raposa Serra do Sol. Em síntese, a área de 8.627 mil hectares foi ampliada para 52.748 mil hectares, em estudos da FUNAI, publicados no Diário Oficial da União, em 29 de fevereiro de 2008, provocando sérios conflitos entre índios e não índios. A nova demarcação constitui, sob a nossa ótica, inequívoca violação da segurança jurídica. Tal processo administrativo será, certamente, mais um ato da administração Pública Federal que poderá ser submetido à apreciação do Poder Judiciário. Dessa forma, requeremos a anulação de todo o processo de demarcação da terra indígena de Barra Velha. [...] Outra demarcação que vem causando grande impacto na população não indígena, nos municipais de Ilhéus, Buerarema e Una e no Governo do Estado da Bahia é a da terra indígena Tupinambá de Olivença. Esta demarcação está apoiada em trabalho acadêmico desenvolvido pela antropóloga Susana Dores de Matos Viegas para sua tese de doutorado defendida na Universidade de Coimbra, Portugal. A Vila de Olivença seria o marco referencial da área indígena, uma vez que, ali, estaria localizado antigo aldeamento jesuíta denominado Aldeia Nossa Senhora da Escada. Somente em 1995, após 7 anos da promulgação da Constituição Federal, marco regulatório para a ocupação indígena, houve a primeira reivindicação pela suposta posse indígena. Desenvolveu-se grande polêmica em torno da etnia dos aproximadamente três mil indígenas que habitariam pequenas unidades familiares supostamente distribuídas em 47 mil hectares. Em 2002, a então Coordenadora Geral de Estudos e Pesquisa da FUNAI, Deus-creide Gonçalves Pereira, através de Nota Técnica, encaminha parecer final sobre o reconhecimento étnico oficial do grupo Tupinambá, utilizando o critério de auto-identificação. Em 2009, a FUNASA intensifica o cadastramento de índios de forma indiscriminada, reconhecendo como indígenas todos os que se reconhecem como tal, chegando-se à constatação de que na Comunidade Indígena Tupinambá de Olivença existem 7.808 indígenas, dos quais 3.050 estariam ausentes. Entre os não índios cresce a inquietação, a ansiedade e o pavor de serem expulsos levam os não índios a promover uma verdadeira cruzada contra a demarcação indígena. Agricultores reclamam que naquelas terras demarcadas pela FUNAI que não há a ocupação tradicional a que se refere a Constituição Federal. Sustentam, também, que o laudo antropológico da FUNAI é, no mínimo, uma peça de ficção, com sérios indícios de fraudes. Alegam que o laudo da FUNAI é contestado por vários outros antropólogos que emitiram parecer contrário. O laudo antropológico produzido pela FUNAI está eivado de vícios. Assim, requeremos a anulação de todo o processo administrativo de demarcação da terra indígena Tupinambá de Olivença. [...] A respeito das terras reivindicadas pelos Tupinambás de Olivença, além da suspensão da demarcação, que sejam reintegradas as posses das terras invadidas, identificados os indígenas realmente integrantes da comunidade e que o Governo compre área específica para instalação de Reserva Indígena, de forma negociada e consensual, trazendo novamente tranquilidade para a região. Portanto, Sr. Presidente, Sras. e Srs. Deputados, não podemos fazer vistas grossas, ignorar os fatos, e menosprezar as sérias consequências sociais geradas pelas demarcações realizadas pela Fundação Nacional do Índio. A 13 (treze) anos atrás, o parecer final da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) desta Casa, que investigou a atuação da Funai, foi taxativo: *"o processo de demarcação das terras indígenas é notadamente arbitrário, pois concentra o poder de decisão na FUNAI e os demais entes públicos não participam do processo"*. Defendemos que o Governo estude novo regramento para as demarcações, alterando o Decreto nº 1.775/1996 ou regulamentando-o assegurando a transparência, isonomia e a participação de todos os entes, inclusive demais órgãos do Poder Executivo Federal, com o objetivo de por fim aos conflitos fundiários que atualmente perturbam a paz social no meio rural brasileiro. Desejamos intensamente que o Governo Federal, tendo em vista que o Supremo Tribunal Federal julgou os

embargos declaratórios à Petição nº 3388/RR (Raposa Serra do Sol), reedite imediatamente a Portaria da Advocacia Geral da União (AGU) nº 303/2012 encontrando o melhor caminho para a promoção da paz e da conciliação. Estamos convictos de que a atual política de demarcação de terras indígenas precisa ser revista. Por isso estou apresentando projeto de lei que visa regulamentar o processo administrativo de demarcações de terras indígenas de acordo com o posicionamento consolidado pelo Supremo Tribunal Federal, a partir do julgamento da PET 3388/RR, em que se discutiu a demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol (BRASIL, CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2013:SESSÃO: 384.3.54 grifos meu).

Desse modo, a atuação do ex-deputado federal Geraldo Simões (PT) de Itabuna e da ex-deputada estadual Ângela Souza (PSC) de Ilhéus constitui um conteúdo simbólico negativo marcado por noções integralistas contra o povo Tupinambá, pretendendo submeter a causa indígena aos interesses privados, esses agentes públicos opõem-se ostensivamente à demarcação das TI na região.

Ademais, a exígua informação e a ausência de espaços contra-hegemônicos de formação político-ideológica – acerca das populações indígenas a partir de um olhar histórico atualizado e plural – como contraponto das versões estereotipadas sobre o “índio”, viabiliza a manipulação dessas representações que tendem a estabilizar-se como imagens negativas e fonte majoritária do conhecimento do senso comum.

As redes sociais e emissoras de rádio locais, em virtude disso, tornaram-se ainda mais beligerante na campanha contra o povo Tupinambá. Jornais de Itabuna como o *Agora* e *A Região* divulgaram *reiteradamente* reportagens incitando a discriminação e a intolerância contra o *movimento político Tupinambá* e que em última análise desdobram-se contra essas populações.

Segundo o Relatório da Comissão Tupinambá do Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana (2011), como confirmado pelo teor do outdoor apresentado anteriormente e das pelas reportagens, frequentemente aos Tupinambás são referenciados com:

“supostos índios” ou “falsos índios”, num exercício cotidiano de má-fé e desinformação à população da região. Apresentam ademais, os indígenas como violentos, criminosos, baderneiros [...] O programa “novo Amanhecer” da Rádio Jornal Itabuna, no qual o radialista Ribamar Mesquita informa a população rural – o programa vai ao ar antes das 6h – na verdade, apresenta a versão dos “fazendeiros”, tratando os Tupinambá de “supostos índios”, caricaturando-os como violentos e sem ter informações oficiais (da Polícia Federal) como foi ao ar logo após o episódio na “Fazenda Palmeira (Secretaria da Justiça, Cidadania e Direitos Humanos do Estado da Bahia, 2010:83-84).

Os debates, em torno da problemática das populações indígenas na região, traz implícito e às vezes explícito, no caso do povo Tupinambá, sinalizações contidas nos discursos, que conduz a intervenções dirigidas por meio de uma organização argumentativa cujo efeito resulta na construção de atitudes de violências contra esse segmento.

Essas representações simbólicas têm atuado contra o povo Tupinambá à medida que inverte os sentidos da luta pela terra, desqualifica de modo absoluto a ação Tupinambá.

Convém reiterar que as representações simbólicas que sublinham as relações concretas entre os homens na perspectiva de Vygotsky (1929/1997) e Bourdieu (1970) nos orienta a compreender que a sua materialidade funda-se nas relações estabelecidas socialmente. E cabe ainda salientar, outra dimensão de atuação dessas representações, No que se refere aos seus aspectos referenciais, os sujeitos podem ainda desenvolver outra representação, ancorada na experiência da hierarquia das coisas, a partir de uma ordem oposta, cujas noções mais longínquas sobre o real, passam a ser consideradas como sendo as mais importantes.⁷⁸

Nesse sentido, a narrativa da cacique Tupinambá Maria Ivonete Silva Amaral Sousa expressa essa proposição, opondo-se sobre tais expectativas sociais, tanto apresentadas pelo senso comum, como produzidas em certos momentos por perspectivas que clivaram, de certa maneira, a problemática indígena em índios da Amazônia e índios do Nordeste.

O governo tem uma dívida muito grande, pelo que deixou acontecer com a gente, como conta a história, principalmente aqui nesta Região onde a gente mora, que foi onde tudo começou. Se hoje existem índios lá na mata, na Amazônia, índios que dizem que são mais índios do que a gente. Esquecem que aqueles índios não sofreram do mesma forma, que nós e os nossos antepassados sofremos aqui (Maria Ivonete Silva Amaral Sousa, cacique Tupinambá do Santana, Ilhéus-Ba).

Posto isso, as manifestações em defesa dos direitos indígenas pelo povo Tupinambá, o comportamento autoritário e despótico dos representantes dos poderes econômicos, político e judiciário dos municípios de Una, Buerarema, Ilhéus e Itabuna diretamente envolvidos na disputa territorial, alinhada a certas ambivalências do *Movimento Político Tupinambá*, têm desencadeado reações controversas; contestações, negações e contínuos atos de discriminação e racismo contra esse povo.

Sob a alegação de uma fraca *distintividade cultural* – em virtude do seu secular e intenso contato com a sociedade nacional – o imaginário social revestiu-se de espectros de projeções que os destitui da condição indígena, passando a serem vistos como não índios, impostores ou descendentes aculturados.⁷⁹

⁷⁸ MICELI, S. Introdução, Organização e Seleção. In Bourdieu, P. A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo, Perspectiva, 2009:17.

⁷⁹ ARRUDA, R.V. Imagens do Índio: signos da intolerância. In: GRUPIONI, L. D. B. (Org.). Povos Indígenas e Tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: USP, 2001.

O marco fundador da invenção do índio brasileiro deriva do projeto civilizatório do velho mundo para as colônias, com o qual, por sua vez, o projeto civilizatório regional está profundamente comprometido.

Dessa forma, as representações simbólicas herdeiras desta perspectiva colonialista estabilizaram imagens discursivas sobre os povos indígenas e instituiu o consequente epíteto de índios da Amazônia (legítimos) e índios do Nordeste (misturados).

Essas imagens sobre os povos indígenas do Nordeste e da região, propiciou um debate político sobre a apreciação dos direitos especiais e coletivos das populações nativas tradicionais. Essa perspectiva regional confirma-se a partir do momento em que são contestados os modelos de interação, que possibilitam aos índios uma relativa autonomia, poder econômico e um *status* no contato com a sociedade nacional.

Nesse sentido, são mobilizadas, tanto alegações referentes ao caráter *selvagem e bárbaro* do povo indígena para justificar a destituição dos seus direitos, como paradoxalmente, ao se reconhecer os direitos indígenas – em face da intensa interação e transformação na relação estabelecida com a sociedade nacional – essas populações são esvaziadas dos seus direitos, sob o argumento de que a sua identidade indígena já não corresponde mais à imagem convencionada socialmente.

Como resultado, o conjunto dos eventos organizados nesse corpus, faz parte do que denomino de *movimento dominante de coletivização contra a causa indígena*, cujo padrão atualiza aspectos desfavoráveis e generalizantes a respeito das relações entre as populações indígenas e a sociedade nacional.

Penso, que as representações simbólicas operadas em relação aos índios no Brasil revelam uma profunda dificuldade de dissociar o índio ideal, do índio real e contemporâneo, o que sublinha deletariamente, a causa indígena. Do ponto de vista do senso comum, há uma divisão radical entre o índio do Nordeste e o índio da Amazônia, desfavorecendo significativamente outros povos do Nordeste dentre eles, os Tupinambá.

V. 5 O Imaginário Social como Corolário da Violência Étnica

Considerando que as imagens formam-se conceitualmente por meio de propriedades genéricas derivadas de percepções que circulam e fazem sentido em um dado contexto sociocultural e econômico estruturando posições, que se desdobram, a princípio, em representações discursivas acerca do objeto e posteriormente em atos de efeitos concretos,

caracterizo as interações entre esses diferentes entes relacionais que permeiam o imaginário social da região sobre o povo Tupinambá.

Esse imaginário, acerca dos Tupinambá formado a partir de percepções, advertências e recomendações as quais os discursos têm envidado, assume ao mesmo tempo um caráter, tanto simbólico quanto pragmático. Tendo isso em vista, recupero nesse texto, parte da narrativa da pesquisa⁵⁶ elaborada pelo historiador, Marcelo Lins, sobre a atuação do partido comunista nos anos 30, por entendê-la análoga ao processo de criminalização do (Cacique Babau), dos membros da sua família, da Cacique Valdelice e de tantas outras lideranças indígenas no atual contexto da região de conflito.

A partir dos fatos históricos – alusivos ao processo de criminalização do caboclo Marcelino, referência identitária do povo Tupinambá – é possível concluir que a gênese da disputa pelo território indígena é tanto histórica como estrutural e explica a constante fetichização dos povos indígenas e, conseqüentemente dos Tupinambá.

Esses fatos históricos indicam a reedição dos mesmos mecanismos repressores utilizados pelo Estado nas décadas de 20 e 30 na região, como o processo de criminalização e a conseqüente produção simbólica contra essa população.⁸⁰

Esse período de resistência do povo indígena à expansão fundiária, envidada pelos grupos culturalmente hegemônicos na região, revelam o caráter estrutural do conflito, como pode ser verificado no discurso contra-hegemônico de um dos moradores de Buerarema, professor, advogado, seguido dos discursos hegemônicos de um dos representantes dos professores de rede municipal de Buerarema e de um dos representantes da polícia militar.

Eu acho que não tem haver com a história de Buerarema não. Ninguém pensa no que aconteceu no passado, que os sergipanos mataram os índios e por isso são contra eles hoje. O problema está centrado no cacique que é muito desordeiro, ele quer as coisas a força... Não tem uma boa relação com a população da cidade. Eles podem até seguir essa historia que os Sergipanos dizimaram o povo deles, mas eu não acredito que esses índios que estão reivindicando essas terras sejam os índios que os sergipanos confrontaram. Por que esses não são índios. Por que se eles forem índios, todos nos seríamos índios então. Todos nos somos filhos de índios, negros e brancos (10/06/2012)

Não acredito que a história dos antigos tenha alguma coisa a ver com o que está acontecendo na região hoje. É Pontual. Eu nunca ouvi dizer “*eu não gosto de índio porque o pai dele ou o avô dele era índio*”. O que eu sei é que é muito mais pelos acontecimentos atuais. Como é que eu vou aceitar que o índio tem direito ao que é meu? Não tem! Que culpa eu tenho se o meu pai chegou lá atrás e pegou... É uma

⁸⁰ LINS, M.S. Os Vermelhos nas Terras do Cacau: A presença comunista no sul da Bahia (1935-1936). Dissertação de mestrado (História Social). Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2007

coisa de lá de trás. Eu não tenho culpa, não posso ser responsabilizada por isso (Buerarema 22/05/2013).

Tem influencias diversas. Ai eu retomo no processo bem Jesuítico que tinha no país. Lembro-me da Batalha do Cururupe. Eu fiz um espetáculo com esta estrutura onde Cururupe significa, por exemplo, “Mar de Sangue”. Só para a gente ter ideia, a gente que conhece o Cururupe naquela praia toda, foram dispostos corpos, tem até um relato de Anchieta sobre a região sul da Bahia onde ele escreve que vários corpos de pessoas mortas foram colocados um ao lado do outro. E essa é uma referencia que vai passando de geração em geração chegando para a gente. Então o índio acaba tido como selvagem, como bicho, como animal e nesse sentido a gente acaba adotando essa ideia toda que vem historicamente influenciando os nossos discursos. A gente que tem um olhar mais acadêmico, sabe que não funciona necessariamente assim, não só acadêmico, mas um olhar político. Talvez fique mais evidente para a gente, mas, os homens comuns fora dessa discussão acabam olhando para o índio do mesmo modo que os “desbravadores” olharam, como um empecilho aos seus propósitos (Buerarema,10/03/2013).

Dessa forma, o cacique Babau assim como o caboclo Marcelino têm sido identificado como uma das forças políticas mais expressivas dos Tupinambá, em face disso passou a ser alvo constante do poder simbólico exercido pela elite regional. Marcelino era comparado de modo pertinaz ao lendário Virgulino Ferreira da Silva, o Lampião, cuja façanha apavorou os *Sertões Nordestinos*.⁸¹ Como já foi demonstrado no capítulo anterior, a criminalização e as acusações ao cacique Babau, igualmente, às matérias dos jornais locais na década de 30 demonstram como Marcelino foi transformado em criminoso, no imaginário social da região.

O Caboclo Marcelino, implantando o cangaço na região, tentava reproduzir ali as façanhas de Lampião. Invadira a zona do Macuco [atualmente, Buerarema], no município de Itabuna, à frente de grosso mangote de bandoleiros. Perseguido por numerosa força volante foi cercado na Serra do Padeiro, onde houve cerrado tiroteio (SILVA CAMPOS 2006: 746 apud ALARCON, 2013:132).

Nesse sentido, diversos agentes têm utilizado os mesmos mecanismos do passado na luta contra Marcelino, para rechaçar o cacique Babau e os Tupinambá movidos pelos mesmos objetivos: a concentração de terras e do poder econômico e político.

Em resistência a esses objetivos, na tentativa de assegurar o direito do seu povo ao território, Marcelino foi frequentemente retratado pela mídia local e regional como, *o homem que se fez bugre, famigerado criminoso, Lampião Mirim*, dentre outras expressões divulgadas pela imprensa (COUTO, 2003; LINS, 2007; ALARCON, 2013).

Essas designações construíram uma imagem enviesada sobre as razões pelas quais, Marcelino lutava, difundindo um pavor na população regional em relação ao mesmo.⁸² Em

⁸¹ LINS, Op. Cit., 2007.

⁸² BRASIL, Op. Cit., 2009.

setembro de 1936, Marcelino em reação à condição degradante em que seu povo se encontrava e ao crescimento do capitalismo fundiário, procurou o chefe do Posto Indígena Paraguaçu, Telésfero Fontes.⁸³

Acolhido a princípio por Telésfero permaneceu por um período com um grupo de índios e posseiros fixados nessa área. Telésfero Fontes, entretanto, estava demasiadamente envolvido com as demandas do posto, em virtude disso, tentou convencer Marcelino a juntar-se ao grupo para proteger o posto. Marcelino, no entanto, ao perceber que Telésfero Fontes não viabilizaria seu acesso às autoridades – para que providências fossem tomadas no intuito de impedir a o avanço da medição das terras em Olivença – decidiu com seus parentes e companheiros abandonar o posto indígena. A essa altura, cada membro do grupo portava um rifle de calibre 44, fornecido pelo chefe do posto. Mas no retorno à Olivença, o grupo foi surpreendido pela polícia, Marcionílio Brás e Fulgêncio Almeida, que acompanhavam Marcelino foram presos. O Capitão Salomão Rhen – Delegado Especial do Sul do Estado, função exercida por indicação política – sob o pretexto de estarem de posse de armas fornecidas anteriormente por ele próprio, para defesa das terras do Posto Paraguaçu Caramuru, informou a Secretaria de Segurança Pública, sobre *a necessidade de ocupação do posto para recuperar as armas que estavam sendo usadas por comunistas para fins subversivos*. [...] O Capitão Rhen justificou que sua atitude fora motivada pelas informações obtidas nas “confissões” de Marcionílio Brás e principalmente pelas informações prestadas por Fulgêncio Almeida, conhecido na época como caboclinho, por ter apenas 15 anos de idade.

A denúncia do capitão, aparentemente contraditória, – já que o próprio Rhen havia fornecido as armas para o posto indígena – de acordo com a hipótese desse autor, não passou de estratégia criada por esse Capitão – ao liberar armas para o chefe do posto e seguidamente acusá-lo de militância comunista, procedendo assim, a invasão do posto indígena, de forma justificada. Esse autor chama atenção ainda, sobre a necessidade de considerar que as relações de Salomão Rhen estavam vinculadas aos interesses econômicos dos latifundiários da região, visto que, era genro de José Kruschewsky, líder dos fazendeiros que solicitavam do governador do Estado nova delimitação das áreas da Reserva Indígena Carolina Paraguaçu.

um plano arquitetado pelos fazendeiros e vários políticos ligados ao então Governador do Estado Juracy Magalhães, que se iniciou com a presença dos engenheiros de Vitória da Conquista que realizaram as medições à mando da Delegacia de Terras, do Dr. Augusto Santos Sousa e do Delegado de Polícia, usando armas fornecidas pela polícia de Vitória da Conquista [...].⁸⁴

Desse modo, em cumprimento à ordem – mesmo o posto indígena estando sob a jurisdição federal – por ordem do Capitão Salomão Rhen, foi invadido em 16 de setembro de 1936 após resistência de posseiros e índios, resultando na consequente fuga de Telésfero Fontes para o Rio de Janeiro.

⁸³ LINS, Op. Cit., 2007: 207-211.

⁸⁴ LINS, Op. Cit., 2007:212.

Aproximadamente, dois meses depois, Marcelino e seus companheiros, refugiados na região do Santaninha – em Macuco atual município de Buerarema – em 1º de novembro de 1936, negociaram sua rendição em razão das condições nas quais estavam vivendo e devido às frequentes torturas sofridas pelos seus parentes indígenas, para que revelassem o seu



refúgio.

Sobre as retaliações e torturas sofridas pelos indígenas relacionados a Marcelino, os Tupinambá guardam *memórias subterrâneas*, cuja violência simbólica justificou silenciar-se por anos como povo indígena temendo a repetição das violências sofridas no passado. A memória dessas torturas tem sido frequentemente acionada como motivação na luta pela terra, como sugere a narrativa dos descendentes de Estelina:

Certa noite, quando procuravam por Marcellino, os policiais invadiram um sítio habitado por três indígenas (os irmãos Flaviano, Lourenço e Rufino) e suas famílias. Para que “dessem conta do caboclo”, os irmãos foram amarrados, açoitados com varas e interrogados. Os filhos menores de Rufino foram poupados, mas os dois mais velhos, Estelina Maria Santana [...] e seu irmão Pedro, também foram amarrados e levaram uma surra de bainha de facão. Estelina poderia ter [...] 22 anos de idade, aproximadamente, quando foi torturada. Em 1987, ela morreu. Essa história me foi contada por um de seus filhos e sua esposa. Para a nora de Estelina, era esse episódio que explicava por que o casal, mesmo possuindo um sítio no interior dos limites da TI, unira-se ao movimento de retomada.⁸⁵

⁸⁵ ALARCON, Op. Cit., 2013:133.

Etnografando o campo, constatei que as crescentes manifestações de preconceito e discriminação contra o povo indígena Tupinambá, à medida que esses se manifestavam reivindicando seu território, o Estado não se posicionou efetivamente, no sentido de resolver o conflito fundiário, em virtude disso, o discurso e a conduta contrária a esse segmento étnico foram se aprofundando.

Consequentemente, o campo de tensão entre os Tupinambá e os agricultores/pequenos agricultores, com o apoio de representantes dos poderes locais e ampla aprovação da população regional, paulatinamente, transformou-se em atos concretos de violência.

Por conseguinte, durante o período de 2011 a 2015 vários indígenas e um pequeno agricultor foram assassinados na região de conflito. O acirramento das relações se deu em face de dois aspectos primordiais. O primeiro diz respeito à ausência e omissão do Estado ao não considerar a Constituição Brasileira e o artigo 1º da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT como orientação absoluta e inegociável dos direitos indígenas. O segundo, à consequente expansão do processo de retomada das terras Tupinambá. Essa conjunção aprofundou o racismo e a discriminação contra os Tupinambá, bem como ampliou a violência na região.

Em novembro de 2012, na região do Santana em Ilhéus João Rodrigues de Magalhães, de 58 anos foi encontrado a cinco metros da casa onde vivia com um tiro no pescoço e vários hematomas pelo corpo. Dentro da casa de João Rodrigues foi encontrado outro corpo carbonizado e amarrado por uma cilha (cinto usado sob a barriga de *cavalo*) após ter sido barbaramente queimado vivo. Supõe-se que a vítima, também pertencia à comunidade indígena.

Em 03 de setembro de 2013, Dílson Cipó foi assassinado com 20 tiros enquanto dormia em uma fazenda retomada, localizada na região da Serra das Trempes, entre Una e Ilhéus, – mais próxima, no entanto, à Buerarema – onde estava acompanhado de outro indígena (Regis) que foi ferido na mão e conseguiu escapar do ataque.

Em 08 de novembro de 2013, três Tupinambá foram mortos na região do Acuípe, no interior da TI Tupinambá de Olivença, Sul da Bahia. Aurino Santos

Calazans 31 anos, Agenor Monteiro de Souza 30 anos e Ademílson Vieira dos Santos 36 anos, foram atacados a tiros e golpes de facão por quatro homens em emboscada, numa estrada vicinal, quando retornavam da coleta de piaçaba. A esposa de Aurino Santos Calazans conseguiu escapar, posteriormente, narrou a violência do evento. Um dos indígenas foi

encontrado com partes do corpo quase decepado, apresentando sinais de tortura e diversos ferimentos causados por cortes de facão.

De acordo com informações dadas, via telefone por Rosilene Sousa de Jesus, liderança feminina Tupinambá – encontrava-me em estágio doutoral em Lisboa quando os crimes acima ocorreram – os indígenas assassinados residiam na fazenda São José, retomada pelos Tupinambá em 22 de junho 2013, onde viviam seis famílias indígenas. Essa liderança, oportunamente, pediu-me que denunciasse a situação de violência que os Tupinambá estavam enfrentando. Como recomendado, no Seminário, *A Propriedade na Construção do Império Português* realizado em 13 de novembro de 2014 na Universidade Nova de Lisboa – FCSH em que participavam pesquisadores de diversos países e de várias universidades brasileiras, narrei o fato.

Em 11 de fevereiro de 2014, Juraci Santana, agricultor do Assentamento Ipiranga foi assassinado no Maruim, – município de Una, local que mantém tradicional relação socioeconômica com o município de Buerarema pela proximidade geográfica. Esse pequeno agricultor era líder do assentamento Ipiranga, segundo meus interlocutores, a fazenda fora

Em campo, foi possível perceber que a relação entre a liderança dos assentados e a liderança do grupo da comunidade Tupinambá do Maruím era controversa, a partir das informações recolhidas, a liderança Tupinambá da comunidade indígena em torno do assentamento, alegava ser, o assentamento, território indígena. Por outro lado, o líder dos assentados retorquia baseado no seu direito de assentado constituído pelo INCRA. Essa disputa origina-se em face da sobreposição de um direito sobre o outro pelo Estado, estando assim, as duas partes envolvidas constituídas do direito de estar na terra, ainda que o direito prioritário a terra, seja assegurado pela Constituição de 1988 aos povos originários.



Fonte: <http://noticias.uol.com.br>

Mesmo após várias ações civis junto ao Estado que indicavam uma situação de conflito territorial, esse ente, não interviu no sentido de solucionar as divergências e assistir as partes em disputas dos seus respectivos direitos.

Em outubro de 2013, Juracy Santana esteve juntamente com representantes dos Agricultores da região em audiência com o ministro da justiça Eduardo Cardozo, para discutir a situação de conflito no Maruim – Una, que envolvia o contexto sociocultural de Buerarema.

É pertinente destacar, que todos os entes relacionais, a despeito das suas diferentes motivações concordam sobre o que definem, como leniência do governo federal acerca da disputa territorial. Igualmente, assentem que de certa maneira, a abordagem do governo contribuiu para a escalda da violência, que redundou na morte dos diversos membros do povo Tupinambá, assim como, na morte do pequeno agricultor Juraci Santana.

Esse cenário ampliou a revolta e comoção da população de Buerarema⁸⁶ motivada não somente pela morte do pequeno agricultor, mas pela ausência conciliatória do ente federativo, cuja inoperância fortaleceu correntes conservadoras contra os mais vulneráveis, nesse caso, os índios e os fidedignos pequenos agricultores. Assim, o assassinato de Juracy Santana, pronta e apressadamente foi utilizado pelos meios de comunicação que incitou a população local a vincular o crime aos Tupinambá, afirmando de modo acusatório e condenatório, ser o cacique Babau, o autor intelectual do crime.

A situação de tensão adensou-se e o antagonismo entre a população de Buerarema aprofundou-se de tal modo que os indígenas residentes nas serras foram impedidos de entrar na cidade.

Os Agricultores paralisaram mais uma vez a BR-101 em protesto contra o governo Dilma e o ministro da justiça José Eduardo Cardozo, motivando a depredação das agências bancárias da cidade, entre outras ações de vandalismo, contidas somente com a presença da tropa de choque da polícia militar.

Fica claro que o papel dos *aparelhos privados hegemônicos* como a mídia, tem sido mobilizar um corpus de representações, cujo objetivo cumpre a função de antecipadamente creditar ao cacique Babau e aos Tupinambá a responsabilidade por toda e qualquer eventual

⁸⁶ O velório, de acordo com um dos secretários de governo da Prefeitura de Buerarema foi realizado na Câmara Municipal de Buerarema e estima-se que mais de 7.000 (foto em anexo) pessoas estiveram presentes na praça local de uma população de 18.605 habitantes (IBGE, 2010). Segundo este interlocutor além de receber vários tiros o agricultor teve suas orelhas decepadas com instrumento cortante e a sua casa incendiada. Sua mulher e filha fugiram e sobreviveram. Em depoimento afirmaram que vários homens encapuzados chegaram na madrugada do dia 11 de fevereiro, atirando.

desordem social na região. Não obstante, essas representações adquirem força e sentido, criando uma dinâmica de socialização na qual são processadas posições de contestações aos direitos indígenas.

Assim, a força semântica e o padrão estrutural construído por meio da veiculação publicitária, no processo de criminalização do povo Tupinambá, têm sido utilizados como suposto conhecimento adquirido pela experiência do povo no sentido de confirmar as considerações já enunciadas.

Nessa perspectiva, a segunda prisão do cacique concretizada em 24 de abril de 2014, em face da decretação da sua prisão temporária decretada pelo juiz Maurício Álvares Barra, da Vara Criminal da Justiça Estadual de Uma, em 20 de fevereiro de 2014, caracteriza de modo pertinente essa argumentação.

O mandado judicial foi emitido a partir de denúncia realizada na Delegacia de Una pela suspeita do crime de homicídio qualificado em que o cacique Babau é apontado no inquérito, como suspeito de ser o mentor intelectual do assassinato do pequeno agricultor Juracy Santana.

Importa sublinhar, que o mandado de prisão contra o cacique Babau estava sob segredo de justiça, tendo o cacique só tomado conhecimento desse fato em 17 de abril, quando às vésperas da viagem para o Vaticano – após ter sido convidado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) para participar de um ato presidido pelo Papa Francisco, seu passaporte foi cancelado – embora o mandado tenha sido expedido dez dias após o crime, entretanto, o seu cumprimento só foi solicitado no dia (17) de abril. O objetivo da viagem do cacique era denunciar a situação enfrentada, atualmente, pelos Tupinambá no Sul da Bahia e divulgar diversos documentos que apontavam graves violação dos direitos humanos dos povos indígenas do Brasil.

Côncio do mandado de prisão contra si, após participar de audiência pública na Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados no do dia (24) de abril sobre os conflitos entre indígenas e fazendeiros no Sul da Bahia, o cacique Babau apresentou-se à Polícia Federal e reiterou o seu não envolvimento no crime, declarando que a situação na região era de muita violência e a que população estava sendo constantemente “incitada” a agredir a população indígena.

Estou me apresentando. Não estou fugindo. A gente tem de enfrentar a guerra. Quero cumprir a prisão em Brasília porque no presídio de Una, vão me matar. A situação é de um incentivo constante à criminalização do povo indígena. Eu não fui intimado nenhuma vez nesse inquérito. Vou me entregar, mas peço que não façam agressão ao meu povo⁸⁷.

A prisão do cacique Babau foi amplamente divulgada pela imprensa e teve destaque principal na imprensa local. Representantes do município de Buerarema, com grande adesão da população local realizaram passeata e queima de fogos em comemoração à prisão do cacique.

Quatro dias após a prisão do cacique Babau, em 28 abril de 2014, no Santaninha distrito de Ilhéus, em área retomada, porém, muito próxima ao município de Buerarema, Antônio Raimundo dos Santos 69 anos – ex-vereador de Pau Brasil, local de históricos conflitos entre fazendeiros e o povo Pataxó Hã-hã-hãe – e o seu filho, Elan Santos, 27 anos, de acordo com a narrativa de uma das lideranças dessa área, foram emboscados, torturados e enforcados por pistoleiros.

Em 02 de maio de 2014, após o pedido de *habeas corpus* ter sido negado pelo Tribunal de Justiça da Bahia-Ba, o Superior Tribunal de Justiça-STJ reconsiderou e concedeu em caráter liminar, liberdade ao cacique Babau.

Oportunamente, o coordenador do Programa de Proteção de Defensores de Direitos Humanos, vinculado à Secretaria de Direitos Humanos da Presidência, José Carvalho, criticou a decisão da Justiça de Una, por ter realizado a prisão de Rosivaldo Ferreira da Silva (Babau), e afirmou ser a atitude

da Comarca de Una, incabível e arbitrária. Por criminalizar a situação do povo Tupinambá. Ele não foi ouvido no inquérito, que durou apenas quatro dias.⁸⁸

Embora, nesse período, o cacique estivesse preso, os meios midiáticos continuaram a rechaçar os Tupinambá, como fica evidente nas leads do blog, Correio do Estado:

1. Cacique Babau pode ter mandado matar mais dois índios no Santaninha em Buerarema no Sul da Bahia.
2. Exército encontra índio que cacique Babau mandou o irmão matar em Ilhéus/Buerarema, na tentativa de culpar fazendeiros e facilitar sua saída da cadeia.

⁸⁷ Reportagem veiculada pelo site de notícias g1. globo.com.br em 24 de abril e 04 de maio 2014.

⁸⁸ Reportagem veiculada pelo site de notícias g1.globo.com.br em 04 de maio de 2014.

Essa atitude representa uma importante variável, ao configurar-se como um elemento legitimador do discurso opinativo, além disso, na mídia local falada e escrita é flagrante o pouco ou nenhum espaço oferecido pelos jornais aos pesquisadores, antropólogos, historiadores, personagens genéricos representados ao longo do debate como corresponsáveis pelos “crimes” imputados às sociedades indígenas.

Esse curso acusatório, além de incidir sobre os Tupinambá e a comunidade acadêmica, incide também sobre as entidades de apoio às populações indígenas, tanto nas instâncias governamentais de assistência ao índio, quanto as da sociedade civil, de modo a questionar a legitimidade e confiabilidade desse apoio.

A disputa territorial adquiriu uma importância tão central em Buerarema que de modo *sui generis* esse município tornou-se destaque na imprensa nacional, ao contrapor a tendência da região Nordeste sobre a preferência à candidatura de Dilma Rousseff à presidência da república pelo (PT) no pleito de 2014. Dos 417 municípios da Bahia, Buerarema foi a única cidade, onde a atual presidente da república, Dilma Rousseff, perdeu para o ex-senador Aécio Neves.

A presidente Dilma Rousseff obteve 26 %, a candidata do PSB Marina Silva, 6 % e o candidato Aécio Neves, 67 % dos votos. Situação que se repetiu no segundo turno, Dilma Rousseff (PT) teve 30,80 % relativos a 2.666 dos votos válidos e Aécio Neves (PSDB) recebeu 69,20 % relativos a 5.990. O mesmo ocorreu em 2010, quando os eleitores de Buerarema preferiram José Serra à Dilma Rousseff (G1.Globo.com.br, 2014). Esse contraditório cenário no quadro eleitoral do Estado da Bahia parece indicar que a maioria dos eleitores identificaram os interesses dos Tupinambás ao do governo Dilma Rousseff, reprovando assim, sua candidatura.

De maio de 2014 até o dia (07) de maio de 2015, embora permeada por um clima de constante tensão, a situação de certo modo, encontrava-se aparentemente controlada. O *movimento político Tupinambá* continuou a realizar suas atividades por meio das suas associações junto ao Conselho Indigenista Missionário - CIMI, às ONG e aos organismos do governo como, Fundação Nacional do Índio - FUNAI e a Secretaria Especial de Saúde Indígena - SESAI.

A conjuntura de recorrentes conflitos entre agricultores e Tupinambá, na região, provocou uma importante alteração no judiciário federal do município de Ilhéus em 2013. O governo federal designou para assumir a comarca de Ilhéus no momento em que a Garantia da

Lei e da Ordem - GLO entrou em vigor na região, o juiz federal Dr. Lincoln Pinheiro Costa,⁸⁹ ao assumir a comarca de Ilhéus, adotou a metodologia de ir a campo e conhecer a realidade dos Tupinambá e dos agricultores. Esse magistrado tem conseguido solucionar tanto a cedência dos agricultores de espaços demarcados no território, como a desocupação de determinadas terras em posse dos Tupinambá pelo processos de retomadas, através de audiências conciliatórias entre as partes envolvidas no processo demarcatório.⁹⁰

Esse juiz, por não possuir vínculos anteriores com a região e adotar uma abordagem diferenciada no processo de disputa fundiária, tem contribuído de certo modo, para minorar a relação de conflito na região.

Em entrevista concedida à rádio Tupinambá em 05 de maio de 2015, o juiz Lincoln Pinheiro Costa afirmou que a iniciativa da promoção do diálogo entre fazendeiros e lideranças Tupinambá foi do Cacique Nerival Cunha dos Santos, o que viabilizou pactuar com o presidente da Associação de Pequenos Agricultores de Ilhéus, Una e Buerarema, Abiel da Silva Santos, o início das negociações em Ilhéus. Em decorrência dessa ação, foi criado o Fórum Permanente de Diálogo entre Agricultores e Indígenas objetivando promover conciliações entre agricultores e Tupinambá.

Para Lincoln Pinheiro Costa, a alternativa mais viável para se chegar a uma solução pacífica, reside na efetividade do Fórum. De acordo com esse magistrado, a solução da demarcação do território deverá sair do entendimento e do diálogo entre as partes dos 03 municípios diretamente envolvidas no conflito. Afirma, ainda, que além da Justiça Federal, outros entes federativos como a Procuradoria Seccional Federal em Ilhéus (BA) e a Advocacia Geral da União-AGU estão envolvidos no processo do conflito da demarcação do território, promovendo acordos e conciliações, ainda que de caráter provisório.

De acordo com a coordenação regional da FUNAI em Ilhéus, Ednaldimar Barbosa, desde o final de 2014 tem sido realizadas inspeções nas fazendas, em audiências de conciliações entre as partes na sede da própria Procuradoria e Ilhéus.

Segundo esse funcionário da FUNAI, as ações conjuntas têm contribuído para a redução da violência e solução dos conflitos relativos à terra, e cita como exemplo, o fato de no dia 03 de fevereiro de 2015, advogados públicos terem participado de conciliações que

⁸⁹ Lincoln Pinheiro Costa, graduado pela Faculdade de Direito do Largo de São Francisco (USP) com MBA em Direito da Economia e da Empresa pela FGV tendo sido procurador da Fazenda Nacional em Salvador e atualmente é juiz federal na comarca de Ilhéus.CF. <http://www.conjur.com.br>.

⁹⁰ Entrevista realizada como o coordenador da Regional de Ilhéus- FUNAI em 27 de fev. de 2015.

ocorreram após inspeção judicial realizada pela Justiça Federal em quatro fazendas retomadas pelos Tupinambá na Região da Serra das Trempes. Mas adverte,

Tem sido possível, até então, conciliar o conflito em duas propriedades. Os Tupinambá concordaram em desocupar as fazendas comprometendo-se em não voltar a ocupá-las. Mas esse desfecho conciliatório não é definitivo. São soluções contingenciais, caminham no sentido de minorar as divergências e antagonismos entre os Tupinambá e fazendeiros que têm resultado lamentavelmente em violência e morte, até que ocorra a demarcação do território indígena. (Representante interino da FUNAI- Regional de Ilhéus, 27/02/2015).

O caráter provisório das negociações e o nível elevado de tensão na região nos últimos anos, haja vista o fato de que mais de 20 Tupinambá terem sido assassinados de 2012 a 2015, em razão das tensões históricas que marcam a relação da maioria dos fazendeiros com os índios, pode atenuar a violência temporariamente, mas não resolve a questão.

O reconhecimento da validade das ações dos entes federativos no sentido de promover conciliações, não implica necessariamente, em considerá-las suficientes para a solução definitiva da disputa, pois, além de provisórias, não asseguram, como exigem os fazendeiros, a anulação da demarcação do território indígena e nem a homologação das TI.

Paralelo a essa ação, diversas lideranças indígenas têm recorrentemente, denunciado a presença de pistoleiros na região das serras e nos arredores de Buerarema, contratados por fazendeiros no intuito de coibir as ações de *retomadas*, assim como, para matar os Tupinambá vinculados ao movimento.

Durante os 04 anos em que estive, intermitentemente em campo, tive acesso a diversos relatos de diferentes núcleos dos Tupinambá, acerca das constantes ameaças realizadas por seus vizinhos latifundiários. É importante pontuar, apesar disso, que esses vizinhos mantinham no passado com os Tupinambá uma relação de meação e/ou de empregador com os chamados “caboclos” na lavoura de cacau ou na extração da piaçava, a atividade em que os índios sempre foram exímios extratores na região. Ocuparam funções variadas nas roças de cacau ou na extração da piaçava e mais recentemente, em trabalhos informais. Seu Rosalvo caracteriza de modo esclarecedor, o padrão dessas relações, quando o entrevistei:

— O senhor sabe ler?

— Sei ler uma besteirinha. Aprendi a riscar meu nome com o meu pai dentro de casa, nunca fui á escola.

— Qual é a profissão do senhor?

— Sou trabalhador rural e agricultor. Hoje sou aposentado por idade.

— O Senhor sempre foi trabalhador rural?



— Meu trabalho é um trabalho de indígena. O índio não tem um trabalho assim, de carteira assinada... Quando era mais moderno eu tive a carteira assinada, poucas vezes. Eu trabalhei em situação de piaçava, só que nessa época, para o trabalhador, eles não assinavam carteira. É um serviço que não era valorizado. Eu arrancava a piaçava, pesava e recebia um valorzinho baixo, pouca coisa, só da pra comer. Fiquei nessa vida até me aposentar. Ranquei piaçava a vida toda (Rosalvo Gonçalves de Oliveira, 72 anos, índio do Acúpe de Baixo/Olivença).

As trocas sociais entre os Tupinambá e seus empregadores se estabeleceram na região a partir dos vínculos de dependência material de um grupo em relação ao outro, constantemente reiterados pela introjeção da noção de servilismo regularmente imposta – pelos fazendeiros – aos trabalhadores.

Confirmando as preocupações e as reiteradas denúncias, em 1º de maio de 2015 mais um Tupinambá foi assassinato. Adenílson da Silva Nascimento de 54 anos foi morto – “Pinduca” como era conhecido o agente de saúde indígena vinculado à SESAI – em área bastante hostil, localizada entre várias fazendas.

Algumas das propriedades do entorno pertencem ou são administradas por agentes declaradamente contrários ao processo demarcatório e vinculados ao município de Buerarema

e Ilhéus, como Heribaldo Ramos, Carlos Nunes e Eduardo Nunes, Samuel Chaves – Ex-Controlador de Contas do Município, ex-secretário de Educação, o atual secretário de Saúde do Município de Buerarema – e Edvan Moreira da Silva (pequeno agricultor) entre outros.

Adenílson da Silva Nascimento retornava de uma pescaria com a sua esposa e seus 03 três dos 12 doze filhos do casal, no momento em que foi emboscado por pistoleiros numa estrada contígua aos municípios de Ilhéus e Una nas proximidades da aldeia da Serra das Trempes, próxima à Buerarema. Além dele, alvejaram sua esposa, que teve um dos projéteis atravessando a sua perna e o outro, alojado no ombro.

No momento da emboscada, a esposa de Pinduca estava com um dos filhos do casal no colo. Ferida, recebeu vários chutes, mas ainda assim, conseguiu preservar sua vida ao se passar por morta. Hospitalizada, foi submetida à cirurgia e encontra-se sob proteção.

Em virtude, dos interesses divergentes entre os Tupinambá, agricultores e parte dos pequenos agricultores e da pouca efetividade das ações do Estado no que se refere à garantia dos direitos constitucionais dos povos indígenas, a violência fundiária tem sido contínua.

Assim, em protesto á morosidade do governo em resolver a situação territorial e pelo assassinato do agente de saúde Pinduca, que desrespeita o pacto de negociação entre as partes envolvidas no conflito, os Tupinambá interditaram em 04 quatro de maio de 2015 a BA-001, na Vila de Olivença.

Sensível à situação, o deputado federal, Valmir Assunção, conhecido pela sua luta em defesa das questões ligadas aos movimentos sociais relatou em discurso ⁹¹ na Câmara de Deputados Federais em 06 de maio de 2015 o episódio do assassinato de Pinduca, solicitando providências urgentes diante da gravidade do conflito.

[...] a região onde ele foi assassinado fica próxima ao limite com Buerarema, uma região de conflitos entre índios e latifundiários, e não é o primeiro líder indígena que é brutalmente assassinado. Foram tantos disparos, que a polícia técnica não conseguiu precisar os números de tiros. A comunidade Tupinambá, mais uma vez, vive o luto de um crime brutal envolvendo uma de suas lideranças. ⁹²

Dessa forma, o caráter da pesquisa *at home* me permitiu ouvir os distintos lados do conflito fundiário. Essa condição privilegiada e por vezes bastante desconfortável favoreceu o acesso a informações, que muito possivelmente seria dificultada a outro pesquisador. Porém, a

⁹¹ Ver na íntegra, anexo 08 o discurso na íntegra proferido pelo Deputado Federal Valmir Assunção na Plenária do Congresso Nacional.

⁹² BRASIL, Câmara dos Deputados Federais, 2015.

delicadeza da minha condição, por estar representando o povo Tupinambá, cuja imagem é constantemente fetichizada pela comunidade de Buerarema e região, não se sobrepôs ao fato de eu, involuntariamente ter vínculos de parentesco e sociabilidades com diversos representantes contrários à demarcação, envolvidos no espaço da pesquisa.

Em virtude disso, notei que em diversos momentos, meus interlocutores, compreendiam sua participação na pesquisa como uma forma de inscrever a sua verdade e, ao mesmo tempo, exigiam que me posicionasse contra a causa Tupinambá. Desvencilhei-me por diversas vezes dessa situação, com certa sutileza, mas quando não foi possível, o confronto foi inevitável.

Portanto, a imperscrutável etnofobia da comunidade regional contra o povo Tupinambá estabelece nexos com a história regional e nacional de supressão dos direitos dos povos indígenas, evidente nas vozes consonantes dos diversos e distintos segmentos da comunidade regional, como pode ser constatado no depoimento de um dos fazendeiros representantes dos pequenos agricultores de Buerarema.

A reserva, principalmente no Norte do país, eu acho valido. Apesar de que todos nós somos brasileiros. Inclusive o índio tem que largar esta condição, não de deixar de ser índio, mas ser forçados a ficar ignorante. O índio não pode ficar selvagem a vida toda, ele tem que evoluir. Como todos nós, ele tem a obrigação de se sustentar. Por que essa população tem que ser pesada a outra? Então, eu posso me determinar branco, você pode se determinar índio, mas isso não impede que você tenha de se sustentar, ir para a escola e não ser pesado à sociedade pelos direitos que eles acham que têm de andar armados e fazer coisas que o cidadão normal não pode, pois eles são intocáveis. Para você ter uma ideia, eles procederam em uma invasão lá em Ilhéus em que houve uma diligência da Polícia Federal, através de uma denúncia, lá do dono da propriedade, e o policial foi fazer a diligência com um oficial de justiça. Lá, o cara impediu a entrada do policial dizendo que ali não iria entrar ninguém. O policial se identificou, dizendo “nós vamos entrar e você faça o favor de se afastar.” O cara avançou em cima do policial e o policial foi obrigado a atirar. Atirou na perna. Este policial sofreu sansões, por que atirou em defesa de seu trabalho. Foi assim que saiu no jornal, inclusive, sou eu que esta contando, mas a versão é a mesma que eu li no jornal (Agricultor de Buerarema).

O posicionamento acima ganha *status* de verdade e demonstra a incapacidade de questionar a razoabilidade, legitimidade, justiça e humanidade dessa percepção. Assim, a incapacidade de pensar as interações a partir da pluralidade humana, ameaça todo e qualquer projeto social que redesenhe o ordenamento socioeconômico e cultural das relações, tanto a nível regional como a nível nacional.

Desse modo, a perspectiva de *Arendt* em sua reflexão sobre *As Origens do Totalitarismo* (2007) e sobre *A Condição Humana*, (1998) indica que sem a força corrosiva e desconstrutiva do pensamento, qualquer ação é possível, qualquer lei – como a titulação das terras devolutas pelo Estado em detrimento da população nativa e a consequente legitimação

desses atos pela sociedade regional – pode ser racionalmente justificada e difundida até as últimas consequências.

Nesse caso, a violência contra o povo Tupinambá no Sul da Bahia é justificada racionalmente, em face da necessidade “legítima” da manutenção de uma condição também histórica, a posse da terra, conquanto isso se sobreponha ao direito constitucional dos povos indígena. Convém, ainda, salientar que a situação de conflito, já se manifestava na fala dos representantes dos agricultores com certa antecedência, e enunciava em 2012, a disposição de radicalizar a disputa da terra.

Eu acho que a demarcação deveria ser anulada. Por que isso vai criar atritos. Muito mais do que está acontecendo hoje e muito mais graves. Eu acho que uma hora este caldeirão vai ferver. A impunidade ninguém aceita, porque eles podem portar armas e o agricultor não? O agricultor tem que viver com medo de ir para sua propriedade, não pode produzir, invadem antes de ser demarcado ou reconhecido. Esse é o ponto, agir como se estivesse demarcado e não está. Esse é o principio. Se eles têm direito como índios, que o Estado defina que eles devem morar lá na reserva de Pau Brasil. Não é para índio morar dentro da reserva? Lá, eles têm 54.000 hectares. Agora remover 22.000 pessoas, como estão pretendendo aqui, é que não dá! (Agricultor de Buerarema, 10/03/2013 grifo meu).

Essa fazenda de 280 hectares que eu tenho é uma dentro da demarcação que eles estão querendo. Existem lá dois funcionários só, para não dizer que está abandonada. Eles vieram aqui e me chamaram para ir lá, meus funcionários. Eu não fui, com medo de encontrar esse povo na estrada. Eu, chegando lá, eles vão me ver, sei lá o que pode acontecer? Então, eu não fui. Eu queria ver como estavam as coisas lá. Marquei com eles em uma quarta-feira, depois resolvi e não fui. Pensei, rapaz, não vou não! Estou com medo de ir e não vou! O que eu posso dizer sobre a violência é que o povo está com medo. Pois, quando eles chegam a uma fazenda, esse grupo de pessoas, ameaçam, mandam as pessoas pegarem só as roupas do corpo e saírem. Esses três que mataram, eu soube e vi na televisão que eles estavam saindo de uma fazenda invadida e encontrou um grupo de pessoas que não eram índios, e que atiraram neles e mataram. Outros foram enforcados. Eu acredito que não vai parar por aí, a tendência é aumentar. Eu fui à duas reuniões em Vila Brasil e uma em Buerarema. Eu fiz um relato lá e eles me chamaram para participar e ficar como membro. Eu falei para eles: “Gente eles estão invadindo, tomando conta, estão colocando para fora todo mundo das fazendas, estão tirando de casa agricultores pequenos, ameaçando de morte, quando não agredem. Então, o que a gente tem de fazer? Antes que a gente perca tudo? É reagir! Se o governo não esta reagindo, não toma uma posição... Então, o que a gente tem de fazer? Invadiram uma fazenda ali? Quantas pessoas estão lá? Umas 20? Vamos reunir umas 100 e vamos lá, tirar todo mundo!” Mas eu pensei, o que é que vai gerar isso? Mais violência. O pessoal me aplaudiu na hora, só que depois eu vi que não era esse o caminho, que ia gerar uma violência maior. Vai gerar uma carnificina, ninguém quer morrer e vai se defender de qualquer jeito e, isso é uma coisa errada. Eu falei no afã, no calor da discussão, mas depois eu conversei com algumas pessoas que isso não era certo. A gente tinha que tentar pela justiça, cobrar da justiça que resolva o problema (Latifundiário de Ilhéus 30/04/2014, grifo meu).

Essas percepções presentes em períodos históricos distintos revelam o nível de tensão e compõem o quadro dos principais aspectos que explicam a atual violência e as mortes na região, a saber: o discurso racista propagado pela elite cultural hegemônica, as aproximações

do senso comum com o pensamento hegemônico; a paralisação dos procedimentos de demarcação e a omissão quanto à proteção das terras indígenas por parte do Estado e, como salientado pelo CIMI (2015) a perspectiva de diversos parlamentares da bancada ruralista do Congresso Nacional aliada a decisões da 2ª Turma do Supremo Tribunal Federal (STF), ao procederem à anulação dos atos administrativos de demarcações de terras indígenas nos últimos meses.

Dessa forma, parece-me bastante pertinente, quando Alarcon (2013) em sua pesquisa chama atenção para a existência de uma frente contrária ao povo Tupinambá. Essa frente seria formada por latifundiários, representantes do poder público, como: políticos, juízes, agentes estaduais e federais, cujos posicionamentos e ações têm sido extensamente articulados e representados pelos meios midiáticos regionais e nacionais.

CAPÍTULO VI – FEMINISMO COMUNITÁRIO TUPINAMBÁ

VI. 1 A feminização do poder político

O pensamento feminista – fundamentado na ideologia liberal – e de gênero provocou diferentes impactos ao longo da história de contato das diversas comunidades tradicionais e o povo Tupinambá não é exceção. Dentre suas influências, todavia, é perceptível um desdobramento positivo do princípio que possibilitou questionar as estruturas tradicionais dentro dessas dinâmicas sociais.

Contudo, seguramente outras enunciações regulam o posicionamento das mulheres Tupinambá em suas comunidades. Por conseguinte, constituo nesse texto, por meio de narrativas de vida, a participação política das mulheres Tupinambá, como uma condicionante vital que resultou no reconhecimento étnico e na consequente demarcação territorial do seu povo.

Além disso, desenho os itinerários dessas mulheres que confluem para uma ação política e revolucionária revelando padrões e procedimentos inéditos que podem vir a instituir um conjunto de orientações relativas à regulação de condutas anti-sexistas, no sentido de suscitar uma relação de paridade entre os sexos/gêneros relativo à união e conformidade do que pode se constituir como partes sociais do masculino e do feminino referente a uma totalidade.

Assim sendo, valho-me das narrativas de diversas e distintas lideranças femininas Tupinambá no intuito de apresentar o potencial transformador e revolucionário das suas agências. Além disso, suas ações traduzem a capacidade que o ato educativo, em condições históricas propícias, tem de promover mudanças e transformar a realidade social. Nesse sentido, as lideranças femininas podem ser entendidas como visionárias à medida que perceberam e assumiram no percurso histórico, o espaço para sua atuação política.

Através da observação participante, das entrevistas formais e outras tantas informais em que foi possível estabelecer conexões com variáveis de ordem socioeconômica e cultural de um contexto mais amplo, situo a ação do feminino Tupinambá.

Convém, entretanto, destacar que as mulheres selecionadas como narradoras constitui a representação, de um conjunto muito mais expressivo da atuação desse feminino. Desta feita, a seleção das mulheres assentou-se na identificação de uma rede de relações entre as

mulheres caciques, professoras e agentes de saúde e na constatação das transformações realizadas por elas a partir das suas entidades étnicas.

Dessas interações, importa, sobremaneira, revelar a originalidade do fenômeno estudado a partir das suas peculiaridades, sem perder de vista, no entanto, que as bases das relações sociais e culturais foram e continuam sendo, estruturadas pelas relações de produção e pela consequente alteração do seu *ethos* em face do caráter das relações na região.

Analisar a ação política da mulher Tupinambá, portanto, requer pensá-la através das circunstâncias históricas nas quais ela está indelevelmente envolta, bem como considerar as distintas formas pelas quais essas mulheres significaram – a partir da experiência coletiva e individual – sua ação no mundo e sobre o mundo.

A investigação desse fato social me permite optar por elaborar uma análise do feminino Tupinambá, tendo em vista a perspectiva teórica do *feminismo comunitário*. Parto do princípio que a mulher indígena sofre diferentes tipos de opressão, em razão da condição social de ser mulher, pertencer a etnias/culturas minoritárias e de estar numa condição delicada de pobreza, provocada, sobretudo, pelo modelo socioeconômico – e suas “modulações” histórico-culturais – adotado pela sociedade ocidental no processo de neoliberalização da economia mundial.

Na mesma linha, o estudo realizado pela Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL, 2013) intitulado *Mulheres indígenas na América Latina: dinâmicas demográficas e sociais no âmbito dos direitos humanos*, afirma que dentre os mais de 670 povos indígenas reconhecidos pelos nove Estados¹ analisados, pelo menos 23,5 milhões de mulheres são afetadas pelas desigualdades étnicas e de gênero.

Não há dúvida de que as mulheres indígenas têm capacidade e potencialidade para atuar como agentes de mudança e geradoras de bem-estar e de desenvolvimento sustentável de seu povo, contudo, enfrentam discriminações de caráter econômico, étnico, de classe e de gênero, que se manifestam em múltiplas vulnerabilidades. Assim, esse documento alerta,

Dentro de las comunidades, las mujeres indígenas se enfrentan a una estructura cultural de resistencia de parte de las autoridades tradicionales para abordar ciertos temas que les competen, además de los obstáculos para el acceso a la justicia ancestral. Las mujeres indígenas reconocen que dentro de sus comunidades prevalecen relaciones patriarcales y una situación de desigualdad, lo que lleva a la reproducción de prácticas y creencias que tienen un impacto negativo en su salud y su desarrollo integral.²

¹ Países que compõem o relatório da CEPAL (2013): Brasil, Colômbia, Costa Rica, Equador, México, Nicarágua, Panamá, Peru e Uruguai.

² CEPAL, Op. Cit., 2013:78.

As mulheres indígenas, de certa maneira, mantém certa similitude com as mulheres pobres ocidentais e orientais. Contudo, apresentam além das diferentes situações de desvantagem socioeconômicas e culturais, desvantagens étnicas, agregando outro marcador de discriminação, originados, principalmente, em virtude da interpretação da sociedade externa sobre suas diferenças cosmológicas.

Diferentemente, portanto, da mulher ocidental, além das discriminações de classe, sexo-gênero são recorrentemente fetichizadas por pertencer a uma cultura/etnia historicamente considerada inferior.

Logo, estudar as mulheres Tupinambá requer levar em conta a história do seu povo, suas histórias, bem como sua recente organização política interna a partir das conexões estabelecidas com as políticas sociais do Estado brasileiro e a ação efetiva de organismos nacionais, além da conjuntura internacional, à qual o contexto brasileiro está e sempre esteve submetido.

Posto isso, exponho um conjunto de práticas político-culturais que anuncia fundamentos da afirmação de uma identidade supraétnica, isto é, uma identidade, antes de tudo, indígena e do sistema sexo-gênero a partir das práticas político-culturais das mulheres, desenvolvidas dentro do *movimento Tupinambá* na luta pelo seu reconhecimento como povo e pela demarcação do seu território tradicional.

A *identidade étnica feminina insurgente* dessas mulheres criou diversas estratégias e/ou formas de resistências envidadas por meio das suas redes políticas de atuação em conjunto com outros organismos sociais como, a Pastoral da Criança, a Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional – FASE, o Conselho Indigenista Comunitário- CIMI entre outros pesquisadores e pessoas vinculadas ideologicamente à causa indígena.

Desse modo, contrária à perspectiva feminista que tende a exercer, um *colonialismo discursivo*, ao abordar as mulheres da periferia hemisférica como vítimas inescapáveis da dominação patriarcal. Esse texto, por conseguinte, traz como viés político-filosófico, a atuação das mulheres Tupinambá, analisadas a partir da concepção de um feminismo para a diversidade.³

Nessa perspectiva, intelectuais orgânicas feministas, Julieta Paredes – indígena Aymara – e Lorena Cabnal – indígena Maya Xinka – têm refletido e construído uma práxis

³ MOHANTY, Chandra. “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, en Suárez Navaz, L. y Hernández, R. Ed. Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes, Cátedra; Madrid, 2008.

*pluralidade de contextos nos quais as mulheres vivem as desigualdades de gênero e desenvolvem diferentes estratégias para sua transformação.*⁴

Desse modo, opto pensar as agências da mulher Tupinambá por meio de uma abordagem, cujo discurso e prática compõem uma teoria feminista capaz de tensionar as visões excludentes do feminismo ocidental, elencando, como prioridade, a revisão da pauta das discussões e limitações de uma agenda política feminista fundada em perspectivas liberais de igualdade e de caráter universalizantes, sobre as necessidades socioeconômicas e culturais de diferentes povos e grupos sociais.

A necessidade de construir uma política de solidariedade a partir do estabelecimento de conexões que reconheçam a diversidade de interesses das mulheres pressupõe a construção de uma agenda política de um feminismo comunitário. De início, essa agenda vincula-se à participação das mulheres nos seus espaços de luta em favor dos povos originários indígenas, tendo como princípio filosófico, a apropriação e revitalização do paradigma do *Buen Viver*.

As feministas indígenas da Abya Yala⁵ respondem à necessidade de construir *Bem viver*, pensada a partir de outros parâmetros, diferentes dos que orientam o feminismo neoliberal eurocêntrico. Esse feminismo orienta e alarga seu campo de reflexão à medida que não se reconhece apenas como um feminismo indígena, haja vista o fato das suas formulações abrangerem processos culturais plurais, a partir da experiência vivida e pensada de mulheres Ayamaras e Xinca sobre si mesmas, sobre a vida de todos e sobre sua relação com o Abya Yala.

Desse modo, o feminismo comunitário contrapõe o eixo de análise do feminismo ocidental que não considera as especificidades socioeconômicas e culturais de mulheres pertencentes às sociedades tradicionais, rurais, urbano-periféricas e às implicações políticas nas relações entre homens e mulheres.

Situado dentro de uma perspectiva concreta, como é o caso das mudanças propostas e ocorridas na Bolívia, a base do feminismo comunitário constitui-se a partir da realidade da experiência dos diferentes contextos das mulheres latino americanas. O *feminismo comunitário* se dá no ativismo coletivo das Mulheres que criam comunidades – via um

⁴ HERNANDEZ,A;NAVAZ.L. Descolonizando elFeminismo: Teorías y Prácticas desde Los Márgenes Madrid: Cátedra. 2008:17.

⁵ Palavra do povo indígena Kuna do Panamá que significa o território da América. CF. Pairumani, 2009.

feminismo anarquista – realizam com o povo, homens e mulheres bolivianos um trabalho de resistência às políticas neoliberais.⁶

É no contexto da Abya Yala, que as mulheres indígenas estão lançando suas vozes e protagonizando um processo de transformação nas tradicionais relações de gênero dos povos indígenas. Sendo assim, inclui-se variados desafios em relação ao contexto socioeconômico e cultural do feminismo ocidental de modo que descolonizar o feminismo. Faz-se necessário, portanto, um rompimento *epistemológico a partir do reconhecimento de que em todas e nas diferentes partes do mundo*, as mulheres estão tecendo seus próprios conteúdos, suas próprias histórias e memórias, que orientam suas lutas, superando a ideia de que o ocidente inventou a luta feminista. Igualmente, é preciso considerar que de modo simultâneo, que mulheres de diversas culturas estabeleceram suas lutas em distintas épocas.⁷

Para o feminismo comunitário, assim como não existe igualdade nas sociedades de classe e nos espaços que sofreram as experiências de colonização, não há igualdade entre os gêneros, como no passado dos povos pré-colombianos, também não havia. Desse modo, o patriarcado não é exclusividade da experiência colonial, remonta as vivências culturais na Abya Yala.

La saya é uma denuncia sobre las opresiones a las mujeres de nuestras Abya Yala, es un analisis y una mirada profunda a las dimensiones íntimas, personal y publica de las mujeres indígenas, mestizas, ruarales y urbanas de nuestro continente. Es también, un cuestionamento, abierto e lúcido al indigenismo, esta suerte de nuevo ezquierdismo masculinista que queres convencernos de que el machismo lo trajeron los invasores y que los hermanos indígenas estarían puros de cualquier patriarcado (MORALES, 2008:04 apud PAREDES, 2010).

Assim, é fundamental promover a despatriacalização de todos, homens e mulheres, forjada nas experiências pré-colonial e colonial e ancorada pelo princípio de que é imprescindível reportar-se à própria memória ontogenética e extensa memória filogenética, conectada às primeiras resistências de wawas⁸ cujos ancestrais, essa autora narra que,

cuando resistíamos e luchabíamos contra las normas machistas e injustas de la sociedad, las enlaza con las rebeldia de nuestras tatarabuelas que resistieron al patriarcado precolonial y colonial.⁹

⁶ PAREDES, Julieta. Hilhando Fino: desde el feminismo comunitário. Moreno Artes Gráficas: Bolívia, 2010.

⁷ IDEM., 2010.

⁸ Na língua Aymara significa: bebê, recém-nascido, criatura. A língua Aymara é falada na região dos Andes – Equatorial e entre povos ameríndios, CF. Pairumani, 2009.

⁹ PAREDES, Op. Cit., 2010: 08.

Essa perspectiva feminista, entretanto, desmitifica a noção de complementaridade, que posiciona a mulher como aditivo masculino e questiona a exigência patriarcal do casamento heterossexual como condição para exercer representação política comunitária. Porquanto, a complementaridade é substituída pela noção de *par político*, mulher e homem coletivamente devem construir processos de mudança social, descolonizado, desneoliberalizado e despartriarcalizado.

De acordo com as minhas observações, as relações entre as inúmeras lideranças femininas e masculinas Tupinambá estão marcadas por aspectos que cada vez mais, tem como fundamento uma relação mais equilibrada entre o feminino e o masculino. Ademais, os estudos sobre os diversos casos organizativos de mulheres indígenas, apontam que essas mulheres têm conjugado antigos processos de territorialidade a novas *demandas de autonomia e reconhecimento dos direitos coletivos de seus povos ou seus direitos específicos*.¹⁰

A mulher Tupinambá, portanto, compartilha dessas mesmas premências da mulher do meio rural ou da classe trabalhadora do interior Nordeste. Contudo, analisando mais detidamente, é possível perceber a originalidade do protagonismo feminino das mulheres Tupinambá de Olivença dentro de uma conjuntura de expansão da economia agrícola local.

Esse modelo de desenvolvimento influenciou a produção e reprodução cultural do povo Tupinambá e precipitou o acesso dessas mulheres à cidade em busca de novas oportunidades de vida, em função das alterações sofridas pela restrição do território e da falta de políticas públicas efetivas para a população campestre.

Nos seus diferentes e importantes papéis sociais, lideranças femininas e masculinas Tupinambá deflagram dialeticamente o encontro que forma o *par político*, diferente do papel complementar da mulher em relação ao homem, ideia contraposta pelo *feminismo comunitário*. Desse modo, o feminino e o masculino Tupinambá tornam-se potências que atuam como protagonistas de uma história em comum, de uma luta conjunta, nesse sentido, Cabnal afirma,

[...] O feminismo comunitario es una recreación y creación de pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico, que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena.¹¹

¹⁰ HERNANDEZ; NAVA. Op. Cit., 2008:22.

¹¹ CABNAL, Lorena. *Feminismos Diversos: el Feminismo Comunitario*. ACSUR: Nicaragua, 2010:19.

Em síntese, propõe-se uma análise conceitual marcada pela noção comunitária e de reciprocidade feminista, no sentido de desvelar, compreender e desconstruir as velhas categorias que mobilizam o universo heteronormativo.¹² Na mesma perspectiva de Paredes (2010) chama a atenção para a importância de assumir que, historicamente, as mulheres são oprimidas desde as cosmologias originárias, bem como a partir da conexão com as representações simbólicas colonizadoras pós-contato.

Posto isso, a análise do papel das mulheres na história do povo Tupinambá pode ser pensada, a partir dos pressupostos teóricos do *feminismo comunitário*, pois nesse contexto, suas agências são tão públicas quanto à dos homens, o que sugere uma relação mais equilibrada entre os gêneros, mesmo que certas assimetrias, ainda sejam identificadas.

A genealogia política de muitas mulheres indígenas organizadas análogas às mulheres Tupinambá indica a existência de experiências prévias de militância dentro de organizações internas, contra as situações que entravam sua luta em demandas agrárias e laborais.

Essa realidade constituiu-se, de certa forma, uma prioridade, no entanto, os aspectos identitários (política de identidade) sempre estiveram implícitos, haja vista o fato dessas demandas, gravitarem em torno da necessidade de reconhecimento de seu modo particular de vida e dos seus costumes. A volição das suas expressões culturais esteve sempre presente nas demandas econômicas.¹³

Atuando no contexto do seu povo, alijados de direitos básicos como, segurança alimentar, saúde e educação, as lideranças femininas Tupinambá através da sua formação técnica e formação política foi possível realizar outra interpretação da sua condição, até então naturalizada. É desse modo, que esse grupo de mulheres transpõe sua visão alienada, e elaboram uma crítica profunda da sua condição como povo. Esse salto qualitativo desencadeará a criação de um conjunto de ações, que em conexão com o envolvimento político de outros agentes que engendrará uma conduta organizativa do povo Tupinambá.

Porém, chama atenção a forma como as condições para a emergência de diversas mulheres Tupinambá se estruturaram, de modo a transformá-las em lideranças fundamentais na organização do processo de luta pelo reconhecimento étnico e pela demarcação das terras

¹² CABNAL, L. *Feminismos Diversos: el Feminismo Comunitario*. Las Segovias – Nicaragua: ACSUR, 2010.

¹³ HERNANDEZ; NAVAZ. Op. Cit., 2008.

indígenas. Haja vista, o fato de as relações entre homens/mulheres serem historicamente marcadas por determinadas assimetrias e, no caso Tupinambá, não é diferente.

É possível pressupor que os direitos indígenas assegurados na Constituição de 1998 e a atitude subsequente de reivindicação dos direitos indígenas por parte dos troncos velhos Tupinambás – diante das dificuldades enfrentadas pela comunidade – favoreceram o sentido revolucionário dado ao processo educativo por essas mulheres.

Consequentemente, sugiro que a formação política vivenciada por essas mulheres nos espaços não escolares e posteriormente a formação diferenciada para atuar no magistério e na saúde indígena, estimulou, sobremaneira, a insurgência feminina Tupinambá. Essa formação pedagógica, portanto, inspirou e orientou suas ações sobre a realidade, circunstanciada por um cenário histórico nacional e local favorável à emergência de um papel central no processo de reconhecimento étnico.

Desse modo, a educação pode ser pensada como um poderoso elemento político de mobilização e transformação social. As mulheres Tupinambá em determinado momento tiveram acesso a uma educação problematizadora, norteadas pela reflexão e ação sobre a sua realidade social.

Esses aspectos, entretanto, não explicam a ascensão da mulher Tupinambá a ponto da etnia registrar 03 caciques mulheres e um número expressivo de lideranças femininas, atuando efetivamente na luta, pela demarcação etnoterritorial.

Posto isso, a compreensão da atuação das mulheres Tupinambá requer adotar uma abordagem que interseccione a perspectiva do sistema sexo-gênero com a dos povos tradicionais indígenas, o que implica considerar a filosofia de *bem viver* perspectivada por essas comunidades.

Desse modo, é imprescindível mapear as condições das mulheres indígenas dentro de suas comunidades, compreender suas prioridades e demandas, sem, contudo, tangenciar sua territorialidade. Porquanto, o feminismo comunitário apresenta-se como uma valiosa chave analítica para compreender a conjuntura histórico-social das mulheres, no contexto indígena, por meio de outra via interpretativa do pensamento político-ideológico feminista e cosmológico.

Assim, convém considerar

a la pluralidad de feminismos contruidos en diferentes partes del mundo, con el fin de ser parte del continuum de resistencia, transgresión y epistemología de las mujeres en espacios y temporalidades, para la abolición del patriarcado originario ancestral y occidental [...] A partir de que las mujeres indígenas nos asumamos

como sujetas epistémicas, porque dentro de las relaciones e interrelaciones de pueblos originarios, tenemos solvencia y autoridad para cuestionar, criticar y proponer aboliciones y deconstrucciones de las opresiones históricas que vivimos, podremos aportar enormemente con nuestras ideas y propuestas para la revitalización y recreación de nuevas formas y prácticas, para la armonización y plenitud de la vida.¹⁴

Para essa autora, as culturas originárias tendem a manifestar-se por meio de aspectos culturais que resistiram secularmente, mantendo-se presentes nas práticas cotidianas desses povos. Além disso, elementos imateriais como a oralidade; o conhecimento de contar o tempo pelos ciclos da lua para plantar e colher e as práticas de medicina originária estão presentes na *integralidade da vida dos povos originários, pois sua filosofia incorpora um caráter plural em virtude das suas várias cosmovisões*.¹⁵

Convém lembrar que as práticas em comum, compartilhadas e reconhecidas por esses povos os conectam em todo o território da América Latina e abrange também pessoas de outros continentes sem cair no equívoco de concebê-las como uma cultura homogênea. Em razão disso, deve-se levar em conta a

pluralidad de cosmovisiones en los pueblos originarios, no hay una sola que homogenice la vida y las prácticas culturales, sino que hay hilos que conectan esta pluralidad como hilos fundantes, entre ellos, sus principios y valores sagrados, es decir su cosmogonía.¹⁶

Embora o axioma da filosofia dos povos andinos apresente a possibilidade de favorecer o pensamento abstrato sem necessariamente fragmentar os distintos aspectos da realidade ele não promove uma relação equânime entre os gêneros. E embora haja uma posição filosófica, diametralmente oposta ao pensamento ocidental – historicamente conduz a divisões, hierarquizações de valores, cuja orientação resulta na prática das discriminações, opressões e dominações – ele conserva um posicionamento heteronormativo.

Nesse sentido, a concepção andina parte da premissa de que os homens fazem parte de um todo cósmico harmônico, interconectado, nada existe em si mesmo e todos os aspectos inter-relacionam-se com os demais elementos da realidade. Marcado pela noção da realidade como fenômeno integrado por dois contrários, cuja finalidade é harmonizar-se. Esse dualismo demarca uma complementaridade, extensivo a todas as dinâmicas que organizam a vida e, conseqüentemente, a noção de masculino e feminino dos povos andinos originários.

De acordo com o professor Félix Layme Pairumani, da Universidad Católica San

¹⁴ CABNAL, OP. CIT., 2010:12.

¹⁵ IBIDEM. 2010:27.

¹⁶ IBIDEM. 2010:14.

Pablo da Bolívia, prêmio mundial pela Fundação Hiroshima pela paz e pela cultura em 1998, em Estocolmo, de modo geral, o mundo feminino relaciona-se ao lado esquerdo e à parte de baixo, enquanto o mundo masculino associa-se ao lado direito e a tudo que se relaciona ao lado de cima, como por exemplo,

El cerro es considerado masculino y el valle femenino. Esta división primaria ordena al mundo en parejas de oposiciones, la punta del cerro está opuesta al río del valle, en un pueblo, la torre de la iglesia está opuesta a la plaza.¹⁷

Para o feminismo comunitário esses princípios e valores fundamentados na noção de complementaridade e dualidade como norteadores do equilíbrio entre mulheres, homens, e natureza para a harmonização da vida, implicam em considerar que o que as relações sexo-gênero – cuja manifestação idealiza uma dualidade e complementaridade – é determinada por uma noção de

[...] sexualidad humana reflejada en la construcción de pensamiento cósmico sexual, donde los astros también entran en la heteronorma, algunos femeninos y otros masculinos se relacionan en dualidad entre sí, y en dualidad y complementariedad con la humanidad heterosexual.¹⁸

Nesse sentido, as mulheres são concebidas como complementares aos homens para a reprodução social, biológica e cultural e de maneira quase incontornável, devem assumir responsabilidades junto a esses. Ao acolher papéis previamente estabelecidos, instauram a reprodução simbólica, material, de modo que ambos, de maneira complementar, possam engendrar um equilíbrio para a continuidade da vida, a partir de uma dualidade harmoniosa na sua relação com a natureza, no intuito de assegurar os ciclos de vida dos povos.

Destarte, revisar como o mundo indígena foi internalizado com olhos e sentimentos das mulheres indígenas possibilita entender o modo como suas percepções foram alienadas pelo pensamento do feminismo ocidental, tornando-se um obstáculo para que se constituíssem como mulheres com reflexões e ações culturais próprias. Nesse caso, que palavra descreve o sistema em que as mulheres viveram desde o despontar da civilização e que estão vivendo agora? Penso ser o *patriarcado*⁴¹², se tomado como uma categoria, que permite refletir internamente as relações intercomunitárias entre mulheres e homens, bem como as

¹⁷ PAIRUMANI, Op. Cit., 2009:s/p.

¹⁸ CABNAL, Op. Cit., 2010:15.

situações baseadas nas relações desiguais de poder, além de todas as opressões interconectadas e transversalizada por esse sistema opressor.

É a partir dessas ponderações e inquietações que se erigi a epistemologia feminista comunitária denunciando que existe um patriarcado¹⁹ originário ancestral, cujo sistema milenar e estrutural de opressão atuou e atua contra as mulheres de origem indígena. Esse sistema estabelece sua base de opressão desde sua filosofia que normatiza a hetero-realidade cosmogônica como mandato, tanto para a vida das mulheres e homens, como para estes na sua relação com o cosmo.

De acordo com Paredes (2008) e Cabnal (2010) esse patriarcado, orientou papéis, princípios, valores, usos e costumes, que foram corporificados culturalmente. Essas autoras apontam ainda, pontos de análises que permitem demonstrar suas manifestações evidenciadas, por exemplo, por meio das guerras vividas entre os povos originários em face das inúmeras problemáticas territoriais. E questionam o papel assumido por essas mulheres na guerra, já que a divisão sexual sempre paramentizou a estratificação de *castas de guerreiros, governantes, guias espirituais*, xamãs etc. Nesse sentido,

Es la norma que establece desde el esencialismo étnico que todas las relaciones de la humanidad y de ésta con el cosmos, está basada en principios y valores como la complementariedad y dualidad heterosexual para la armonización de la vida. Sin embargo, estos se constituyen en la más sublime imposición ancestral de la norma heterosexual obligatoria, en la vida de las mujeres y hombres indígenas, la cual es legitimada a través de prácticas espirituales que lo nombran como sagrado. [...] El otro elemento de análisis importante es el *poder sobre*, y en los resultados de estas guerras

¹⁹ A palavra *patriarcado*, em sentido estreito, possui um significado tradicional, sob essa ótica o patriarcado se refere ao sistema, historicamente derivado da filosofia grega e do direito romano, em que os homens constituem-se a partir do seu poder econômico e legal soberanos ante as mulheres – dependentes e membros familiares masculinos subordinados. O termo aplicado dessa forma limita e distorce a realidade histórica. Desse modo, instala-se uma noção equivocada de que o patriarcado começou na antiguidade clássica e terminou no século dezenove com a concessão dos direitos civis das mulheres e das mulheres casadas, em particular. A dominação patriarcal no âmbito da família sobre os parentes é muito mais remota do que a antiguidade clássica; Há elementos contundentes presentes nas práticas que indicam que o patriarcado sempre esteve presente no terceiro milênio A.C. e é bem estabelecido no período da escrita da bíblia hebraica, bem como esteve presente antes mesmo do século XVI nas relações estabelecidas nas sociabilidades dos povos de origem pré-colombiana. No século dezenove, a dominação masculina na família simplesmente toma novas formas e não acabou. Portanto, a estreita definição do termo *patriarcado* tende a impedir uma definição mais precisa e análise de sua presença continuada no mundo de hoje. *Patriarcado*, em sua ampla definição, significa a manifestação e institucionalização da dominação masculina sobre mulheres e crianças na família e a extensão da dominação masculina sobre mulheres na sociedade em geral. Isso implica que homens detenham poder em todas as instituições importantes da sociedade e que as mulheres são destituídas de direitos, influência e recursos. Uma das tarefas mais desafiadoras da História das Mulheres é traçar com precisão as várias formas e modos nos quais o patriarcado aparece historicamente, os deslocamentos e as mudanças em sua estrutura e função, e as adaptações que faz a partir da pressão e demandas femininas. Assim, se o *patriarcado descreve o sistema institucionalizado da dominação masculina, o paternalismo descreve um modo particular, um subconjunto de relações patriarcais*. CF. LERNER, 1986: 231/243).

internas está manifiesto de manera contundente. Entonces la guerra, la violencia que genera, y la división de castas, los pueblos vencidos, y mucho más, tengo que verlos como elementos que evidencian ese *poder sobre*, lo cual viene de raíz eminentemente patriarcal ancestral, no vinculada al hecho histórico de colonización posterior. Justamente, se hace menester hilar el debate de la colonización como un acontecimiento histórico, estructural transcendental para la vida de opresión de los pueblos y de las mujeres indígenas en particular, que tiene que ver con todo el embate de penetración colonial como una condición para la perpetuidad de las desventajas múltiples de las mujeres indígenas.²⁰

O feminismo comunitário tem como uma de suas asserções básicas o reconhecimento de um *patriarcado originário ancestral* que se refuncionaliza a partir do encontro e penetração do patriarcado ocidental em suas culturas originárias. Além disso, esse sistema age em uma conjuntura socioeconômica e histórico-cultural, produzindo reconfigurações e expressões particulares que traz, em si, a gênese e a vilanidade do racismo.

Assim, o modelo econômico capitalista, neoliberal e o seu consequente processo de globalização proposto pelo ocidente, deve ser entendido para além de uma simples imposição de um povo sobre o outro, pois é preciso considerar que nas culturas originárias existiam condições prévias para que o patriarcado ocidental vicejasse e se propagasse internamente.

Portanto, o feminismo comunitário propõe um conceito de patriarcado, concebido como um sistema de opressão universal e presente em todas as culturas humanas, devendo ser, assim, ponderado desde a sua concepção. Portanto, a categoria do patriarcado, entendido de forma ampla diz respeito a um,

[...] sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres.²¹

Desse modo, as mulheres indígenas devem ter urgência de realizar uma análise de sua situação e condição indígena feminina, evitando situar-se parcialmente, haja vista, a necessidade de compreender-se na totalidade que encerra as múltiplas dimensionalidades patriarcais cujas marcas se inscrevem nas suas experiências culturais específicas.

Para as feministas comunitárias se faz necessário realizar uma reflexão sobre a formulação do paradigma do Bem Viver. Haja vista o fato de seus documentos e processos participativos indicarem uma composição cosmogônica masculina, que projeta

²⁰ CABNAL 2010:16

²¹ IBDEM. (2010:17

majoritariamente os homens como autoridades epistemológicas do movimento indígena. Por conseguinte, convém questionar a coerência de igualdade da Ayllu,²² pois de acordo com a perspectiva do feminismo comunitário, historicamente, as mulheres nunca estiveram em igualdade de condições em relação aos homens.

Nesse sentido, Cabnal (2010) ilustra que em realidades heteronormativas não é possível viver as multidimensionalidade da sexualidade devido à imposição de sanções no âmbito da espiritualidade, comunidade e família.

Esta es una de las razones por las que la mayoría de población originaria niega la presencia y existencia en sus relaciones, de lesbianas y gays, pues en algunos casos se afirma que ese “mal comportamiento es propio de los occidentales, no de los pueblos indígenas, si hay algunas/os indígenas con ese mal comportamiento es porque lo han aprendido de los blancos y es herencia colonial”²³

As mulheres latino-americanas originárias, todavia, vivem em um contexto histórico que se estabeleceu interconexões entre o patriarcado originário e o patriarcado ocidental pois, – *entronque patriarcal* – nessas sociedades, antes mesmo da colonização, já existia um patriarcado, a despeito da concepção de organização social que se tem de *par complementar*, o (*chacha-warmi*) homem/mulher.²⁴

Para o feminismo comunitário há uma representação simbólica hierarquizada e machista que situa feminino social e culturalmente em posição inferior ao masculino, cujas assimetrias tornaram-se mais agudas após a colonização da América. A fusão entre o patriarcado das culturas originárias e o patriarcado ocidental intensificou a situação de subordinação das mulheres indígenas e, por conseguinte, promoveu a hegemonização da participação social e política, atuando como fator limitante, no que se refere aos desafios que os povos indígenas enfrentaram e continuam a enfrentar na atualidade.

Sempre que se elege uma autoridade nas comunidades tradicionais ela é masculina e, e por desdobramento, a sua companheira mulher como complemento. Paredes (2010) chama atenção para o fato de que quem legitimou a mulher não foi a comunidade, mas a sua

²² A comunidade Ayllu é uma espécie de grande família, a qual a família nuclear é a unidade de base. Essa é fundamental, pois o homem é o ponto de equilíbrio e harmonização das identidades homem e mulher. O homem (*chacha* em Aymara) e a mulher (*warmi*) juntos formam uma nova categoria de Jaqi (ser humano) somente através da união matrimonial. Essa disposição é condição *sine qua non* para ocupar postos os espaços políticos mais relevantes. Um homem solteiro nunca poderá ser um Jilaqata, (primeira autoridade, Mallku Kunturi - senhor de grande altura - espírito das montanhas, uma deidade suprema) e uma mulher solteira do mesmo modo não poderá ser uma Mamatalla (autoridade que compõe uma unidade com o jilaqata), O jilaqata e a mamatalla são consagrados e entre as suas funções de promover o bem estar da comunidade se propõem ainda produzir o entendimento entre o masculino e o feminino. Para maior aprofundamento sobre o pensamento andino consultar, PAIRUMANI, F. L. Jani Wanirinaka. Lá Paz: 2009.

²³ CABNAL, Op. Cit., 2010: 19.

²⁴ PAREDES, Op, Cit., 2008:28.

condição heteronormativa. O homem é eleito pela comunidade e sua representação política o investe de autoridade e legitimidade. A mulher, em contrapartida, assume certo lugar por ser o par heterossexual e não através do pleito, Sua representação política, nesse caso, não lhe atribui força e legitimidade.²⁵

A luta feminista comunitária não é uma luta de gênero, e não apresenta como princípio básico ser igual aos homens ou equiparar-se em direitos a esses. O eixo vertebrador passa a ser a comunidade, cujo papel de homens e mulheres unidos, devem fazer frente ao machismo como sistema patriarcal. Pois, de acordo com essa perspectiva, não se trata de uma luta entre os gêneros, mas de uma luta dos gêneros humano em relação ao bem estar da comunidade.

A teoria do feminismo comunitário, portanto, é orientada por axiomas que inspiram a práxis transformadora, a saber:

- 1) A comunidade como princípio que assegura as condições de vida e adota o princípio de pensar a partir da realidade histórico-cultural, na qual homens e mulheres se situam;
- 2) Reciprocidade entre homens e mulheres;
- 3) Respeito à autonomia individual.

Desse modo, o quadro teórico e metodológico pelo qual transcorre eixos conceituais ancoradores, cujo intuito é promover a conexão das mulheres com a essência fundamental da vida, são: Corpo, Espaço, Tempo, Movimento e Memória. Assim, deve-se assegurar que esses eixos façam parte da construção da *comunidade* a partir de uma relação entre iguais.²⁶

Esses conceitos, ao mesmo tempo, compõem a realidade em torno das relações comunitárias e têm como intuito viabilizar a participação das mulheres e assegurar que todos se beneficiem dos recursos materiais e imateriais, livre de violência e opressão. Posto isso, cada conceito realiza dinamicamente, interação, ação, participação em virtude da construção coletiva da *Comunidade*.

Assim, o *corpo* deve ser concebido como núcleo produtor de saúde e energia e elemento integrado à comunidade, contudo, compreendido como sexuado, erotizado, individual e autônomo. O corpo é produto histórico cuja inscrição das representações simbólicas deve atuar no âmbito da produção do prazer, dos conhecimentos e da liberdade para a assunção ou não da maternidade.

²⁵ PAREDES, Op. Cit., 2008: 29.

²⁶ IBIDEM. 2008.

O *espaço* refere-se à ambiência física e social na qual o corpo se constitui, imprescindível para o desenvolvimento pleno feminino. Por isso, assegurar a terra, o território implica em preservar e compartilhar seus recursos naturais e, fundamentalmente, compreendê-los como espaço político que produz conhecimentos, migrações e alternâncias.

Já o *tempo* para as mulheres torna-se vital, é preciso disponibilizá-lo no sentido de garantir tempo para a formação escolar, participação política, saúde, maternidade, descanso e trocas culturais entre as gerações.

Na interpretação do feminismo comunitário, o *movimento*, constitui-se numa instância formadora, cujo escopo é viabilizar a construção do corpo social. Um corpo coletivo que luta pelo ideal do *Bem Viver*. Desse modo, o *movimento*, deve ser interpretado como categoria política que encerra um conteúdo relacional com outras comunidades e instituições sociais.

Por fim, a *memória*, função vital na reanálise do passado, na rescrita da história, tendo em vista a sua própria despatriarcalização. Para tanto, a memória deve reconhecer o patriarcado pré-colonial, analisar suas conexões com o patriarcado ocidental, valorizar e guardar os saberes ancestrais. A memória deve pretender recuperar todos os saberes de modo a reeditá-los, ela é matriz para a produção de novos conhecimentos, e isso significa também, entender as mulheres anciãs, como guardiãs de saberes sobre a cura, a saúde e a recuperação das línguas originárias e do território.

Dentre os pilares que dinamizam a prática do feminismo comunitário, o corpo tem uma importância sublinhada. Isso se dá provavelmente pelo fato das feministas comunitárias reconhecerem que a diferença biológica entre homens e mulheres definiu ao longo dos séculos a ordem simbólica do papel feminino.

Assim, o corpo feminino marcado, historicamente, por uma maternidade irrevogável e pelo seu caráter heteronormativo passa a ser abordado, nesse contexto comunitário, em sua dimensão ontológica.

Sobre a dimensão política e social do corpo, Fédida (2002) apud Laqueur (1990) afirma que há uma apropriação da sexualidade que se constrói no corpo e através do corpo, passando a ser concebido como um espaço de identidade, ou forma de moldar o *eu na experiência da carne*.

O século XIX criou um discurso representacional por meio do qual as categorias de sexo e gênero, além de ressoar com novos sentidos, criaram novas subjetividades. Thomas Laqueur (1990) traça a emergência do modelo dos dois sexos, que ultrapassou o modelo do sexo único por volta do final do século XVIII. Coextensivo com a descoberta da ovulação e

de um conceito radicalmente novo do orgasmo feminino, como não essencial à concepção, o corpo feminino foi reinterpretado em relação ao corpo masculino e a natureza sexual do homem mudou.

Desde o século XVIII a ideia dominante tinha sido a de que havia dois sexos opostos, estáveis, incomensuráveis, e que a vida política e cultural dos homens e das mulheres, seus papéis enquanto gênero era de uma maneira ou de outra, fundados nesses fatos.

Esse autor observou, como *o modelo dos dois sexos era inventado como uma nova fundação* para normatizar a organização social do sexo. Esse autor vê a diferença sexual como uma construção impressa nos corpos. *O poder da cultura faz-se representar nos corpos forjando-os como numa bigorna* (LAQUEUR, 1990:18/20 apud FÉDIDA, 2002).

Nessa perspectiva, a biologia – o corpo estável, a-histórico, sexuado – era vista como o fundamento epistêmico das afirmações normativas relativas à ordem social (LAQUEUR, 1990:18/20 apud FÉDIDA, 2002).

É em contestação a essa heterossexualidade compulsória, definida arbitrariamente e utilizada como parâmetro para a distribuição dos papéis sociais que o feminismo comunitário propõe, como premissa estruturante da sua gnosiologia, a centralidade do comunitário.

A comunidade, portanto, constitui-se por mulheres e homens, duas partes imprescindíveis, não hierarquizadas, complementares, recíprocas e autônomas, uma em relação a outra. O que, nesse caso, desloca o papel do individual para o coletivo, da família para a comunidade e por isso a heterossexualidade não pode ser uma exigência obrigatória. O fundamento representacional passa a ser o *par político*, não o par complementar, o homem e sua companheira sexual.

A reciprocidade cosmogônica juntos aos conceitos citados acima formam a base teórica do feminismo comunitário, em oposição ao fundamentalismo étnico, as restrições da participação política em razão da exigência heterossexualidade normativa negando, portanto, qualquer outra relação não normativa dentro do binômio masculino-feminino.

Convém salientar, entretanto, que o feminismo comunitário não nega o esforço empreendido pelas feministas a partir dos estudos de gênero, ao denunciar a subordinação velada, imposta às mulheres pelo sistema patriarcal. Contudo, apesar de reconhecer a possibilidade do gênero ser usado como conceito e categoria para a transformação das condições materiais de opressões vividas pelas mulheres, Paredes (2008) alerta para os seus limites e elabora a seguinte análise:

El género al ser una categoría relacional siempre está develando la posición de inferioridad asignada por el patriarcado a las mujeres. Queremos dejar claro que el

género no es una categoría descriptiva o categoría atributiva ni tampoco determinista por esencia. Es decir, no es que el género sólo describe lo que hacen las mujeres e lo que hacen los hombres o que sólo atribuya o naturalice roles a los hombres e a las mujeres. El género denuncia las relaciones subordinadas de las mujeres respecto a los hombres e a esta subordinación social que es uno del mecanismo del sistema, repetimos le llamamos, género. El género desde nuestra reconceptualización teórica es una categoría política relacional de denuncia de una injusta, opresora y explotadora relación, que los hombres establecen con las mujeres para beneficio del sistema que es el patriarcado, en la actualidad es el patriarcado colonial neoliberal. El género devela el valor inferior que el patriarcado asigna a los cuerpos de las mujeres desde que nacemos hasta que morimos, incluso, antes que nazcamos e después que nos morimos. Este instrumento tan valioso conceptualizado así finales de los 60s e principio de los 70s fue despojado de su posibilidad, revolucionaria al punto que le sirvió a las mujeres de clase media latino-americana para imponer políticas públicas neoliberales.²⁷

Posto isso, o feminismo comunitário propõe uma ruptura epistemológica em relação às análises realizadas pelo feminismo ocidental em razão deste representar um pensamento liberal e individual oposto ao pensamento comunitário dos povos pré-colombianos. Ademais, essas elaborações não dão conta das diversidades e particularidades dos distintos contextos dos povos ameríndios, mesmo que efeitos e influências do modelo socioeconômico, neoliberal terminem por atingir esses povos (PAREDES, 2008; CABNAL, 2010).

Na perspectiva do feminismo comunitário, o neoliberalismo repõe o fundamento da estratificação dos papéis sociais do liberalismo, entretanto, lança mão de uma abordagem que assume um caráter inovador, supostamente distinto dessa doutrina político-econômica. Em essência, entretanto, trata-se da mesma proposta, visto que *no liberalismo não há iguais, há cidadãos de primeira classe, de segunda classe, de terceira classe, de quarta classe etc.*²⁸

Desse modo, para essa autora, o sistema do patriarcado introduziu oportunamente, uma variante no neoliberalismo, ao propor igualar homens de primeira classe às suas mulheres, que por sua vez, ocupavam a segunda classe, na estratificação dos papéis sociais.

Por eso, el “éxito” de ciertas mejoras que estas políticas neoliberales traen, especialmente para las mujeres de clase altas e medias del primer mundo e por extensión, a las mujeres de clase alta latinoamericanas.²⁹

Logo para os grupos humanos, uma das alternativas de superar o individualismo inerente ao sistema capitalista neoliberal seria criar comunidades, como um paradigma de organização da sociedade e de condução da vida. Essa perspectiva teórica refere-se à comunidade de modo abrangente, reconhece distintos e diversos grupos sociais, como

²⁷ PAREDES, Op. Cit., 2008:19

²⁸ IDEM

²⁹ PAREDES, Op. Cit., 2008:18.

potenciais criadores de comunidades urbanas, rurais, religiosas, acadêmicas, geracionais, sexuais, de bairro, territoriais, estudantis, entre outras.

Desse modo, faz-se urgente instituir uma epistemologia feminina que contraponha a sua insuficiente performance nas instâncias representativas de poder, seja pela escassez dos registros históricos, tradicionalmente, outorgados aos homens ou porque esses, conseqüentemente, expressaram suas conquistas e feitos em correspondência com o padrão androcêntrico da sociedade. No mundo indígena, a projeção feminina na esfera pública, de modo geral, é mais rara ainda.

No entanto, ao longo dessa pesquisa, ao etnografar ação etnopolítica das mulheres de distintas comunidades dos Tupinambá de Olivença, identifiquei um relevante número de mulheres (que) exercendo funções e posições que lhes conferem autoridade e poder político dentro do movimento. Dentre essas mulheres, três são caciques. Número relativamente alto, se considerarmos que em todo território brasileiro há apenas 11 caciques mulheres, em relação a um quadro aproximado de mil homens, como representantes das demandas etnopolíticas dos povos indígenas do Brasil junto à Fundação Nacional do Índio – FUNAI.³⁰

Um fator que indubitavelmente contribuiu para a projeção dessas mulheres indígenas, refere-se à emergência da organização dos povos indígenas do Nordeste, em face do reconhecimento dos seus direitos pelo Estado nação. Contudo, creio que esse aspecto compõe um quadro mais complexo das dinâmicas vivenciadas por esses povos e, ainda que corrobore, não explica o relevante número de lideranças femininas, bem como a emergência das mulheres como caciques.

Desse modo, algumas questões fundamentais nortearam essa etnografia sobre as lideranças feminina Tupinambá. No cenário dos povos indígenas no Brasil, nas últimas décadas, são os homens, exponencialmente, que têm se destacado na representação do seu povo. Desta feita, a que se deve a maior expressividade dessas mulheres dentro da etnia? Como se dá a relação masculino e feminino no âmbito do poder político? Quais as aproximações e distanciamentos dessas mulheres em relação às outras mulheres indígenas de outros povos indígenas?

³⁰ VIEGAS, S.M. Liderazgos Femeninos en la Transición Hacia Una Autonomía Indígena: Una Reversión de Poderes Entre los Tupinambá de Olivença (Bahía, Brasil). In: (Org). CELIGUETA, G. et al. Modernidad indígena, „indigeneidad“ e innovación social desde la perspectiva del género. Barcelona: Universitat de Barcelona, Publicacions i Edicions, 2014.

A conjuntura dos Tupinambá de Olivença, ao que se sabe, mais do que em outras etnias, viabilizou paradoxalmente uma ampla participação feminina na luta pelo reconhecimento étnico e pela definição das suas terras como evidência.³¹

las mujeres entre los Tupinamba de Olivença en contraste con el resto de contextos indígenas y, al mismo tiempo, la relación de este fenómeno con el pasado y el proceso de transformación vivido a partir de 1998 como consecuencia de la lucha política por su identificación como indios (Viegas 2007, 2008). Como mostraré, esta lucha fue un éxito en varios frentes, casi todos marcados por la presencia femenina.

Essa autora argumenta que as dinâmicas históricas do contexto no qual as mulheres Tupinambá de Olivença estiveram envolvidas desde as décadas do início do século XX à década de 90 em que elas circulavam entre a roça e a rua e exerciam funções de empregadas domésticas nas residências da elite cacaueira e costumavam, de modo intermitente, frequentar a escola, – sem, contudo, concluir os estudos em face das impossibilidades enfrentadas nas relações paternalistas de trabalho e da necessidade ontológica de voltar à roça sempre – lhes conferiu uma versatilidade e um domínio do *habitus* relativo ao comportamento socialmente esperado. Essa mobilidade constituiu, a *transitividade feminina* das mulheres Tupinambá.³²

A experiência brasileira na relação com esses povos indica que essas lideranças costumam reunir predicados como o domínio mínimo da Língua Portuguesa para compreender os códigos da linguagem técnico-burocrática, que envolve as relações políticas entre a sociedade nacional e esses povos.

Em contrapartida, mulheres indígenas tiveram, anteriormente, um acesso restrito ao processo de escolarização e muitas nem mesmo tiveram acesso, bem como não possuíam o domínio do português. Esse fator, além de outros de ordem sexista, tornou-se um obstáculo ao seu envolvimento público.

Por outro lado, os homens indígenas foram criando um *modus operandi* que os habilitou a atuar – *nas instâncias burocráticas muitas vezes hostis* – como representantes dos interesses do seu povo junto à sociedade nacional, conferindo-lhes poder e respeito interna e externamente.³³

Como já argumentei anteriormente, ao contrário do que costuma ocorrer nos contextos ameríndios, a migração das mulheres Tupinambá, ao invés de vulnerabilizá-las, atuou como fator positivo, ao produzir uma *transitividade* que potencializou sua autonomia.

³¹ VIEGAS Op. Cit., 2014:65.

³² IBIDEM. 2007.

³³ VIEGAS, Op. Cit., 2014:66.

O estudo realizado por Debra Picci em 2003, analisa a capacidade de intervenção política das mulheres Bakirí no Parque Indígena do Xingu, no início do século XX em relação à atualidade. Essa pesquisadora constata que a dificuldade de estabelecer relação com as instâncias estatais em razão de não terem desenvolvido os atributos necessários à relação com os organismos externos, atuou como fator limitante das condições necessárias à manutenção do seu poder político na comunidade.³⁴

Inversamente a situação das mulheres Tupinambá, esses fatores estruturais e culturais, alteraram a condição social da mulher Bakirí anteriormente vivenciada. No passado, essas mulheres eram mais respeitadas e efetivas no espaço interno das aldeias no que se refere às decisões político-cultural do seu povo. Mais propositivas, tinham um poder decisório maior em relação aos tradicionais chefes. O estudo revela, ainda, uma ação masculina restrita ao aconselhamento, sem que fossem deliberadas ações resolutivas acerca das demandas apresentadas.

Portanto, a maior circunscrição das mulheres indígenas Bakirí as suas comunidades, no início do século XX, foi mais favorável à sua autonomia, no que se refere à realidade dos povos mais preservados da relação com a sociedade nacional. Em virtude das alterações produzidas pelas circunstâncias socioeconômicas das últimas décadas no contexto social brasileiro, exigiu-se dos povos indígenas o estabelecimento de relações com diversas instituições indigenistas, como por exemplo, a FUNAI.³⁵

Em decorrência dessa nova conjuntura sócio-histórica, a feminização do poder político entre os Bakirí é revertida e o poder feminino diminui, haja vista o fato de não dominarem o português e da sua circunscrição à área indígena inviabilizar o acesso à escola, condições fundamentais para relacionar-se com a sociedade externa.

Por outro lado, os homens passam a vivenciar a dinâmica da relação entre o urbano e a aldeia, passando a ter acesso a uma vida escolar promovida pela iniciativa religiosa e a intermediar a relação do seu povo com a FUNAI. Como consequência, o poder político das mulheres Bakirí, perde espaço para o protagonismo masculino em virtude do desenvolvimentismo adotado pelo país nas últimas décadas.

Paralelamente, as alterações na vida dos povos originários provocadas pela frente da agricultura cacaueteira no Sul da Bahia, ao mesmo tempo em que desagregou etnicamente os povos indígenas da região, viabilizou uma profunda articulação com o modelo agrário

³⁴ IBIDEM, 2014:67.

³⁵ IDEM.

regional. Em decorrência disso, esse povo viveu contínuos deslocamentos femininos – em busca de melhores oportunidades – cujo resultado propiciou em dado momento histórico, condições desse contingente feminino, de mediar suas demandas indígenas frente ao Estado.³⁶

A inversão das trajetórias históricas das mulheres Tupinambá de Olivença em relação às mulheres Bakirí do Xingu. Essas distintas experiências embora indiquem que os povos indígenas compartilhem as mudanças impostas em seu cotidiano face ao paradigma socioeconômico capitalista – por meio das suas frentes de expansão agrícola, extrativista ou pecuária – os desdobramentos culturais apresentam particularidades que revelam a diversidade e a pluralidade dos contextos.³⁷

Na dialética das relações, aspectos socioeconômicos e políticos podem alterar, portanto, modelos de organização social como, papéis feminino e masculino, constituindo-se em um dos dispositivos, que tanto pode restringir – a exemplo das mulheres Bakirí – a atuação dessas mulheres no espaço público, como pode promovê-lo – como no caso das mulheres Tupinambá de Olivença. Sobre a versatilidade e articulação feminina é possível afirmar que

La capacidad de estas mujeres para el tratar con situaciones políticas y administrativas es el resultado de la situación histórica descrita – la educación, el hecho de mudarse a los lugares donde vive el marido o de transitar entre la selva y las ciudades. Fue esta capacidad la que permitió concretar, al final, la lucha que ganaron los Tupinambá en 2001, cuando consiguieron el reconocimiento del Estado como *Tupinambá de Olivença* y que empezara el proceso de reconocimiento de una área territorial indígena (tierra indígena) que está teniendo lugar desde 2003. El valor de la transitoriedad y de la autonomía estaba anteriormente fundado en aspectos negativos – eran ellas quienes *huían* cuando, al separarse, tenían que dejar su lugar de residencia, y muchas veces otras mujeres las acusaban de hacerlo con demasiada facilidad –. Pero en la nueva coyuntura histórica, donde se valora el hecho de ser capaces de entender lo que pasa en las reuniones que articulan la vida local con las políticas indígenas del Estado, han sido ellas quienes han controlado la situación, convirtiéndose en las protagonistas de la reciente historia del reconocimiento étnico como Tupinambá de Olivença. Esa transformación implicó, así mismo – y esto quiero dejarlo igualmente claro, – la vivencia de complejas tensiones propias de un proceso de transformación de ciertos atributos femeninos vistos anteriormente como negativos hacia su valoración repentina.³⁸

Embora reconheça as particularidades culturais descritas acima por Viegas, penso que para além da representação simbólica negativa acerca do comportamento feminino – censurado pelas outras mulheres da comunidade Tupinambá de Sapucaieira inserida no

³⁶ VIEGAS, Op. Cit., 2014.

³⁷ IBIDEM, 2014.

³⁸ VIEGAS, Op. Cit., 2014:74.

universo do cotidiano da roça – de abandonar o lar em caso de separação e habitualmente migrar para a rua, há questões estruturais que influenciam essa mobilidade.

Logo, a mobilidade considerada antes negativa nessa comunidade específica, em face da representação acerca do papel feminino esperado, subordina-se à necessidade de assegurar melhores condições de subsistência. As mulheres possuíam certos atributos em relação aos homens, tendo em vista que as oportunidades externas à comunidade eram muito mais definidas em função do sexo-gênero de atividades como empregadas domésticas (feminino), necessidade de ampliar os estudos em contraste com a produção na roça (masculino).

Diante da realidade histórica dos Tupinambá, a dinâmica cultural entre os gêneros foi alterada, promovendo a fixação dos homens nos pequenos espaços de terra que lhes restavam, enquanto as mulheres se viam assediadas e premidas a servir às casas da elite regional.

Convém, entretanto, sublinhar que a exploração da mão-de-obra na região não se dava apenas pelas relações empregatícias nas lavouras do cacau e seus desdobramentos como servir a casa da fazenda e/ou da rua dos cacaucultores, as casas dos comerciantes locais e outras. Mas estendia-se a diversos segmentos das sociedades locais com poder econômico bem mais modesto, como comerciários, funcionários públicos, entre outros segmentos da classe trabalhadora, que também incorporaram a lógica das relações sociais paternalistas.

Feito esse adendo, retomo afirmando que aspectos como, a escassez das terras e a consequente redução dos recursos materiais para assegurar o modo de vida desse povo, a presença dos migrantes e imigrantes masculinos atraídos pelas terras devolutas e a insuficiente existência de mulheres brancas na região, inaugurou o costume de dispor das índias, no final do século XIX e no início do século XX, como células reprodutivas. E a partir das décadas de 1920, com o desenvolvimento da economia do cacau, passaram a ser requeridas como empregadas domésticas pela elite local.

As particularidades da conjugalidade relativa à comunidade de Sapucaieira, como o advento da separação entre os casais, nesse caso, exercem certa influência sobre a transitividade feminina, mas não a definia. Mesmo porque, muitas dessas mulheres já experienciavam essa mobilidade desde muito cedo, antes mesmo de estabelecer vínculos conjugais.

Pondero que a transitividade feminina Tupinambá se deu muito mais por motivações de ordem socioeconômicas, cujo efeito criou uma nova dinâmica cultural de sexo-gênero nesses espaços, à medida que essas mulheres percebem outras saídas para subverter à subordinação imposta por essas relações.

Logo, o contexto da Sapucaeira é marcado por especificidades idiossincráticas, que necessariamente não se apresentam nas outras comunidades urbanas Tupinambá como na Vila de Olivença ou mesmo nas comunidades Tupinambá das Serras. Portanto, seria necessário realizar etnografias específicas e mais atualizadas para confirmar essa tendência sobre a conjugalidade Tupinambá como uma generalidade da relação sexo-gênero dessa etnia.

Analisar a ação política da mulher Tupinambá, portanto, é pensá-la através das circunstâncias históricas na qual ela está indelevelmente envolta, bem como nas distintas formas como essa mulher indígena significa – a partir da experiência coletiva – sua ação no mundo e sobre o mundo, criando assim, um ato político original.

Interpreto e situo a dimensão o poder político das mulheres Tupinambá, a partir de uma conjuntura de desarticulação étnica em função do modelo de desenvolvimento adotado na região. E em decorrência desse contexto socioeconômico e cultural, essas mulheres retrabalharam o fenômeno da migração passando a vivenciá-la de forma transitiva, entre a roça e a rua. Essa circunstância lhes propiciou desenvolver um *habitus* fundamental no processo de insubordinação a hegemonia cultural da elite local.

Nesse sentido, aspectos considerados negativos, como o processo de migração dos povos tradicionais, no caso das mulheres Tupinambá, atuou de modo inverso, à medida que proporcionou uma relativa autonomia política econômica e constituiu a alteridade da mulher indígena Tupinambá.

Em campo, entretanto, identifiquei padrões forjados por essas lideranças no transcurso de sua migração. A permanência, no meio urbano, foi encarada como um interstício entre a roça e a rua. Essa estratégia foi usada, no passado, por diversas mulheres Tupinambá como forma de garantir uma formação escolar em face da inexistência de políticas governamentais que assegurassem ao seus filhos uma formação adequada no meio rural.

Contudo, baseada na minha experiência com a cultura local e a partir da minha investigação em campo, pude constatar que era costume a senhoras dos fazendeiros locais, requererem adolescente pobres, geralmente filhas dos seus empregados, agregados, ou meeiros, a pretexto de criá-las como se “fossem da família” para realizar as tarefas domésticas ou mesmo servirem de babá em suas casas.

Embora os vínculos paternalistas mediassem essa interação os estranhamentos eram constantes. Muitas dessas adolescentes eram as “caboclinhas”, que nem sempre se adaptavam à rotina que lhes era imposta. Além do mais, quase sempre as promessas de estudar e de serem tratadas como da família, não passavam de promessas. Desse modo, muitas

adolescentes retornavam para seu lugar de origem. Mas tendo algumas delas experimentado, o modo de vida da cidade – o que lhes conferia certo *status* nas interações da roça – costumavam viver inúmeras experiências intermitentes de estar na rua. O que revela certa autonomia e subversão nas relações de dominação baseadas no paternalismo característico da sociedade regional.

Portanto, essas mulheres, a princípio, não tinham a intenção de permanecer no meio urbano – ainda que isso por diversas razões acabasse ocorrendo – essa conjunção, ajuda a ponderar que o processo de urbanização não é, e nem pode ser, a única alternativa de acesso a uma melhor condição de vida, embora que esse processo, aparentemente paradoxal, tenha colaborado para a irrefutável insurgência das mulheres Tupinambá.

Por outro lado, face às condições desfavoráveis de vida no campo, um número significativo de mulheres viu-se impelido a buscar melhores oportunidades de vida, fixando-se em áreas periféricas das cidades circunvizinhas, assim como dos grandes centros urbanos como Salvador, São Paulo, entre outras.

Esse fenômeno migratório das populações indígenas é amplo e ocorre tanto no Nordeste como no Brasil e na América Latina.

Es un hecho ampliamente conocido que la pobreza, la escasez de servicios del Estado y las malas condiciones de vida son factores endémicos en las zonas rurales de América Latina. Sin embargo, en el caso de los pueblos indígenas se trata de un empobrecimiento originado sobre todo por el despojo sistemático de sus tierras. Los intereses económicos de la conquista supusieron la apropiación de territorios indígenas y sus riquezas, así como el desplazamiento de estos pueblos hacia áreas específicas, por lo general de menor calidad productiva.³⁹

As mulheres indígenas integram um conjunto de pessoas em processos de exclusão e pobreza, além das marcações estruturais que as atinge. Suas regulares interações com a diversidade social e política do contexto as expõe frequentemente a situações de discriminação – a partir do momento que são impelidas a afastar-se das suas comunidades em busca de melhores oportunidades de vida – em virtude da sua origem étnica.

No caso das mulheres Tupinambá, todavia, os frequentes deslocamentos provocados pelas alterações socioeconômicas, viabilizou a construção de uma rede de relações, que além de favorecê-las contribuiu para que articulassem ações em torno do reconhecimento étnico e da definição do território. Assim, a migração ao invés de fragilizar essas mulheres, atuou de modo a fortalecer sua a lealdade étnica.

³⁹ CEPAL, Op. Cit., 2013:48.

Essa conjunção determinou o enfrentamento assumido pelas mulheres Tupinambá em relação à condição socioeconômica, política e cultural do seu povo. Pois de acordo com Gramsci,

Todo grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhes dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político: o empresário capitalista cria consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura, de um novo direito etc.⁴⁰

De acordo com a narrativa de Pedrísia Damásio, a partir de 1997, as questões acerca da identidade indígena tornam-se sensíveis ao seu povo. Em Sapucaeira, uma das maiores comunidades Tupinambá onde se encontram vários trocos velhos – descendentes dos índios aldeados no século XVII em Olivença – reconheciam-se como “caboclo”, pois confinaram à memória sua ancestralidade indígena, silenciada como forma de autoproteção.

Dona Edith, mãe de Roselene Souza de Jesus, ao relembrar os tempos difíceis, vividos pelos seus parentes, por conta da perseguição do Manoel Pereira de Almeida, considerado, “o dono de Una” e que pretendia a todo custo o domínio político e territorial das terras de Olivença, conta:

Minha filha, ninguém falava que era índio não. Se perguntasse, a gente logo falava que era “caboco”, os nossos pais, nossos avós, ficaram todos cismados, por isso falam que “caboco” é cismado. Só podia ser. Enforcaram meus parentes nos cajueiros, aqui, no Acuípe, só porque não queriam sair das terras que o coronel Manuel Almeida, queria de todo jeito. Ele mandava os jagunços expulsarem, e quem era valente e desobedecia, mandava matar. Nossos parentes, um bocado fugiu, mata á dentro pra se proteger, pra não morrer. Aí, o tempo passou, e o coronel já não tinha mais tanta força, os índios começaram a voltar aos pouquinhos, mesmo com medo. Aí, isso aqui tudo, já tinha dono. Muitos começaram a trabalhar nos sítios, ou morar de favor para os donos dos sítios e todo mundo dizia que era caboco. Se falassem assim: – *Você é índio né?* O caboco respondia, logo: – *Sô não, sô caboco.* É claro que ia responder assim! Tinha fugido rapazinho, uns ainda eram crianças. O índio tinha medo de dizer que era índio, tinha medo de passar pelas mesmas coisas que seus parentes passaram. Eu tenho um parente que trabalha com o meu filho na empresa de ônibus, ele esconde que é índio. Não assume de jeito nenhum. Já meu filho, é chamado de índio, todo mundo conhece ele por “Índio”, ele não se incomoda não. Tem orgulho de ser índio (Dona Edith, 10/02/2012, Acuípe d Baixo).

A tradição e a memória das transformações sofridas pelos Tupinambá e suas estratégias de resistências são elementos que conferem credibilidade e respeito à conduta de um conjunto de anciões Tupinambá. Parece-me que é este testemunho da memória

⁴⁰ GRAMSCI, Op. Cit., 2006b:15.

Tupinambá que ratifica e fortalece a pertença étnica e, conseqüentemente, impõe a necessidade de resistir como índios e de reclamar melhores condições objetivas de vida. Esses anciãos atuam a partir de suas entidades étnicas e prestígio político como suporte à ação feminina, unificando o povo Tupinambá. Há uma relação entre o feminino e o masculino menos linear do que indicam os estudos sobre as mulheres pertencentes a outros povos indígenas no Brasil.

A entidade étnica dos seus parentes próximos — memória viva da história dos Tupinambá (anciãos e anciãs) — parece ter conferido autoridade a essas mulheres, aliado ao fato de reunirem certos atributos, identificados pelos próprios homens Tupinambá, como fundamentais na interlocução com os diversos representantes da sociedade nacional.

A partir do ano 2000, pelas razões históricas já elencadas, as mulheres possuíam maior domínio das relações sociais externas ao seu contexto, em face do seu processo de escolarização e da sua transitividade entre a rua e a roça, fator fundamental para o seu engajamento político.

Ademais atendiam ainda outros requisitos de disponibilidade para a luta, solteiras e/ou mais velhas já com seus filhos autônomos, estavam liberadas do papel convencionado como feminino, imposto à mulher pelo sistema sexo-gênero.⁴¹

Alinhado a isso, aspectos como, a ampliação da oferta da educação — tanto pública quanto privada em suas diversas modalidades de ensino — propiciou tanto às mulheres Tupinambá da roça como às da cidade, a complementação dos seus estudos básicos. Por meio dos diversos programas específicos, muitas ingressaram no magistério e concluíram o Ensino Superior, outras ingressaram no magistério indígena, ou passaram a fazer parte dos programas de saúde destinado à população indígena, como agentes comunitárias.

Envolvidas a princípio timidamente nos processos de construção de luta pelo reconhecimento etnoterritorial, com o passar do tempo, foram paulatinamente construindo uma capacidade de compreender e intervir de modo efetivo nesse processo, como evidencia a narrativa de Pedrísia.

[...] Em 1997 no magistério indígena, meus professores, professor Francisco, professora América e o professor Ricardo que são da UNEB, o professor Guga que era da ANAI, a entidade que nos ajudou dando a estrutura em Salvador para marcar as reuniões com o secretário de educação do estado da Bahia, hospedagem, transporte. Foram eles da ANAI

⁴¹ O sistema sexo-gênero é um conceito introduzido pela antropóloga Gayle Rubin, e diz respeito ao sistema institucionalizado que aloca recursos, propriedade e privilégios às pessoas de acordo com papéis de gênero culturalmente definidos. Logo, é o sexo que determina a maternidade irrevogável em que as mulheres são portadoras dos filhos e o sistema sexo-gênero assegura que elas devam ser criadoras dos filhos (LERNER, 1986).

que marcaram as audiências com o secretário várias vezes. Nos deram passagens, hospedagem, nos transportavam da rodoviária para a casa deles e, de lá para a o local da reunião, onde iríamos reivindicar a educação indígena. Era eu e Núbia. Depois éramos nós três, Eu Núbia e Rosilene. Em 1997 foi que começamos a trabalhar mais fortemente e a gente já tinha Valdelice e esse povo todo para nos ajudar, já tinha a FUNAI. Mas, quem começou a catar povo na comunidade. Essa história começou com a dona Nivalda vindo com Dr. José Carlos, que disse: – *Vocês são índios e têm direitos!* (Pedrísia Damásio, 01/05/2014, Sapucaieira).

Por meio dos diversos programas específicos, um número significativo de mulheres Tupinambá ingressaram no magistério e concluíram o ensino superior; outras, nos cursos técnicos de enfermagem, passando a fazer parte dos serviços assegurados pelas políticas específicas ao povo indígena como agentes comunitárias dos programas de saúde destinado à população indígena e professoras indígenas.

O acesso a uma formação técnica conjugado a uma formação não escolar fortemente marcada por um conteúdo político-filosófico, – bem como a experiência direta dessas mulheres com a população Tupinambá desassistida – permitiu que esse grupo de mulheres superasse suas consciências ingênuas e acedesse a consciência política da sua condição como povo. É esse o salto qualitativo, que impulsionará um conjunto de ações de distintos e diversos atores sociais que, em conexão com outras ações, precipitará a rearticulação do povo Tupinambá, rumo ao seu reconhecimento étnico.

VI. 2 Transgressão e alteridade do feminino Tupinambá: *Thydêwá*

As dinâmicas sociais dos índios de Olivença ocorrem no território, entre as serras e as cidades de Ilhéus e Buerarema, em especial. Diferentes atores sociais agem ao mesmo tempo em distintos lugares, mas vinculados pelo sentimento de pertencimento a um território e por uma ancestralidade em comum.

As narrativas dessas mulheres são percepções da história dos seus antepassados e do processo de colonização, bem como sobre a consciência da condição de dominados que elas assumem, a partir de um projeto pedagógico. Ancorados em uma concepção socioantropológica, intelectuais orgânicas femininas protagonizam um projeto revolucionário ao reorganizar seu povo e escavar sua identidade, silenciada ao longo de séculos.

Dessa forma, possibilitam a reconstrução e assunção do sentimento de pertencimento étnico, do qual não abriam mão durante seu curso histórico. Em busca do ideal de viver numa terra sem males, dizem estar dispostos a morrer, se for o caso, em nome do *bem viver* Tupinambá.

O discurso produzido por elas, portanto, se contrapõe às representações simbólicas produzidas ao longo da história regional, inscrevendo com autonomia e alteridade uma nova história do povo Tupinambá em Olivença e na historiografia brasileira sobre a história dos povos indígenas.

É a partir dessa perspectiva que a figura de Dona Nivalda desponta e constitui-se como uma das referências identitária mais marcantes no processo de reconhecimento do povo Tupinambá.

Criada pela avó, Dona Ester, índia de Olivença, Dona Nivalda (78) anos é testemunha viva da trajetória dos Tupinambá nas últimas décadas. Vinculada à Igreja Católica em virtude da influência histórica dos jesuítas na conversão dos índios de Olivença à fé católica, Dona Nivalda acompanhou as mudanças da Igreja Católica e o seu processo de renovação.

De acordo com Viegas (2014) Dona Nivalda já exercia um papel de liderança, muito antes da realização da sua pesquisa em 1997 que resultou na primeira etnografia do povo Tupinambá. Envolvida nos projetos comunitários criados pela Diocese como o programa humanista da Pastoral da Criança desde meados de 1986, a ação político-social realizada por esta mulher, na proteção da saúde da infância nas comunidades rurais em articulação com entidades públicas, bem como com os movimentos sociais ligados à defesa dos direitos indígenas é considerado por diversas lideranças masculinas e femininas do povo Tupinambá, o marco fundador da atual luta pelo reconhecimento étnico desse povo.

De acordo com declarações de lideranças tradicionais da Sapucaieira, inicialmente, Dona Nivalda atuou como alguém externo, no sentido de garantir os direitos básicos à existência humana de um grupo social, com o qual sempre convivera, mas não se sentia parte dele, segundo me relataram pessoas que testemunharam o início dessa articulação. *Dona Nivalda, não se auto-identificava indígena, de acordo com muitas pessoas que a conhecem há bastante tempo.*

A vida de Dona Nivalda fora marcada por uma permanência na Vila de Olivença e frequentes visitas às roças onde viviam seus descendentes. Essa não identificação, a princípio, explica-se, muito provavelmente, pelo constante assédio da sociedade nacional, acerca da descaracterização da etnicidade dos índios de Olivença. A denominação *caboclo* acionava dois sentidos ao mesmo tempo: um demarcava a diferença dos Índios de Olivença em relação aos cidadãos regionais e atuava como elemento de desidentificação étnica, como fica claro no relato de D. Nivalda.

Antigamente, quando apareciam os índios diferentes, as pessoas que não eram índias daqui perguntavam logo: *Quem são vocês?* E diziam: *vocês não são índios, vocês são caboclos.*

Isso pegou, que quando eu fui fazer as pesquisas na roça junto com a FUNAI os índios, eles diziam: *Não. Não sou índio não, sou caboclo*. Eles diziam que eram caboclos. Mas por quê? O apelido que os brancos botaram nos índios de caboclo, era porque os caboclos não tinham etnia, o índio tem etnia e tem direito, tem direito à terra. Caboclo era uma pessoa que parecia com os índios, mas não era índio. Meu avô era negro, mas minha avó era índia, índia daquelas que o cabelo era bem escorrido. Aí, eu tenho filhos que nem os outros índios e filhos com cabelo crespo, porque tem o sangue do meu avô, mas todos somos índios. Eu me lembro da minha avó contando, que perto daqui tinha muita cana e os negros que viviam lá ajudavam muito os índios, ensinavam a passar a cana no moinho, fazer torrão e açúcar pra colocar no café. Tem o Rio de Engenho, aqui perto, era onde eles viviam. Por isso, o lugar é chamado de Rio de Engenho (Dona Nivalda, 06/07/2013, Olivença).

O outro, como já discutido anteriormente, é reinterpretado pelos índios como forma de autoproteção, da violência provocada pelos interesses do capitalismo fundiário na região. Ser caboclo significava para os índios assegurar sua sobrevivência e viver em paz.

Consequentemente, os caboclos de Olivença ao serem reconhecidos como tal constituíram sua identidade a partir dessa generalização dentro do povo Nordestino. Duplamente prejudicados, pois compreendidos como assimilados, foram não só destituídos da sua condição indígena, como também não integraram à sociedade regional como sujeitos de direito.

Dona Nivalda passou a visitar as famílias com o objetivo de convencê-las de que *caboclo* se tratava de uma denominação atribuída pelos brancos. Para Dona Nivalda, eles eram índios e *tinham direitos*. Além dos *direitos dos indígenas*, ela gradualmente se informava mais sobre *direitos da criança* em cursos que participava em Ilhéus ou Salvador, promovidos pela Pastoral. *Eu vi que colocaram as crianças [para ter aula] na casa de farinha e eu não achei aquilo certo. Dizia para as crianças que nós temos nosso direito e nossa necessidade. Direito a terra porque não dá pra passar fome. Antes todo mundo tinha sua roça, antes dos fazendeiros chegarem e os índios venderem as terras por qualquer preço, trocada como farinha na feira (grifo meu), porque não sabiam de nada. E assinava as coisas com o dedão.*⁴²

Desse modo, creio que é nesse contexto que devemos compreender o depoimento de uma das anciãs da Sapucaeira ao afirmar sobre como Dona Nivalda, a princípio não assumia sua indianidade:

No início ela falava da gente assim: – *Dr. José Carlo, esses são os caboclos que eu falei pro senhor*. Foi assim que Dr. José Carlos convidado pela Pastoral, para falar sobre higiene e prevenção de doenças, começou a dizer que eramos índios e, como índios tínhamos direitos. A FUNAI precisava ser informada sobre nosso povo. Mas Nivalda falava como alguém de fora, e não se incluía como cabocla, não (Sapucaeira, Olivença, 20/05/2014).

Ao realizar o seu trabalho social, Dona Nivalda, envolvida pela constatação do Dr. José Carlos, ao dirigir-se a diferentes comunidades para combater a desnutrição infantil.⁴³

⁴² MAGALHÃES, Op. Cit., 2010:18.

⁴³ MAGALHÃES, Op. Cit., 2010:49.

De modo orgânico, iniciou as primeiras discussões sobre direitos e identidade com as mães dessas crianças e outras referências masculinas dessas comunidades, no intuito de sensibilizá-los quanto à necessidade de organizar-se.

Eu fazia a pesagem das crianças e ensinava a fazer alimentos para terminar com a desnutrição, mas as crianças adoeciam muito. Foi aí que convidei o Dr. José Carlos para fazer umas palestras para o povo da Sapucaeira. Quando chegou lá Dr. José Carlos, ficou abismado e disse assim: – *Nossa como tem índio! Não sabia que eram índios*. Daí então, resolvemos chamar as pessoas pra ajudar, do CIMI, da FUNAI pra identificar o povo da Sapucaeira (Dona Nivalda, Olivença, 06/07/2013).

Inicialmente, isso ocorreu a partir das reuniões organizadas internamente e posteriormente articuladas a outros povos indígenas do Sul da Bahia. O objetivo das reuniões internas era

agregar aliados em sua tarefa, Dona Nivalda convidou a equipe do CIMI para confirmar o que já vinha dizendo para os moradores. Nesta visita, que ocorreu em Sapucaeira, veio também um representante ANAI (Associação Nacional Indigenista) [...] do CIMI. [...] avalia essa primeira visita, em 1994, como o primeiro contato do CIMI com os Tupinambá. O diálogo com atores indigenistas começava a ser estabelecido, possibilitando, de certo modo, a rearticulação interna das comunidades por meio do apoio institucional externo recebido.⁴⁴

Dona Nivalda atuou como um fio que inicia a teia do desvelamento e recomposição da identitária do povo Tupinambá em prol da reestruturação do seu *movimento político*, fragmentado, mas já constituído por frentes distintas, porém não articuladas.

Em todas as comunidades que visitei, a *persistência étnica* de Dona Nivalda é outro aspecto comum à identidade política dos Tupinambá. Essa anciã desfruta de grande prestígio e respeito entre os diferentes núcleos, bem como confere autoridade política à ação da sua filha Valdelice Amaral, eleita primeira cacique do povo Tupinambá.

Além da própria narrativa de Dona Nivalda, outras lideranças também reconhecem ter sido Dona Nivalda juntamente com um importante líder da Sapucaeira, Seu Pedro Braz, que sensibilizaram os Tupinambá de Olivença, aos quais se agregaram, Pedrísia Damásio filha de Seu Pedro e Dona Domingas (79 anos, índia Tupinambá) e Núbia Batista, ao socializarem, entre as distintas comunidades dos índios de Olivença sua compreensão constituídas em si mesmas, de indianidade.

A partir de então os Tupinambá passaram a refletir sobre a historicidade, na qual estiveram envolvidos ao longo dos séculos e analisar as supressões de direitos e a consequente necessidade do reconhecimento etnoterritorial, como esclarece Pedrísia Damásio, uma das lideranças femininas e professora da Escola Indígena Tupinambá de Olivença, na Sapucaeira.

⁴⁴ IBIDEM. 2010:49.

Como era nossa parente, Dona Nivalda procurou o meu pai e perguntou a ele se o "peso" poderia ser ali (o peso que ela se referia é um apoio para medir, que a pastoral da criança faz, para acompanhar e assistir as crianças com desnutrição e a baixo do peso ideal). Pai aceitou e, perguntou o que precisava para fazer isso. Ela disse, que apenas o lugar e traria umas galinhas, para fazer um sopão para os meninos. Ela vinha com aquele pouquinho e juntava aquele monte de gente. Como a gente sempre criou galinha e naquela época pai tinha mais força para trabalhar, pai matava cinco galinhas. Tínhamos feijão, milho, quiabo, coco. Fazíamos arroz doce, mãe fazia um catuto grande de giroba, aí esse povo ia beber giroba, giroba é o cauim. Comia beiju, bolo de puba e ainda tinha abóbora, jenipapo e banana. Na época que a antropóloga portuguesa Suzana teve aqui, era a época da fartura. Ela veio estudar nosso povo, morou aqui nessa casa, com a gente. O que dona Nivalda trazia era pouco, duas galinha de granja e um pouco de macarrão, não dava pra fazer sopão. A gente fazia uma sopa com isso e mais verduras que o pessoal trazia, No final era um mutirão e todos se alimentavam com bastante comida. Aqueles que não tinham terra achavam uma maravilha e ficavam ansiosos, perguntando: — *Quando é que vai ter o peso?* E o peso era uma vez por mês e todo mundo queria toda semana. Quando Dr. José Carlos veio com essa ideia de que éramos um povo indígena foi que eu comecei a ir para as reuniões [...] Dona Nivalda e meu pai juntos ajudaram a organizar o povo aqui na Sapucaeira [...] os dois incentivavam, dizendo a todos que deveríamos ir buscar a nossa terra de origem, devemos ter o nosso chão sagrado, que tínhamos que fazer o nosso ritual. — *Vamos Pedro falar com os velhos... Falar com Dona Miguelina. Como é o ritual antigo, Domingas?* Isso foi o que nos fortaleceu, reunir os mais velhos para eles passarem para os mais novos, como a minha sobrinha Leila. Começamos a reunir os netos de mãe. Reunir a família de Miguelina, que é prima carnal de mãe, o filho dela, o filho de Gustavo, os filhos e netos do meu tio Luiz. Todos os parentes de varias gerações. Hoje, alguns foram embora, muitos velhos já morreram e outros estão espalhados (Sapucaeira, 01/05/2013).

Segundo Dona Nivalda, a recuperação da memória foi fundamental para reorganizar e agregar esse povo. No início, eles ficavam bem acanhados, desconfiados e alguns com muito medo, afinal o núcleo da Sapucaeira tinha parentesco direto com Marcelino. Antônio Damásio, morador da Sapucaeira foi perseguido pela polícia para que revelasse o paradeiro de Marcelino, ele viveu em fuga por meses e sua família foi constantemente aterrorizada em represália à sua conduta. Essa experiência marcou de tal modo suas vidas, que esse núcleo é bastante cauteloso, quando se trata de revelar suas memórias, haja vista o fato dessa os remeterem a um tempo de medo e dor.

Outra personagem fundamental, nesse processo, de emergência da identidade política Tupinambá é Pedrísia Damásio. Discreta, tímida, mas bastante determinada quanto à sua etnicidade, na década de 90, ela transformou-se em uma das principais protagonista no processo de rearticulação do povo Tupinambá a partir do seu encontro etnopolítico com Núbia Batista da Silva. Há na história de Pedrísia, fatores que a predispõe, – a despeito do seu jeito calado – a envidar todas as suas ações por um longo período, em favor do reconhecimento etnoterritorial do seu povo.

Por conseguinte, sua ancestralidade e seu modo de vida na Sapucaeira sofreram como todos os outros espaços, alterações provocadas pelo modelo socioeconômico regional que

influenciou e *modulou* as relações socioculturais da sua comunidade. Em face da Sapucaeira apresentar um conjunto de particularidades histórico-culturais em relação aos espaços das Serras, como: proximidade da Vila de Olivença – centro das sociabilidades entre os Tupinambá – um solo arenoso, logo, impróprio à expansão agrícola do cacau, penso que pelo fato dessa economia agrícola não ter se desenvolvido como se desenvolveu nas Serras, por exemplo, e também pela característica que o extrativismo que a *piaçava*⁴⁵ impôs, foi possível manter uma agregação maior de indígenas nessa localidade.

Mesmo constando de um potencial extrativista por meio da exploração da piaçava nativa – ofício originalmente indígena – o que promoveu, também, alterações provocadas pelo capitalismo fundiário, essa cultura extrativista criou uma conjuntura diferenciada das comunidades mais marcadas pela cultura do cacau, à medida que agregou mais os índios em torno dessa atividade econômica.

Essa palmeira nativa foi fundamental na economia do período colonial, quando suas fibras eram procuradas por navegadores de várias nacionalidades para fabricação de cordas utilizadas como amarras de navios, por oferecerem mais segurança às embarcações e na atualidade continua tendo um valor econômico significativo, por servir à cobertura dos quiosques e compor a arquitetura hoteleira da orla marítima.

Para Dias (2007) os indígenas aldeados durante o período colonial tornaram-se um importante contingente populacional como principal força de trabalho direcionada para a o transporte de madeiras de lei por meio da extração e o beneficiamento de fibras vegetais utilizadas também na construção naval (embiras), o artesanato de contas de rosário, redes de pesca e de dormir, além da extração dos fios da piaçava, usados na confecção de utensílios, como vassouras, cobertura de casas e outra.⁴⁶

Por ser a extração da piaçava uma prática originalmente indígena, em que os Tupinambá são exímios extratores e também por se tratar de um trabalho pouco atrativo e muito árduo aos trabalhadores dos grandes fazendeiros, em relação à colheita do cacau, somado à diferença do valor comercial entre os dois produtos, essa comunidade de certa maneira pode preservar certas características culturais próprias dos seus antepassados. Isso

⁴⁵ A palmeira *Attalea funifera* Martius, conhecida por piaçava ou piaçaba, é espécie nativa e endêmica do sul do Estado da Bahia. O nome vulgar piaçava é de origem Tupi conhecida como planta fibrosa, útil na fabricação de utensílios caseiros. Essa palmeira foi citada na carta de Pero Vaz de Caminha quando do descobrimento do Brasil sem que tenha sido, entretanto, tratado do seu uso. Produtora de fibra longa, resistente, rígida, lisa, de textura impermeável e de alta flexibilidade, essa palmeira se desenvolve bem em solos de baixa fertilidade e com características físicas inadequadas para a exploração econômica de muitos cultivos. <http://www.ceplac.gov.br/radar/piacava.htm>.

⁴⁶ DIAS, Op. Cit., 2007.

contribuiu de modo inequívoco, para a constatação da presença indígena no território, de acordo com os parâmetros exigidos pelo órgão indigenista oficial.

Desse modo, essa localidade manteve um significativo contingente indígena reunido via parentesco e preservou a prática de plantar mandioca em grande escala, tornando-se um centro de distribuição de farinha, beiju, entre outros produtos derivados desse tubérculo.

Contudo, convém lembrar, se por um lado, certos aspectos culturais mantiveram-se mais preservados, em razão das suas interações sociais por outro, essa comunidade viveu situações de penúria e de supressão de direitos mais graves em relação às comunidades do interior do território. Em suma, as especificidades geopolíticas da Sapucaeira explicam como certos aspectos mantiveram-se preservados como, por exemplo, o consumo da giroba, praticado até o final da década de 1990.

É nesse contexto que Seu Pedro Braz, pai de Pedrísia, de origem sertaneja, exerce uma liderança etnopolítica devido à sua afinidade com o modo de vida da comunidade, bem como pela sua conjugalidade com Dona Domingas.

É possível afirmar ainda que Seu Pedro e Pedrísia caracterizam o *par político* vislumbrado pelo feminismo comunitário. A ancestralidade de Dona Domingas somada à entidade étnica de Seu Pedro, não pelo parentesco, mas pelas trocas e representações simbólicas construídas ao longo de mais de meio século de convivência comunitária na Sapucaeira e exerceram um papel fundamental na constituição do protagonismo de Pedrísia. De acordo com a própria Pedrísia, foi seu pai quem criou as condições para que ela pudesse estudar e fazer as viagens e militar politicamente junto ao movimento.



Devido ao isolamento e à falta de políticas públicas para a população campesina no Brasil, até meados da década de 1990 na Sapucaeira só existia a escolarização do Ensino Fundamental I - 1º ao 5º ano (antiga 1ª a 4ª série primária), além disso, era comum que uma professora leiga, moradora das proximidades, exercesse a função de ensinar as crianças, a ler, escrever e realizar cálculos. Por conta disso, Pedrisia no final da adolescência só tinha o 5º ano do Ensino Fundamental – antiga 4ª série primária – quando então, ingressou na escola da Agrícola Comunitária Margarida Alves⁴⁷ região vinculada à Associação Servidora dos

⁴⁷ A Escola Comunitária Agrícola Margarida Alves em situada na Rodovia Ilhéus- Uruçuca-Ba baseia-se no paradigma curricular das Escolas Família Agrícola - EFA. As EFA adotam a *pedagogia da alternância*, modalidade pela qual os estudantes vivenciam, por um período de 15 dias o tempo escolar e, por outros 15 dias, o tempo comunitário. Incorporada a grade curricular estabelecida pelo MEC, são ministradas disciplinas de agroecologia, manejo animal, agricultura e agroindustrialização. No Brasil, essa modalidade de ensino é assegurada Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (1996) LDB/96 com o intuito de propor a adequação

Pequenos Produtores. Segundo Pedrísia essa instituição teve um papel fundamental na sua vida, pois estava com cerca de 20 anos e sem possibilidade de dar continuidade aos seus estudos, não fosse a modalidade da pedagogia da alternância adotada pela Escola Agrícola Comunitária Margarida Alves⁴⁸ - EACMA que além de atuar no seu percurso formativo,

A gente teve ajuda da Escola Agrícola Comunitária Margarida Alves, na estrada Uruçuca-Ilhéus. Hoje não é mais uma escola, é um espaço para formação de professores. Nessa época ensinava o fundamental II do (6º) ano ao (9º) ano. Fui aluna de lá, em 1998. Nessa luta toda eu tinha até a quarta série, aí lá fiz até a antiga oitava série (atual 9º ano). Só em 2006 conclui o *magistério indígena*. Então, com toda a dificuldade política e financeira, a Escola Agrícola Margarida Alves ajudou oferecendo transporte para a gente visitar,

da escola à vida do campo. Criadas no Brasil a partir da experiência iniciada no povoado de Lot et Garonne na França em 1935. A Escola Família Agrícola tinha como escopo solucionar dois problemas, relacionados ao currículo do ensino regular direcionado para as atividades urbanas, cujo resultado desenvolvia nos adolescentes camponeses uma desidentificação com a terra, e também à necessidade de fazer chegar ao campo o desenvolvimento tecnológico. A prática da Pedagogia da Alternância na primeira "Casa Familiar Rural", (chamada de Maison Familiale Rurale), proporcionava aos jovens duas semanas de conhecimentos gerais e técnicos voltados para a realidade agrícola regional e duas semanas nas propriedades rurais da região, onde exerciam a prática dos conhecimentos recebidos. Essa pedagogia chegou ao Brasil na década de 1960. Em 1990, um grupo de camponeses, camponesas e pessoas comprometidas com um projeto educacional de qualidade iniciaram a construção de um espaço que possibilitasse aos jovens e adolescentes, cursar o ensino fundamental e dar continuidade aos seus estudos, sem abandonar definitivamente as suas comunidades de origem. Assim, foi fundada, em setembro de 1995, a ASPP – Associação Servidora dos Pequenos Produtores e, a partir desta, foi criada, em fevereiro de 1997, a EACMA – Escola Agrícola Comunitária Margarida Alves. Contudo, nos últimos anos a escola passou a enfrentar dificuldades na relação com os entes colaboradores estaduais e municipais e suas subvenções não cobriam os custos e despesas para manter os jovens no período relativo aos 15 dias internos. Assim a escola deixou de atender ao ensino regular, transformando-se em centro de formação de professores para o ensino das Africanidades. Informações organizadas a partir das conversas informais com a então, diretora da escola Janira França, em aulas de campo que realizei na disciplina de Currículos, dos cursos de Biologia, Educação Física e Pedagogia da Universidade estadual do Sudoeste da Bahia - UESB (Uruçuca-Ba, 2007/2011) Fonte: <http://eacma.net/institucional/>.

⁴⁸ A escola recebe esse nome em homenagem a líder sindical paraibana Margarida Alves foi brutalmente assassinada na porta de sua casa, em 12 de agosto em 1983, por um matador de aluguel, após lutar por dez anos pelos direitos básicos dos trabalhadores rurais do Brasil. No momento do tiro de espingarda no rosto, desferido por um matador de aluguel, ela estava em frente à própria casa, em Alagoa Grande (Paraíba), na presença do marido e do filho de apenas dez anos de idade. O crime foi considerado político e comoveu a opinião pública nacional e internacional, com ampla repercussão em vários organismos políticos de defesa dos direitos humanos. Margarida costumava dizer: – “*é melhor morrer na luta do que morrer de fome*”. À época de seu assassinato, Margarida movia mais de cem ações trabalhistas na Justiça do Trabalho local, batendo de frente contra interesses dos donos da Usina Tanques, a maior usina de açúcar do Estado, e de alguns remanescentes de “senhores de engenho”. Além desses, fazendeiros não ligados à lavoura de cana também se viram em posição oposta à sindicalista, que denunciava abusos contra trabalhadores rurais e o descumprimento da legislação trabalhista. Esses fatos, considerados novos, em face da redemocratização do Estado brasileiro provocaram impacto e indignação na indústria canavieira da região. Logo, Margarida passou a receber constantes ameaças. Apesar das ameaças, a sindicalista fazia questão de torná-las públicas. O crime continua impune e dos cinco acusados, todos ligados ao “Grupo Várzea”, que se julgavam atingidos por suas constantes denúncias, apenas dois foram julgados e absolvidos. Após sua morte, Margarida tornou-se um símbolo político e representativo das mulheres trabalhadoras rurais. Em 1988, Margarida recebeu, postumamente, o Prêmio Pax Christi Internacional, movimento católico de respeito aos direitos humanos, justiça e reconciliação em regiões devastadas por conflitos. Em 2000, deu seu nome à “Marcha das Margaridas”. Essa mobilização ocorre sempre em agosto e reúne milhares de mulheres trabalhadoras rurais em Brasília. Fonte: <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2012/02/margarida-alves>.

pesquisar e entrevistar as pessoas mais velhas "anciãs" do meu povo, espalhados pelo território (Pedrísia Damásio, 01/05/2013, Sapucaieira).

Nesse período, Pedrísia junto a seu Pedro Braz tornaram-se parceiros de Dona Nivalda no atendimento à comunidade. Paralelamente, Dona Nivalda estabelecia outras redes relacionais por meio da sua atuação na Diocese. A prática político-religiosa e comunitária promove o encontro entre Dona Nivalda e Núbia que por sua vez, também estava vinculada às ações da igreja católica.

Núbia estava como a coordenadora da Pastoral da Criança na Diocese de Nossa Senhora da Vitória. Viajava para outros lugares para participar dos eventos promovidos pela Diocese. Em um desses eventos conheceu o pároco de Olivença e passou a acompanhá-lo um domingo por mês para fazer o percurso até as comunidades. *Eu optei (grifo meu) pra ir pra lá pra fazer um trabalho nessa identidade indígena. Andava com um padre muito meu amigo, [foi] até meu padrinho de casamento, nesse intuito, da coisa da identidade [...]* Durante os encontros da Pastoral, quando estabelece algum contato com Dona Nivalda surge o diálogo sobre as aldeias, sobre o que tinha e o que não tinha.⁴⁹

Núbia juntamente com Dona Nivalda após encontrarem-se na Vila de Olivença passam a tratar de questões relativas às comunidades que Dona Nivalda atendia. E é através de Dona Nivalda que o encontro de Pedrísia e Núbia é viabilizado, dentre as questões mais prementes, a educação torna-se um aspecto bastante sensível a essas três mulheres, como fica claro nas palavras de Núbia Batista da Silva, ao narrar sua parceria com Dona Nivalda, no sentido de assegurar o direito à escolarização do povo indígena da Sapucaieira, naquele momento.

[...] 1996. Quando uma liderança de Sapucaieira reivindicou a participação no curso de formação do CAPOREC, entidade de formação que se constituiu como objeto de estudo. O grande motivo era iniciar um processo de alfabetização na área indígena para resgatar a identidade dos índios. O contato com o CAPOREC nesse ano, se deu através de um pedido de uma indígena que era envolvida com a Pastoral da Criança, que atua no setor da área social da igreja, para que uma líder da pastoral de Sapucaieira fizesse a formação de alfabetizadores.⁵⁰

Núbia, contudo, atuava também em outras frentes, como o grupo Jovem Fé e Alegria⁵¹ de Ilhéus, vinculado à igreja católica do bairro Nossa Senhora da Vitória, periferia de Ilhéus –

⁴⁹ MAGALHÃES, Op. Cit., 2010:47.

⁵⁰ SILVA, Núbia B. da. Educação de Jovens e Adultos e a afirmação da identidade étnica do povo Tupinambá de Olivença – 1996 a 2004. Trabalho de conclusão de curso de Pós-Graduação Lato Sensu em Educação de Jovens e Adultos. . Ilhéus: Departamento de Educação da Universidade Estadual de Santa Cruz- UESC, 2006.

⁵¹ O grupo de jovens Fé e Alegria, Movimento de Educação Popular Integral e Promoção Social, foi fundado por um jesuíta venezuelano em 1955. Sua ação, baseada nos princípios da religiosidade cristã voltada, mormente para a proteção da infância e adolescência dos pobres e excluídos tem como objetivo apoiá-los e orientá-los na

cujo número de famílias indígenas é significativo em relação aos outros bairros, provavelmente por localizar-se na faixa litorânea de Ilhéus, no sentido da Vila de Olivença – onde vivia com sua mãe.

De acordo com Nádia Batista, irmã de Núbia Batista, professora e uma das monitoras que integrava o grupo de mulheres da educação popular do CAPOREC⁵², é a presença de Paulo Freire⁵³ na região, que demarca a criação do Coletivo de Educadores Populares da Região Cacaueira – CAPOREC. Após participar de uma conferência na Universidade Estadual de Santa Cruz- UESC⁵⁴, junto aos professores do Departamento de Educação do curso de Pedagogia dessa instituição, Freire participa de um encontro com os educadores populares, promovido pela FASE⁵⁵ em Coaraci-Ba, cidade onde ocorria uma experiência alfabetizadora ligada à Igreja Católica. Nas palavras de Nádia, o CAPOREC é

um coletivo de professores, um movimento pela educação popular que agrega alguns municípios e tem levado o nome de Paulo Freire em trabalhos desenvolvidos na região. O CAPOREC ajudou a fundar junto com a FASE o Fórum de Educação no Campo do Sul da Bahia, este fórum foi fundado com o nosso professor do CAPOREC, José Carlos Sena, Nubia foi à primeira coordenadora, depois eu também fui coordenadora, e hoje eu sou um membro associado e faço parte da articulação.

construção de sua autonomia e defesa dos seus direitos sociais. No Brasil, esse grupo passou a partir de 1981. Fonte: www.fealegria.org.br.

⁵² CAPOREC – Coletivo de Alfabetizadores Populares da Região Cacaueira, ONG institucionalizada em 05/09/96, mas que vem atuando na educação de jovens e adultos desde 1992, (In: SILVA, 2006).

⁵³ Paulo Freire (em 19 de setembro de 2015), teria completado 94 anos. Mestre respeitado internacionalmente inspirou a experiência do Coletivo de Alfabetizadores Populares da Região Cacaueira – CAPOREC, criou o Movimento de Alfabetização de Jovens e Adultos - MOVA, bem como, quando esteve Secretário Municipal de Educação da cidade de São Paulo no mandato de Luiza Erundina também criou, Projeto Integrar, Projeto Integração, BB Educar, Projeto Com Todas as Letras, Projeto Semear, Conselho de Educação de Adultos da América Latina- CEAAL – além de tantas outras experiências educativas no Brasil e no mundo. Fonte: <http://blogdocaporec.blogspot.com.br/2011/09/homenagem-aos-90-anos-do-nascimento-de.html>.

⁵⁴ Universidade Estadual de Santa Cruz- UESC, localizada na rodovia Ilhéus-Itabuna, na Região Sul da Bahia.

⁵⁵ FASE. ONG denominada Federação dos Órgãos para a Assistência Social e Educacional instalada em Itabuna-Ba, em 1987.



Nádía Acauã, liderança Tupinambá.

Em sua pesquisa, Maria Luiza Carvalho,⁵⁶ entende que é esse evento, o corolário das mobilizações em defesa da educação popular que corporifica a ideia de *regionalização do trabalho com a alfabetização*. Importa destacar que nas décadas de 1950 e 1960 a filosofia da educação criada por Paulo Freire, foi amplamente divulgada nas bases dos movimentos sociais brasileiros.

Essa perspectiva de educação influenciou de modo profundo as bases da pedagogia desenvolvida no Brasil. Um dos princípios fundamentais da pedagogia freireana reside em considerar a experiência do sujeito aprendiz no seu percurso epistemológico a partir do desvelamento da sua conjuntura histórico-social, no sentido de promover a superação material da sua condição, a partir da passagem do *pensamento ingênuo* do mundo, para a elaboração do *pensamento crítico* da sua realidade.⁵⁷

De acordo com meus estudos, além das mudanças conjunturais pelas quais o Brasil estava passando, em decorrência do processo de redemocratização que corroborou favoravelmente a ação coletiva dessas mulheres, o CAPOREC institucionaliza-se a partir do diálogo com Freire, narrado por Nádia Batista:

Isso foi em 1992 quando Paulo Freire veio aqui em Ilhéus na UESC, e eu estive no encontro. Ele esteve em Coaraci, com os professores da UESC e conheceu a dinâmica do CAPOREC que não era ainda o CAPOREC. Era inicialmente um movimento forte na **educação popular** de base que na época era exatamente o centro comunitário, um movimento eclesial. Eu lembro que eu assisti ao filme, *O Anel de Tukum*, que se dá exatamente na luta pela terra, um movimento pela terra e todo mundo que precisava de terra estava ali, naquela luta e, essa dinâmica de envolver o sincretismo. Na verdade era um movimento ecumênico, não era ligado à religião, era um movimento de educação, embora a igreja católica tenha puxado por ser um movimento comunitário, movimento agregava todo mundo. Todos podiam participar independente da religião. Achava muito rico, a diversidade existia nesse movimento. Paulo Freire ficou admirado com aquele conhecimento e com a participação daquela juventude quando apresentamos o projeto para ele. Eu era muito mais jovem naquela época, a UESC estava envolvida, tinha alguns professores ligados ao movimento de Educação Popular, sabemos que a UESC é muito elitista, mas havia alguns membros da UESC presente. Nesse período, Nubia era estudante da UESC e ela fazia o curso de pedagogia, José Carlos é professor de História e ele hoje é o coordenador do CAPOREC. A gente queria criar a associação de professores e ele falou que nós já tínhamos o coletivo. E a gente tinha o coletivo de professores, mas queríamos criar uma ONG, institucionalizar. Ele disse: “Vocês já tem o coletivo, e o coletivo de professores já é uma organização.” E foi assim que criamos o CAPOREC (Coletivo de Alfabetizadores Populares da Região Cacaueira) e essa foi a contribuição que Paulo Freire nos deu, essa foi uma ideia dele. Paulo Freire é mentor, a inspiração do CAPOREC. Foi ele quem disse pela primeira vez: “Coletivo de Alfabetizadores Populares.” E nós acrescentamos da Região Cacaueira e assim virou CAPOREC. A

⁵⁶ CARVALHO, M. L. C. S. A Ação alfabetizadora do Coletivo de Alfabetizadores Populares da Região Cacaueira da Bahia. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, 2000.

⁵⁷ MAGALHÃES, Op. Cit., 2010:43.

gente tentou dar o um retorno, enquanto ele ainda estava vivo. A filha dele convidou o CAPOREC para fazer uma apresentação em São Paulo e nos homenageou. José Carlos⁵⁸ foi representando o CAPOREC, como coordenador. (Nádia Batista, Ilhéus, 04/05/2015).

Desse modo, convém sublinhar que a despeito do que Magalhães (2010) afirma, sobre ser a pedagogia libertadora proposta por Paulo Freire influenciada por elementos cristãos e humanistas, cujo intuito principal era construir uma educação que possibilitasse a *conscientização* dos grupos subalternos, em relação à sua própria condição, é inquestionável o caráter histórico-cultural da sua filosofia educacional.

Oportunamente, Magalhães (2010) faz referência ao alcance e influência que as ideias freireanas tiveram no pensamento educacional brasileiro e como a articulação de organismos internacionais e nacionais influíram para a criação de uma conjuntura favorável às suas ideias. Desse modo, a influência da concepção educacional de Freire, cujo objetivo propunha reformular as bases teórico-filosóficas da proposta curricular da educação brasileira, coincide com a perspectiva e iniciativas de outros organismos

internacionais, como a Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), que promoveu a Primeira Conferência Internacional sobre Educação de Jovens e Adultos (I CONFITEA) em 1949 na Dinamarca, seguida de quatro outras. A UNESCO, além de apoiar entidades, promoveu eventos relacionados à temática da educação principalmente a partir da década de 80. A alfabetização, portanto, é consagrada como estratégia fundamental para superação das condições socioeconômicas das classes populares, passa a ser defendida e promovida por associações de bairros, sindicatos, grupos religiosos etc.⁵⁹

De acordo com a narrativa de Nádia, a primeira leitura do livro de Paulo Freire, *Educação e Mudança* foi o marco para a sua práxis comunitária e pedagógica dentro do *Movimento político Tupinambá*. Inspirada, leu ainda *Pedagogia da Autonomia; Pedagogia do Oprimido e Educação como Prática de Liberdade*. Nádia lembra que a FASE e o CAPOREC adquiriram esses livros para que as professoras tivessem acesso à teoria de Freire. Na época, cada professora recebeu um livro de bolso do autor.

A formação continuada dessas mulheres indígenas, realizada através da ação articulada entre a FASE e o CAPOREC é considerada o eixo da recomposição identitária de si e das comunidades indígenas. Nas palavras de Nádia esse processo formativo,

tem toda uma história, que ela vai lhe dando passo a passo e aproveitando o que foi vivenciando, partindo de nossas experiências e, dessa forma, a gente vai crescendo

⁵⁸ José Carlos Sena Evangelista Bolsista do International Fellowships Program (IFP), Mestrando em educação na PUC/SP.

⁵⁹ MAGALHÃES, Op. Cit., 2010:44.

enquanto pessoa e educadora. Eu tive três inspirações básicas, a minha formação enquanto professora e educadora, mas a minha educação enquanto ser que estava dentro do processo de transformação. A minha primeira inspiração foi Nubia, a segunda foi Paulo Freire. Núbia me desperta para Paulo Freire, eu começo a me embriagar com a leitura. Eu lia muito Paulo Freire e com muito prazer. E a minha terceira inspiração foi a minha filha. Quando ela nasceu, eu comecei a usá-la como elemento de estudo para eu me compreender enquanto pessoa e enquanto mãe. Para aprender que a educação era um ato de amor, só podia ser através de um amor verdadeiro, e não existe um amor mais verdadeiro do que o de mãe para filho e de filho para mãe. (Nádia Batista, Ilhéus, 04/05/2015, grifos meus).

Nádia Batista da Silva, embora apareça de modo mais discreto nas memórias por mim recolhidas, assume um papel de grande relevância na produção e reprodução da cultura do povo Tupinambá. Ativista do movimento desde as primeiras ações coordenadas por Núbia Batista, atua politicamente inserida em importantes fóruns de cultura e educação, bem como exerce forte liderança feminina em defesa, dos saberes tradicionais e cotidianos do seu povo. Marcada por uma forte lealdade étnica e uma militância iniciada a partir do encontro com Freire em 1992, ela própria narra em seu Memorial gentilmente cedido a mim:

Meu nome é Nádia Batista da Silva. Sou do Povo Tupinambá e o meu nome indígena é Acauã significa proteção. É uma espécie de gavião, ave de rapina da família da águia. Em 1992, início da minha militância no movimento social. Entrei para a família CAPOREC (Coletivo de Alfabetizadores Populares da Região Cacaueira) coordenado por Núbia Tupinambá, nas formações em que eu tive a oportunidade de viajar por toda a Bahia trabalhando junto com a universidade de Teixeira de Freitas, Carinhanha (município brasileiro localizado no sudoeste do estado da Bahia, às margens do Rio São Francisco, próximo da divisa com Minas Gerais), lugares extremos da Bahia e nestes lugares o foco da educação popular era gênero, raça e etnia, para provocar a participação das mulheres no meio rural pessoas que estavam envolvidas com a educação e ver como elas percebiam isso na comunidade. Uma das coisas que começamos a perceber é que nesses meios, o público alvo, grande parte era de negros e indígenas. Fazíamos trabalhos para que as pessoas percebessem como negros e indígenas. A ideia era provocar o seu auto-reconhecimento, na década de 90 muitas pessoas assumiram suas raízes indígenas, negras e muitos tornaram-se militantes do movimento negro do movimento indígena. Um dos fatores mais importantes era cavar a identidade de cada um. Esse era o primeiro foco do trabalho nas aulas do CAPOREC.

Nas suas incursões pedagógicas, além de ser professora, participou como membro da equipe de implantação da 2ª turma do Magistério Indígena da Bahia, em 2006 desligou-se da Escola Indígena, de acordo com sua narrativa, a DIREC e alguns professores não compartilhavam dos princípios da militância em defesa da educação diferenciada, do protagonismo e empoderamento do movimento e, em especial da mulher indígena – com participação ainda tímida no espaço público.

Atualmente, além das suas atribuições como liderança da aldeia Tucum, é aluna do Curso de *Licenciatura Intercultural* em Educação Escolar Indígena - LICEEI, oferecido desde 2009, pela Universidade do Estado da Bahia - UNEB. Integra também outras organizações vinculadas à cultura e à questão indígena como o Movimento Unido dos Povos e

Organizações Indígenas da Bahia-MUPOIBA; A Comissão de Mestre e Mestra da Cultura Popular do Brasil, em defesa do fortalecimento da educação e valorização da tradição oral, e o Conselho de Mulheres da Bahia etc. As suas atribuições no espaço público ocupam grande parte do seu tempo, mas reitera,

quando opto pelo movimento, passo a participar de vários eventos, isso acaba criando uma marca de pessoa, uma referência. Comecei a ser muito solicitada para fazer parte de eventos que se referiam à educação. Então comecei a fazer essa dupla participação, tanto na experiência do CAPOREC como na educação indígena (Nádia Batista da Silva, 04/05/2015, Ilhéus-BA)

Nota-se que as experiências de formação de Nádia e de Núbia nos espaços de educação não formal iniciam-se em 1992, a mobilização social em defesa do direito de aprender só é intensificado a partir de 1996, com a institucionalização do CAPOREC. Essa cronologia revela o lugar histórico que ocupa o sujeito ao longo da sua trajetória de vida, que aliado às circunstâncias históricas e socioeconômicas mediatizadas, nesse caso, por meio da *Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional* – FASE; da Associação de Educação Católica do Brasil – AEC e do Movimento de Educação de Base – MEB, ao investir recursos financeiros na institucionalização do CAPOREC.

É a ação, contudo, embrionária e orgânica de Núbia Batista em 1992, através do acolhimento e reconhecimento da sua entidade étnica como membro do grupo Fé e Alegria vinculado à Paróquia Nossa Senhora da Vitória no mesmo bairro onde vivia, do encontro com Dona Nivalda – intelectual orgânica, gestada nas bases formativas da ação da Pastoral da Criança – e Pedrísia – professora indígena da Sapucaieira, apoiada pelo líder comunitário, Seu Pedro – que juntas abrem caminho para a mobilização pela reconstrução da identidade política dos Índios de Olivença.

Desde pequena Núbia acompanhava sua mãe às missas e eventos da Igreja católica do bairro Nossa Senhora da Vitória, onde cresceu. A chegada - ou retorno - de Núbia a Olivença, lugar de nascimento e criação de sua mãe, vincula-se, em parte, à sua atuação em um grupo da paróquia de Nossa Senhora da Vitória, o Fé e Alegria, movimento de educação popular da igreja católica. Núbia se inseriu no trabalho de alfabetização promovido pelo grupo.

A relação de Núbia com a Igreja Católica se dá desde a infância, o que provavelmente a incursionou na experiência comunitária. Nascida em Ilhéus e ainda estudante de pedagogia, movida pelas questões ligadas à identidade de seu povo e de sua própria identidade, retorna à aldeia, de onde sua mãe saíra aos quinze anos de idade. Essa ancestralidade de algum modo, promoveu a aproximação de Núbia com Dona Nivalda e Pedrísia.

De acordo com Nádia, Núbia buscou orientação e apoio da FASE e juntos iniciaram uma formação para a revitalização da identidade do povo Tupinambá.

Tentamos passar para a comunidade indígena esses princípios [...] Fazíamos dinâmicas para as pessoas perceberem quem se considerava negro, indígenas. Era uma dinâmica de auto identificação. Naquela época, na década de 90, muitas pessoas assumiram suas raízes indígenas e buscaram suas raízes, se afirmaram enquanto indígena, outras, enquanto militante do movimento negro. Um dos fatores mais importantes era desenterrar a identidade de cada um. Esse era o primeiro foco que se trabalhava nas aulas do CAPOREC (Nádia Batista, Ilhéus, 04/05/2015).

A inserção e participação dessas mulheres na organização das circunstâncias que propiciaram as inúmeras mobilizações empreendidas a partir de então pelo povo Tupinambá para revitalização da sua identidade política.

Em 1998 Núbia e Pedrísia foram a uma reunião de caciques em Eunápolis, Goiás, cujo um dos propósitos era iniciar os preparativos para a organização da Conferência de Povos Indígenas, a ser realizada em 2000 durante as comemorações dos *500 anos do Brasil*. Ainda em 1998 as duas colegas participaram de uma primeira Preparação do evento, em Porto Seguro, e solicitaram apoio das demais lideranças e organizações presentes para a *luta dos índios de Olivença*. As lideranças responderam que lhes ajudariam, caso definissem sua etnia. *Porque não existe uma etnia, índios de Olivença!* E deveriam eleger um cacique representante do seu povo. Incumbidas dessas tarefas, Núbia e Pedrísia visitaram mais de vinte comunidades, convocaram reuniões para descobrir a qual etnia pertencia com a maioria dos moradores. [...] Além do trabalho de alfabetização e conscientização nos três núcleos do CAPOREC (Acuípe, Sapucaieira e Olivença), estas visitas também contaram com o apoio da FASE e do CIMI, cujos técnicos e coordenadores relatavam as reuniões, servindo também de testemunhas do que era dito pelos moradores, e financiavam gastos com transporte para chegar até as comunidades.⁶⁰

No livro *Terra Calada*, da antropóloga Susana de Matos Viegas – responsável pela elaboração do estudo técnico antropológico do Povo Tupinambá solicitado pela FUNAI, fica explícita a militância de Núbia e Pedrísia como líderes femininas na luta pelo reconhecimento etnoterritorial. Ainda que essa autora não cite sobre essas lideranças, em entrevista realizada com Pedrísia, foi confirmado que foram elas as Tupinambá que viajaram nesse período, para participar dessa reunião. Referindo-se à sua pesquisa de doutorado Viegas (2007:24) diz:

Logo no primeiro mês de trabalho de campo, em agosto de 1997, acompanhei duas mulheres a uma reunião ligada às questões de saúde indígena, em Eunápolis, onde se localizava na época, a sede regional d FUNAI no Sul da Bahia. Em 14 de setembro de 1997, deu-se outra reunião, já em Olivença (em Sapucaieira) presidida pelo então chefe do Serviço de Assistência ao índio da Administração Regional de Eunápolis o qual no relatório registrou minha presença – “uma antropóloga da cidade Coimbra, Portugal, que trabalha na região” [...].

⁶⁰ IBIDEM.2010:50/51.

Como resultado dessas buscas, o grupo articulado por Núbia Batista da Silva entregou à FUNAI em 18 de abril de 2000, uma carta, posteriormente, divulgada durante a Conferência em Porto Seguro. Desse modo, o povo Tupinambá é instituído oficialmente na arena social das demandas dos povos indígenas do Nordeste em nível nacional, passando a reivindicar de modo mais contundente seus direitos indígenas. A leitura pública da carta elaborada por Núbia Batista da Silva, contou com a obstinação, liderança e sua persistência étnica.

CARTA ABERTA DO POVO TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA AO POVO BRASILEIRO⁶¹

Nós Tupinambá de Olivença, esclarecemos ao Povo Brasileiro, que por estratégia dos que invadiram o território sagrado dos nossos antepassados, e que há muito vem usurpando nossa terra e espoliando nossas riquezas naturais, não permitem que nossa verdadeira história seja contada, omitindo nossa contribuição cultural, negando a nossa existência, nos chamando de “Falsos Índios” ou, “Supostos Índios” incitando-os contra nós, promovendo o Crime de Ódio, nos desqualificando e distorcendo o que verdadeiramente somos. Somos anciões, mulheres, homens, jovens e crianças, muitos misturados biologicamente, filhos, netos bisnetos, tetranetos, etc., advindos do estupro, ou não, outros por união impostas – lembramos que são vários séculos de contato – que talvez não satisfazemos aos vossos olhos, ou até mesmo o ego daqueles que estão acostumados com estereótipos, a identificar um povo pela cor da pele, cabelos, ou olhos. Nunca esquecemos nossas raízes, e sempre mantivemos a nossa memória alimentada por nossos anciões, que através da oralidade nos permite saber de onde viemos e quem somos. Fomos obrigados a viver no anonimato por décadas e décadas, roubaram nossas terras, mataram nossos parentes e poucos conseguiram se manter em pequenas áreas e muitos dos nossos vivem em periferias das grandes cidades, em condições de vulnerabilidade, mas não perdemos o respeito pela Mãe Natureza [...]

Em 13 de maio de 2002, após o cumprimento de todos os trâmites exigidos pelas normas e leis brasileiras, os Índios de Olivença foram oficialmente reconhecidos como povo Tupinambá, de acordo com nota técnica da Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas da Fundação Nacional do Índio (CGEP/FUNAI).

Após o reconhecimento oficial, Núbia envolve-se em diversas frentes de luta pela demarcação do território e o direito a uma educação diferenciada para o seu povo. A essa altura, vários grupos já constituídos, reorganizavam-se politicamente.

O adensamento da luta amplia o movimento Tupinambá agregando diversas Comunidades indígenas do Litoral, bem como as Comunidades indígenas das Serras. Nesse cenário, a comunidade da Serra do Padeiro ganha visibilidade, através da participação política de Babau, como importante articulador da luta pelos interesses do povo Tupinambá.

Perspectivas políticas distintas, entretanto, iniciam divisões internas no Movimento Político Tupinambá. A necessidade de um representante oficial para relacionar-se com os organismos governamentais para a institucionalização das políticas e direitos relativos aos

⁶¹ Em anexo, a carta completa lida por Núbia nas Comemorações dos 500 anos em alusão à oficialização do domínio Português sobre o Brasil, reproduzida de acordo com o registro original.

povos indígenas reivindicados pelos Tupinambá precipita a eleição de um representante oficial.

De modo que, envolvida no magistério indígena e integrante das ações de alfabetização promovidas pela FASE, Maria Valdelice Amaral (Jamapoty), professora leiga, elege-se como primeira cacique Tupinambá de Olivença. Sua inserção no movimento é narrada da seguinte forma:

Eu comecei através da Educação de jovens e Adultos. Eu tomei um curso de Educação para Jovens e Adultos para ficar capacitada, tinham apoio do MEC e pagavam R\$. 100,00 para o professor, e eu fui trabalhar em uma comunidade chamada Serra Negra [...] Depois eu comecei a ver a necessidade das meninas (as índias), que saíam cedinho para ir para a escola e quando chegavam era quase três horas da tarde sem merenda. E no início eu ficava lá e morava com uma índia. Não tinha energia, tínhamos que comprar aqueles botijõezinhos para que eles pudessem estudar. Ai eu conversei com a Coordenadora do programa Núbia que disse; olha Valdenice você pode ensinar as crianças de manhã. Eu fui, mas não era capacitada para ensinar crianças. E comecei a me envolver diante das várias dificuldade e necessidade. Eu dava banca para elas ensinava apenas o que eu podia. Fomos ao ministério publico falar com o procurador falar a ele da necessidade que a comunidade tinha de ter uma escola estruturada para os Índios. Foi aí que começamos a nos movimentar. Primeiro formamos salas de aulas. De forma que a minha luta se inicia pela Educação. [...] Eu participei do Magistério Indígena, eu participei de dois módulos. Depois só tinha uma vaga e nós deixamos para Pedrísia. Eram três (03) professoras, no grupo: eu, Gersonilda e Pedrísia. Depois que vimos que ela poderia ficar, pois eu tinha sido eleita Cacique e não podia mais ficar ensinando (Maria Valdelice Amaral, cacique da Aldeia Itapuã, 18/05/2012, Olivença).

A cacicado de Maria Valdelice, cujo poder, ancorou-se na sua militância político-pedagógica e também no respeito e prestígio que a ação política de Dona Nivalda lhe conferiu, legitimou-se em alguns núcleos comunitários, como Acuípe de Baixo, Acuípe do meio, Itapuã, Santana e na própria Vila Olivença, onde cresceu e até hoje sua mãe reside.

Dessa maneira, Maria Valdelice despontou como uma liderança feminina passando a representar o povo Tupinambá frente ao Estado e demais organizações e lideranças indígenas.

Todavia, a despeito do lugar histórico que ocupa a Cacique Maria Valdelice Amaral na trajetória dos Tupinambá, cabe registrar outras percepções de lideranças tradicionais envolvidas no movimento, desde a sua rearticulação, cujo teor evidencia as dissensões internas já presentes no processo que institucionalizou da cacique como liderança feminina majoritária. Processo esse, conduzido e chancelado pela FUNAI:



Cacique Valdelice, comunidade Itapuã, Olivença.

“Eu disse, naquela época Valdelice já era mais preparada, sabia ler, vamos colocá-la.” Mas resolveram me colocar como cacique, foi um tumulto. O coordenador da FUNAI ligou para mim, pedindo que eu comparecesse lá na FUNAI com seis pessoas. E também ligou para Valdelice comparecer com mais seis pessoas. Quando chegamos lá, tinha mais de (100) cem pessoas junto com ela. Tomei um susto, pois fiz como me ordenaram. O trato não eram seis pessoas? Por que ela tinha que levar aquela multidão de gente? O problema era que ela queria muito entrar para o cacicado, penso eu. E que com a maioria do lado dela, eu não teria chance. Foi aí que ela ganhou como cacique geral. Eu não fiz questão, desde o início eu não queria, mas, não concordo do jeito que foi feito, a própria FUNAI não soube fazer do jeito certo. Com todos, os parentes de todas as comunidades, assim que era o certo (Cacique Tupinambá (01), 14/10/2012).

No início da identificação do povo essa divisão aconteceu mais por conta da acessibilidade. Antes ninguém tinha emprego, não tinha escola e ainda assim todo mundo se dava bem. Após o processo que iniciou a chegada de coisas novas que deu as pessoas uma melhor condição logo houve a divisão. Quando Babau chega aqui na região de Olivença para ser reconhecido pelos índios de Olivença, por que para ele criar outra aldeia lá ele primeiramente precisou ser reconhecido. Quando ele contou a sua história os índios mais velhos reconheceram que ele era indígena. A partir desse momento ele foi para a serra do Padeiro e começou uma luta e a receber os benefícios, assim os mais velhos contam que com a chegada de benefícios e encargos, começa também a dividir as pessoas: *“por que você pode e eu não.”*, *“Eu também quero.”*, *“Minha família também tem direito.”* A partir daí surgem as divisões de lideranças. Seu Alicio se torna cacique e ele vem de uma luta anterior que não era a luta pelo território, pessoas que estavam com ele dizem que na realidade, com o surgimento de doenças muito perigosas na região ele foi lutar em busca de medicamentos. E nessa luta estavam; Seu Alicio, Seu Duca Liberato... Quando eles retornaram e disseram para o povo indígena que Brasília estava mandando um avião de remédio que nunca chegou. Seu Alicio é uma referência, é respeitado por conta disso, pois foi a partir daí, que várias outras pessoas começaram. Quando a Cacique Valdelice se tornou representante do povo Tupinambá, não foi toda a população indígena que participou,

foram alguns líderes por causa da necessidade da época... Para que pudessem impulsionar o movimento. Participaram os que podiam tá presente naquele momento. Infelizmente não poderia estar todo mundo nesses momentos. As comunidades de difícil acesso ficaram fora desse processo, estavam em seus lugares distantes onde moram (Cacique Tupinambá (02), 03/05/2015).

Diante dessa nova conjuntura, a Cacique Maria Valdelice, antes envolvida, diretamente, nos processos educativos, de acordo com Pedrísia, passa a envolver-se com as demandas mais ligadas às questões fundiárias e à articulação com as famílias, pois, ela (Pedrísia) e Núbia estavam profundamente envolvidas na educação.

O relato de Pedrísia deixa claro como o seu percurso e o de Núbia constituíram-se centralmente pela ação educacional, sublinhada por uma práxis histórico-antropológica, que de modo incontornável as inscreveu na história do processo de revitalização da identidade do povo Tupinambá.

[...] Maria Muniz, Pataxó Hã hã hã, ajudou muito a gente na educação. A FUNAI não aceitou a nossa proposta, por que nós não éramos reconhecidos. Iniciamos aí a luta pelo reconhecimento de nossa etnia. Tivemos que criar um Projeto Político Pedagógico para a escola que queríamos. Reunindo os professores, eu, Rosilene, Valdelice e Núbia, elaboramos em 1998 para garantirmos a nossa escola. [...] Nós queríamos que o município assumisse a nossa educação, mas não deu certo, por conta de questões políticas, o prefeito de Ilhéus não aceitou a nossa proposta. Para firmarmos a educação tivemos dizer como queríamos a escola, quais eram os nossos conteúdos etc. [...] Daí resolvemos descobrir como seria uma escola a partir dos anciãos. E os nossos professores foram os anciãos, os mais velhos foram contando as histórias que viveram. História de Marcelino, histórias das brincadeiras, as armas que usavam antes, o badoque de pau, a brincadeira de cavalo de pau, a brincadeira de cipó, brincadeiras de roda [...] Pegamos todas essas brincadeiras e relatamos. E tinha a marujada, só que essa a gente não conseguiu reproduzir por que faltou gente que soubesse alguns pedaços da música, o marco, o trançado e o samba. E fomos elaborando. Foram surgindo os cânticos e nos cânticos colocamos como nosso ritual sagrado. Vinham as orações, que tem Jaci que é a lua. "*Jaci ande Jaci*" / "*Minha mãe Jaci vou pedir a minha mãe Jaci*.", que é uma oração. Núbia inspirou uma que começa assim: – "*Levanta essa aldeia, levanta!*" a gente também colocou como oração. Nicinha disse uma poesia. – "*Que palavra é essa, que é uma palavra de fé. É uma palavra que nós mantemos em pé.*" Dona Dinete falou também: – "*Ará cantou uma música, - "Maré encheu e tornou vazar"*. Perguntamos a ela o que era "ará", ela é mãe respondeu. Foram surgindo com a ajuda dos anciões. Agora faltava descobrir o tronco linguístico de cada palavra, Jacy, Guaracy. Para que pudéssemos garantir a educação. E essas palavras estavam com todos os anciões, guardadas. E isso foi saindo em música, em cântico, em poesia, em versos... Esse trabalho era pedagógico. Quando Núbia chegou ela disse: – "*Esse é um trabalho pedagógico, Pedrísia*". A gente pegou todos esses relatos e até hoje nos perguntamos, eu mesma me pergunto. Por que não tivemos forças para construir um livro? Até um material que a gente fez no magistério indígena, ainda está lá na Secretaria de Educação e a gente nem sabe como está. [...] Valdinete (Nete), Gendiva da Tucun. Elas eram do meu tempo, antes de Valdelice entrar na luta. Na época Nete que dava as aulas. Os vestuários, mãe sempre falava que os mais velhos tinham uns vestuários e Nete falava para dona domingos, vou fazer um vestuário e vou mostrar pra vocês para ver se era igual daquele tempo, vou fazer um imitando. A partir do que mãe, dona Genilva e todas as anciãs falavam, ela ia para as matas, para a beira dos rios, ia para a praia para buscar conchas, semente para fazermos os vestuários. Veio seu Pedro Alcântara contando suas histórias, Seu Arnaldo, Seu Gentil... Maristela e Roquelina ficaram de pesquisar esses anciãos e trazer para reunir as ideias colhidas e reproduzir as informações deles. Essas pessoas já morreram, só seu Arnaldo e Dona Genilva estão vivos. Núbia organizou todas essas informações e enviou para o MEC

em Brasília. Eles avaliaram, nessa época a Educação Indígena passou para o Estado, por que o município se recusou a assumir. Nubia marcou uma reunião com o Secretario de Educação do Estado e a gente foi lá e apresentou nossa proposta. Ao mesmo tempo a gente brigava para que a FUNAI nos reconhecesse. Isso foi em 2000, desta data para cá, a nossa luta começou a ficar mais forte. Em 2002, nós tivemos o nosso reconhecimento. Em 2002 informaram que tínhamos que procurar um espaço para construir a nossa escola. Queríamos em Olivença, mas, não deu certo porque não tinha uma área disponível. Precisávamos de um modelo da escola que queríamos. Disseram que deveria ser no modelo da aldeia do século XV. Fomos pesquisar como era essa aldeia, minha mãe deu umas ideias, e foram surgindo outras ideias. No final, chegamos à conclusão que sempre existiram ocas circulando um espaço no centro para fazer o Toré... Porancy. Núbia era ligada às pessoas que tinham conhecimento, conseguiu alguém para fazer o projeto e a arquiteta, desenhou todo o projeto a pedido de Núbia. Os Pataxós Hã hã hã também nos deram muita força, eles já tinham a luta e experiência deles com a escola. Para eles conseguirem a escola deles o Estado assumiu, na verdade o Estado assumiu as Escolas Indígenas da Bahia. Em Pau Brasil antes era do Município, mas, devido aos conflitos, o Estado na mesma época que decidiu construir a escola deles decidiu que iria construir a nossa. Aqui tinha Núbia com a FASE que ajudou muito. Foi quando a gente enviou o nosso projeto, a nossa escola foi a primeira com esse modelo, E Núbia conseguiu com o arquiteto fazer a planta exatamente do modelo que a gente queria e o governo aceitou. Em 2002 eles vieram fazer a análise do solo. Então, pai disse que doaria o terreno, ia ser aqui em cima, mas eles acharam muito aladeirado. Perguntaram se pai não doaria uma área mais plana. Pai disse que sim. Mas precisariam esperar ele construir outra casa, pois onde queriam era onde morávamos. Eles disseram que esperariam. Aí rapidamente pai fez esse espaço que a gente está até hoje. E meu irmão fez aquele espaço ali, com cozinha, completo, fomos nós mesmo que fizemos para eu ensinar, até que a escola ficasse pronta. Em 2003 o governo do Estado veio, mas interromperam, pois era a mudança de governo no município e precisavam de liberação para iniciar a construção. Em 2004 eles começaram a arar o terreno e em 2006 entregaram a escola pronta (Pedrisia Damásio, 01/05/2014, Sapucaieira).



Escola Estadual Tupinambá de Olivença, Sapucaieira.

O projeto da Escola Estadual Tupinambá de Olivença foi elaborado pelas mulheres indígenas vinculadas ao CAPOREC, transformadas em professoras indígenas, conceberam um currículo a partir das demandas locais, construído coletivamente pelos professores indígenas, comunidade e organizações envolvidas nesse processo. Como afirma Núbia Batista da Silva sobre o coletivo de mulheres educadoras

Inicia seu processo de pensar essa educação diferenciada, para construir seu projeto político pedagógico da escola e desenhá-la para que o governo estadual assumia tanto de fato, como direito, desde o ano 2000.⁶²

A proposta curricular diferenciada da escola indígena Tupinambá trazia como eixos centrais, a *valorização das culturas, línguas e tradições de seus povos*.⁶³ A escola, portanto, foi uma ação das mulheres Tupinambá como intelectuais orgânicas, que investigaram, pensaram e reorganizaram as experiências culturais dispersas do seu povo, sistematizando de

modo original o *início do processo de concepção e gestão, do que vem a ser o povo indígena Tupinambá*.⁶⁴

Entretanto, divergências e disputas internas se aprofundaram e passaram a comprometer a coesão do grupo interna e externamente. Em virtude dos desencontros ideológicos e de atitudes parciais que tendiam a privilegiar um determinado grupo em detrimento de outros, após o reconhecimento étnico e o consequente acesso aos benefícios relativos ao segmento indígena.

Desse modo, recorrentemente vários membros do povo Tupinambá, muito respeitados dentro do movimento indígena, bem como pessoas não indígenas militantes da causa indígena, fizeram referência às irregularidades e arbitrariedades frequentemente cometidas por parte de algumas lideranças.

É importante salientar, que a conduta distorcida de alguns líderes, não traduz de modo algum, o movimento Tupinambá, embora corrobore, para que a frente contrária ao movimento use esses fatos como retórica contra o povo Tupinambá.

⁶² SILVA, OP. Cit., 2006:16

⁶³ MAGALHÃES, Op. Cit., 2010:55.

⁶⁴ SILVA, Op.Cit., 2006:15.

No entanto, relativo a esse *modus operandi*, por entendê-lo como um dos motivos, se não o motivo, que contribuiu para o atual afastamento de Núbia da Silva Batista e de Pedrísia Damásio da militância no movimento, pois, de certo modo, isso responde às elucubrações diante da ausência de Núbia e da sua contundente recusa em participar dessa pesquisa.

Durante minha presença em campo, notei em todas as comunidades nas quais estive um imenso pesar em virtude da ausência de Núbia, demonstrado, principalmente pelas lideranças envolvidas desde o início no movimento Tupinambá. Alguns discordavam do seu afastamento e acrescentavam que ela deveria ter continuado atuando, a despeito das divergências internas, outros, como Pedrísia e Nádia, entendiam suas razões, como fica claro no relato a seguir.

Na época só tinha um cacique e as questões eram complicadas e difíceis dentro do território, havia discordâncias internas, como estremecimentos entre Núbia e Valdelice. A realização de um trabalho comunitário mesmo, como liderança do movimento e que considerasse o princípio do coletivo, passou a ser identificada como uma ameaça, á conduta antidemocrática de algumas lideranças, além de sermos vistos como alguém que estava próximo a Núbia, por ela defender essa posição e contra a outra liderança. Como tínhamos apenas uma liderança em nosso território e que tinha um poder muito grande, sofremos as consequências e fomos obrigadas a nos afastar da Escola Tupinambá, onde Núbia era a diretora (Cacique Tupinambá (03), 10/07/2015).

De acordo com percepções e informações de várias lideranças, ora ambivalentes ora coerentes, – durante minha intermitente, porém, regular presença em campo, convém lembrar,

que, esse elemento contribuiu muito para a reorganização, o redirecionamento dos caminhos dessa pesquisa – Núbia foi destituída do cargo de diretora da Escola Tupinambá de Olivença em virtude de pedidos e pressões do grupo sob a influência da Cacique Maria Valdelice Amaral, a cacique geral dos Tupinambá, junto ao Núcleo Regional de Educação - NRE do Estado da Bahia, antiga DIREC.⁶⁵

Passei a me ver como índio e não mais caboclo, quando busquei informações. Principalmente com os anciãos da aldeia, motivado por uma professora, chamada Núbia Batista. Foi a pessoa a quem os Tupinambás tem de agradecer por ter o território reconhecido. Foi ela que iniciou todo esse processo, devemos isso a ela. Em tudo que nós

⁶⁵ A Secretaria Estadual da Educação da Bahia (SEC) com 24 regionais distribuídas por todo o Estado da Bahia, denominadas Núcleos Regionais de Educação-NRE antiga Diretorias Regionais da Educação- DIREC. Composta de recursos humanos e instalações físicas próprias, esses núcleos representam a Secretaria de Educação do Estado da Bahia na administração de importantes processos, como, Matrícula, Programação de Carga Horária, Censo Escolar, Proposta Curricular e Formação Continuada. Fonte: <http://www.educacao.ba.gov.br/>.

conseguimos, o nome dela deve ser lembrado. Infelizmente, nem todo mundo lembra. Às vezes o inimigo do índio é o próprio índio. O pensamento da Professora Núbia era que os Tupinambá crescessem se organizassem e se tornassem independentes como Babau conseguiu hoje. Eu tenho um grande respeito e admiração por Núbia e pelo Cacique Babau. Ela queria também que isso acontecesse nas comunidades de Sapucaieira... [...] Em uma escola que temos lá embaixo, na Sapucaieira, a escola foi conseguida através de Núbia. Ela que desenhou como a escola deveria ser de um jeito Indígena. Ela que construiu este espaço maravilhoso. Deu início a essa organização e essa luta pelo reconhecimento do povo e depois da terra. Ela reunia o povo em cada comunidade, ia para a Serra das Trempes, Serra do Padeiro, Santana, Acuípe... Foi a todas às comunidades, às aldeias, falando, informando e explicando quem éramos nós. Falando sobre a nossa história, nos dando o conhecimento sobre o nosso povo. A partir disso, fomos construindo e fortalecendo a nossa identidade (Crispiniano Santos Pacheco (Pita), liderança comunitária do Santana, 06/04/2013, Ilhéus).

Núbia foi indicada como Coordenadora Indígena da DIREC. Como estávamos em uma situação difícil e nova de organização dentro da aldeia, mesmo como coordenadora, ela se tornou a diretora da escola, o que não foi possível continuar em função da resistência de Valdelice. Na realidade, não era só com Núbia. Valdelice tem uma irmã que também é pedagoga, era o anseio dessa irmã estar como diretora da escola indígena. Desse modo, a irmã de Valdelice, Maria Gorete ficou interinamente na direção. Antes não havia problemas entre elas, até por que Núbia agregou Valdelice. Por que quem iniciou todo o movimento foi Núbia e D. Nivalda. Valdelice veio por conta da mãe, então trabalhávamos todas juntas, eu também era do meio e pertencia ao cacicado de Valdelice, como todo mundo. E chegaram as discordâncias. Opiniões, que não traziam benfeitoria para a comunidade e, sim, benefícios para um determinado grupo. A partir daí começaram as divergências, os desentendimentos que antes era só do conhecimento interno, mas a partir desse momento passou a ser público. Ainda, conseguimos nomear Núbia, devido ser uma pessoa muito íntegra. Mas ela teve muitas dificuldades com a falta de abertura... Às vezes nos arrependemos por não termos brigado mais, para defendermos o nosso ponto de vista e, não termos desistido como fizemos... Estávamos cansados, pois éramos o grupo que sempre cedia, íamos pra cima, questionávamos, levávamos para as pessoas que realmente poderiam decidir, mas como sempre, cedíamos. No momento mais difícil, que era manter Núbia, nós não fomos pro enfrentamento, e acabamos cedendo. E hoje, temos que lidar com essa perda

dentro do movimento, que é o afastamento de Núbia. Atualmente ela está em Brasília e faz um trabalho lá, mas a comunidade perdeu muito com o afastamento dela (Cacique Tupinambá (03) 07/07/2015).

Admiro a coragem de Babau, a autonomia dele. Ele chegou à frente do ministro da justiça, secretarias, ministérios em Brasília e falou: “*Tem uma Tupinambá que é a pessoa mais ética e íntegra que eu conheço [...] “É Núbia Tupinambá”*. Ele fala com um orgulho: “*E se todo povo Tupinambá tivesse coragem, tinham que trazer Nubia que é a pessoa mais importante daquela comunidade, foi ela quem reiniciou esse movimento*”. Como é que essa pessoa pode ser esquecida pelas outras pessoas? Para mim isso não faz o menor sentido. Enquanto Núbia estava aqui, os professores deveriam ser todos a favor dela e contra a qualquer pessoa, Mas o que aconteceu foi o contrario, e Nubia ficou praticamente sozinha. No dia que isso aconteceu eu não estava aqui, estava no Ministério da Educação e Cultura - MEC em Brasília, (Liderança Tupinambá, em 03/04/2014, Ilhéus).

Impedida de atuar na Escola Tupinambá, Núbia envolve-se em outras frentes na Educação da região e passa a participar junto a José Carlos Sena do Projeto Construindo a Consciência do Direito a ter Direitos, junto a jovens afrodescendentes do bairro Maria Pinheiro em Itabuna e com o povo indígena Tupinambá de Olivença (Ilhéus, Una, Buerarema) desenvolvido pela FASE na Bahia e seus parceiros nos municípios de Itabuna, Ilhéus, Una e Buerarema, com o apoio da Secretaria Especial dos Direitos Humanos.

De acordo com Nádia Batista, essa experiência capacitou, atendeu, orientou e encaminhou as pessoas que procuravam seus serviços. Foram prestados atendimentos e orientações jurídicas, administrativas e de acesso à documentação civil, como ações civis públicas, ações de representações, além do fornecimento de fotografias para documentação e matrícula nas redes públicas de educação municipal e estadual.

Esse projeto produziu um acervo didático sobre Direitos Humanos tendo em vista a divulgação dos direitos humanos em atividades relacionadas ao exercício da cidadania e à participação popular em políticas públicas. Aliado a isso, foi criado um espaço na rádio Conquista FM Ilhéus-Ba denominado: Direitos Humanos, que foi ao ar por 53 vezes.⁶⁶

Em face dessa atuação, ela foi indicada em 2007 para concorrer ao Troféu Zeferina que tem como escopo homenagear mulheres negras e indígenas que se destacam na luta por direitos coletivos em suas comunidades de origem, organizado pela Universidade do Estado da Bahia - UNEB, através do Centro de Estudos dos Povos Afro e Indígenas Americanos – CEPAIA.⁶⁷

Ainda de acordo com a reportagem de Amaral (2007), Núbia Batista da Silva, técnica em educação não formal da Fase Bahia, recebeu o Troféu Zeferina, *no seu segundo ano de premiação, por sua fundamental atuação no processo de etnogênese do povo Tupinambá de Olivença*. Nubia foi uma das dez homenageadas. Segundo os organizadores da premiação, Núbia foi escolhida por “*sua capacidade de organização e seu esforço firme e persistente, fundamentais para dar início ao processo de reorganização e reelaboração identitária do seu povo.*” Com esforço e determinação, ajudou a organizar a comunidade para que o povo Tupinambá de Olivença tivesse identidade reconhecida pela FUNAI em 2000.

Em tempo, Núbia dedicou o prêmio às mulheres por entendê-lo como uma forma de reconhecimento à ação anônima de mulheres que atuam em defesa de suas comunidades e afirmou:

Esse prêmio não me pertence... pertence ao Povo Tupinambá de Olivença que com a minha contribuição conseguiu se reerguer [...] Para mim e para o Povo não tem outra explicação: recebi esse prêmio por que me dispus a estar aqui com meu povo e essa força divina, muito iluminada que nos move. Esse prêmio também é da Fase, pois se não tivesse tido esse apoio, se a entidade não tivesse assumido a luta da questão indígena, eu não teria tido a liberdade e as condições necessárias pra desenvolver esse trabalho, (NÚBIA BATISTA DA SILVA. apud AMARAL, 2007: S/P).

⁶⁶ AMARAL, G. R.. Educadora indígena da FASE-BA é premiada. CF FASE, Org. 30 de março, 2007.

⁶⁷ MESSEDER, M; FERREIRA, S. M. M. A Educação Escolar entre os Tupinambá da Serra do Padeiro: reflexões sobre a prática docente e o projeto comunitário. Revista FAEEBA – Educação e Contemporaneidade, Salvador: v. 19, n. 33, p. 185-198, jan./jun. 2010:188.

A arena de luta de Núbia se estabelece em virtude da defesa de uma educação diferenciada para o seu povo, que se amplia juntamente com outros atores sociais tão fundamentais quanto ela, Dona Nivalda (liderança anciã de Olivença); Pedrísia (professora e liderança comunitária da Sapucaeira); José Carlos Sena (FASE). Agregando ainda: Seu Alício Amaral (cacique da comunidade do Acuípe de Cima); Seu Pedro Brás (pai de Pedrísia e liderança comunitária da Sapucaeira); a educadora Nádia Batista (sua irmã e liderança comunitária da Aldeia Tucum e par político do cacique Ramon da Aldeia Tucum); Cláudio Magalhães (liderança no cenário político de Ilhéus); Valdenílson (Cacique Val, da comunidade do Acuípe de Baixo) Nicinha (liderança, ex-professora e agente de Saúde da SESAI); Roselene (liderança comunitária e professora do Acuípe de Baixo); Maria Jesuína (professora e cacique da Vila de Olivença); Maria Valdelice Amaral (Cacique da Aldeia Itapuã); Rosivaldo (Babau, Cacique da Serra do Padeiro); Elisângela Barbosa (liderança e agente de saúde da Serra do Padeiro) Crispiniano (Pita, liderança comunitária do Santana e par político da Cacique Ivonete da Aldeia Abaeté), entre outros, no sentido de pensar e organizar a comunidade, tendo como resultado o desdobramento das demandas, do reconhecimento étnico e da demarcação do território Tupinambá de Olivença.

Na avaliação de Núbia, forças políticas e econômicas tem entravado o processo demarcatório, em virtude do território em disputa situar-se em área com significativa presença de latifundiários, de médios fazendeiros e pequenos agricultores, do setor hoteleiro, além de Áreas de Proteção Ambiental. Essa configuração, econômica e geopolítica têm contribuído, para o acirramento do conflito, produzindo um cenário de violências simbólicas, mortes e dificultado sobremaneira a resolução da questão etnoterritorial.⁶⁸

Ademais, de acordo com Rosilene, liderança feminina do Acuípe de Baixo, Núbia é uma guerreira Tupinambá, pessoa política central para esse povo,

conseguiu a criação da Escola Indígena Tupinambá de Olivença, a contratação de professores indígenas e diretores; material didático e merenda escolar. Com essa luta, o povo Tupinambá também conquistou um destaque muito grande, como movimento social e junto aos outros movimentos como o Movimento Social dos Trabalhadores Sem Terra- MST na Bahia, Articulação dos Povos Indígenas no Brasil – APIB; Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste Minas Gerais e Espírito Santo- APOINME e conseguiu também dar destaque as mulheres como lideranças, e isso não existe em nenhum outro povo no Brasil, como aqui. E agora temos um movimento de mulheres dentro de várias comunidades, recebemos formação e participamos de muitos eventos para discutir etnia, gênero, mas infelizmente, ela não está aqui. Mas eu tenho pra mim que isso foi fruto do trabalho que Núbia começou na educação, com um pequeno grupo de

⁶⁸ AMARAL, Op.Cit., 2007.

professoras no CAPOREC, depois isso cresceu, pra mim ela foi a semente (Roselene Souza de Jesus, 21 de maio de 2012, Acuípe de Baixo).

Na mesma senda, Nádia e o cacique Ramon corroboram sobre as entidades étnicas das mulheres Tupinambá e sua rebeldia histórica.

Os professores foram as reais lideranças, foram os professores que puxaram o movimento pra frente, por que naquela época não tinham os caciques. Existiam os anciões que acompanhavam (Cacique Ramon, 04/05/2015, Ilhéus).

Eram os professores que faziam esse papel de liderança, faziam as viagens e ocupavam esses espaços. Isso é o que diferencia o nosso grupo dos outros. Esse grupo, era formado por mais mulheres que homens e até hoje é assim nas comunidades. Eu tenho observado que a maioria que viaja são homens, ainda hoje o número maior de pessoas que viajam são homens. Às vezes a gente consegue levar algumas mulheres quando vão várias lideranças, com a de Ramon e outros caciques, aí sim conseguimos levar alguma mulheres. Por exemplo, em um grupo de (5) ou (6) caciques, das lideranças mais velhas, apenas uma ou duas mulheres vão. Ainda é um grupo diferente e não é paritário. Já nos grupos dos Tupinambás eu vejo muito mais mulheres viajando do que os homens, sempre desde o início. Seja na educação, na saúde e isso não inviabiliza o espaço nem de um nem do outro. Liderança é liderança, conquistou o seu espaço e pronto eles são representante e legitimado pela comunidade. Vejo também que o que aumentou também foi à questão do respeito. Os homens falam muito bem das mulheres, falam que nas comunidades as mulheres trazem um conhecimento da cura... As educadoras são muito respeitadas nesses espaços que elas ocupam e principalmente na questão da saúde. Como você pode ver poucos homens trabalham com a manipulação das ervas medicinais pela cura, são as mulheres. De alguma forma eu acho que a questão da espiritualidade está muito mais presente por que tem essa participação feminina (Nádia Batista, 04/05/2015, Ilhéus).

A despeito das divergências internas, o que por um lado foi positivo, provocou uma reorganização política do movimento, desdobrando um único cacicado em 15 cacicados, de modo que o poder investido a um único cacicado foi redistribuindo entre outras lideranças vinculadas, étnica, territorialmente e/ou por adesão comunitária.

Conquanto, os Tupinambá são unânimes ao avaliar que o movimento ainda não atingiu a maturidade necessária, no sentido de fazer funcionar, apesar das diferenças de pensamentos dos seus representantes, estatuto que permita, assegurar a autonomia de cada comunidade e suas especificidade, bem como alinhar e compartilhar políticas e demandas comuns a todos, como por exemplo, a política de formação para as jovens lideranças; uma proposta curricular diferenciada comum a todas as escolas Tupinambá; acesso a todos às políticas e programas destinados aos povos indígenas de modo equânime.



Aldeia Tucun, Olivença.

A dispersão geográfica tem sido usada como uma das justificativas para os entes que poderiam exercer uma efetiva mediação como a FUNAI. Mas em função do seu sucateamento estrutural e da sua política pouco efetiva, esse agente governamental, tem pouca autonomia e não consegue inferir mudanças significativas a partir das experiências exitosas, já realizadas em algumas comunidades como a Serra do Padeiro, a Aldeia Tucun e a aldeia Abaeté, entre outras visitadas por mim.

Nesse sentido, apesar de a maioria das famílias indígenas terem modificado qualitativamente a sua condição de vida, tendo acesso à terra – por meio das retomadas – como forma de assegurar a sua subsistência, à saúde e à educação, ainda há um desequilíbrio flagrante entre as comunidades, no que diz respeito ao acesso aos direitos indígenas.

O movimento tentou por meio do Conselho de Cacique gestar as demandas coletivamente, mas de acordo com várias lideranças, esse dispositivo não tem sido efetivo. Ao indagar sobre a atuação do Conselho Indígena dos Tupinambá de Olivença-CITO, afirmaram que ele cumpria um rito mais burocrático, do que organizativo, no sentido de implantar, conciliar e viabilizar diretrizes coletivas para uma maior coesão do povo Tupinambá, perceptível nas narrativas que se seguem.

O Conselho nunca funcionou, não coletivamente, como deveria ser. Existem conselhos internos em cada comunidade. Na aldeia Itapuã tem um conselho, a Tucun tem conselho e funciona. Mas as decisões maiores o meia dúzia de pessoas do conselho de caciques tomam

a decisão e dizem que foi o povo que decidiu. A decisão não é coletiva (Nádia Batista da Silva, Ilhéus, 04 de maio de 2015).

Qual Conselho? Se agora temos dois. O conselho do cacique e o Colegiado. Tem caciques que são do Conselho e caciques que pertencem ao Colegiado. Sinceramente, eu não faço parte de nenhuma. Pra responder, tem que ter propriedade e eu não posso falar sobre algo que eu não participo. Valdelice me disse que não funciona. Ela pode dizer, ela é cacique. Mas eu não (Nícinha, liderança feminina, 05/05/2015, Ilhéus).

Eu vou dizer para você, que se eu chamasse todos os representantes do conselho, eu diria que com todos não está funcionando. Mas comigo e o secretário está funcionando. Nós temos demanda e essas demandas são coletivas e se os outros caciques não comparecem, vamos os dois, eu e o secretário. Se estivermos em três, iremos os três. Mas estamos sempre buscando, para ver se conseguimos organizar e juntar todos (Cacique Maria Valdelice, 07/05/2015, Aldeia Itapuã).

A educação é o eixo das mobilizações que resultaram no envolvimento das lideranças femininas Tupinambá. Percebe-se que a história dessas mulheres, com exceção de Dona Maria da Glória, forjou-se majoritariamente através da educação e saúde.

A trajetória da Cacique Maria Valdelice Amaral, nesse caso, também se constituiu pela mesma via. Tornou-se a primeira Cacique do povo Tupinambá, como cacique geral, no momento das exigências burocráticas por parte de organismos oficiais do governo, tendo em vista representar legalmente o seu povo.

[...] começou a fazer esse trabalho de organizar e fazer algumas reuniões onde eu ensinava. Eu ensinava também as crianças, na época elas andavam três km para chegar à escola do município e eu achava uma injustiça muito grande, pois elas caminhavam muito entro do mato. A gente começou a fazer as pequenas reuniões em se Pedro Brás, pois lá tinha um núcleo e Pedrisia ensinava na casa de farinha e nos começamos a fazer esse traçado com seu Alicio. Quando a gente viu que precisava, Nubia foi até Eunápolis e participou de uma reunião e descobrimos que precisávamos de um representante, por que eles disseram que não iriam receber 50 ou 100 pessoas, mas receberia um representante e aí eu fui me envolvendo, mas na verdade eu já estava envolvida. Sou cacique desde 1999 e consegui segurar como cacique geral até 2003 (Cacique Maria Valdelice Amaral, 18/05/2012, em Olivença).

A aldeia da Serra do Padeiro tem como símbolo representativo da sua constituição contemporânea uma correspondência, endereçada à FUNAI em 10 de dezembro de 2003. Na carta, os indígenas comunicavam a eleição de Rosivaldo Ferreira da Silva (Babau) como cacique da Serra do Padeiro, cujas especificidades por razões geopolíticas – como, por exemplo, a distância entre as comunidades dentro do território – não tinham como ser representadas por um único cacique. Essa comunidade sinalizou ainda que a sua organização autônoma, não implicava em desvincular-se das outras comunidades, no que se refere à luta pelo território.⁶⁹

⁶⁹ ALARCON, Op. Cit., 2013:29.

Ao ser inquerida sobre o que motivou os Tupinambá escolherem uma mulher como cacique, haja vista o fato do grupo contar, na época, com outras lideranças também preparadas, do ponto de vista de uma maior escolarização – embora Seu Alício tenha uma sabedoria adquirida pelos seus mais de 80 anos e de ser respeitado em todas as comunidades sendo reconhecido como uma pessoa ética, ainda assim, avaliou que um cacique geral deveria ser mais escolarizado do que ele – como por exemplo, Cláudio Magalhães. Nesse sentido a própria Valdelice pondera quando questiono como em meio a tantos homens, a etnia escolheu uma mulher para ocupar essa posição,

Na verdade foi empurrado, pois nem todos os homens queriam que eu fosse cacique, até por que eu era mulher, mas as maiorias das comunidades me aprovaram me elegeram como representante. Elegeram um homem como vice. Depois desta época, Babau, na aldeia dele, já não queria mais ser comandado por uma mulher (Cacique Maria Valdelice Amaral, 18/05/2012, em Olivença).

Assim, divisão interna entre o povo Tupinambá ocorre a partir do momento que outras lideranças passam a avaliar as implicações de uma gestão centralizada em um único representante, como fica evidente na narrativa da Cacique Valdelice.

E acho que o movimento indígena precisa se organizar a partir de hoje de novo. Nós temos 11 caciques, temos experiência, não temos confiança e quando agente fala uma coisa aqui, no outro dia, o outro sabe lá. Não tem segredo. A gente tá discutindo o que é nosso. Aos poucos estamos conseguindo juntar 04 caciques e discutir algumas coisas, mas para 11, faltam 06 e você, não confiámos nos 06 que estão de fora, não tem mais esse vínculo de confiança nesse grupo que tá aí hoje, não é como antes, quando só eram os educadores e nossas lideranças mais velhas, Que ainda não eram caciques, como Seu Alício e sua esposa, Pedrísia, Núbia, Dona Dominga, Seu Pedro Brás, (não era índio) mas se envolvia e apoiava. Eu acho que é por isso, que quando se tenta organizar alguma coisa aqui, a gente fica preocupada, será que devemos chamar os outros? E se amanhã todo mundo fica sabendo na rua? (Cacique Maria Valdelice Amaral, 18/05/2012, em Olivença).

No primeiro encontro com a Cacique Valdelice, nada sabia sobre a história de Núbia, ela aparece na pesquisa de campo, pela primeira vez, através da narrativa da cacique Valdelice que ao citá-la instiga-me a perguntar sobre a mesma e sobre sua participação no movimento.

Nubia é uma professora, ela é pedagoga, ela morava em Ilhéus, ela é Tupinambá, ela trabalhava na FASE na época. Ela quem começou a ajudar a gente a se organizar. Na verdade, o nosso início foi com os dois Nubia e Peninha pelo Instituto de Estudos Socioambientais do Sul da Bahia - IESB, eles eram amigos, e iniciaram toda a nossa orientação e apoio. Temos dois momentos, com Nubia através da escola e com Peninha. Ai depois que ficamos sem Peninha, pois ele morreu e sem Núbia, a coisa desandou, por que ela conseguia organizar tudo, ela é bem organizada e conseguia chamar a todos, eu com o meu carisma e minha dedicação e ela com o senso de organização. Nubia ajudou muito no resgate de nossa identidade, a gente não pode dizer que não. A dança começou com o projeto de Educação de Jovens e Adultos com Núbia, na medicina tradicional, a mãe dela Dona Vitória ajudou muito a gente (Cacique Maria Valdelice Amaral, 18/05/2012, em Olivença).

Após o encontro com Valdelice, passei a buscar mais informações sobre Núbia, estava bastante instigada a entender a sua influência na história do movimento, haja vista o fato de a maioria das comunidades nas quais estive: Acuípe de Baixo, Santana, Serra do Padeiro, Tucum e Olivença, terem feito por meio das lideranças femininas e masculinas, constante referências elogiosas à Nubia, como demonstra a cacique Valdelice.

Esse grupo pensante, antes talvez não tivesse tantas divisões dentro do grupo. Talvez no início quando Núbia estava a gente conseguia pensar, pois ela me chamava para pensar os nossos problemas e planejar, organizar. E Ela dizia – “*Vamos sentar e conversar sobre essa questão. Como vai ser a caminhada daqui para frente?*” (Cacique Maria Valdelice Amaral, 18/05/2012, em Olivença).

Importa lembrar que a conduta da Cacique Valdelice se revela de modo ambivalente, à medida que reconhece a importância do papel articulador de Núbia Batista na luta do povo Tupinambá, mas – segundo minhas recolhas em campo por meio de diversos depoimentos, como já expressados nesse texto – por outro lado, esse reconhecimento a impediu de influenciar, de certa maneira, o afastamento de Núbia.

De todo modo, é flagrante a centralidade da Cacique Maria Valdelice dentro do movimento Tupinambá, e sua história é também marcada pela ancestralidade indígena. De acordo com seu relato, Maria Vitória do Amaral era mãe do seu pai, o que significa dizer que seu pai era neto do coronel Manoel Nonato do Amaral, e por sua vez a torna bisneta desse coronel. De ascendência materna indígena e paterna portuguesa, Manoel Nonato do Amaral ganhou notoriedade por sua identificação com a causa indígena e relevante atuação no acirrado cenário político da região já discutido neste texto.

Na disputa pelo controle do poder político, frente ao coronel Adami de Sá, Manoel Nonato do Amaral acabou acusado e preso como o autor intelectual do crime que ficou conhecido como a *Hecatombe de Olivença*, em que sete pessoas de um grupo político de oposição a esse coronel, identificadas como contrárias aos interesses indígenas, foram assassinados em frente à Igreja Nossa Senhora da Escada em 1904. Manoel Nonato do Amaral após cinco anos preso, foi julgado e condenado em 1909, tendo sido dois anos depois absolvido em novo julgamento.⁷⁰

A Cacique Valdelice, sempre viveu na Vila de Olivença, próxima à sua mãe, Dona Nivalda. Mantinha um comércio informal, uma modesta barraca de praia – bar com

⁷⁰ MARCIS, Op. Cit., 2004.

venda de bebidas, coco e petiscos típicos de orlas marítimas, próximas aos centros urbanos, como Ilhéus – nas altas temporadas de verão.

Valdelice conseguia trabalhar, especialmente durante os feriados e o verão, quando Olivença recebe muitos turistas. Mesmo em se tratando de um emprego informal e sazonal, Valdelice conseguia sustentar seus filhos com o que ganhava durante esses períodos. A cacique majoritária dos Tupinambá deixou essa casa e se mudou com seu namorado e a família de seu filho para a aldeia Itapuã, resultado da primeira *retomada* de terra realizada pelos Tupinambá de Olivença. De fato, entre a *aldeia* e a casa na areia da praia, em frente à vila de Olivença, existe uma diferença significativa do modo de vida, em termos de facilidades, confortos e acesso a serviços urbanos.⁷¹

Após longa atividade no movimento, adotou a estratégia das *retomadas*, transferindo-se em 18 de agosto de 2005, para a área de 250 hectares da fazenda Itapuã, atualmente Aldeia Itapuã, anteriormente, esse lugar sofreu constante agressão ambiental, em face do lixo depositado por hoteleiros. Nessa época, mais de 100 famílias vinculadas ao seu cacicado mudaram-se para esse espaço, hoje vivem lá 63 famílias.

Ainda de acordo com a narrativa da Cacique Maria Valdelice Amaral, sua militância no movimento é marcada por grandes conquistas do povo Tupinambá, desde o seu reconhecimento como povo indígena, como a construção da Escola Estadual Tupinambá, bem como a conquista do direito à saúde indígena em 1999, como ela própria descreve:

Quando conseguimos uma equipe médica que andou em todas as comunidades e o povo nunca tinha visto aquilo e acreditavam que era coisa de política e, que quando passasse a política, não ia ter mais nada disso. E nós mostramos que não, isso era um direito e, hoje já conquistamos mais equipes. A terceira coisa foi o nosso reconhecimento. Ficamos muito felizes... Porque isso era um fundamental para iniciarmos a nossa luta pela terra. Porque agora éramos um povo, e o governo tinha de arcar com as responsabilidades, pois o Estado nos reconheceu como povo Tupinambá. E na minha vida, outro fato que me marcou muito foi, a minha prisão. A gente sabe que tem direito e deveres e que se todos pensarem igual a mim, ninguém vai mais ser preso. Mas Se continuarem a pensar que eu quero ser a melhor, apenas por que fui à primeira vai haver desunião. Quero que eles me respeitem pelo que sou. Fu eleita a primeira cacique e tenho que ser respeitada. Eu ouço a opinião de todos e também dou a minha e ela é sempre decisiva. Eu não quero o pior para o povo, eu já tenho netos. Vou querer o pior para os meus netos? Para essa família toda, eu quero o melhor... (Cacique Maria Valdelice, Aldeia Itapuã, 07 /05/2015).

Para Valdelice, a participação expressiva da mulher na etnia se dá pelo fato dessas perceberem o movimento de forma mais profunda e total do que os homens. E outro importante aspecto deve ser destacado,

as mulheres não se projetaram tanto em outras etnias, por causa da falta de acesso á educação, ao contrario de nós Tupinambá [...] que fomos mais para a área urbana do que os homens e por causa de nossa maior escolarização, somos lideranças em um número superior aos homens dentro da etnia (Cacique Valdelice, 07 /05/2015).

⁷¹ MAGALHÃES, Op. Cit., (2010:19).

Na sua perspectiva, a mulher indígena tem como prioridade uma escola de qualidade, uma saúde diferenciada e que respeite à cultura do seu povo.

Por isso o movimento Tupinambá deu um salto qualitativo. Pois as mulheres agregam em virtude do modo de falar e convencer, do sentimento que temos sobre a terra e o que a terra é para a gente, aonde ela vai nos levar e o que ela vai nos garantir. Proporcionar-nos a criação de nossos filhos. Nossos netos (Cacique Valdelice, Aldeia Itapuã, 7 /05/2015).

O discurso de Valdelice, entretanto, continua repondo as ambivalências que marcam a sua experiência anterior como cacique geral do povo Tupinambá, ainda que a organização política, atualmente, se divida em 15 cacicados reconhecidos pela FUNAI e desdobre-se em 23 comunidades distribuídas em núcleos políticos distintos, dentro do território Tupinambá.

Desse modo, nota-se na narrativa da Cacique Maria Valdelice do Amaral, certa restrição à liderança das caciques Maria Jesuína (Oliveira) e Maria Ivonete (Abaeté no Santana) sob um argumento que se revela em última análise patriarcal. Se for considerado o fato de vários caciques homens se encontrarem na mesma situação, contestada por ela. No entanto, a sua ponderação, em nenhum momento inclui os líderes masculinos, como pode ser observado na sua fala.

Tem alguns caciques que entendem do movimento e outros não. Não nasceram com o movimento. Precisamos ter uma linha de quem é cacique, temos hoje três mulheres caciques, e se você observar bem, nenhuma delas viveu realmente esse momento. Eu, por exemplo, não vivi esse movimento, mas nasci e me criei aqui em Oliveira, não saí para nada, só para trabalhar. Saí apenas uma época, um período, por necessidade e fui estudar em Ilhéus. Mas ia e vinha todos os dias, porque aqui não tinha o Ensino Fundamental II, apenas lá. Nunca deixei de viver na comunidade. E na hora da necessidade de entrar no movimento, de verdade eu entrei me envolvi e o movimento é a minha vida. Mas se formos falar das outras duas, elas nunca viveram esse movimento local. Viveram mais na cidade, conviveram mais lá, conseguiram estudar e não tiveram essa dificuldade de estudar que eu tive (Cacique Valdelice, Aldeia Itapuã, 07 /05/2015).

Ao contrário do que deixa entrever a Cacique Valdelice, a história de vida da Cacique Maria Ivonete e, sobretudo, a da Cacique Maria Jesuína situa-se no âmbito das experiências compartilhadas por pessoas da classe popular *marcadas* por diversas assimetrias.

Ademais, diferentemente da Cacique Valdelice e da Cacique Ivonete, A Cacique Maria Jesuína corresponde muito mais ao fenótipo negro do que o fenótipo indígena e sobre ela recai, frequentemente, a acusação de ser uma oportunista, a locupletar-se da causa indígena em favor dos seus interesses individuais.



Maria Jesuina, cacique da comunidade de Olivença.

Portanto, a Cacique Maria Jesuína, além de sofrer uma dupla marcação por ser pobre e mulher, também é acusada de não ser índia, pelo senso comum de modo geral e também por representantes do seu próprio povo. Assim, pela relevância das suas posições dentro do movimento Tupinambá entre outras razões, me parece oportuno registrar de modo sucinto a trajetória dessas duas mulheres.

A Cacique Maria Jesuína, é uma mulher simples, nasceu há 39 anos em Olivença, onde sempre viveu, fez magistério e depois o curso de Educação à Distância- EAD em Pedagogia, leciona na Escola Estadual Tupinambá de Olivença onde atualmente é a vice-diretora. Não tem a menor dúvida quanto à sua identificação étnica e afirma:

A família da minha mãe é toda indígena. O meu pai é africano, casou com a minha mãe e surgiu aí, mais uma mistura. Dois troncos fortes que se misturaram e deu esses Tupinambás "retados". Sou Tupinambá de Olivença,[...] Eu nasci índia, me criei sendo índia, mas devido à luta que nossos antepassados tiveram eu ouvi muito pouco desta questão indígena, do povo Tupinambá no seio de minha família. Vivíamos algumas praticas como fazer a roça, farinha, mas você faz isso porque você é índio, não existia. Depois que eu cresci, estudei e comecei a ouvir: "*Os caboclos e Olivença; você é da onde, de Olivença? Hã, caboclo de Olivença*". Eu sempre ouvi essa referência de que eramos caboclos. Entrei no movimento indígena em 2000, comecei a conhecer através de Pedrísia, D. Nivalda e Núbia, eu já tinha a formação do magistério. Então, fui pesquisar junto à minha mãe, que dizia: "*Sim, nós somos Tupinambás aqui de Olivença, seus avós eram...*" A partir desse momento as meninas, Pedrísia e Núbia tinham um trabalho dentro do território na área da educação pelo CAPOREC e me perguntaram se eu queria fazer parte. Ajudar a comunidade, por que não tinha um salário. Então, eu me disponibilizei a fazer parte da equipe que já contava com outras pessoas envolvidas, como a Cacique Valdelice que tinha começado um trabalho na educação, D. Nivalda que fazia há muito tempo um trabalho na Pastoral da Criança. Assim, comecei a participar dessas reuniões e a partir daí iniciei em uma comunidade, comecei a dar aula no Gravatá e de lá para cá, não parei mais (Cacique Maria Jesuína, Olivença, 10/07/2015).

Sobre a sua descendência africana, sempre teve muita clareza dos seus troncos familiares, o africano e o indígena, mas relativo à sua identidade, de acordo com a narrativa de seu pai, faleceu quando ela era criança, tinha apenas quatro anos de idade, de modo que suas referências e vivências são baseadas na forma de viver da sua mãe que é indígena e foram essas sociabilidades que contribuíram para a formação da sua identidade. No entanto, é somente a partir da sua inserção no Movimento Tupinambá e nesse caso com as mulheres Tupinambá que a sua identidade política se consolida.

Como liderança feminina, desde a sua inserção na educação na Comunidade de Gravatá enfrentou situações desfavoráveis, mas foi quando se tornou cacique e passou a representar várias famílias indígenas, que passou a enfrentar certos desafios diante dos órgãos indigenistas do governo.

Por Olivença agregar diversas famílias indígenas e possuir um contingente significativo de não índios vivendo na vila – desde as primeiras décadas do início do século XX em face das campanhas dos políticos regionais tendo em vista o desenvolvimento do turismo local promovida pelo a expansão do capitalismo fundiário – deixou de ser considerada, pelas autoridades locais, lugar de índio. Por conta dessa configuração política para a Cacique Maria Jesuína,

Olivença sempre foi vista como espaço urbano. Os índios daqui não tinham atendimento médico, o CESAI não atendia e dava a desculpa de estarmos em uma área urbana. Esse comportamento inclusive era apoiado por "certas lideranças". Até as lideranças saiam para outras comunidades, porque eles não tinham ou não conseguiam olhar Olivença como uma Aldeia que realmente é, ou por não ter força para representar e fortalecer a comunidade. Esse foi um dos maiores desafios, pra mim, que foi fortalecer a comunidade de Olivença e fazer com que ela fosse atendida e reconhecida pelo CESAI, FUNAI como uma aldeia também. Hoje as famílias dessa comunidade já têm atendimento médico. Antes a CESAI não disponibilizava transporte por que eles alegavam que estávamos dentro da cidade e não havia necessidade e esse era um problema da prefeitura. A FUNAI não dava assistência, como auxílio maternidade, aposentadoria para as famílias de Olivença, alegando que essa área era urbana. Quando esse cacicado foi formado, algumas lideranças foram comigo até o ministério público levar essa situação. Deixamos claro que não fomos nós que saímos dos nossos espaços para o meio urbano e sim foi o meio rural que foi urbanizado por conta da situação colonial, e depois por causa do desenvolvimento da região. Foi o desenvolvimento que veio o meio rural, o nosso meio. As famílias indígenas que resistiram e estão aqui até hoje, são muitas e precisam ter garantido seus direitos (Cacique Maria Jesuína, 10/07/2015, Olivença).

Maria Jesuína, também pondera sobre as renúncias que teve de fazer durante esse percurso. E avalia as mudanças pelas quais passou ao se tornar uma liderança, quando, de acordo com seu relato, nem ela mesma sabia que tinha potencial e capacidade para liderar. Era muito tímida e não gostava de falar ou aparecer em público e diante de pressões, se recolhia. A atuação no movimento a tornou uma pessoa segura e fortalecida. Nas palavras da Cacique de Olivença,

Isso eu devo ao movimento, o meu fortalecimento como mulher. A vida pessoal a gente praticamente não tem, vamos achando brechinhas para encaixar a vida pessoal, eu particularmente me envolvo muito com o movimento. Vejo ali uma injustiça, acho que tenho que agir... Mas, é um fogo que me sobe e eu acho que tenho que tomar uma posição. Antes eu não tinha essa clareza, esse desejo e talvez essa oportunidade de me manifestar. Tenho dois filhos, e no início do movimento eu os levava para as reuniões, para a escola quando eu ia dar aula no Gravatá, eu os levava comigo. Depois que cresceram e estão na escola, já possuem certa autonomia. Marido eu não tenho. Devido ao movimento, há uma dificuldade em encontrar uma pessoa, ela teria que ser do movimento para compreender a dedicação total que dou ao movimento, compreender a minha ausência. Então, eu prefiro apenas namorar e é o que ultimamente eu estou fazendo, apenas namorando. É muito difícil conciliar, se a pessoa estivesse no movimento, seria diferente. E às vezes até uma pessoa do movimento, não compreende, pois acha que por ser uma mulher indígena, tem que estar sempre do seu lado (Cacique Maria Jesuína, 10/07/2015, Olivença).

Uma característica interessante das lideranças femininas com as quais trabalhei é que quando não eram solteiras, estavam no segundo relacionamento e seus atuais parceiros, até certo ponto, não se enquadravam no padrão sexista masculino.

Tive a oportunidade de conversar com essas mulheres e seus companheiros, percebi que compartilhavam uma ideologia que os aproximava, bem como juntos estavam envolvidos no movimento. E em nome da comunidade, apoiam as agendas públicas de suas mulheres, contudo, convém lembrar, que mesmo as mulheres Tupinambá, como em outros casos de projeção feminina, ainda continuam a desempenhar papéis sociais simultâneos e marcados pela relação sexo-gênero.

É inegável que há distintas e diversas assimetrias de sexo-gênero nas comunidades Tupinambá, mas pode-se inferir que o caráter político-pedagógico da ascensão feminina, voltada para a produção da autonomia das comunidades, a partir das experiências coletivas e de periódicas formações, cujo intuito é a revitalização das identidades políticas, das relações sexo-gênero e dos direitos jurídicos.

Essa ampla agenda de formação política permitiu que lideranças femininas e masculinas encontrassem na promoção dos direitos sociais das comunidades, às quais estão vinculados, instaurar condutas mais solidárias e democráticas. Nesse sentido, a relação sexo-gênero entre os Tupinambá tende a revelar certos atributos presentes na epistemologia do *feminismo comunitário* tendo em vista a valorização da memória, do coletivo comunitário, da reciprocidade entre homens e mulheres e a centralidade da terra/natureza.

Dessa forma, quanto mais me aprofundava na etnografia, mais compreendia o padrão das relações entre homens e mulheres nas instituições comunitárias dos Tupinambá, constituídos pela relação heterossexual/conjugal, por arranjos familiares ou mesmo outra forma de composição do par político como o representado por Núbia, Dona Nivalda e Pedrísia.

De modo irrefutável, esses entes relacionais, ao contribuir para o florescimento da entidade étnico-política influenciaram através dos processos formativos, a produção de uma relação menos desigual entre os gêneros na dinâmica social do povo Tupinambá.

As instituições comunitárias dos Tupinambá, portanto, apresentam uma gestão habitualmente compartilhada entre líderes masculinos e femininos; contudo, as mulheres Tupinambá ocupam um espaço significativamente maior, do que as lideranças masculinas, nos processos de articulação e de apresentação de uma agenda política junto às instâncias do

poder público, às Organizações Não Governamentais e entidades ligadas à igreja e representantes de outros organismos civis.

Outrossim, a partir da dimensão histórico-cultural das relações de sexo-gênero entre os Tupinambá, a Cacique Maria Ivonete da Aldeia Abaeté no Santana, casada com Crispiniano Santos Pacheco (Pita) representa de modo emblemático, o modo como tem se dado as relações entre homens (lideranças masculinas Tupinambá) e mulheres (lideranças femininas Tupinambá) no espaço público.

Maria Ivonete, em 2000, quando ainda morava na periferia de Ilhéus, costumava frequentar assiduamente parentes indígenas no Acuípe de Cima, dentre eles, Seu Alício, primo em primeiro grau do seu pai.



Cacique Ivonete, comunidade de Santana.

Nesse período, as reuniões para a articulação da comunidade indígena em torno do reconhecimento étnico ocorriam concomitantemente, em diferentes espaços do território. Valdelice também costumava organizá-las na casa de Seu Alício, o que acabou por despertar a atenção de Ivonete.

De acordo com a Cacique Ivonete, a pauta das reuniões coordenadas por Valdelice tratava das estratégias de luta pela terra, saúde e educação. Mas foi seu irmão, atual Cacique Gildo, já envolvido na luta, quem a incentivou a integrar o movimento.

Algum tempo depois me separei do meu primeiro marido. Depois me envolvi com Crispiniano, (Pita) que estava completamente envolvido na luta e era liderança indígena. Foi Pita, de certa forma foi quem me envolveu na luta, porque a minha etnicidade, eu já havia encontrado. Mas a vivência política, foi ele quem me influenciou. Na época, quando foi necessário escolher um cacique, ele preferiu que eu representasse a comunidade como cacique. Na verdade eu queria que Pita tomasse a frente, mas ele não concordou. Foi Pitta que me indicou para a comunidade e a comunidade me aceitou. Quando fizemos a retomada, alguns homens não aceitavam ser liderados por uma mulher, achavam que seriam menos homens. Com o tempo fiz com que entendessem que o motivo principal era a luta, a organização, então, não importava se era a mulher ou o homem, a questão era organizar-se, o importante era a política proposta e ponto. Eu acabei mostrando para eles que tinha condições de liderar e com o tempo foram aprendendo a me respeitar (Cacique Ivonete, 03/05/2014, Santana).

A Cacique Ivonete avalia que a sua formação foi decisiva para tornar-se liderança e vê esse aspecto como o diferencial na assunção do espaço público em relação ao seu atual companheiro, expressando da seguinte forma:

Quando eu morava na roça, só tinha apenas uma salinha e era até o quarto ano do primário e eu estudei lá até o segundo ano primário. Retornei a escola já com 35 anos. Conclui a formação geral e resolvi fazer o curso técnico de enfermagem. Antes eu saí da aldeia já mocinha, fui trabalhar na casa de uma senhora em Salvador. Acho que já contei esta história pra você. Casei, me separei, voltei e sempre mantive contato com a aldeia. Quando começou a luta pela terra, Núbia, Valdelice, elas faziam reuniões eu ficava muito interessada. As reuniões eram como o meu pai contava que acontecia antes, todos unidos. E isso era fantástico, toda essa união acabou me motivando, fazíamos vaquinhas, as pessoas se dividiam e cada um levava alguma coisa; carne, feijão, arroz ... Depois a minha motivação cresceu pelas questões mais sérias como a luta pela educação e saúde. Fazíamos reuniões com os governantes, isso tudo me motivou a lutar e estar lutando até hoje. Sou agente comunitária de saúde, trabalho como agente há dezenove anos pela prefeitura de Ilhéus. Eu já tinha uma vivência com a comunidade. Para mim a saúde e a educação caminham juntas por saber o quanto ela foi importante pra mim, brigamos por uma escola lá dentro. Hoje os meninos estudam no núcleo e terminam o Ensino Médio lá. Para mim, isso é uma grande conquista, pois ninguém precisa mais viver na casa dos outros como eu tive de viver. Eles só saem para a faculdade. Com as cotas indígenas, por exemplo, a filhada minha prima está fazendo medicina pela UESC. E isso é fruto de nossa luta e isso pra mim é uma conquista. Aqui em nossa comunidade eu acho que as mulheres são melhores organizadoras que os homens. Eu acho que as mulheres se desenvolveram mais que os homens na leitura e na motivação. Pita me convidou para fazer parte da associação, fundaram a associação de indígenas e eu era a pessoa que fazia a articulação política da associação. Acho também que os homens ficam mais inibidos. Eles têm mais dificuldade em lidar com o outro. Um exemplo é Pita, eu acho que ele tem capacidade de ser um

cacique, Mas por conta da inibição ele não quer e nunca quis (Cacique Ivonete, 03/05/2014, Santana).

Ao ouvir o posicionamento da Cacique Ivonete, Pita imediatamente envolve-se na entrevista e veementemente elabora outra explicação acerca da sua pretensa inibição:

Eu acho que não é isso. Eu nunca tive essa ambição. Não preciso ter o nome de cacique para provar que sou uma melhor liderança. Por que pra eu ser cacique e ser liderança só se você conseguir fazer um trabalho com respeito ao outro. Nunca quis ser um cacique para apenas falar que sou cacique e por isso eu mando. O cacique deve ser eleito pela comunidade para trabalhar na coletividade, junto com as lideranças e o povo da comunidade. O que vejo hoje são caciques que dizem: “Sou cacique e acabou! Eu mando!”. Esse não é o preceito da etnia, para mim não é. Quando a comunidade elege um cacique deve se perguntar como é essa pessoa. A personalidade, a ética, o valor, o comportamento, se se identifica com o povo de sua comunidade, que tenha carisma. Eu sempre tive isso com a comunidade, eu nasci nessa comunidade e tenho esse elo com ela. Mas, não por que sou cacique. Eu era presidente da associação e não queria chutar o mundo com as pernas para não fazer e acontecer e minha opinião era sempre o dialogo com o cacique para que juntos melhoramos a condição da comunidade. Para mim, não faz a menor diferença desempenhar o papel de liderança ou de cacique, as duas são posições fundamentais dentro do movimento e a depender do cacique a liderança tem muito mais respeito e prestígio do que o próprio cacique. Eu vejo as mulheres como pessoas mais comprometidas e por isso elas estão ocupando cada vez mais os espaços, inclusive de cacique e também por estarem liderando com mais competência. Nas questões relativas á negociação externa e interna sobre as políticas a mulher é mais perseverante, tem mais capacidade de convencimento é mais flexível, tem a possibilidade de agregar mais que o homem. Há outras mulheres que não aparecem no movimento hoje, mais que contribuíram muito. Infelizmente alguns caciques isolaram essas lideranças. Viajavam constantemente com a gente... Dona Olga, Dona Miguelina que é uma pessoa importante, não tem um formação escolar, não tinham muito estudo, mas contribuíram nas viagens, nos movimento de mulheres... Dona Nete também que não é citada na historia, mas contribuiu muito. As mulheres de forma geral contribuíram muito para o reconhecimento desse território. Ai eu acho que alguns homens tomaram a frente e não conhecem a “história”. Muitos caciques que estão hoje não conhecem a “historia” e querem falar em nome do povo tupinambá e eu não aceito, por que eles não conhecem a história (Crispiniano Pacheco, liderança do Santana, 03/05/2014).

Para Ivonete uma das forças dos Tupinambá, herdada dos seus antepassados tem relação direta com uma solidariedade comunitária. Pondera que mesmo convivendo com os não índios, a forma de viver do índio em coletividade se manteve, persistiu.

Minha mãe mesmo ia para a roça, plantava, colhia, fazia farrinha. Ela fazia o trabalho de “homem” e a mãe de Pita também. Minha mãe mesmo me pariu na beira do rio trabalhando. Minha mãe passava noites torrando farinha, dona Rosália, passava dias fazendo a mesma coisa que era um trabalho de homem, trabalho pesado e sempre foi assim. Um dia passou na televisão e eu acabei rindo: os homens índios na rede e as mulheres tirando mandioca, lavando no rio. Eu falei que se fosse aqui, hoje, eu dava uma surra e botava pra trabalhar. Então, o nosso fazer coletivo a gente não perdeu (Cacique Ivonete, 03/05/2014, Santana).

A história de Dona Maria, liderança feminina da Serra do Padeiro, também ilustra de modo emblemático o que ocorre nas experiências de sexo-gênero vivenciadas nas sociabilidades familiares por essas mulheres. O Cacique Babau, Magnólia e Glicéria,

lideranças comunitárias da Serra do Padeiro, têm em sua mãe e seu pai, as referências em que devem se pautar as relações entre homens e mulheres e que se expressam nas ações envidadas pelas mulheres na Serra do Padeiro.

Em setembro de 2015, nas últimas recolhas em campo, fui ao encontro de Dona Maria após retornar já a noite da residência de Elisângela Barbosa, liderança da Serra do Padeiro de quem falarei mais adiante. Dona Maria, acabava de retornar à comunidade e tratava um monte de peixes que acabara de pescar quando me recebeu e iniciou animadamente a nossa conversa, ocasionalmente interrompida pela solicitação do seu filho, o cacique Babau, ou pela necessidade de espantar os gatos que espreitavam os peixes, ansiosos por uma oportunidade de roubá-los.

Rapidamente explico a ideia da pesquisa para Dona Maria que fica muito contente com o tema, acrescentando, que participa regularmente dos encontros do grupo de mulheres da Serra do Padeiro.

Peço, então, que me conte sua história, o que Dona Maria da Glória passa a fazer com muita desenvoltura, mas sem deixar em momento algum, de tratar seus peixes.

Dona Maria da Glória diz ter nascido em Nova Canaã e veio para a região aos sete anos de idade. Sobre suas origens faz uma narrativa repleta de aspectos que compõe sua identidade:

Desde que eu nasci e me entendo por gente, minha mãe dizia. “*Sua avó tinha os pés tortos por que nunca calçou uma sandália, nunca morou em uma cidade, foi nascida e criada nas aldeias*”. Mas, ela dizia que teve uma época que não podia dizer que era índio. Se falasse que era índio, morria. Ai ficou por caboclos, chamavam nós de caboclos. Ela cansou de dizer que era índia Tupinambá, de um lugar chamado Itiruçu. Essa cidade foi onde a minha avó, meu avô, meus bisavós, meus tataravós nasceram, são todos de lá. Mas eles eram uns índios que ela dizia, que era assim: ficavam aqui em um lugar, caçava, pescava, botava roça, plantava, vivia ali e, depois botavam as criações tudo na frente e viajavam e, lá adiante se arranchavam. Ela disse, que naquela época não existia dono de terra, o dono era quem chegasse, viveram e viveram assim. E o tempo foi se passando, as coisas se apertando, ninguém podia dizer mais que era índio e foram vivendo desse jeito. Mas ela nunca se esqueceu de sempre contar a nossa história. Teve uma época que a minha mãe, minha mãe era bem cabocla, ela era menor que eu, mais morena que eu, o cabelo batia na bunda, o cabelo parecia cabelo de porco. E ela sempre toda vida contou as histórias da gente. Quando nos viemos de lá, pois eu nasci em Nova Canaã, nós paramos aqui, e não voltamos mais para a terra da gente. Nós criamos aqui. E ela falava que a nossa família era toda indígena. Eu me criei, fui crescendo aqui, e ela contando à história que era tudo índio. Mas a velha Neném dizia, nós somos caboclos, por que se falasse que era índio morria todos, eles matavam todos (Dona Maria da Glória, liderança feminina 07/07/2015, Serra do Padeiro).

A tradição oral nas famílias da Serra do Padeiro, na parte I dos *Dados Gerais do Relatório Final Circunstanciado de Identificação da TI Tupinambá de Olivença* é demarcada

como uma interessante distinção acerca de costumes dos Tupinambá em relação a algumas localidades como a dos Tupinambá da Sapucaeira, por exemplo, haja vista que na Costa Litorânea, assim como nas Serras, pelas minhas observações, mantém características próximas, no que se refere preservação da história oral.

Para além destes casos pontuais, os índios Tupinambá de Olivença sempre reconheceram que era difícil fazer-se a reconstituição da sua história através de testemunhos orais e quando nos indicam que contatemos os mais idosos não é por se esperar que eles tivessem memória de períodos anteriores ao da sua vida, mas porque devido à sua idade avançada tinham eles mesmos, vivido esses episódios. O seu “saber” sobre o passado não resultaria, portanto, de serem depositários de uma memória que excedesse a sua própria experiência de vida.⁷²

A característica lacônica dos índios anciãos de algumas comunidades Tupinambá é sublinhada por uma experiência de territorialidade fundada na memória de violência experienciada na relação com a sociedade nacional, logo, mais vívidas, como no caso da Sapucaeira, ilustrado nos *Dados Gerais do Relatório Final Circunstanciado*.

Porquanto, a experiência dos antropólogos que compunham o grupo de trabalho⁷³ constituído para a elaboração dos estudos que resultaram no laudo técnico para a delimitação do território, informa, que ao procurar um índio de mais ou menos 60 anos, por volta de 2004, indicado como um potencial portador de memórias vivenciadas – sobre as histórias do Caboclo Marcelino, no período de 1930 – foram bastante reveladoras dessas características de alguns membros das comunidades Tupinambá, mormente os que foram obrigados a silenciar suas identidades indígenas. O relatório aponta, que após diversas tentativas, todas frustradas para que narrasse essas histórias, mas ele continuava a insistir, de

que nada sabia sobre o assunto porque quando se “entendeu” (isto é, o período da vida que consegue rememorar pela vivência pessoal direta) já o Marcelino havia morrido. Acontece que este índio é filho e neto de dois dos índios que acompanharam o caboclo Marcelino e chegaram a ser presos na década de 1930, como pudemos constatar nas notícias do jornal regional onde os seus nomes são mencionados. O próprio Marcelino era tio-avô deste índio. Mas como esse índio nos disse, não era hábito entre os parentes relatarem episódios do passado com o intuito de constituírem conhecimento para gerações vindouras. Em certa ocasião, demos a ouvir a este índio a gravação de uma entrevista com alguns líderes *Pataxó* onde se falava de Olivença. No final da audição, ele fez um único e curto comentário que sintetiza bem o que está aqui em causa: “era bom se tivesse sido de primeiro, *que aísabia tudo*”. A expressão indica que o limite do que se pode saber do passado reside na impossibilidade de se estar efetivamente no tempo passado, em cujo caso se “saberia tudo”, porque se teria experimentado e testemunhado pessoalmente o que

⁷² BRASIL, Op. Cit., 2009:90.

⁷³ CF. Portaria nº102 da Presidência da Fundação Nacional do Índio. Brasília, 22 jan. 2004, anexa a Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio. 2009.

era a vida nessa altura. Na situação atual de ligação com os restantes índios da região da Bahia, essa inacessibilidade ao passado é claramente lamentada.⁷⁴

A investigação dos antropólogos, Susana de Matos Viegas e Jorge Luiz de Paula responsáveis pelo *Relatório Final Circunstanciado de Identificação da TI Tupinambá de Olivença*, aponta a necessidade de compreender esta relação com o conhecimento do passado,

a um primeiro nível, por não haver momentos de sociabilidade que marquem a vida social dos índios Tupinambá de Olivença nos quais se valorize esse tipo de transmissão de conhecimentos. É de notar como o isolamento das famílias da Serra do Padeiro, que acabaram por ficar mais voltadas para si próprias e com menos contato com os parentes de outras localidades e ainda o fato de haver um sentimento de solidariedade e de “grupo” assente na própria família extensa que integra o lugar e não na casa (como referimos a propósito da comensalidade) explicam que na Serra a narração de histórias do passado seja não apenas mais frequente, mas associada explicitamente a um hábito de narração oral da parte dos mais idosos em certos momentos de convivialidade ao final do dia. Assim, por exemplo, Rosivaldo Ferreira da Silva e seu pai Lírio reforçaram-nos diversas vezes o fato de existir um hábito de sociabilidade praticado pelo filho do primeiro Ferreira da Silva (respectivamente avô de Rosivaldo e pai de Lírio) que se sustentava exatamente nesta valorização da transmissão oral de conhecimentos, como se na conversa com Rosivaldo: *O meu avô, quando davam seis horas da tarde ele reunia toda a família na casa dele: os filhos, os netos, e contava para não morrer... a história de saber como era a história, como foi que a gente estava ali, porque é que a gente não podia sair dali, porque se preocupava muito, porque ele era o pajé da aldeia e na aldeia todo o mundo ia para ele. Ele se preocupava que os filhos e netos não deixarem morrer os rituais, tanto que quando ele faleceu passou para meu pai e meu pai assumiu. Porque a questão dos encantados, não sei se sabe? Mas antes de ele morrer, ele disse que tinham que dividir os rituais entre três pessoas da Serra e que tia Dai foi uma das escolhidas pelos encantados. Ela não assumiu. Começou a conhecer a cultura do branco e tinha vergonha. Foi só meu pai. (Índio Rosivaldo Ferreira da Silva, liderança da “comunidade” da Serra do Padeir).*⁷⁵

A despeito das formas como se manifestam as memórias, entre os diferentes núcleos Tupinambá, – subordinadas às particularidades histórico-culturais que os distinguem – as narrativa dessas mulheres, principalmente a de Dona Maria da Glória, – marcada por uma forte oralidade – se constituem como uma poderosa estratégia, cujo efeito, nutriu a resistência e assegurou a presença do Povo Tupinambá ao longo do curso histórico em todo o território.

⁷⁴ BRASIL, Op. Cit., 2009:90

⁷⁵ BARSIL, Op. Cit., 2009:90.



Dona Maria, liderança Tupinambá da Serra do Padeiro, por Alarcon, 2013.

É a partir dessas considerações que insiro a narrativa de Dona Maria da Glória quando, de modo genuinamente original, descreve o seu encontro com a Serra do Padeiro, mais especificamente com a família do tradicional do Velho Nô, pai de Seu Lírio e avô do Cacique Babau.

Quando cheguei aqui, o velho João de Nô, o pai de Lírio – da onde eu morava aqui dá uma légua e pouco, acho que duas léguas, por que é descendo o rio abaixo, o rio de Una, nesse mesmo território, só que fica aqui em baixo. – Tinha uma velhinha que morava com a gente e ela era rezadeira, era quem rezava aqui, nessa aldeia onde morava o velho João de Nô, meu sogro. Ele era médico, curandeiro, ele rezava todo mundo, ensinava a todo mundo que quisesse aprender a rezar. Se tivesse uma mulher para ganhar nenê, e o nenê não nascia... Corria lá pra onde fica João de Nô. Ele, aqui dizia: se era homem, se era mulher, dizia a hora de nascer, se tivesse bom de nascer, se tivesse ruim, ele ensinava o remédio, dizia tudo o que fazer. De toda essa região, Olivença, Una e Ilhéus, o médico era ele. Essa velhinha que morava perto da gente, sempre vinha aqui para o velho João de Nô rezar, passar uns banhos. Eu comecei a andar aqui com ela, foi quando eu conheci Lírio, eu tinha 14 anos. Quando eu comecei a andar aqui, eu tinha só uns 11 anos, fui crescendo e quando tinha uns 12 pra 14 anos, comecei a namorar com Lírio. Ela me chamava pra vir para o pai dele rezar e todo mundo vinha, aí eu fugi com ele e nós casamos. No dia primeiro de agosto completou 45 anos. Eu saí de lá no dia primeiro de agosto umas 23:00h da noite, cheguei aqui no dia dois de agosto, umas três horas da manhã, nos vimos a pé, na mata pura. Quando eu cheguei aqui, as meninas do velho João de Nô, as minhas cunhadas, eram todas mocinhas e estavam na casa de farinha ainda, pois fizeram farinha até tarde. Elas ficaram gritando o meu nome e eu fiquei escabreada. Quando o velho João viu que eu fugi, eu estava com medo, por ter fugido. E que fugir é esse? Que já faz 45 anos. Tive 10 filhos, criei com Lírio, e a gente dividiu o prejuízo juntos. Porque pobre não tem bens, casa para dividir o prejuízo.

As representações simbólicas confinadas à memória face às experiências dos indivíduos no passado, que integram o fenômeno da lembrança, instituem a atuação da memória como um acervo progressivo ao dispor da totalidade da nossa experiência adquirida. Portanto, a memória individual e grupal, assegura que a lembrança de cada pessoa seja atrelada à recordação do grupo, cujas reminiscências coletivas guardam a esfera maior da tradição.⁷⁶

A narrativa de Dona Maria da Glória evidencia e consubstancializa uma resistência, cuja descendência se expressa na atualidade e materializa a alteridade grupal. A sua narrativa, assim como a das outras mulheres aqui apresentadas e representadas, repõem uma das funções atribuídas à memória: criar identidade para o grupo e reforçar a coesão social por meio da *adesão afetiva*.⁷⁷

⁷⁶ HALBWACHS, Maurice. A Memória Coletiva. São Paulo, Editora Centauro, 2006.

⁷⁷ IBIDEM. 2006.

Desse modo, a conexão entre as memórias sobre a terra e as memórias sobre a intrusão, violência e apropriação cultural imposta pelos diversos entes externos, possibilitam-no como povo selecionar aspectos e elementos históricos que viabilizam a criação de marcos referenciais cujo potencial revela estruturas que engendram a contemporânea e inédita identidade indígena Tupinambá, assumida no contexto regional. Como podemos observar, a narrativa de Dona Maria da Glória está revestida desses elementos.

Essa área era pequenininha. Nós não tínhamos nada. Caçávamos, pescávamos, Lírio colocou um roçado e o primeiro presente que ele me deu foi à enxada. Ele colocou um roçado de seis tarefas de terra e nós dois plantamos todinha de fincão. Um pau que a gente faz a ponta e bate no chão, arranca e planta a mandioca e pisa em cima. Naquele tempo tinha, mas nós não podíamos comprar enxada, enxadete... A limpa era de mão e o cavador era um pau. Naquele tempo o sistema era bruto. A gente ia para a roça e matava um sabiá, um comia uma banda e o outro comia a outra com farinha. Armávamos o laço e se pegasse um saruê ou outro bicho... Nós vivíamos assim, da caça e do que a terra nos dava. Naquele tempo não queimava roça e chovia direto. Nós não tínhamos nem como enxugar os paninhos que tínhamos, o colchão era de alinhagem com folha de banana, as roupas eram de embira e às vezes quando aparecia, era um paninho, uma coisa assim. E nesse tempo era bom, porque no meu tempo era diferente. Nós vivíamos plantando, colhendo, fomos criando os filhos e o velho João de Nô me pediu, porque os filhos dele nunca foram à escola, que eu colocasse os meus meninos na escola (pois ele queria muito bem a esses netos) até que eles aprendessem quatro espécies de conta por que nós iríamos ter uma luta muito grande, ele ia morrer. Ia morrer, não ia se mudar, mas essa luta nossa ia ser muito grande e nós íamos sofrer muito, mas venceríamos, por isso pediu que eu colocasse os meninos na escola. Ele nunca tinha colocado ninguém na escola. Meus meninos eram todos pequenininhos e eu tinha que colocar por que a luta ia ser muito grande. Nós colocamos os meninos na escola e falamos que eles iam estudar até a quarta série, por que eu não vou poder colocar vocês até mais, por que aqui na roça só tem até a quarta série. Na rua eu não vou ter condições nunca de colocar vocês na escola, então enquanto der para vocês estudarem, vocês vão estudar. Pegaram a estudar, estudar e meus meninos toda vida foram invocados por estudo. Eu ficava na roça trabalhando e eles estudando, quando chegava meio dia, iam para a roça também, eu quebrava o pau nesses meninos por que eles tinham que ir para a roça também. Depois a coisa ficou feia e eu tive que ir trabalhar na feira e eles comigo vendendo coco de “mané véi”, banana, tudo quanto era coisa a gente vendia na feira. Dia de ir para a feira era dia de feira, tinha dia de pescar, dia de caçar, de armar arapuca, comecei a fazer farinha, vendia beiju na feira... Quando eles terminaram a quarta série, esses meninos começaram a dizer que queriam voltar a estudar e eu dizia que não podia... (Dona Maria da Glória, 07/07/2015, Serra do Padeiro).

Nesse momento ela para, olha pra mim e diz:

– Eu acho que tu nem quer ouvir isso tudo e eu estou aqui contando...

Ao que imediatamente eu aquiesço:

– De modo algum, pode continuar...

Dona Maria retoma a narrativa, contando a história do povo Tupinambá vivenciada na Serra do Padeiro, sobre a rearticulação e a reconstrução identitária nesse lugar especificamente:

Foi quando chegou um primo de Babau, que já era grande e o convidou para ir passear em Porto Seguro. Aí, Babau disse – *Mãe eu vou para Porto Seguro!* O primo dele chamado, Zé morava lá, e Babau foi. Quando Babau chegou lá, me disse que achou um sitio para tomar conta de uma mulher chamada Brigitte. Ele disse: – *Eu quero ficar lá porque eu quero estudar, aqui eu não posso estudar...* Ele já estava estudando em Buerarema. Você lembra-se de um prefeito chamado Tarcísio Brunelli? Pois, ele veio aqui e pedir voto na eleição e prometeu dar passe, começou a dar depois não deu mais... Aí Babau foi para Porto Seguro. Chegando lá foi terminar os estudos por que aqui não tinha como, não tinha como ir pra Buerarema, não tinha transporte escolar nem passe. Eu fiquei com os outros irmãos dele. Magnólia pegou a estudar na rua, quando deram uns passes para ela e depois não deram mais. Como tinha muitos meninos para estudar aqui, colocaram Magnólia como professora. Depois ela não podia ensinar mais, por que não era formada, só tinha estudado até a quarta serie. Aí Magnólia saiu e foi para Porto Seguro estudar lá também. Eu fiquei com os outros que também queriam estudar. E eu comecei a pagar a passagem para esses outros. Depois fomos para a prefeitura, fizemos pressão e conseguimos uns passes. Eu sei que nenhum desses meninos queria parar de estudar e foram estudando... Meu sogro morreu e ficamos com esse pedacinho de terra, que não dava para todo mundo viver. Daí um, dois, três, foi pra São Paulo. Mas sempre esperando voltar, porque todo mundo sabia que tinha uma luta para cumprir, tinha uma história para pagar, porque a gente era índio, mas ainda não tinha como falar que era índio porque não podia. Quando foi mais tarde, com essa história de 500 anos, depois veio o reconhecimento da terra Tupinambá. Mas que os índios iam tomar conta, eles iam. Mais que os Tupinambás iam tomar conta iam. Aí foi que lutamos pra, reconhecer que a terra era nossa e ficou todo mundo difícil aqui, na luta pela terra. Os fazendeiros não se conformavam. Como agente que era empregado e o território agora era índio? Sempre tivemos esse pedacinho de terra que meu sogro deixou, mas as pessoas aqui dependiam somente do trabalho nas fazendas de cacau, depois o cacau se acabou.

Após o relato do percurso histórico dos personagens da Serra do Padeiro, pergunto a Dona Maria da Glória, como ela percebe a participação da mulher na luta pela terra e por quais motivos há tanta mulher à frente do processo de luta pelo reconhecimento étnico, pelo acesso a terra e por uma educação diferenciada? Ela prontamente e sem hesitar expõe sua percepção:

Aqui, sempre, tudo era a mulher mesmo. Os homens vão trabalhar, mas quem enfrenta tudo, educa filho, custo de vida, despesas, se tiver dinheiro, quem administra é a mulher. Os homens daqui? É difícil ter um que administre o que ganha, tudo aqui é passado para a mão da mulher. Não é por conta do estudo não. Toda a vida aqui, para a gente foi assim. O veio de Nô era assim, ele vendia o cacau e o dinheiro, ele mandava dar a Maria. Quando era para comprar alguma coisa, ele dizia que mulher tinha mais jeito e ia administrar melhor o dinheiro. Ele dizia pra nós: – *“Minha filha, o homem nasceu, se criou e morre enrolado pela mão da mulher. Homem não pode ficar longe de mulher e a mulher é quem sabe administrar tudo, tudo que a mulher faz, ela só faz bem feito.”* Dizia todos os dias isso. Aqui até onde minhas vistas alcançam desde que eu cheguei com Lírío o véi de Nô dizia que quem ia fazer as compras na rua, eram as mulheres e em mulher não se batia nem com uma flor. Para um homem bater em uma mulher, só se ela fosse bater com muita perversidade, e aí, ele não ia apanhar, porque nesse caso, antes a mulher apanhar que o homem. Mas enquanto a mulher quiser resolver as coisas ela deve resolver e ele sempre deu valor à mulher. Eu vivo com Lírío e nós nunca brigamos, criamos dez filhos e a casa toda vida, foi cheia de gente. Eu confio nele e ele confia em mim e criei os meus filhos assim. Se Lírío tiver alguma coisa para resolver, que eu possa resolver, eu resolvo e o mesmo acontece comigo. Agora, ele prefere que a gente resolva, eu e Magnólia. Ele tem mais confiança quando eu ou ela estamos à frente. Como você pode ver, a presidente de nossa associação é uma mulher, a direção da escola esta com uma mulher. Todas as minhas filhas são lideranças, e não só as minhas filhas não! Tem Cássia que é a vice-diretora, Elisângela que coordena a saúde. Qualquer problema, as mulheres podem resolver, Só quando o

problema é muito grave, é que Babau é quem resolve e toma à frente. Aqui, quando se faz uma retomada, quem vai para a linha de frente são as mulheres e não os homens. Quando vamos fazer uma retomada, primeiro se discute, e depois de às vezes seis meses ou um ano, é que se retoma. Nesse processo, as mulheres estão discutindo, dando suas opiniões e somos ouvidas. E como somos! Numa retomada, quem organiza quase tudo é a mulher. Porque é assim, pois, para a senhora vencer uma guerra, à senhora tem que ter comida, se você começar uma guerra e confiar em qualquer um para cuidar da comida, a guerra pode ficar no meio do caminho. Você sabe que a alegria vem das tripas e na hora que o de comer, acaba a tristeza baixa (Dona Maria da Glória, liderança feminina, 07/09/2015, Serra do Padeiro).

Dona Maria da Glória evidencia certo equilíbrio nas relações de gênero como algo próprio do seu contexto cultural na Serra do Padeiro, onde a participação das mulheres do seu entorno sempre foi valorizada. Para ela, mulheres e homens estão integrados a uma vivência comunitária. E na sua experiência não há nada excepcional em,

a mulher e o homem caminhar juntos, discutir juntos, porque o objetivo é a comunidade, a família, é também deixar alguma coisa para os nossos filhos, nossos netos e nossos bisnetos. Essa terra que nós estamos hoje e lutamos por ela...Todos os dias nós dizemos nas reuniões, que ela não é nossa, ela é do nosso pai Tupã e dos encantados. Nós falamos em nome dos encantados, temos uma devoção que é de geração para geração e essa geração de encantos nós não podemos cultuar em terras dos homens brancos, só nas nossas terras, onde nascemos, nos criamos e geramos. Nós pensamos nos netos, quando discutimos sobre a terra Tupinambá, não falamos de mim que já tenho 60 anos, falamos nos nossos netos, bisnetos e nos que irão nascer, que serão o futuro das próximas gerações. Nós sofremos muito, segundo os nossos parentes antigos, que contam que teve uma légua de índio morto dentro de Olivença no Cururupe. E eram todos nossos parentes, morreram pela terra Tupinambá. Hoje, nós estamos prontos para morrer pela terra também. Por isso é que temos uma resistência aqui dentro, e já falamos ao Supremo em Brasília, nos Ministérios, falamos em todos os lugares. Se quiserem matar, podem matar, mas não sairemos daqui e aqui mesmo seremos enterrados. Porque aqui é terra Tupinambá e tem um cemitério dentro, não vamos sair. Então quando se discute, se discute o homem, o filho e a mulher. Porque, p filho não vem só do homem, quem carrega nove meses dentro da barriga é a mulher, e quem sente as dores pelo filho, somos nós que somos mulheres. Se os nossos filhos não estiverem bem, nós não estaremos bem (Dona Maria da Glória, liderança feminina, 07/09/2015, Serra do Padeiro).

Poderíamos situar as vivências de Dona Maria dentro do que Paredes (2008) propôs como princípio do *feminismo comunitário*, cujo protagonismo das mulheres está ancorado na ação comunitária, e em face disso esse feminismo não só preserva, reorganiza como, cria comunidades diversas. A ação coletiva como estratégia de democratização das relações e do acesso aos bens que devem ser comuns a todo o povo, homens e mulheres indígenas é uma ação alternativa de viver e de resistir ao modelo neoliberal do sistema socioeconômico adotado como único modelo possível.

Nesse sentido, convém destacar que nessa comunidade, embora as mulheres exerçam um ativismo feminino com significativa participação política, tanto no interior das relações comunitárias, como nas relações da comunidade na esfera pública, certos papéis sociais continuam a ser definidos de acordo com divisão sexual.

A ascensão política das lideranças femininas, contudo, não as impediu de desempenhar atribuições convencionadas como femininas e, ainda que reconhecidas e valorizadas por seus parceiros, como pude observar na Serra do Padeiro, o desdobramento dessas mulheres na assunção de diversos papéis sociais concomitantemente, também é uma realidade das relações de gênero entre os Tupinambá.

Para as feministas comunitárias indígenas Lorena Cabnal (2010) e Julieta Paredes (2010), assim como as relações capitalistas nutrem-se da desigualdade social, as sociedades colonizadas marcadas por essas experiências, também conservam esse componente, bem como, para além das experiências coloniais que recompuseram as assimetrias de sexo-gênero, entre os povos originários, o sistema do patriarcado não é uma produção original da experiência colonial, ele é secularmente produzido entre os povos tradicionais como já foi evidenciado nesse capítulo.

A idiosincrasia, contudo, da Serra do Padeiro, como também da Sapucaeira, Santana, Acuípe de Baixo e Olivença onde se registra um incomum número de lideranças femininas, não deixa dúvidas, de que o caminho para uma relação menos desigual entre os sexos, passa pela experiência comunitária, como expressa bem Dona Maria ao se posicionar acerca do papel das lideranças femininas no *Movimento Tupinambá*.

Ave Maria, tudo. Se tiver uma retomada a gente esta na linha de frente, se tem a educação das crianças somos nós as mulheres que tomam a frente. Em uma retomada nós ocupamos uma casa velha cheia de carrapatos e quando amanheceu todos estavam com diarreia e com febre. Um deu a ideia de chamar a SESAI para levar esse povo pra rua e eu não deixei ninguém ir pra rua. Fui à mata arranquei um bocado de folhas e coloquei para cozinhar, dei a cada pessoa um copo de chá e daqui a pouco estavam todos sãos. Esse é o trabalho de quem? Da mulher na retomada. Quando a mulher está pra ganhar nenê e não tem um carro para levar ela pra cidade, eu digo logo: – *Deixa que a gente pega o neném!* E juntas fazemos o parto. Nós estamos aqui para proteger umas às outras. Não tem o que comer não? Vamos ali à mata. Esse é o nosso princípio, viver em comunidade dividindo tudo que temos, sendo parente ou não. Minha casa está aberta, para parente ou não. Minha mãe sempre dizia: – minha filha, dê com uma mão e receba com a outra. Se eu fizer o bem pra um, a gente pode brigar o quanto for, mas não venha lembrar não, que eu não gosto. O que eu fiz está feito, então não tem isso, de ficar lembrando ou alegando (Dona Maria da Glória, liderança feminina, 07/09/2015, Serra do Padeiro).

Por fim, Dona Maria expressa uma espiritualidade comum a algumas lideranças Tupinambá de grande expressão. E afirma que a conquista além de coletiva é ética, respeita os preceitos dos encantados e atribui a eles e a Tupã a superação dos inúmeros obstáculos que o povo Tupinambá tem enfrentado como os diversos assassinatos, a prisão dos seus filhos, a perseguição principalmente da mídia, ao seu filho Babau, e vislumbra

O desafio que vamos ter é todo mundo testemunhando a nossa vitória, sabendo que nunca matamos, nunca judiamos de ninguém, nunca passamos fome, não saímos daqui e não perdemos a fé em Tupã e nos Encantados. Não perdemos aqueles amigos fiéis que nos

ajudaram e até hoje nos ajudam. Aí vou ouvir aqueles que nos perseguem dizendo assim: – *Que povo guerreiro, não é que eles venceram?* As mulheres são corajosas. É pra mulheres que você tá fazendo esse trabalho né? Pois, já vem dos troncos. Vem dos avós, das bisavós, dos tataravós. Isso já vem de longe, regido por Tupã e os Encantados. Os Encantados são os nossos Guardiões, são nossos protetores. Os espíritos de luz da mata que eles levaram e tiraram a vida. Mas eles estão aqui com a gente, agora, nunca faltaram e nunca se acovardaram, não vão faltar para gente! (Dona Maria da Glória, liderança feminina, 07/09/2015, Serra do Padeiro).

Há uma ampla comunicação interna entre as instituições comunitárias, cuja contribuição tem criado diversos mecanismos de integração feminina, cotidianamente fortalecidos por ações coletivas.

Como a maioria das meninas da roça no Nordeste até o final da década de 1990, seu percurso estudantil se revela bastante sacrificante e irregular como pode ser percebido na sua narrativa.

Devo o que conquistei ao meu pai e a minha mãe, foram eles que me colocaram na escola. Meus irmãos também, todo mundo estudou. Lembro que era longe e minha mãe não queria me deixar ir por que eu era pequena e era muito distante, tinha uma represa perto e ela tinha medo que eu me afogasse, às vezes eles iam me levar ou eu ia com os outros maiores. Enfrentei vários problemas devido a distancia, chuva, a escola só tinha na época a terceira serie, para fazer a quarta serie eu tinha que andar mais de seis quilômetros. Quando terminei a quarta serie não tinha como continuar por que não poderia ir para a cidade, não tinha transporte, foi quando a minha irmão comprou uma casa na cidade e eu fui com o meu sobrinho Magno, que na época era pequenininho e não dava para ele ir para a escola por conta da distancia. Eu ficava nessa casinha cuidando de Magno e Daiana e dessa forma eu continuei os meus estudos. Mas sempre fui incentivada, minha mãe me mandava todos os dias para a escola. É claro que não concluir no tempo certo devido as distancias, às vezes não ia por que não aguentava, teve um período que não tinha a série em que eu estava e tive que parar. Terminei o ensino médio na cidade, fiz um curso técnico. Nessa época já estava no movimento, fiz licenciatura e não parei. Isso ajuda por que a gente passa a conhecer e dar valor ao que é nosso, começa a estudar e a ver que as historias que os mais velhos contam você começa a pesquisar, a buscar e isso ajudou. Depois eu entrei na universidade e fiz um curso específico para indígena, então isso ajudou muito. A primeira fase ate o ensino médio não é o suficiente pra fazer você buscar, ler e pesquisar e interpretar o mundo de modo crítico. Agora, no ensino superior sim. Atuei como professora por um bom tempo, desde 2006 até 2007. Em 2008 eu assumi a direção até 2011 e hoje eu sou professora também. Em 2011 sai da direção e fui para a saúde e voltei como professora. A escola vai até o 5º ano (Elisângela, Oliveira Barbosa, 07/07/2005, Serra do Padeiro).

A passagem da percepção ingênua de mundo para a interpretação histórico cultural da sua posição social pela qual as intelectuais orgânicas Tupinambá passaram viabilizou a elaboração de uma ideologia radical e transformadora da condição de subordinação dos Tupinambá e consequentemente da sua condição socioeconômica.

A gente vive em uma comunidade indígena, que é a Comunidade Indígena da Serra do Padeiro e aqui a gente tem uma associação que é da nossa comunidade, Serra do Padeiro. Eu sempre soube que tinha origem indígena. Antes de 2000 as pessoas chamavam a gente de caboclos. Mesmo antes de saber que povo era esse, Núbia elevava esse povo. Tinha parentes que viviam aqui e ela através da educação, começou tudo isso. Depois veio Valdelice e o encontro com Babau, pra mim eles três marcam o reinicio da nossa luta. A gente sempre soube que era um povo

indígena, só não tinha definido que povo. Quando de repente a gente definiu a que povo pertencia, ao povo Tupinambá é espiritual também não tem uma coisa isolada que nos motivou. E depois disso, a gente passa a valorizar mais a vida, a natureza. Passa a querer e lutar por uma saúde de qualidade, uma educação de qualidade, quer ver os filhos crescerem em paz, em harmonia com a natureza e é isso tudo que incentiva a gente. Ajudar os vizinhos [...] Quando o povo foi reconhecido como povo indígena e veio a disputa pelo território, a gente já tinha uma visão, porque víamos os nossos parentes de outros povos passando por essas situações. Pois há uma força maior que move a gente, a vontade de querer ter a liberdade de ir e vir [...] Quando nós pensamos nos antepassados, nos parentes, no avô, o que eles sofreram! A história do pai, do avô, o sofrimento que eles viveram... As perseguições que sofríamos e as terras que foram tomadas, a expulsão de suas terras, então, a gente tem uma força maior que nos move e nos incentiva a lutar. Não existe um motivo só. É uma conjuntura de situações que faz a luta. Desde o movimento a gente só teve ganhado. Só o fato de a gente viver em paz com a gente mesmo e valorizado, e também ter ajudado vários parentes que trabalhavam para fazendeiros, sendo humilhados e hoje vivem dignamente. Eu ouço as histórias que o meu pai conta, que meu avô contava para ele. E minha família toda é assim, pai conta pra filho e um vai contando para o outro.

Fica evidente que a dinâmica das relações nas comunidades traz como prioridade a preservação da história, da identidade local, e o papel feminino ganha relevância no que se refere às definições da pauta política e como guardiãs da memória do seu povo. A afirmação dessas lideranças femininas aparece como decorrência da sua participação nas lutas de resistência social local, como pode ser constatada na narrativa de Elisângela.

Nós mulheres temos uma participação muito grande. Existem desafios, que são as viagens, filhos pequenos, que temos que deixar ao viajar. Eu tenho uma filha de quatro anos. Eu levo a levo, outras vezes eu deixo com a minha mãe, minha irmã que tem me ajudado muito. O pai dela é indígena também e quando a gente sai e viajo conto com o apoio da minha irmã e às vezes a gente carrega. Minha gravidez toda foi no movimento. Eu acho que é estratégia, uma forma da gente está protegendo os nossos guerreiros. Por que os homens têm que está na linha de frente, tem que está no campo, na colheita, tem que está no dia a dia para sustentar a casa. Nós mulheres vamos para a luta, para o movimento, para as reuniões. Acho que é uma estratégia para sobreviver. Com o processo de escolarização, a mulher teve mais conhecimento e não só para as Tupinambás, mas de modo geral as portas para as mulheres foram se abrindo. A gente viu essa oportunidade de ter esse espaço e os homens não. Aqui na Serra do Padeiro a gente tem um cacique bem atuante, que dá espaço tanto para os homens como para as mulheres. A gente tem um grupo de mulheres, a direção da escola é gestada por uma mulher, a coordenação da saúde é feita por uma mulher, que sou eu. Então a mulher tem essa liberdade de participação e decisão, decidimos comunitariamente, nada de decisão isolada, tudo comunitariamente. Então, por eu ter mais informação, eu não aceito a postura de submissão, questiono, acho que os direitos entre o homem e a mulher devem ser iguais, principalmente se o objetivo é coletivo. Minha relação com meu marido que também é liderança indígena é tranquila e respeitosa, ele me incentiva muito, me ajuda e compartilha. Nas decisões coletivas a minha opinião é tão respeitada e acatada como a do meu marido, que também é liderança. E isso serve para todas as mulheres e homens de nossa comunidade. Eu sou liderança na área de saúde e sou respeitada como qualquer outro colega, seja da área de educação, seja homem ou mulher. Aqui na comunidade da Serra do Padeiro, a participação entre mulheres e homens é equilibrada. Se há um encontro de mulheres os homens participam. As mulheres são as que mais frequentam as escolas, mas os homens tem uma participação importantíssima na nossa comunidade, eles participam mais da agricultura, embora as mulheres também se envolvam. Então eu acho que essa relação entre homem e mulher é bem resolvida por aqui. Aqui as mulheres são respeitadas, temos grupo de mulheres, grupo de jovens. Não há

rivalidade entre homem e mulher em nossa comunidade (Elisângela Oliveira Barbosa, 07/09/2015, Serra do Padeiro).

Elisângela atualmente cursa licenciatura em Cultura Indígena na área de Ciência da Natureza e Serviço Social. Aos 27 anos, é professora indígena e técnica em enfermagem, responsável pela coordenação da saúde na Serra do Padeiro, vinculada a Secretaria Especial de Saúde Indígena- SESAI. A lógica democrática, todavia, entendida como tentativa de eliminação das relações de subordinação, não é suficiente para o estabelecimento de um aparato contra-hegemônico. Faz-se necessária também a criação de uma política construtiva que possibilite a instituição de uma nova ordem social.



Elisângela Barbosa, liderança Tupinambá e agente de saúde da Serra do Padeiro.

VI. 3 A Práxis Transformadora das Mulheres Tupinambá e seus Processos Formativos

A atuação dos movimentos populares como organizações sociais, embora não institucionalizadas, diz respeito à criação de uma práxis social, sublinhada por um conjunto de princípios ideológicos, que envolve essa asserção que o distingue de outras manifestações ou proposições que pretendem a transformação social.

Refiro-me à sua estreita conexão com a dimensão socioeconômica que permeiam as relações entre os diferentes grupos sociais, ou seja, a sua capacidade de forjar alternativas para a transformação radical da realidade de modo a atingir o âmbito material-econômico.

Essa advertência tem como fito atentar para os princípios que envolveram o conjunto de mulheres Tupinambá, cujo propósito revestiu-se dos atributos que constituem a ação dos movimentos populares.

Não obstante, sem abrir mão de se colocar ante a urgência das grandes narrativas e das aspirações relativas à transformação, a mutualidade e a coesão de um determinado grupo, socialmente marginalizado, atos que expressam utopias, entendidas como ações histórico-culturais, logo, viáveis e possíveis.

Convém lembrar que nesse espaço de luta social, em que são envidadas reelaborações acerca da condição de dominação e recomposição das identidades políticas, destacam-se novos personagens, antes, à margem da narrativa dominante. Portanto, ao revelarem-se, tanto as pessoas como seus atos e fatos, antes silenciados, ocultos e anônimos, reconfiguram a pauta da disputa entre as memórias hegemônica e subterrânea.

É dentro dessa perspectiva que a práxis das mulheres Tupinambá é compreendida nessa pesquisa, possibilitando contrapor memórias e tecer paralelo a uma *história escrita, uma história viva que se perpetua ou se renova através do tempo*.⁷⁸

Assim, busco compreender a forma de articulação entre as intelectuais orgânicas Tupinambá no que se refere ao desvelamento das relações de poder que marcam, o controle do saber, indicando um diálogo crítico entre a realidade desses grupos sociais, cuja concepção intercultural de educação destina-se a novos sujeitos coletivos, como agentes potenciais de uma transformação social factível.

⁷⁸ HALBWACHS, Op. Cit, 2006:86.

A ação orgânica de Núbia e a criação do CAPOREC se efetiva através da intervenção e da possibilidade de transformação da realidade. Traz por meio de uma agenda de conteúdos da realidade concreta, como fonte de sistematização da leitura e da escrita propriamente dita, sem prescindir da leitura de mundo.

Dessa forma, o currículo selecionado pelo CAPOREC aponta como objetivo primordial, a problematizar a condição social ao qual o currículo se destina, nesse caso, ao grupo social adaptado e conformado às condições existentes, ao aceitarem ao longo de seu curso, a condição de oprimidos como algo natural e, em face disso, não conseguem visualizar os limites que podem transpor.

Portanto, o processo de conscientização elaborado pela ação de professoras Tupinambá como, Roselene Souza de Jesus, e de agentes de saúde como, Elisângela Oliveira Barbosa, nos permitirá compreender como a ação do CAPOREC possibilitou a construção do *inédito-viável*. Para Freire (1982) o *inédito-viável*, não é construído pelo educador, é gestado na relação entre educadores, educandos e comunidade, numa construção coletiva. Eis que

aprender a ler e escrever se faz assim uma oportunidade para que mulheres e homens percebam o que realmente significa *dizer a palavra*: um comportamento humano que envolve ação e reflexão. Dizer a palavra, em um sentido verdadeiro, é o direito de expressar-se e expressar o mundo, de criar e recriar, de decidir [...] ⁷⁹

A formação de alfabetizadores iniciou-se em 1996 pelo Coletivo de Alfabetizadores Populares da Região Cacaueira - CAPOREC na Região Sul da Bahia, na década de 90. Criado como movimento de articulação de educadores da região, para promover a formação e articulação dos educadores populares, proporcionou um impulso nas atividades de formação e da prática de alfabetização de jovens e adultos em vários municípios da região, incluindo Ilhéus.

Porquanto, essa dimensão filosófica e pedagógica, que a prática educativa libertadora propiciada pelo Coletivo de Professores Alfabetizadores e representado pelas mulheres Tupinambá se insere e constitui-se a partir do

pensamento do homem sobre a realidade e sua ação sobre esta realidade que está em sua práxis. Trazer, para os processos de conhecimento, a realidade concreta vivida pelos educandos permite que estes, em comunhão, vivenciem uma relação dialética entre suas leituras de mundo [...]. ⁸⁰

⁷⁹ FREIRE, Op. Cit., 1982: 49).

⁸⁰ FREIRE, Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. São Paulo: Centauro, 2005:49.

É nesse sentido, que esse grupo de educadores em emergência, passa a formar a própria camada de intelectuais, vinculada diretamente com a dimensão da vida prática do grupo e, em virtude disso, desenvolve uma concepção de mundo coerente com essa prática, definindo com clareza sua função histórica e seus intelectuais orgânicos.

O plano epistêmico da relação de Núbia Batista e Pedrísia Damásio estabeleceu-se tendo, como princípio, a recomendação freireana sobre a promoção de um diálogo entre os entes que lhes permitam tornarem-se sujeitos da transformação. Em que a comunhão de saberes, a troca de conhecimentos não fosse formulada linearmente, bem como não obedecesse à sobreposição hierárquica do que deve ser compreendido e apreendido.

Todavia, o projeto democrático da ação feminina do coletivo de professoras do qual as mulheres Tupinambá fizeram e ainda fazem parte esteve sempre atento ao fato de que toda forma de consenso resulta de uma articulação hegemônica. Desse modo, os ideais da recomposição da identidade política, tendo em vista a reivindicação etnoterritorial dos Tupinambá se apresentaram, como não poderia deixar de ser, inconciliáveis com os interesses do capitalismo fundiário, incorporado pelos representantes da elite local.

Nesse sentido, Gramsci sublinha a importância da direção cultural e ideológica de um movimento filosófico que pretenda ter alguma solidez cultural, devendo sempre evitar a separação entre os intelectuais e a massa.

Este é um princípio de unidade rigorosamente seguido pela atuação *socioantropológica* e pedagógica das professoras e agentes de saúde, análoga à perspectiva que deve existir entre reflexão e ação. Seus intelectuais ao participarem da vida cotidiana que constituía o grupo social ao qual representam e integram, tornam coerente a problemática levantada pelo grupo em sua ação pragmática, formando um bloco social e cultural, constituído por *intelectuais orgânicos*.⁸¹ Na mesma senda Freire sublinha que,

ao se separarem do mundo, que objetivam, ao separarem sua atividade de si mesmos, ao terem o ponto de decisão de sua atividade em si, em suas relações com o mundo e com os outros, os homens ultrapassam as situações-limites, que não devem ser tomadas como se fossem barreiras insuperáveis. No momento mesmo em que os homens as apreendem como freios, em que elas se configuram como obstáculos à sua libertação, se transformam em percebidos destacados em sua visão de fundo. Revelam-se, assim, como realmente são: dimensões concretas e históricas de uma dada realidade. Dimensões desafiadoras dos homens, que incidem sobre elas através de ações que Vieira Pinto chama de **atos-limites** – aqueles que se dirigem à

⁸¹ GRAMSCI, Op. Cit. 1978a:16.

superação e a negação do dado, em lugar de implicarem sua aceitação dócil e passiva (grifo meu).⁸²

Consonante com essa perspectiva as mulheres Tupinambá como membros do CAPOREC atuavam diretamente com grupos de alfabetização e também como multiplicadoras ou formadoras das metodologias para práticas pedagógicas.

Roselene Sousa de Jesus, Pedrísia Damásio e Nádia, são alguns exemplos de *intelectuais orgânicas* que ao mesmo tempo em que elaboravam uma concepção crítica da sua condição e da condição histórica do seu povo, empreendiam uma ação pedagógica e transformadora dentro das diversas comunidades Tupinambá, através dos círculos de formação cultural e de alfabetização propostos pela sua ação docente.

Sabe-se que toda produção de conhecimento se referencia em seu contexto histórico, assim como também se dá com a produção política ou a produção econômica. Portanto, a produção do conhecimento, deve ser pensada na sua interação dialética. E estando esta diretamente implicada nas produções econômica e política, logo, as estratégias do ato de conhecer devem ser compreendidas como procedimentos/instrumentos capazes de proporcionar a apropriação crítica dessas produções como pode ser observado no espelho dos encontros de formação pedagógica, proposta pelo CAPOREC / FASE – 1996 a 2005.⁸³

EVENTOS DE FORMAÇÃO REALIZADOS PELO CAPOREC / FASE – 1996/ 2005	
1.	Conjuntura nacional neoliberalismo; globalização; privatização; analfabetismo; alfabetização de jovens e adultos;
2.	- Metodologia em alfabetização de jovens e adultos com enfoque em matemática;
3.	- Capacitação de monitores sobre a proposta de curricular para o EJA;
4.	- Direito e estado, direitos indígenas;
6.	- Assembleia para eleição da diretoria e aprovação dos estatutos do CAPOREC;
7.	- Curso de capacitação em direitos humanos e direito indígena;
8.	- Curso formação de alfabetizadores;
9.	- Alfabetização de jovens e adultos – conceito;
10.	- Educação diferenciada – conceito e construção do Projeto Político Pedagógico;
11.	- Relato de experiência;
12.	- Apresenta síntese da atividade do CAPOREC.

Nota-se que os princípios e conceitos foram elencados considerando uma conjuntura de um grupo subalterno e ao mesmo tempo revelam um potencial para a transformação, haja

⁸² FREIRE, Op. Cit. 1993:90.

⁸³ SILVA, Op. Cit., 2006:13.

vista o fato da perspectiva freireana conceber a educação e a conscientização como dimensões inseparáveis, pois *todo aprendizado deve estar associado à tomada de consciência de uma situação real vivida pelo educando*.⁸⁴

Por conseguinte, a educação deve estar ancorada na relação com outras áreas do conhecimento como a antropologia, a sociologia, a linguística, a filosofia, em detrimento da sua tendência a autorreferenciar-se. Como um dos princípios teórico-metodológicos de Freire, o uso da educação como prática de liberdade tem como finalidade propiciar aos homens a tomada de consciência de sua condição histórica, no sentido de buscar as estratégias de superação dos limites por meio de alternativas fundamentadas na ação coletiva e comunitária.

Devido à compreensão de que é necessário formular uma apropriação crítica do real cujos processos do ato de conhecer devem apoiar-se em elementos que façam sentido para os sujeitos envolvidos, faz-se necessário incluir na ação pedagógica e sócio-antropológica a escuta e o diálogo. Somente através do diálogo, os homens podem expressar suas concepções de mundo, significar suas experiências, identificar seus obstáculos, temores e sonhos.⁸⁵

Sendo assim, em resposta à solicitação de Pedrísia Damásio *e outras lideranças populares da comunidade de Sapucaieira*, em 1996 foi iniciada a primeira turma de alfabetização, tendo sido algum tempo depois nas comunidades do Acuípe de Baixo e Campo São Pedro duas outras turmas do mesmo segmento. Em 2000 essa atividade contemplava nove (09) grupos. Os alfabetizadores [...] voluntários [...] seguiam a orientação didático-pedagógica fundamentada nas propostas de Paulo Freire, adotadas pelo CAPOREC na realização do trabalho do processo de alfabetização previamente planejado⁸⁶, a saber:

1º intervenção: realizar visitas nas famílias para identificar quem ainda não era alfabetizado. Como a alfabetizadora já conhecia as pessoas, a visita servia para motivar as pessoas a se matricularem nas aulas de alfabetização;

2º intervenção: levantamento das expectativas dos alfabetizandos;

3º intervenção: trabalhar com o nome das pessoas e sua história de vida.⁸⁷

Além de incluir como elemento para a afirmação étnica dos Tupinambá discussões relativas ao gênero, geração e território. *A primeira turma de alfabetização em 1996*,

⁸⁴ FREIRE, Op. Cit., 2005:59.

⁸⁵ FREIRE, *Pedagogia da Autonomia*. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

⁸⁶ MARCIS, Op. Cit., 2008:10.

⁸⁷ SILVA, Op. Cit., 2006:19.

trabalhou levantando a história da comunidade.⁸⁸ No entanto, diante da inviabilidade da participação dos anciãos nessas atividades, em razão da falta de estrutura adequada como, a condição de insuficiente *luminosidade do ambiente*, amplificava de forma acentuada a Presbiopia,⁸⁹ coube, então, aos mais jovens pesquisar a história dos índios mais velhos da Sapucaeira.

A feminização do poder político e a efetiva participação dessas mulheres no espaço público, bem como as transformações realizadas em suas comunidades e dentro do *movimento Tupinambá* decorrem, principalmente, do acesso às informações e serviços em especial o acesso ao processo de escolarização.

No que se refere à Núbia Batista, Dona Nivalda, Pedrísia Damásio e Nádia Batista, suas ações comunitárias inicialmente foram instauradas por meio das atuações nas atividades religiosas de esfera local.

Sob a mesma influência, Roselene Souza de Jesus, liderança feminina do Acuípe de Baixo, representante do Conselho de Saúde Indígena, presidente da Associação Indígena do Acuípe de Baixo, relata como a sua formação pedagógica criou possibilidades de transformação no seu papel como mulher e como professora através da sua militância no movimento.

Nós iniciamos com a Pastoral da Criança, onde nos fazíamos um trabalho de peso, acompanhamento a crianças e a gestantes. Todo mês nos fazíamos um trabalho junto a essa comunidade, a partir de então surgiu o convite para participarmos do projeto CAPOREC, para Alfabetização de Jovens e Adultos, coordenado por Núbia Batista e José Carlos Sena. Juntos com a FASE, com o apoio da **Comunidade Eclesial de Base- CEB**. Nós fazíamos o trabalho de Alfabetização de Jovens e Adultos onde éramos capacitadas toda semana. Dentro dessas matrículas e onde a área de atuação era a área indígena e com isso houve a necessidade de buscarmos a nossas origens. 1996 nós começamos esse trabalho de autoidentificação. Esse trabalho foi feito primeiro com os alunos, fazendo com que eles se aceitassem como são e eles eram indígenas e depois partimos para a comunidade onde fazíamos levantamento dentro das comunidades com os anciões a partir daí é que nós fomos fazendo o levantamento. Nesse período veio a UNEB que fez esse trabalho com a gente. Essa universidade fez o trabalho de levantamento histórico realizado por Ricardo Porfirio e Guga. Guga iniciou todo esse processo. Nós tivemos essa parceria na época e eles vieram e nos ajudaram com material para fazermos o levantamento dentro das comunidades e foi através da busca desses relatos dos anciões é que fomos descobrindo qual era a nossa história, tínhamos uma base que vinha propriamente da família, mas não era uma coisa sistematizada e organizada. Depois disso continuamos a fazer nosso trabalho e encontramos muita resistência. Pois, algumas pessoas não queriam se autodeclarar e se assumir como indígena. Não queriam nem

⁸⁸ IDEM.

⁸⁹ A presbiopia, conhecida como vista cansada é o sinal incontestável do envelhecimento. A presbiopia refere-se ao endurecimento do cristalino (lente dos olhos, responsável pelo foco da imagem). A capacidade de ajuste para focalizar objetos é gradativamente perdida com o passar do tempo, dificultando a leitura de livros, jornais e bulas de remédio, sem o auxílio de óculos, Fonte: <http://www.drvisao.com.br/noticias/710-Depois-dos-40-anos-quase-todas-as-pessoas-terao-perda-da-visao-ainda-nao-ha-cura>.

saber da palavra índio. Por conta dos massacres que aconteceram, O Massacre do Cururupe, a perseguição á Marcelino. Eles sofreram muito e quando digo, eles, é porque não foi apenas uma ou duas famílias, foi a comunidade indígena toda em si. Eles tiveram que ser expulsos das terras deles. Muitos passavam meses e meses caminhando dentro dessas matas, muitos saíram de dentro e foram se deparar para o lado de Juerana, Serra Grande, Aritaguá, ainda tem muito indígena para lá. Essa era exatamente a época do Coronel Almeidão⁹⁰. Era ele quem fazia muito isso, por aqui Ele tinha muita influência em Ilhéus. Dona Nivalda, Seu Alicio e os outros anciões que existem, sempre contam que eles massacravam muito o povo indígena, invadiam as casas, arrancavam unhas, orelhas. Colocavam os filhos para ajoelharem e colocavam as armas na cabeça, quando não era isso, espancavam. Por isso, eles tinham medo de dizer que eram índios e sofrer as consequências de serem índios. O que mais me chamou à atenção foi que mesmo passando esse tempo todo, pois isso foi em 1930, 1940, 1950, já em 1996 que foi quando a gente fez esse levantamento dentro das comunidades, ainda existia essa resistência por conta do medo (Roselene Souza de Jesus, 21/04/2014, Acuípe de Baixo).

⁹⁰ Manuel Pereira de Almeida chegou a Una em 1905, casou-se com Adalice Fuchs de Almeida e após a morte desta casou-se com a sua irmã, Alice Fuchs de Almeida herdando a maior parte dos bens da família de David Fuchs, á qual estivera de posse de terras em Una desde 1890. Tornou-se o primeiro prefeito do município e durante seis décadas de 1910 até o início dos anos 1960 CF. SANTOS, S.C.A. Nacionalismo de Esquerda: Frente de Mobilização Popular em Una (1963 – 1965). Santo Antônio de Jesus: UNEB, 2010.



Roselene, Professora indígena e liderança Tupinambá do Açupe de Baixo.

A insurgência feminina, por meio da saúde proporcionada a princípio pela ação das instituições ligadas à igreja católica e ao processo de formação de professores proposto por um campo de intermediação composto por ONG, Instituições de Ensino Superior para a rearticulação do povo Tupinambá, em virtude da sua reterritorialização, já se inicia rebelde e revolucionária, como deixa claro a narrativa de Roselene.

Eu, Pedrísia, Valdenilson, Núbia, Nádia Batista, Crispiniano (Pita), Valdelice. Agora o início mesmo, foi por um trio que com o apoio da FASE, Núbia nos ajudava, estando vinculada à FASE. Dentro da comunidade, a docência foi realizada por mim, Pedrísia e Valdelice. Nós começamos com esses três núcleos. O primeiro foi em Sapucaieira com Pedrísia, o segundo no Açupe de Baixo e o terceiro em Serra Negra – lá em Campo de São Pedro e Olivença – com Valdelice. Nós iniciamos esse trabalho voluntário e a partir daí, fomos convidando os nossos parentes. A nossa formação é interessante, éramos os primeiros formadores, mas nós não tínhamos nem o primeiro grau. Começamos com o

trabalho de autoconsciência com a Pastoral da Criança na comunidade contando e descobrindo a nossa história, depois realizamos o cadastramento de famílias para incluir no programa. Núbia fazia um trabalho dentro da comunidade com a gente. Não existia a parceria com a FASE e o CAPOREC ainda. Isso foi uma iniciativa de Núbia, porque os parentes dela moravam aqui e eram pessoas bastante carentes. Ela percebeu que nós éramos pessoas que poderíamos estar ajudando. Isso foi uma coisa muito positiva que até hoje estamos vendo. Bem, por isso que nós tínhamos a capacitação toda semana. A capacitação acontecia dentro da comunidade e o objetivo maior dela, era saber lidar com nossos alunos, entender o espaço local. Pedrísia, Nádia e Valdelice conseguiram fazer a primeira etapa do magistério indígena. Eu não fiz, porque na época, não tinha tempo. Na escola agrícola a formação acontecia por etapas. Teve uma etapa aconteceu em Salvador. Pedrísia fazia magistério indígena e estudava na escola agrícola. [...] Núbia, uma colega que tínhamos que se chamava Telma, José Carlos Sena, a própria FASE com professores da UESC. E a partir daí fomos desenvolvendo o nosso trabalho dentro da comunidade, onde através deste levantamento que as nossas temáticas dentro da escola era ligadas ao universo social como um todo, e que essa ligação social fosse também interligada no movimento indígena para que não fugisse da identidade. Pois não adiantaria fazermos um levantamento dentro da comunidade onde a gente só levasse a questão indígena. Tínhamos que ajudá-los também identificar suas necessidades, de estar fazendo parte da sociedade, de entender seus direitos, até para poder quebrar o preconceito que existia na época. **Nós não tínhamos esse domínio todo e o CAPOREC nos deu essa base. Por conta disso, eu continuei os meus estudos e fui fazer magistério.** A partir daí as coisas foram avançando, tanto na educação como na saúde. [...] Cada vez mais o grupo aumentando, e tivemos a necessidade de ter uma representação dentro do território, isso em 1998... Não lembro bem a data. E nós nomeamos Valdelice Cacique. Essa pessoa estaria buscando as nossas reivindicações. [...] De lá pra cá o movimento foi cada vez mais aumentando, os parentes viram que era importante fazer parte. Em relação à educação, ela foi fundamental para que tudo isso pudesse acontecer e esta acontecendo hoje (Roselene Souza de Jesus, 21/04/2014, Acuípe de Baixo).

Segundo, Roselene o seu envolvimento comunitário não se deu por acaso, desde a infância, costumava realizar trabalhos na comunidade. E afirma com certa ênfase, que aos cinco anos já fazia parte da igreja católica e se envolvia nas ações da igreja voltada para a comunidade. Além disso, tinha o exemplo do seu pai que era presidente da colônia de Pescadores e da Cooperativa Pescadores de Ilhéus. Sua atuação a inspirou desde jovem a envolver-se socialmente. Participou do grupo de jovens da igreja e como membro desse grupo realizava diversas atividades comunitárias. Aos 20 anos integrou a Associação de Moradores do Acuípe. Nesse período Rose conta que não tinha essa noção de identidade indígena, nem de organização, até mesmo compreensão da história do seu povo. Realizou vários trabalhos voluntários por iniciativa própria, voltados para a alfabetização dos anciãos que existia na comunidade do Acuípe. Alfabetizou dentro de casa, seus avós, seus tios etc. E assim, segue seu relato:

Quando eu era jovem ainda estudava, e quando a gente é jovem, perde a cabeça um pouco. E inventei de casar, parei os meus estudos na oitava série. Passei 15 anos sem estudar e só quando veio o CAPOREC me vi incentivada porque eu já tinha aquela vontade de voltar. O CAPOREC me ajudou a terminar os meus estudos e assim me formar, hoje já sou pós-graduada. Contando parece fácil, mas não foi tão fácil assim, foi complicado porque o marido não aceitava, na época as minhas filhas eram pequenas e eu tinha que sair todo final de semana. Saía sexta e retornava domingo à

tarde, após agente fazer essa capacitação dentro da comunidade, com isso, passávamos mais tempo fora, tinha que me dedicar ao trabalho. Eu só me dedicava a isso, por ser algo que eu queria muito. Meu marido na época achava que eu fazia mais pelo trabalho do que pela família. Não era verdade. Eu queria estar conciliando os dois. Meu ex-marido era muito fechado, ele não aceitava isso. Ele é índio. Ele não aceitava de jeito nenhum. Mas, eu persisti e quando não dava eu levava as minhas duas filhas. As minhas duas filhas caminharam de ponta a ponta no movimento comigo em todos os lugares que eu ia elas iam comigo e ele ficava “intrigado” por que além de eu sair o final de semana, carregava as meninas. Minha mãe não aceitava por que aqui é um bar e toda a vida, lidamos com comercio e achava que eu tinha que ficar em casa ajudando. Mas, minha mãe se chateava e depois entendia, ao contrario do meu marido que achava que eu estava saindo por que queria ficar fora mesmo, viver outra vida. Então houve certa rejeição por conta disso (Roselene Souza de Jesus, 21/04/2014, Acuípe de Baixo).

É através desse percurso histórico-cultural que se dá, dentro das relações tecidas pelo movimento de diversos e distintos intelectuais orgânicos, a recusa do fatalismo ingênuo, que paulatinamente vem sendo substituído pela consciência das implicações políticas do neoliberalismo e suas influências na cosmologia dos Tupinambá de Olivença como povo originário. Assumindo-se agentes não passivos dessa história compartilhada, cuja permanência como povo indígena, revela uma posição de resistência criativa e negociada (THOMPSON, 1998; WOLF, 2005).

Convém pontuar, todavia, que diferentemente da posição católica clássica à qual Gramsci faz referência, Freire propõe uma teologia marxista, anarquista, bem como fenomenológica, nesse sentido, a filosofia da práxis pedagógica tem estreita conexão com as orientações gramsciana acerca dos processos contra hegemônicos de grupos subalternos, como fica evidente nas suas ponderações:

Entretanto, diferentemente da posição católica, a posição da filosofia da práxis não busca manter os “simplórios” na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca conduzi-los a uma concepção de vida superior. Se ela afirma a exigência do contato entre os intelectuais e os “simplórios” não é para limitar a atividade científica e para manter a unidade no nível inferior das massas, mas justamente para forjar um bloco intelectual-moral, que torne politicamente possível um progresso intelectual de massa e não apenas de pequenos grupos intelectuais.⁹¹

Haja vista o fato de que é na dialética opressor-oprimido que *as classes dominadas refletem às vezes uma consciência que não lhes é própria*. Para Freire (1982:138) a saída, portanto, só pode se dar por meio da recuperação de sua consciência *em si e para si*, no melhor da expressão marxista, na expectativa de desencadear fluxos dinâmicos e inacabados, mas sempre possíveis de serem aprimorados. Nesse sentido,

⁹¹ GRAMSCI, Op. Cit., 2006a:18.

a realização de um aparato hegemônico, enquanto cria um novo terreno ideológico, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento, é um fato de conhecimento, um fato filosófico.⁹²

Em face disso, em todas as comunidades onde estive, foi perceptível a preocupação com os aspectos da formação intercultural dos Tupinambá, a partir dos núcleo de jovens, mulheres eles têm promovido, paralelo ao processo de luta por uma educação diferenciada, reivindicada a partir da sua emergência étnica, um currículo nos espaços não escolares. Ou seja, a formação política, jurídica e cultural faz parte da dinâmica do movimento Tupinambá. Como evidencia Nádia Batista da Silva:

Nessas formações, eu tive a oportunidade de viajar por toda a Bahia trabalhando junto com a universidade de Teixeira de Freitas, Carinhanha (Carinhanha é um município brasileiro localizado no sudoeste do estado da Bahia, às margens do Rio São Francisco, próximo da divisa com Minas Gerais). Estive em lugares nos extremos da Bahia e nestes lugares, desenvolvíamos uma educação popular com o foco no gênero, raça e etnia. Era pra provocar mesmo e ver como se daria a participação das mulheres no meio rural, das universidades, dos jovens, das pessoas que estavam envolvidas com a educação. Ver como elas percebiam isso na comunidade. Uma das coisas que começamos a perceber é que nesses meios o público alvo era em grande parte, negros e indígenas. Fazíamos dinâmicas para as pessoas perceberem quem se considerava negros ou indígenas. Era uma dinâmica de autoidentificação. Naquela época, na década de 90 muitas pessoas assumiram suas raízes indígenas e buscaram suas raízes, se afirmaram como indígena, como militantes do movimento negro. Um dos fatores mais importantes era cavar a identidade de cada um (Nádia Batista, Ilhéus, 04/05/2015).

Durante os quatro anos e meio de incursão em campo, participei e vivenciei momentos formativos de caráter diverso e em espaços distintos. Porém, relatarei uma dessas experiências por se tratar especificamente do tema em questão.

⁹² IBDEM : 2006a: 52.



Particpei de 09 e 13 de março do IV encontro do programa *Pelas Mulheres Indígenas*, desenvolvido pela ONG Thydêwá, em Olivença-BA a convite de Maria Pankararú, doutora em educação e coordenadora da Educação da regional de FUNAI em Ilhéus. O encontro reuniu cinco etnias indígenas: Xocó, Pankararú, Pataxó, Pataxó Hã-hã-hãe e Tupinambá, vinte mulheres participaram do encontro com o objetivo de discutir os problemas das suas aldeias, relativo às desigualdades de gênero. Como mote, foi realizada uma oficina sobre *sexualidade, violência sexual contra as mulheres indígenas e seus direitos*, além do lançamento do livro *Pelas Mulheres Indígenas* pela Thydêwá. O livro traz como conteúdo principal, suas histórias e formas de vida em suas respectivas aldeias.

No início, ainda sem ter sido apresentada ao grupo e sem uma explicação da coordenação sobre a minha presença, fui convidada a integrar o ritual do Porancy. Cantamos juntas cinco músicas, ao som das quais circulei na roda com um entusiasmo de criança e uma

alegria por vivenciar aquele momento que para os Tupinambá e para os outros povos é sagrado.

A princípio havia certa timidez no grupo, percebi que a minha presença causava certo incômodo e interferia na intimidade já existente entre elas, mesmo que dentre as coordenadoras, houvesse duas mulheres não índias, essas já eram conhecidas de momentos anteriores, dos contatos intermediados pela ONG e pelo próprio desenvolvimento do programa.

Tentei manter-me o mais discreta possível e, a princípio, também senti certo constrangimento por perceber o desconforto que causava ao grupo. Mas à medida que cantávamos, o grupo foi se descontraindo e eu também. Enquanto isso o som do maracá ecoava na varanda. Após o ritual do Poranci, Luciane, uma das coordenadoras do projeto, passou a socializar as proposta sobre a dinâmica do encontro e da permanência delas na sede da Thydêwá. Esta sede possui uma estrutura para hospedar participantes dos projetos e eventos que a ONG realiza.

A dinâmica do encontro ocorreu tendo como base o compartilhamento e o consenso coletivo, portanto, todos os encaminhamentos sobre a dinâmica do encontro foram apresentados de forma aberta, para ser avaliado e votado em forma de assembleia, da qual eu também participei.

Assim, foram elencadas coletivamente dez disposições acerca da organização do encontro, a saber:

- 1). Voto por consenso;
- 2). Autorização do uso da imagem;
- 3). Silêncio após as 22:00h e evitar sair à noite, em razão de ser aquele espaço, área de conflito e o programa não poder garantir a segurança das mulheres indígenas em outros espaços da Vila;
- 4). Cumprimento dos horários propostos pelo grupo;
- 5). Cuidar do espaço coletivamente: organograma de limpeza do ambiente;
- 6). Banho de mar às 5:30h da manhã;
- 7). Avisar ao grupo sempre que precisar sair dos arredores da Thydêwá;
- 8). Sem bebida alcoólica nos cinco dias do encontro;
- 9). Manter o celular no silencioso;
- 10). Cuidar uma das outras

Todas pareciam já ter vivenciado este processo anteriormente, pois foi tudo discutido e acordado sem maiores delongas. Após este momento, foi apresentada ao grupo a responsável pela oficina: Paula Viana, enfermeira pernambucana com larga experiência em formar aprendizes juntamente com as parteiras indígenas para a promoção dos partos naturais nas aldeias e abordagem sobre a sexualidade das mulheres indígenas. O tema em questão havia sido apontado no encontro anterior pelas mulheres indígenas presentes, como uma demanda das aldeias nas quais elas conviviam.

Seguidamente, Paula Viana assumiu a coordenação da Oficina e iniciou as apresentações individuais. Neste momento, reconheci quatro mulheres presentes de outros eventos dos quais já havia participado. Então, me apresentei. Ao explicar o motivo pelo qual estava naquele encontro e os objetivos da minha pesquisa percebi que todas ficaram mais à vontade comigo. Mas foi só quando relatei a minha vinculação subjetiva com as questões de gênero, ao contar sobre a minha identificação desde a minha infância com minha avó materna⁹³, uma mulher semianalfabeta, mas aguerrida e ativa. A partir deste relato, o incômodo desapareceu e ficamos todas à vontade.

Envolvei-me em todas as atividades do grupo de mulheres, compartilhei das suas distintas narrativas e observei as mulheres presentes. Múltiplas, diferentes, algumas analfabetas, outras já planejando o mestrado, contudo, de um modo ou de outro, todas tinham situações de violência simbólica e de violações de direitos, fosse pela experiência vivida, ou pelo testemunho dessas violações a outras mulheres, como suas mães, parentes ou amigas.

No universo dessas mulheres, duas em especial, me chamou atenção, Dona Marlene, Pataxó da Aldeia Barra Velha, Porto Seguro, no Extremo Sul da Bahia e Célia Tupinambá de Olivença. Eu já as conhecia de um seminário promovido pelos Tupinambá em 2012, que participei. Na ocasião fui apresentada ao marido de Dona Marlene, Joel Braz, um pataxó bastante falante, de quem me aproximei durante os dias do evento.

Ele então me apresentou a Dona Marlene e [lembro-me dela] muito envergonhada e aparentemente deslocada daquela circunstância social. Estava expondo seus artesanatos e ao tentar estabelecer uma conversa trivial, ela mal me olhou o que me desencorajou

⁹³ Minha avó Ana Barbosa era filha de uma mulher descendente direta de escravos que fugiram para o quilombo, posteriormente pega no mato por um português. Sofrera diversos preconceitos em razão da sua condição social, da sua origem étnica e de ser mulher. Casou-se (03) vezes, e no seu segundo casamento após tentativa de agressão física por parte do então marido, colocou-o para correr ladeira a baixo á facão. Essa mulher inspirava meu posicionamento feminista e constituía-se no meu modelo de mulher. imediatamente. Esta mulher pataxó de meia idade, durante o encontro, parecia outra pessoa.

Inicialmente compartilhou sua tristeza por não saber ler e escrever, mas com muita dignidade afirmou que tinha ideias. E Dona Marlene, declarou que após o primeiro encontro do grupo já não era mais a mesma. Desde então, passou a exigir que sua voz fosse considerada na aldeia, bem como a incentivar as mulheres a se posicionarem e a exigirem serem incluídas nas decisões que envolvessem o coletivo da aldeia. Em sua narrativa, deixou claro que tinha vergonha de falar, mas que estar junto com as outras mulheres, ouvir e aprender sobre seus direitos, sentir-se apoiada, fez com que tivesse mais confiança em si, na sua capacidade. Portanto, nada mais a calaria, era como o seu povo, uma guerreira. Ao ouvi-la percebi a distância que havia entre a mulher que eu conhecera e a que estava se manifestando sempre que surgia uma oportunidade de falar naquele encontro. Partiu dela a sugestão de gravar uma mensagem de apoio às mulheres Karapotó-Plaki-ô que não puderam estar presente no evento, em razão de conflito fundiário em seu território.

Quanto à segunda mulher, Célia Tupinambá, confessou com muita tristeza que pouco sabia sobre a escrita e ao narrar sobre sua dura infância nas roças de cacau, sobre sua falta de oportunidade de estudar, emocionada, comoveu a todas. Acrescentou que mesmo falando menos, por ainda ter certas dificuldades, o projeto possibilitou superar limites que achava impossível transpor. Conviver com outros povos indígenas e com outras mulheres indígenas do Nordeste, a fez perceber que a mistura não era exclusividade dos Tupinambá e que as adversidades que ela e seu povo enfrentou era uma história em comum. Sozinha, sempre enfrentou dificuldades para criar os cinco filhos, mas em relação a passado, a vida estava mais promissora. Naquele momento, seu sonho era de que seus filhos tivessem uma vida melhor do que a dela.

Ao circular pelos aposentos da Thydêwá, conheci Zene, índia Tupinambá e a responsável pela cozinha do encontro. Muito gentil, iniciou conversa comigo. Contou-me que estava a serviço do encontro de mulheres. Era casada com um homem negro, nasceu e cresceu em Ilhéus, mas já vivia há vinte anos em Itabuna. Tinha dois filhos, um de dezesseis e uma de 21 anos, esta estava cursando enfermagem na UESC. Disse que a filha não estava envolvida no movimento de luta dos Tupinambá, e, revelou com certo lamento, que ao tentar reconhecê-la etnicamente, dos cinco caciques com autoridade para confirmar a autoidentificação, dois, votaram contra sob a alegação de que a sua filha não residia em uma das comunidades.



Zene, responsável pela cozinha no Encontro de Mulheres Indígenas do Nordeste, Thydewá, 2015.

Participar do encontro, além de um privilégio foi uma concessão generosa dessas mulheres, por compartilharem suas histórias. A análise dessa experiência permite inferir que há entre os diferentes núcleos dos Tupinambá um intenso e contínuo investimento na política de formação do seu povo, organizados e pensados a partir de suas demandas sociais, situando-se em uma posição de destaque no universo dos povos indígenas.

Essa experiência ampliou a minha convicção no poder desses atos políticos coletivos promovidos por um modelo de formação em espaços não escolares, confirmando o que o debate educacional já discutiu exaustivamente: o quanto as propostas curriculares da escola regular está distante das premências da realidade concreta dos educandos.

Nesse sentido, a factibilidade crítica característica dos movimentos populares em sua práxis e em seu projeto tem estreita conexão com a utopia freireana, que se recusa a deixar de existir e assim Freire a concebe:

Para mim o utópico não é o irrealizável; a utopia não é o idealismo, é a dialetização dos atos de denunciar e anunciar, o ato de denunciar a estrutura desumanizante e de anunciar a estrutura humanizante. Por esta razão a utopia é também um compromisso histórico. A utopia exige o conhecimento crítico. É um ato de conhecimento. Eu não posso denunciar a estrutura desumanizante se não a penetro para conhecê-la. Não posso anunciar se não conheço, mas entre o momento do anúncio e a realização do mesmo existe algo que deve ser destacado: é que o anúncio não é anúncio de um anteprojecto, porque é na práxis histórica que o anteprojecto se torna projecto.⁹⁴

O retorno dos Tupinambá, as reivindicações e posições contestatórias, reverberam uma solidariedade entre dominados e reflete, principalmente, a organicidade das mulheres Tupinambá, que se destacam pela condução de um pauta de objetivos concretos. A dimensão identitária, a consciência histórica, portanto, propiciou aos Tupinambá reconhecer em suas performances revolucionárias, a dimensão material e econômica da vida humana. Dessa forma, na afirmação da identidade indígena, a ação das mulheres Tupinambá não se depreendeu, e nem poderia, de sua base econômica.

⁹⁴ FREIRE, Op. Cit., 2005:32.

VII – CONSIDERAÇÕES FINAIS

A territorialidade do povo Tupinambá e a noção de propriedade privada da elite do Sul da Bahia ao longo da interação social entre esses entes exige uma interpretação que considere as duas realidades antagônicas a partir das bases estruturais que as envolve.

Esses processos devem ser analisados tendo em vista revelar quais dispositivos geram sua estrutura e quais atributos específicos a compõem, haja vista, o fato dos participantes dessas relações apresentarem-se profundamente envolvidos pelas transformações globalizadas.

Posto isso, a percepção regional acerca dos Tupinambá como categoria assimilada à população brasileira, subjaz a contradição entre o índio contemporâneo civilizado e o índio histórico. Para superar os distanciamentos entre as representações da presença mítica e a existência da presença real do índio nas sociabilidades locais, o caboclo, incorporado ao povo nordestino, firmou uma saída pragmática para a inconveniência da presença indígena.

Embora os povos indígenas atuais estejam tão distanciados das culturas ancestrais, quanto qualquer outro povo – ainda que certamente existam pontos de continuidade histórica que os conecte as tradições ou há um tempo longínquo – o imaginário social local está fortemente marcado por uma noção essencialista da identidade étnica indígena, de modo a contestar a identidade Tupinambá, logo seu direito à terra, a partir de valores e tradições monolíticos.

O significado da territorialidade para os Tupinambá se distancia sobremaneira do sentido dado pela elite regional. A concepção de território dessa última assenta-se a partir do espaço geopolítico onde define a soberania e um poder político verticalizado. Para os povos Tupinambá, o território representa a própria condição de existência e reprodução, fundada por uma solidariedade resultante da experiência coletiva, comunitária.

A relação da elite regional com a terra, entretanto, instituiu a privatização dos espaços, a exploração dos recursos naturais, o desenvolvimento predatório e a produtividade, tendo em vista uma relação de dominação material cujo resultado promoveu um capitalismo androfágico em detrimento de uma cosmogonia que integra a vida humana ao cosmo sintônico e os demais elementos da realidade.

Em face de interesses inconciliáveis, diferentes agentes atuam de modo a transformar percepções em ações do Estado-Nação, tendo em vista configurar o direito à terra a partir do

mito de um lugar de origem histórica. Essa realidade implicou na negação da memória das experiências dos povos nativos em detrimento de um prisma histórico considerado oficial.

Foi necessária a compreensão de como os Tupinambá se relacionam com as imposições da hegemonia cultural da elite regional. Para isso, explorei a dimensão relacional da cultura abrangendo seu uso prático – *costumes* – para responder às demandas e exigências estabelecidas no campo das relações econômicas. Ao adotar a perspectiva essa análise considerou os conceitos thompsonianos de experiência e cultura no contexto dos Tupinambá de Olivença abordados nos termos de um palco onde se dão as interações sociais.

Desse modo, infiro que a violência simbólica sofrida pelos Tupinambá, embora tenha a terra como centralidade, a noção de propriedade privada e os diferentes sentidos atribuídos à esta, assenta-se em representações que subjazem a percepção cristalizada da cultura e a noção de indianidade – entendida apenas em seus aspectos diacríticos – a partir de critérios objetivos de pertença étnica.

Partindo do princípio que o reconhecimento dos outros é ulterior ao auto-reconhecimento é certo pensar que na medida em o povo Tupinambá têm legitimidade para se reconhecerem como indígenas têm também legitimidade para não se verem como pertencentes a essa categoria étnica.⁹⁵

Portanto, assim como é possível que membros do movimento e reconheçam como Tupinambá à medida que compartilham traços culturais comuns, – porque identificam-se com essa construção ideológica, com essa indianidade – o contrário, também é possível, como evidencia o depoimento de Clodoaldo Barbosa, morador de Buerarema e irmão da liderança feminina, coordenadora da saúde na Serra do Padeiro, Elisângela Barbosa.

Eu mesmo não me acho índio não. Pra ser sincero, não acho não. A minha família diz que é de índio. Eu não me acho, por que eu não assumo a cultura deles, não estou vivendo com eles, não faço parte de retomadas de terras, eu não sou a favor do que eles vêm fazendo. Na verdade eu sou completamente contra esse tipo de coisa que vem acontecendo [...] Meu pai falava que ha muitos anos atrás a família dele era de índios, a bisavó dele foi pega no mato, eles contavam muitas histórias de índios. Agora, a minha mãe vem de outra descendência, dos sergipanos. Então, por parte de pai tem isso, de ser índio. (Clodoaldo Barbosa, secretário adjunto da Secretaria de Agricultura do município de Buerarema, 07/08/2013, Buerarema-Ba).

A afirmação e a negação étnica, portanto, estão vinculadas às distintas experiências vivenciadas pelos diferentes atores sociais ao longo da sua trajetória, sendo influenciada

⁹⁵ CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O Índio e o Mundo dos Brancos. Campinas: Ed. Unicamp, 1996.

também pela forma como cada indivíduo significa essas experiências. Isso permite compreender a distinção entre o discurso de Clodoaldo Barbosa e o de Elisângela Barbosa, (sua irmã) que em circunstâncias favoráveis revisou criticamente as representações simbólicas que marcavam negativamente sua identidade.

Portanto, como nos ensina Wolf (2005) conceder prioridade, *aos esquemas mentais* pela forma como eles são definidos pelas próprias pessoas e tratar a conduta no *mundo material*, como algo derivado dessas representações simbólicas, de certo modo, compromete a compreensão articulada de certos domínios nos quais os *eventos materiais e mentais devem ser compreendidos de maneira interseccionada*.⁹⁶

Assim, determinados aspectos das relações sociais entendidos como disposições simbólicas, não podem deixar de considerar e abarcar as determinações e influências que a vida material exerce sobre a codificação das experiências dela derivadas.

A partir da experiência de Elisângela Oliveira Barbosa como liderança e coordenadora da saúde indígena da Serra do Padeiro, pode-se afirmar que ela integra o grupo de *intelectuais-morais*, representado pelas mulheres Tupinambá cuja redefinição do seu papel social permitiu revisar de modo crítico o essencialismo étnico que a atravessava. Consequentemente, elaborou uma análise da realidade conjuntural como mulher indígena, tendo em vista, prioritariamente, o sentido comunitário e anti-patriarcal das relações nas quais esteve inserida ao longo do seu percurso histórico.

Em contrapartida, a identidade de Clodoaldo Barbosa encerra a contradição das relações que se manifestam nos indivíduos, como uma desagregação que incidiu muito mais sobre os grupos subalternos, pela sua ausência de autonomia e consciência histórica. A desagregação dos grupos subalternos é precisamente, o que os posiciona subalternamente em relação à elite, haja vista a sua colonização epistemológica. Nessa direção, as lutas sociais, – e isso inclui a causa do povo Tupinambá – não são exclusivamente físicas, são também intelectuais.⁹⁷

É crucial, portanto, considerar o fato dos grupos produzirem concepções de mundo diretamente vinculadas às situações materiais e interações sociais nas quais estão envolvidos. Além disso, é preciso levar em conta que as relações sociais costumam apresentar contradições em que

⁹⁶ WOLF, Op. Cit., 2005:16.

⁹⁷ GRAMSCI, Op. Cit., 2006^a.

um grupo social, que tem sua própria concepção de mundo, ainda que embrionária, que se manifesta na ação e, portanto, de modo descontínuo e ocasional [...], toma emprestado a outro grupo social, por razões de submissão e subordinação intelectual, uma concepção que não é sua e a afirma verbalmente, e também acredita segui-la, já que a segue em “épocas normais”, ou seja, quando a conduta não é independente e autônoma, mas sim submissa e subordinada.⁹⁸

O átimo em que se dá a relação direção/subordinação é o átimo da hegemonia, ou seja, o momento em que se realiza o controle intelectual e moral de um grupo sobre outro. Ao analisar a partir das relações de força, que se revelam os indissociáveis nexos entre o mundo material das relações de produção e a consciência crítica sobre o mundo.

Essa perspectiva epistemológica é bastante oportuna para compreender o que subjaz a disputa etnoterritorial enfrentada pelos Tupinambá contra os representantes da elite regional do Sul da Bahia. A diversidade étnica na configuração da formação do povo Tupinambá, haja vista as distintas etnias, agregadas ao Aldeamento Nossa Senhora da Escada, a circulação do índios “brabos” e transitividade de tantos outros como, Aimorés, Gren, Pataxós, convencionou chamar os índios ali aldeados, de Índios de Olivença. Conjugado a essa historicidade, algumas comunidades Tupinambá expressam diacriticamente, mais do que outras, as circunstância da solidariedade comum ao povo indígena na relação interétnica, originada a partir das constantes fugas de escravos e índios das suas situações de violência e exploração. A mescla, a mistura, reiterada a partir dos inúmeros casamentos interétnicos, alargou a experiência cultural dos Tupinambá, sem, no entanto, fragilizar sua noção de pertencimento.

A problemática do índio misturado, interpretado pelo senso comum como inautenticidade é compreendida pelos Tupinambá, como evento dotado de grande riqueza sociológica, a partir do momento que propiciou interações de aspectos culturais diversos entre etnias que compartilhavam situações sociais desiguais.

Desse modo, os Tupinambá atuais espelham etnias que foram capazes de redefinir e preservar os requisitos mínimos de persistência étnica, *mesmo quando só puderam afirmar sua identidade como uma minoria étnica ilhada em meio de um povo estranho e hostil.*⁹⁹

Entretanto, mesmo vivendo sob uma nova ordem social engendrada pela atuação no movimento, dissensões e ambivalências, em virtude de diversos e distintos aspectos têm sido

⁹⁸ GRAMSCI, Op. Cit., 2006a:9.

⁹⁹ RIBEIRO, Op. Cit., 1993:420.

constatadas na dinâmica social dos Tupinambá. Um deles diz respeito ao fato de os Tupinambá serem neófitos no que tange: à compreensão dos princípios e dispositivos que as relações institucionais acionam: o desafio de gestar e compartilhar de modo equitativos, os recursos coletivos entre diferentes núcleos, num quadro de profunda desigualdade, após o reconhecimento étnico e a publicação do relatório de demarcação.

Assim, a capacidade de conciliar as interações e gerenciar os conflitos entre os Tupinambá mais velhos e os mais jovens, haja vista o fato desses últimos, apresentarem uma experiência muito mais urbana em função da migração – aliado a ampliação expressivas dos integrantes do *movimento político Tupinambá* que requereram uma ancestralidade indígena – passou a constituir um desafio em algumas comunidades Tupinambá.

Naturalmente, divergências internas e estranhamentos têm surgido em razão das interações propiciadas pelas experiências vivenciadas na militância do movimento. Haja vista ser a demarcação uma possibilidade de incluir socialmente um contingente de parentes antes dispersos pelos grandes e pequenos centros urbanos. Embora, seja compreensível que as diferenças atitudinais favoreçam os estranhamentos entre as diferentes gerações de Tupinambá, essa situação tem sido usada pela elite hegemônica regional, de modo absoluto contra a legitimidade e autenticidade dos Tupinambá.

Em campo, foi constatado que aspectos fundamentais conciliavam os Tupinambá em torno de atributos identitários como, a certeza de uma origem em comum, o etnônimo, a defesa do território, a estratégia das retomadas dos espaços de fazendas em território indígena e o enfrentamento à frente formada pelos poderes regionais, contra a demarcação do Território.

Em outros momentos e situações esse grupo étnico agia de acordo com suas múltiplas historicidades e múltiplos vínculos sociais estabelecidos. As relações entre os diferentes grupos que compõem o povo Tupinambá, em razão da crença de compartilharem uma origem em comum – cuja organização social apresenta tanto aproximações como distanciamentos, – evidenciada pela ampla rede de parentesco entre os grupos e o compartilhamento de uma memória de violência e perseguições impelida pela sociedade nacional, criou uma unidade etnopolítica entre os Tupinambá.

Essa realidade, [consequências das históricas e sociais] pelas quais os Tupinambá foram envolvidos e suas representações convergentes atuam como interface dos diferentes sentidos dados pelos Tupinambá à sua multifacetada identidade indígena.

Convém sublinhar que de certo, há indivíduos envolvidos no movimento que têm apresentado uma conduta dissonante dos ideais coletivos dos Tupinambá. Há ainda vicissitudes como, o aumento do consumo de álcool e a introdução de drogas advindas do maior fluxo entre a roça e a rua nos últimos anos – em função do oportunismo de alguns agentes indígenas e não indígenas.

Essas contradições, comum á todo grupo social, têm sido usadas pelos entes relacionais conservadores, como retórica para tangenciar interesses econômicos e privados e, a manutenção das relações de dominação, condição *sine qua non* para a manutenção das relações socioeconômicas adotado atualmente.

A enunciação da negação da identidade indígena dos Tupinambá constituída pela frente contrária à demarcação etnoterritorial busca suprimir o direito dos povos indígenas repondo um padrão historicamente produzido na relação entre a sociedade capitalista e os povos originários no Brasil.

O evento de redescoberta de comunidades indígenas, portanto, se dá pelas agencialidades de novos atores políticos e pelo desfecho dos processos e potencialização da alteridade indígena. As transformações pelas quais o povo Tupinambá passou e a maneira como as mulheres se apropriaram destas transformações a ponto de estimular e organizar sua ação política em torno da reivindicação etnoterritorial não se restringe ao

ato de outorga de território, de “etnificação” puramente administrativa, de submissões, mandatos políticos e imposições culturais, é também aquele da comunhão de sentidos e valores, do batismo de cada um de seus membros, da obediência a uma autoridade simultaneamente religiosa e política. Só a elaboração de utopias (religiosas/ morais/políticas) permite a superação da contradição entre os objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens, transformando a identidade étnica em uma prática social efetiva, culminada pelo processo de territorialização.¹⁰⁰

Dessa forma é indubitável que as ações das mulheres Tupinambá ativaram um sentimento de pertença étnica que somados ao processo de domínio das forças materiais, mobilizados por meio da ação das retomadas, constituíram o sentido e o próprio conteúdo do *Movimento Político Tupinambá*.

Sob a ótica do *feminismo comunitário* e da historicidade secular do povo Tupinambá de Olivença, foi elaborada uma análise do papel das mulheres no reconhecimento étnico e na

¹⁰⁰ OLIVEIRA, Op. Cit., 1999:34.

luta pela definição do território Tupinambá, em que a educação configurou-se como elemento político de mobilização e transformação social.

As mulheres Tupinambá envoltas por circunstâncias histórico-culturais – no intervalo das contradições provocadas pelo capitalismo fundiário regional – forjaram condições para a construção da emergência etnopolítica e reorganização do seu povo, a partir do acesso a uma educação problematizadora, norteadas pela reflexão e ação sobre a sua realidade local.

Desse modo, a transição do sistema do pensamento Freireano, do senso comum – visão de mundo desarticulada – para uma visão de mundo crítica – sistematizada e coerente – tornou-se eixo da práxis *filosófica educativa das mulheres Tupinambá*, que ao transpor suas consciências *ingênuas*, atuaram de forma *problematizadora* e transformaram suas ações comunitárias, em *atos sociais revolucionários*.

Dentre essas mulheres, Dona Nivalda, Núbia, Pedrísia, Nádia e Roselene, destacam-se pela *lealdade étnica* no momento em que assumiram-se como *intelectuais orgânicas* e criaram uma *vontade coletiva indígena*, para organizar uma reforma intelectual e moral cujo resultado, possibilitou a contestação dos princípios pelos quais o sistema político-econômico se organizam.

A finalidade do projeto social dos Tupinambá, a despeito das contradições que os envolve, está comprometido em promover uma mudança estrutural nas diferentes comunidades em termos de criar alternativas ao modelo capitalista, que influenciou e continua a influenciar suas dinâmicas culturais. Para tanto, a orientação e conduta das comunidades Tupinambá, têm sido desenvolver sistemas de produção baseados no paradigma da economia solidária, como proposta alternativa ao modelo econômico vigente.

A percepção e o intuito de promover a soberania alimentar e o equilíbrio territorial passa pelo acesso às políticas públicas e implica diretamente no grau de autonomia dessas comunidades.

Portanto, além do acesso a terra é preciso assegurar meios de subsistência, saúde e educação diferenciada como elementos precípuos da produção e reprodução cultural desse povo. Haja vista, o fato do povo Tupinambá, para além da demarcação do território, buscar uma transformação interna, de modo a promover uma *economia de transição* assegurando valores ancestrais como, solidariedade, paz e o *bem viver*.

Dessa forma, esta etnografia está sublinhada por questões impostas pela experiência em campo, o que exigiu posicionar-me, situar-me em perspectiva, devido à exigência do que é inexorável enfrentar. Elaborar uma análise epistemológica, tendo em vista a busca do

equilíbrio entre o olhar pessoal e o olhar antropológico/conceitual – mantendo-me sensível ao contexto – sem deixar de estar inteira nas sutilezas da crítica epistêmica realizada nesta escrita, tornou-se o maior desafio como pesquisadora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALARCON, D.F. **O Retorno da Terra: As retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia**. Dissertação de mestrado em Estudos Comparados sobre as Américas do Instituto de Ciências Sociais da UNB. Brasília, 2013.

ALMEIDA, M. R.C. de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

_____. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010: 164. In: Coleção FGV de bolso. Série História.

ALMEIDA, H. B. **Família e relações de parentesco – contribuições antropológicas**. In: CARVALHO, José Sérgio (org.): **Direitos Humanos Educação para a Democracia**. Petrópolis, Vozes, 2004).

AMARAL, G. R. **Educadora indígena da FASE-BA é premiada**. In: FASE, Org. 30 de março, 2007. <http://fase.org.br/pt/informe-se/noticias/educadora-indigena-da-fase-ba-e-premiada> Acesso em 20/10/2015.

ARRUDA, R. S.V. **Existem realmente índios no Brasil?** São Paulo em Perspectiva, São Paulo, 8, (03)1994, p 77-85.

_____. **Imagens do Índio: signos da intolerância**. In: GRUPIONI, L. D. B. (Org.). Povos Indígenas e Tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: USP, 2001.

_____. **Territórios indígenas no Brasil: aspectos jurídicos e socioculturais**. In: LIMA; Barroso-Hoffmann. **Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002. p. 131-150., p. 131-150, 2002.

ARRUTI, J. M. **"Morte e Vida do Nordeste Indígena: A Emergência Étnica como Fenômeno Histórico Regional"**. *Estudos Históricos*, 1995: 15:57-94.

_____. **A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e Quilombolas.** Mana, n. 3/2, Rio de Janeiro, n. 3/2, p. 7-38, out. 1997.

_____. **A produção da alteridade: o toré e as conversões missionárias e indígenas.** VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra, 2004: 01-36.

_____. **Da Memória Cabocla à História Indígena: Conflitos, Mediações e Reconhecimento (Xocó, Porto de Folha/SE. P. 249-270.** In: **Mitos, Projetos e Práticas Políticas: Memória e Historiografia.** Org. R SOIHET; M.R.C. ALMEIDA; C. AZEVEDO; R. GONTIJO. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2009.

BADINTER, E. **Rumo equivocado o feminismo e alguns destinos.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

BALANDIER, G. **Antropologia política.** São Paulo: Difusão Europeia do Livro/Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

BASTOS, S.P. **Absorver e ser absorvido: diálogo etnográfico e feitiço falado.** In. LIIMA, Antónia Pedroso de; SARRÓ, Ramon (org). *Terrenos Metropolitanos. Ensaios sobre Produção Etnográfica*, Lisboa: ICS, 2006.

BARTH, Fredrik. **Os grupos étnicos e suas fronteiras.** In: (org.). POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Identidade.** São Paulo: UNESP, 1998, pp. 185-227.

BERCOVICI, G.. **Constituição Econômica e Desenvolvimento: Uma leitura a partir da Constituição de 1988.** São Paulo: Malheiros, 2005.

BOURDIEU, P. Lições de Aula. Aula Inaugural no Collège de France. Ática, São Paulo, 1988.

_____. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

_____. **Coisas ditas.** São Paulo: Brasiliense, 1990.

BUSO, G. **Vulnerabilidad Social: Nociones e Implicancias de Políticas para Latinoamérica a Inicios del Siglo XXI**. Comisión Económica para América Latina y el Caribe – CEPAL. Santiago de Chile, 2001. Disponível em: <<http://www.cepal.org/publicaciones/xml/3/8283/GBusso.pdf>> Acessado em 12/02/2014.

BRÜSEKE, F. J. **Risco e contingência**. Revista Brasileira de Ciências Sociais - ANPOCS, v. 22, n. 3. pp. 69-80, 2007. Disponível em: < <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10706306>> Acessado em 20/01/2015.

CABNAL, Lorena. **Feminismos Diversos: el Feminismo Comunitario**. Las Segovias – Nicaragua: ACSUR, 2010.

CARVALHO, M. L. C. S. **A Ação alfabetizadora do Coletivo de Alfabetizadores Populares da Região Cacaueira da Bahia**. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, 2000.

CASTEL, R. **A dinâmica dos processos de marginalização: da vulnerabilidade à “desfiliação”**. Cadernos CRH, nº 26 e 27, pp. 19-40, 1997.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O Índio e o Mundo dos Brancos**. Campinas: Ed. Unicamp, 1996.

CARVALHO, M. R. de; CARVALHO, A.M. (org). **Índios e Caboclos: A história recontada**. Salvador: EDUFBA, 2012.

CHIAPETTI, J. **O Uso Corporativo do Território Brasileiro e o Processo de Formação de um Espaço Derivado: transformações e permanências na região cacaueira da Bahia**. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, 2009.

COSTA, J. F. **Conjuntura Cacaueira do Sul da Bahia**. Salvador: Bureau, 1992.

COSTA, E. **A Puxada do Mastro: transformações históricas da festa de São Sebastião em Olivença, Ilhéus.** Ilhéus: Universidade Livre do Mar e da Mata, 2013.

COUTO, E.S. **A Puxada do Mastro: transformações históricas da festa de São Sebastião em Olivença.** Ilhéus: Universidade Livre do Mar e da Mata, 2001.

COUTO, P.N. **Os filhos de Jaci: Ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença, Ilhéus-Ba.** Trabalho de conclusão de curso (Antropologia). Salvador: Universidade Federal da Bahia- UFBA, 2003.

_____. **Morada dos Encantados: identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serrado Padeiro, Buerarema, BA.** Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2008.

CUNHA, M.C. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade.** São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **Os Direitos do Índio: Ensaio e Documentos.** São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. (Org) **Legislação indigenista no século XIX: uma compilação 1808-1889.** São Paulo: EDUSP: Comissão Pró-índio de São Paulo, 1992.

_____. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania.** São Paulo: Claro Enigma, 2012.

_____. **Índios como Tema do Pensamento Social no Brasil.** In. [Botelho, André & Schwartz L. M.](#) (Org. **Agenda Brasileira - Temas de uma sociedade em mudança**). São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DERUYTTERE, A. **Indigenous Peoples and Sustainable Development: the role of the Inter-American Development Bank. IDB Forum of the Americas.** Nº IND97-101, Washington D.C. 1997. Disponível em: <
<http://www10.iadb.org/intal/intalcdi/PE/2010/07172en.pdf>> Acessado em 20/03/2015.

DIAS, M. H; CARRARA, A. A. Org. **Um Lugar na História: A capitania e a comarca de Ilhéus antes do cacau.** Ilhéus: Editus, 2007.

DURHAM, E. **A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo.** São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. **Família e Reprodução Humana; Perspectivas Antropológicas da Mulher.** Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

DU BOIS, W.E.B. **As Almas da Gente Negra.** Tradução de Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.

FALCON, G. **Os Coronéis do Cacau.** Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1995.

FABBRI, E. A; RIBEIRO, H. **Saúde Sociedade. Programa Renda Mínima na aldeia indígena Morro da Saudade em São Paulo, entre 2003 e 2004: análise de uma experiência.** vol.16 no.2 São Paulo May/Aug. 2007.

FEDIDA, P; Rudelic-Fernandez, D; BORRILLO, D. **A Sexualidade Tem Futuro?** São Paulo: Edições Loyola, 2002.

FELICETTI, A. A. **Bolsa Família e Desempenho Escolar: avaliação de uma política pública no município de Videira (SC).** Joaçaba: (Dissertação de Mestrado em Educação). Universidade do Oeste de Santa Catarina-SC, 2010. Disponível em: <
http://www.unoesc.edu.br/images/uploads/mestrado/Adriana_Aparecida_Felicetti.pdf>
Acessado em 05/02/2015.

FERNANDES, F. A. **Organização Social dos Tupinambá.** São Paulo: Hucitec/Brasília, UNB, 1989.

FLORÊNCIO, Fernando. **O Terreno Antropológico entre Textos Reflexões e Memórias.** In Etnografia & Emoções. (Org). FRIAS, Sônia. P.45-64. Lisboa: ICS, 2008.

FREIRE, P . **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. **Educação como Prática da Liberdade**. 20ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

_____. **Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire**. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. **Pedagogia da Autonomia**. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

_____. **Educação e Mudança**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

_____. **A Importância do Ato de Ler: Em três artigos que se completam**. São Paulo: Cortez, 2011.

GARZON, B. Rojas (Org). Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais. Oportunidades e desafios para sua implementação no Brasil. São Paulo: Instituto Sócio Ambiental, 2009.

GRAMSCI, A. Os intelectuais e a organização da cultura. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

_____. **Cadernos do Cárcere**. 4. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006a. V. 1.

_____. **Cadernos do Cárcere**. 4. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006b. V. 2.

_____. **Cadernos do Cárcere**. 3. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002 a. V.3.

_____. **Cadernos do cárcere**. 3. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. V. 4.

_____. **Cadernos do Cárcere**. 3 Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b. V. 5.

GIFFIN, K. M. **Nosso Corpo nos Pertence: a dialética do biológico e do social**. Cad. Saúde Pública, vol.7, N. 2, p.190-200, 1991.

GUERREIRO DE FREITAS; A.F & PARAÍSO; M. H. BAQUEIRO; M. C. ALMEIDA. **Caminhos ao encontro do mundo: a capitania, os frutos de ouro e a princesa do sul, Ilhéus 1534-1940.** Ilhéus: EDITUS. 2001.

GUIMARAES, A. S. Cor e Raça. In: **Raça: novas perspectivas antropológicas.** SANSORE, Lívio, PINHO, Osmundo Araújo (Orgs). 2. Ed. Rev. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia, EDUFBA, 2008.

GRUPPI, L. **O conceito de Hegemonia em Gramsci.** Trad.Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000.

GRUPPI, Luciano. **O conceito de hegemonia em Gramsci.** Trad.Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva.** São Paulo, Editora Centauro, 2006.

HERNANDEZ, R. **Descentrando el feminismo, lecciones aprendidas de las luchas de las mujeres indígenas.** In: HERNANDEZ, R. (Edit) Etnografias e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas. México: Centro de Investigaciones y Estudios em Antropologia Social: UNAM, Programa Universitário de Estudios de Género, 2008.p.15-44.

HERNANDEZ, A; NAVAZ, L. **Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde Los Márgenes.** Madrid: Cátedra. 2008:1-23.

HOBBSBAWM.**Introdução: A Invenção das Tradições.** In: Eric Hobsbawm & Terence Ranger (orgs.). **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. Págs. 9-23.

KATZMAN, R. **Vulnerabilidad, activos y exclusión social en Argentina y Uruguay. Santiago de Chile: OIT - Ford. 1999.** Disponível em < <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/6/10816/LC-R176.pdf> > Acessado em 05/01/2015.

LAQUEUR, T. **La fabrique du sexe.** tradução, Michel Gautier, Paris: Gallimard, 1990.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: UNICAMP, 1990.

LERNER, Gerda. Definitions. **The Creation of Patriarchy**. New York: Oxford University Press, 1986. p. 231-243.

LIMA, Antónia Pedroso de; SARRÓ, Ramon (Orgs.). **Terrenos Metropolitano**. Ensaio sobre Produção Etnográfica, Lisboa, ICS, 2006.

LINS, M.S. **Os Vermelhos nas Terras do Cacau: A presença comunista no sul da Bahia (1935-1936)**. Dissertação de mestrado (História Social). Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2007.

MACEDO, U. **A Dona do Corpo: Um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra-Ba**. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2007.

MAGALHÃES, A M. **A Luta pela Terra como “Oração”: Sociogênese, trajetórias e narrativas do “movimento” Tupinambá**. Dissertação de mestrado (Antropologia Social). Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

MAHONY, M. A. **Um passado para justificar o presente: memória coletiva, representação histórica e dominação política na região cacauzeira da Bahia**. Cadernos de Ciências Humanas – Especiaria. Ilhéus: Universidade Estadual de Santa Cruz- UESC. V. 10, n.18, jul. - dez. 2007, p. 737-793.

MARCIEL, L. **Entrevista: O caminho da Cidade com Eunice Durham**. Ideias: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Dossiê migrações V.2. n 2. Campinas, 2011. Disponível em: < <http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/search/titles?searchPage=3> > Acessado em 30/01/2015.

MARCIS, T. **Viagem ao Engenho de Santana**. Ilhéus: EDITUS/ UESC, 2000.

_____ **A Hecatombe de Olivença: Construção e reconstrução da identidade étnica.** Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-graduação em História da UFBA, Salvador: UFBA, 2004.

_____ **A integração dos índios como súditos do rei de Portugal: uma análise do projeto, dos autores e da implementação na capitania de Ilhéus, 1758-1822.** Tese de Doutorado do Programa de Pós-graduação em História da UFBA, Salvador: UFBA, 2013.

MESSEDER, M; FERREIRA, S. M. M. **A Educação Escolar entre os Tupinambá da Serra do Padeiro: reflexões sobre a prática docente e o projeto comunitário.** Revista FAEEBA – Educação e Contemporaneidade, Salvador: v. 19, n. 33, p. 185-198, jan./jun. 2010

MINAYO, M.C.S.; HARTZ, Z.M.A.; BUSS, P.M. **Qualidade de vida e saúde: um debate necessário.** *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro: v.5, n.1, p.7-18, 2000. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-81232000000100002&script=sci_arttext.> Acessado em 02/02/2015.

MISOCZKY, M. C.; MORAES, J; FLORES, R. K. **Bloch, Gramsci e Paulo Freire: Referências fundamentais para os atos da denúncia e do anúncio.** Cadernos EBAPE. BR (FGV), v. 7, pp. 448-471, 2009.

MOHANTY, Chandra. **“Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”.** en Suárez Navaz, L. y Hernández, R. Ed. Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes, Cátedra; Madrid, 2008.

NOGUEIRA, V.M.R. **Bem-Estar, Bem-Estar Social ou Qualidade de Vida: A Reconstrução de um Conceito.** Semina: Ciências Humanas e Sociais, Londrina, v. 23, p. 107-122, set. 2002.

OLIVENÇA, Professores Tupinambá de. **Memória Viva dos Tupinambá de Olivença: relebrar é reviver é afirmar-se ser.** Salvador: Associação Nacional de Ação Indigenista-CESE, 2007.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **‘A viagem da volta’: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste**. In: Atlas das terras indígenas no Nordeste. Rio de Janeiro: PETI/ Museu Nacional, 1993. P. 5-8.

_____. **A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história**. In: *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. P. 99-123.

_____. **Os Índios e a Civilização**. In: MOTA, Lourenço Dantas. Introdução ao Brasil: um banquete no trópico. São Paulo: SENAC, 2001.

_____. **Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? – Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org). **A Viagem da Volta – etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

ORTOLAN M. M. H. **Rumos do Movimento Indígena no Brasil Contemporâneo: Experiências Exemplares no Vale do Javari**. Tese de doutorado. Campinas: Unicamp, 2006.

PAIRUMANI, Félix. L. **Jani Wanirinaka**. Lá Paz: 2009. Disponível em < <http://www.bubok.es/libros/217569/Jani-Wanirinaka> > Acesso em 10/08/2015.

PARAÍSO, M.H. **O Tempo da Dor e do Trabalho: A conquista dos territórios indígenas nos Sertões do Leste**. São Paulo, Tese de doutoramento em História social, USP, 1998.

_____. **Os Índios de Olivença e a Zona de Veraneio dos Coronéis de Cacau na Bahia**. In: Revista de Antropologia da USP, 30/31/32. São Paulo, 1989. p. 79-110.

_____. **Caminhos de Ir e Vir e Caminhos sem Volta: Índios estradas e rios no Sul da Bahia**. Dissertação de mestrado. Salvador: UFBA. 1982.

_____. **Índios, Aldeias e Aldeamentos em Ilhéus (1532-1880)**. In: Anais do I Encontro de História Regional de História da ANPHUR-Ba. 2003, p.33.

PAREDES, Julieta. **Hilhando Fino: desde el feminismo comunitário**. Lá Paz-Bolívia: Moreno Artes Gráficas, 2010.

PEIRANO, M. **Onde está a antropologia?** Mana, Rio de Janeiro, v. 3 n. 2, out. 1997.

PEIRANO, M. **A teoria vivida e outros ensaios de antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, (p.37 – 52) 2006.

PINA-CABRAL, João de. **“Reflexões finais”, em Antónia Pedroso de Lima e Ramon Sarró (orgs.), Terrenos Metropolitanos: Ensaios sobre Produção Etnográfica**. Lisboa: ICS, 2006.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 3-15, 1989.

PRANDI. R. **Religião e Sincretismo em Jorge Amado**. IN. SCHWARCZ, M. L. Org). O Universo de Jorge Amado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RANGEL, C.M; C, TONELLA. **A crise da região cacauieira do Sul da Bahia-Brasil e a reconstrução da identidade dos cacauicultores em contexto de adversidade**. In: Geoingá: Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia, Maringá: v. 5, n. 1, 2013 p. 77-101, 2013. Disponível em: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/Geoinga/article/view/20527>. Acesos em 04 /11/2014.

REGO, W.L; PINZANI, A. **Liberdade, Dinheiro e Autonomia: O caso da Bolsa Família**. Política & Trabalho. Revista de Ciências Sociais, 38, Abril de 2013, pp. 21-42. <http://www.mobilizadores.org.br/wp-content/uploads/2014/07/Liberdade-dinherio-e-autonomia.pdf>. Acessado em 30/01/2015.

REIS, F.T. **Entre as Teorizações das Leis e as Ações Práticas dos Sujeitos: as continuidades da Lei de Terras de 1850 no nascente regime republicano**. Natal: XXVII Simpósio Nacional de História. Conhecimento Histórico e Diálogo Social, 2013.

RIBEIRO, A. M. 2011. **Darcy Ribeiro e o Enigma Brasil: um exercício de descolonização epistemológica.** Sociedade e Estado, 26 (2): 23-49. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69922011000200003&script=sci_arttext
Acesso em: 24/10/2014.

RIBEIRO, D. **Os índios e a Civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno.** Petrópolis: Vozes, 1993.

ROBICHAUX, D. **Sistemas familiares en culturas subalternas de América Latina: una propuesta conceptual y un bosquejo preliminar.** Familia y Diversidad en América Latina. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO, 2007. Disponível em > <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/robichaux/03-Robichaux.pdf> >
Acessado em 10/01/2015.

RISÉRIO, A. **Tinharé - História e cultura no Litoral Sul da Bahia.** Salvador: BYI Projetos Culturais LTDA, 2003.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo (1970-1980).** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

SAMARA, E.M. **A Família Brasileira.** São Paulo: Brasiliense, 1993.

_____. **O Que Mudou na Família Brasileira?: da Colônia à Atualidade.** Psicologia. USP, São Paulo, v.13. n. 2, 2002. Disponível em:< http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-65642002000200004&script=sci_abstract&tlng=pt>
Acessado em 20/10/2013.

SANTANA, S. 2011. **Imagem e autoimagem da pessoa com deficiência na comunidade indígena: um estudo da etnia Tupinambá em Olivença-Ilhéus-Bahia.** Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação, vol. 6, n. 3, p. 102-114.

SANTOS, S.C.A. **Nacionalismo de Esquerda: Frente de Mobilização Popular em Una (1963 – 1965).** Santo Antônio de Jesus: UNEB, 2010.

SECCO, Lincoln. **Gramsci e Revolução**. São Paulo: Alameda, 2006.

SILVA, I. A. **A educação religiosa dos dois gêneros: o Colégio da Piedade e o Colégio São José em Ilhéus, 1916-1930**. In: Anais do XXIV Simpósio Nacional de História – História e multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos. São Leopoldo: Unisinos, 2007. Disponível em:> <http://anpuh.org/anais/?p=18717>>. Acessado em 11/11/2013.

SILVA. Cristhian Teófilo. **Identificação étnica, territorialização e fronteiras: A perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista**. Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.2, n.1, p.113-140, jul.2005.

SILVA, Núbia B. da. **Educação de Jovens e Adultos e a afirmação da identidade étnica do povo Tupinambá de Olivença – 1996 a 2004**. Trabalho de conclusão de curso de Pós-Graduação Lato Sensu em Educação de Jovens e Adultos. . Ilhéus: Departamento de Educação da Universidade Estadual de Santa Cruz- UESC, 2006.

SILVA E SOUSA, F.H. **Entre la Aldea y los Rascacielos: Identidad, inmigración y territorialidad indígena urbana en Curitiba, Brasil**”. Revista Española de Antropología Americana. 2011. Disponível em:< <http://www.readperiodicals.com/201107/2676145031.html>>. Acessado em 10/12/2014.

SILVA, T. T. (Org). **Identidade e Diferença – a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

STAVENHAGEN, R. **Intervención oral como Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas. Foro permanente para las cuestiones indígenas**. Nueva York, 2006. Disponível em:< http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/6session_SR_statement_asia_es.doc> acessado em: 20/09/2013.

THIOLLENT, Michel. **Crítica Metodológica, Investigação Social e Enquete Operária**. Polis: São Paulo, 1987.

THOMPSON, E.P. **Costumes em Comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TONICO, J.S; RIBEIRO, M. D. A. **Entrecruzando História e Linguagem: O coronelismo e os jornais.** Entretextos, v.13 (02), p. 108 – 127, Londrina, jul./dez. 2013.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América. A questão do outro.** São Paulo. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. **A conquista da América: a questão do outro.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VELHO, Gilberto. **“Observando o familiar”.** In: Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro, p.121-132. Zahar, 1981.

VIEGAS. S. **Eating with your favourite mother: time and sociality in a South Amerindian community (South of Bahia/Brazil).** Journal of the Royal Anthropological Institute V.9 (1), 2003, p. 21-37.

_____. **Nojo, Prazer e Persistência.** Revista de História da USP, São Paulo, n. 154, jun. 2006, p. 151-188. Disponível em > <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19025/21088>> acessado em 10 de nov. 2013.

_____. **Terra Calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

_____. **Apontamentos de aulas na Disciplina: Metodologias da Investigação Etnográfica.** Doutorado em Antropologia ICS out/fevereiro Lisboa, 2013/2014.

_____. **Apontamentos de aulas na Disciplina: Estudos Brasileiros.** Mestrado de Letras da Universidade de Lisboa/ICS out/dez, Lisboa, 2013.

_____. **Liderazgos Femeninos en la Transición Hacia Una Autonomía Indígena: Una Reversión de Poderes Entre los Tupinambá de Olivença (Bahía, Brasil).** In:. (Org).

CELIGUETA, G. et al. **Modernidad indígena, 'indigeneidad' e innovación social desde la perspectiva del género**. Barcelona: Universitat de Barcelona, Publicacions i Edicions, 2014.

WEBER, Max. **Relações comunitárias étnicas**. IN: Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: V I. 5: Universidade de Brasília, 1994 [1922].

WOLF, E.R. **A Europa e os Povos Sem História** (Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

VYGOTSKY, L. **Fundamentos de Defectología**. Obras Escogidas, Tomo V. Madrid: Visor, 1997.

DOCUMENTOS OFICIAIS

BRASIL. **Aspectos Conceituais da Vulnerabilidade Social**. Convênio Ministério do Trabalho e Emprego.- MTE- e Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos DIEESE. Brasília, 2007. Disponível em: <http://portal.mte.gov.br/data/files/FF8080812BA5F4B7012BA6D0B28801EE/sumario_2009_TEXTOV1.pdf> Acessado em 09/02/2015.

BRASIL. Ministério Público Federal. Assessoria de Comunicação. 2007. Disponível em: <http://noticias.pgr.mpf.mp.br/noticias/noticias-do-site/copy_of_criminal/mpf-ba-pede-arquivamento-de-inquerito-sobre-vassoura-de-bruxa> Acesso: 02/11/ 2014.

BRASIL. **Nota Técnica**. Programa de Recuperação da Lavoura Cacaueira. A crise da lavoura cacaueira, condicionantes, ação governamental, análise. 2009. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/comissoes/CRA/AP/AP20100622_Nota%20Tecnica-2009.pdf> Acessado em: 30/09/2014.

BRASIL. **Relatório Final Circunstanciado de Identificação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença**. Brasília, 2009.

BRASIL. **Crece Migración Indígena Hacia Centros Urbanos**. 2010. Disponível em: <<http://prensa.politicaspUBLICAS.net/index.php/alatina/?p=8325&more=1&c=1&tb=1&pb=1>> Acessado em 20/10/2012.

BRASIL. **Comissão Especial “Tupinambá” Resolução nº 15 de 2010 e Resolução nº 6 de 2011.** Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana. Brasília, 2011

BRASIL. **54ª Legislatura - 4ª Sessão Legislativa Ordinária da Câmara dos Deputados – DETAQ.** Brasília, 2011. Disponível em:<

<http://www.camara.leg.br/internet/sitaqweb/TextoHTML.asp?etapa=2&nuSessao=384.3.54.O&nuQuarto=24&nuOrador=3&nuInsercao=0&dtHorarioQuarto=15:09&sgFaseSessao=GE%20%20%20%20%20%20%20%20&Data=25/11/2013&txApelido=GERALDO%20SIM%C3%95ES&txEtapa=Sem%20supervis%C3%A3o>> Acessado em 10/01/2014.

BRASIL, 2012. **Fundação Nacional do Índio: Transferência de Renda.** Disponível em:<
<http://www.funai.gov.br/index.php/transferencia-de-renda>> Acessado em 20/11/2014.

BRASIL. **Violações de direitos humanos dos indígenas no Estado do Mato Grosso do Sul.** Plataforma Dhesca. Brasil, 2014. Disponível em:<
http://br.boell.org/sites/default/files/violacoes_direitos_indigenas_dhesca_bollbrasil.pdf>
Acesso em 05/11/2014.

CEPAL. **Pueblos indígenas de América Latina: Antiguas inequidades, realidades heterogêneas y nuevas obligaciones para las democracias del siglo XXI.** In: Panorama social da América Latina 2006 (LC/G.2326-P/E), Santiago de Chile, 2007.

CPPDI – Centro de Políticas Públicas y Derechos Indígenas, (2010). **Brasil: cresce migración indígena hacia centros urbanos.** Disponível em:<
<http://prensa.politicaspublicas.net/index.php/alatina/?p=8325&more=1&c=1&tb=1&pb=1>>
Acessado em 10/11/1013.

IBGE. **Censos Demográficos, 2010.** Disponível em < www.ibge.gov.br> Acessado em: 10/10/ 2014.

INCRA (2012). **Diretoria de Obtenção de Terras e Implantação de Projetos de Assentamento** - DT Coordenação-geral de Implantação-DTI-SIPRA. Disponível em:

<[http://www.incra.gov.br/index.php/reforma-agraria-2/projetos-e-programas-do-incra/relacaode_ projetos-de-reforma-agraria](http://www.incra.gov.br/index.php/reforma-agraria-2/projetos-e-programas-do-incra/relacaode_projetos-de-reforma-agraria)> Acessado em: 06/11/2014.

IPEADATA. **Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Base de dados macroeconômicos.** 2012. Disponível em: <<http://www.ipeadata.gov.br>> Acessado em: 13/10/ 2014.

IPEA. **Uma década de Bolsa Família.** 2014. Disponível em: <[http://desafios.ipea.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2945:catid=28 &Itemid=23](http://desafios.ipea.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2945:catid=28&Itemid=23) > Acessado em 03/02/2015.

OBSERVATÓRIO BRASIL DA IGUALDADE DE GÊNERO. **Mulheres representam 93% dos titulares do Bolsa Família.** 2012. Disponível em: <<http://www.observatoriodegenero.gov.br/menu/noticias/mulheres-representam-93-dos-titulares-do-bolsa-familia/>> Acessado em 03/02/2015.

OMS. **Promoción de la salud:** glosario. Genebra: OMS, 1998.Disponível em: <<http://www.msssi.gob.es/profesionales/saludPublica/prevPromocion/docs/glosario.pdf> >Acessado em 09/02/2015.

PNUD - Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. **Sustentando o Progresso Humano: Redução da Vulnerabilidade e Construção da Resiliência.** Washington, EUA, 2014. Disponível em: <<http://www.pnud.org.br/arquivos/RDH2014pt.pdf> > Acessado em 03/02/015.

UNIFEM (Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer). **Mujeres indígenas se capacitan para investigar el tráfico de personas en Brasil y en Paraguay,** 2010. Disponível em:<http://www.unifem.org.br/003/00301009.asp?ttCD_CHAVE=129030>. Acessado em 20/12/2013.

SITES DE NOTÍCIAS

Globo Repórter. Edição do dia 15/06/2012, Disponível em > <http://g1.globo.com/globo-reporter/noticia/2012/06/bahia-de-jorge-amado-conquista-o-mundo-com-seus-encantos.htm>> Acessado em 30/04/2014.

Terras de Pequenos Produtores Continuam Invasidas por índio no Sul da Bahia Disponível em > <http://www.agravo.blog.br/2013/12/12/terras-de-pequenos-produtores-continuam-invasidas-por-indio-sul-bahia/>> Acessado em 28/12/2013.

Demora na Demarcação da Terra Indígena Tupinambá Acirra Conflito na Bahia. Disponível em <<http://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2013/08/27/demora-na-demarcacao-da-terra-indigena-tupinamba-acirra-conflito-na-bahia/>> Acessado em 30/09/2013.

Força Nacional Monta Base para Evitar Conflito entre Produtores e índios. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/08/20/forca-nacional-monta-base-no-sul-da-bahia-para-evitar-conflito-entre-produtores-e-indios.htm>> Acessado em 10/10/2013.

Após destruir carros oficiais na BR 101, manifestantes saqueiam cesta do povo em Buerarema. Disponível em<<http://www.correio24horas.com.br/detalhe/noticia/apos-destruir-carros-oficiais-na-br-101-manifestantes-saqueiam-cesta-do-povo-em-buerarema/>> Acessado em 19/02/2015.

Vereador Indígena e Filho são mortos no Sul Da Bahia. Disponível em <<http://www.verdinhoitabuna.com.br/2014/04/ex-vereador-indigena-e-filho-sao-mortos.html>> Acessado em 05/03/2014.

Apontado com Suspeito em Crime o Cacique Babau Deixa Prisão no Distrito Federal Disponível em <<http://g1.globo.com/bahia/noticia/2014/05/apontado-como-suspeito-em-crime-cacique-babau-deixa-prisao-no-df.html>> Acessado em 09/07/2014.

Índio Tupinambá é Assassinado após Sofrer Emboscada em Ilhéus. Disponível em > <http://www.cptnacional.org.br/index.php/publicacoes/noticias/conflitos-no-campo/2557->

indio-tupinamba-e-assassinado-apos-sofrer-emboscada-em-ilheus-na-bahia>. Acessado em 13/06/2015.

<http://www.pco.org.br/movimento-popular/tupinamba-assassinado-com-20-tiros-na-bahia/aaaa,o.html>

Única cidade na Bahia que Aécio Venceu. Disponível em< <http://epoca.globo.com/colunas-e-blogs/felipe-paturo/noticia/2014/10/unica-cidade-da-bahia-que-aecio-venceu-e-bfoco-de- crise-fundiaria.html>> acessado em 12/12/2014

População em Protesta contra a Demarcação de TI coloca fogo em estabelecimento em Buerarema. Disponível< <http://www.macuconews.com.br/2013/08/buerarema-populacao-coloca-fogo-em.html>> Acessado em 12/09/2013.

Índios Tupinambá são Assassinados na Comunidade do Santana. Disponível em < <http://indiosnonordeste.com.br/2012/11/05/indios-tupinamba-sao-assassinados-na-comunidade-do-santana-em-ilheusba/>> Acessado em 01/06/2015.

Indígenas Fecham Rodovia na Bahia em Protesto Contra Assassinato. Disponível em<<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/05/1624806-indigenas-fecham-rodovia-na-bahia-em-protesto-contr-assassinato.shtml>> Acessado em 15/05/2015.

Índio Tupinambá Assassinado com 20 Tiros no Sul da BAhia. Disponível em < <http://www.pco.org.br/movimento-popular/tupinamba-assassinado-com-20-tiros-na-bahia/aaaa,o.html>> acessado em 20/05/2015.

Exército para Conflito no Sul da Bahia. Disponível em < .<http://www.cartacapital.com.br/blogs/blog-do-milanez/dilma-decreta-estado-de-excecao-e-envia-exercito-para-conflito-no-sul-da-bahia-6583.html>> Acessado em 02/11/2014 .

Os índios Tupinambá e a cobertura enviesada. Disponível em: <http://observatoriodaimprensa.com.br/imprensa-em-questao/_ed791_os_indios_tupinamba_e_a_cobertura_enviesada/> Acessado em 05/04/2014.

Três Tupinambá são assassinados na Bahia novembro 2013. Disponível em:<
<https://campanhatupinamba.wordpress.com/2013/11/10/tres-tupinamba-sao-assassinados-na-bahia/>>Acessado em 20/11/2015.

Revista Época. O Lampion Tupinambá Disponível em
<<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI105789-15223,00-O+LAMPPIO+TUPINAMBA.html>> Acessado em 12/05/2015.

ANEXOS

1. REPORTAGEM FOLHA UOL

São Paulo, Domingo, 23 de Maio de 1999.

QUESTÃO INDÍGENA

54 mulheres pataxós sofreram cirurgia de laqueadura, sobretudo durante a campanha eleitoral de 94
Esterilização de índias é investigada na BA

J.L.Bulcão



*O cacique
 pataxó
 Jorge
 Francisco
 Filho, 52,
 carrega em
 seus braços
 filha recém-
 nascida de
 índia cuja
 mãe e irmã
 foram
 esterilizadas
 em 1994*

JOÃO BATISTA NATALI

Enviado especial a Itabuna (BA)

Uma rede de entidades e instituições está empenhada em identificar os responsáveis pela esterilização de 54 índias na Bahia. O Cimi (Conselho Indigenista Missionário), ligado à hierarquia católica, crê haver indício de "genocídio". Investigam o caso o Cimi, a Procuradoria da República, a Polícia Federal, a Comissão de Direitos Humanos da Câmara e o Conselho Regional de Medicina da Bahia. A esterilização, por meio de cirurgias de laqueadura de trompas (que impede a chegada de óvulos ao útero, onde são fertilizados) foi sobretudo praticada na campanha eleitoral de 94, como um "favor" de candidatos, em troca do voto. Das índias que possivelmente sofreram laqueaduras criminosas, 23 foram estimuladas por cabos eleitorais do deputado Roland Lavigne (PFL-BA), ex-proprietário de dois hospitais próximos a áreas indígenas. Foi o que elas disseram à Procuradoria da

República em Ilhéus, aos advogados do Cimi e, no caso de cinco delas, em entrevistas à Folha. Lavigne nega ter estimulado ou praticado a esterilização. Diz ser vítima de acusações infundadas de seus inimigos políticos. As esterilizadas pertencem à nação pataxó -hoje com 6.000 pessoas, em 15 reservas no sul da Bahia. Uma de suas ramificações, os hã-hã-hãe, tornou-se conhecida há dois anos quando um dos seus, Galdino Jesus dos Santos Pataxó, foi queimado vivo por um grupo de jovens em Brasília. Uma das irmãs de Galdino, Marilene Jesus dos Santos -ou Iaranauí, nome no idioma ancestral- está entre as esterilizadas. Disse à Folha ter sido operada no município de Camacã, em hospital de Lavigne, para onde foi encaminhada por um de seus cabos eleitorais, chamado Daniel. Feita a laqueadura, recebeu material eleitoral do então candidato a deputado. Nenhum testemunho colhido indica coação física. As índias dizem ter sido enganadas -melhorariam de vida se não tivessem novos filhos. Na aldeia de Barretá, foram operadas todas as dez mulheres em idade de procriar. Todas, no entanto, já tinham sido mães. Somavam 35 filhos. Mas tinham em média apenas 25 anos. A denúncia de que a esterilização colocava em risco a densidade demográfica da população indígena -e a ocupação de suas terras, reduzidas nos últimos dois séculos pelas fazendas de cacau- partiu de três caciques, em carta enviada em agosto do ano passado ao Procurador da República em Ilhéus. Um dos signatários, Gerson Souza Melo Pataxó, presidente do Conselho de Saúde de sua nação, relatava ter descoberto a extensão do problema em levantamento recente sobre a saúde nas aldeias. A Procuradoria abriu inquérito civil público e determinou que a PF instaurasse inquérito criminal. O procurador José Leão Junior, que vem instruindo o inquérito, disse já terem sido ouvidas 14 índias. Afirmou também que cópia do inquérito será enviada ao corregedor da Câmara dos Deputados, responsável pela apuração de possível quebra de decoro parlamentar. Nilmário Miranda (PT-MG), presidente da Comissão de Direitos Humanos do Congresso, recebeu denúncia iniciou investigação. Na PF, o delegado Rubem Patury Filho disse precisar de mais um ano para concluir seu trabalho. Por fim, a possibilidade de o deputado Lavigne, que também é médico, ter cometido falta ética é investigada, em Salvador, pelo Conselho Regional de Medicina da Bahia, que ouvirá quatro índias dentro de dez dias. O médico Marco Aurélio Miranda Ferreira, encarregado do caso, diz que concluirá seus trabalhos em 60 dias.

Fonte: > <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc23059916.htm>> Acessado em 13/03/2015

2. Reportagem Globo Repórter

O que a Bahia tem? Ninguém melhor do que Jorge Amado para responder.

"Aqui se encontraram os homens brancos, os homens índios e os homens negros. E aqui se misturaram. Não ficaram separados, cada uma com a sua contribuição cultural. Aqui vieram, fundiram seus sangues e suas culturas", dizia o escritor. O baiano mais ilustre da terra nos leva ao mundo mágico que ele criou também na vida real. E com a filha dele, Paloma Amado, a equipe do Globo Repórter foi à casa da Rua Alagoinhas, em Salvador. Desde que Jorge Amado e Zélia Gattai morreram, a casa do Rio Vermelho ficou fechada, guardando uma coleção de histórias desenterradas pelo programa. Paloma Amado contou que há mais de dois anos não visitava a casa onde os pais moraram. "Para mim não é bom vir, porque eu fico com muita tristeza", desabafou. Não deve mesmo ser fácil voltar ao paraíso de tantas lembranças. Paloma mostrou o sapo que recebia os visitantes. "São muitos os sapos", destacou. "Ele gostava de botar em cantinhos, para que as pessoas tivessem que descobrir". Quem visita a casa de Jorge Amado e Zélia Gattai não pode deixar de dar um passeio no lugar que eles consideravam sagrado: uma mini-floresta feita por eles. "Papai dizia que

trabalhar como jardineiro era ótimo para ele pensar nos livros", lembrou Paloma Amado. A imaginação ia longe, mas as histórias eram cotidianas. Ele conhecia como ninguém as dores e prazeres da Bahia. Segundo Paloma Amado, a sala de jantar era o cômodo em que o escritor passava a maior parte do tempo quando estava em Salvador. "Ele fazia muitos lugares para ele trabalhar, inclusive escritório. Mas ele gostava de ficar na mesa de jantar. De uma das pontas, ele tomava conta de tudo que se passava pela casa", contou. E foi em um desses momentos de muita fertilidade da imaginação que brotou, na casa do Rio Vermelho, um dos romances mais lidos de Jorge: "Dona Flor e seus dois maridos". "O primeiro a nascer aqui foi 'Dona Flor'. E este, curiosamente, teve toda a sua gestação aqui. Papai escreveu princípio, meio e fim de 'Dona Flor' aqui em casa", contou Paloma Amado. "Tinha um problema no final de 'Dona Flor', e papai não sabia como ia terminar, porque ele ia matar a Dona Flor. Ele achava que Dona Flor não ia nunca aceitar ficar com dois maridos. Mamãe contava que, às 6h30, papai trabalhava bem cedinho. Aí mamãe apareceu na porta, ele olhou para ela e disse assim: 'Essa sua amiga, hein? Que boa sem-vergonha'. Ela perguntou: 'Que amiga? Que sem-vergonha?'. Ele respondeu: 'Dona Flor. Na hora em que eu ia fazer ela acompanhar Vadinho, ela resolveu ficar e ficar com os dois'" Paloma Amado contou que os personagens Pedro Arcanjo, todos os personagens de 'Tenda dos Milagres' e Tereza Batista também nasceram na casa do Rio Vermelho. "Tieta ele começou aqui e foi terminar em Londres", acrescentou. Segundo a filha de Jorge Amado, a grande fonte de inspiração do escritor foi o povo da Bahia. "O povo da Bahia como grande representante deste país". "Eu tive uma juventude muito livre na Bahia, muito misturada com o povo, com a vida popular. Meu conhecimento da vida popular baiana, minha intimidade com a vida popular, com o povo da Bahia, vem desse tempo", revelou o escritor, em entrevista ao repórter Pedro Bial. "Mas o DNA de escritor vem todo da minha avó Eulália, que era índia", completou Paloma Amado, se referindo a dona Eulália Leal Amado de Faria, mãe de Jorge. "Ela tinha uma imaginação inacreditável. Meu avô, marido dela, pai do papai, olhava para ela e dizia: 'Ô, Eulália, pare de mentir. Ô mulher para mentir'. Mas não era mentira, era criação. Eu acho que ele herdou essa capacidade de fabular, de criar, inventar em cima da vida", contou Paloma. "Eu acho que o escritor verdadeiro é aquele que escreve sobre o que ele viveu", dizia Jorge Amado. Outra frase de Jorge Amado descreve bem o sentimento dele: "Eu tive mais da vida do que mereci, do que pedi. Sou um homem muito feliz com a vida". "Zélia é minha alegria em todo momento, todos os dias, todas as horas. É uma coisa que para mim foi de importância fundamental. Eu não teria feito nada do que fiz sem a Zélia, sem o apoio da Zélia, sem o braço da Zélia, que sustentou o meu braço", declarou Jorge Amado na entrevista a Pedro Bial. Zélia e Jorge são amados no Brasil e no mundo. Mas era na casa do Rio Vermelho que a paixão acendia a criação. "Para ele, era muito ruim ficar longe da casa. Ele gostava de ficar na casa. Ele gostava de ficar no jardim também, de passear no jardim, sentar com mamãe no banco. Todo fim de tarde sentavam lá e ficavam namorando, curtindo a frescarola boa", revelou Paloma Amado. Paloma Amado disse que, quando se senta no mesmo banco, sente uma saudade infinita dos pais. "Saudade daquilo que a gente viveu junto e que eu e meu irmão João vivemos. Nós tivemos o privilégio de viver. A gente saía pela casa vendo os bichos, os passarinhos, os saguizinhos, que ele adorava. É uma vida que não volta", desabafou. Volta sim, com as lembranças da vida real e do mundo encantado do amado Jorge.

Fonte: Globo Repórter. Edição do dia 15/06/2012 > <http://g1.globo.com/globo-reporter/noticia/2012/06/bahia-de-jorge-amado-conquista-o-mundo-com-seus-encantos.html>

3. Reportagem da Revista Época

ÉPOCA

O Lampião Tupinambá

Mais de 500 anos depois da chegada de Cabral, um índio aterroriza o sul da Bahia. Ele é o Cacique Babau. Invade fazendas para conseguir a demarcação de uma reserva indígena

MARIANA SANCHES (TEXTO) E MARCELO MIN (FOTOS), DE ILHÉUS, BA



DESTEMIDO

Rosivaldo Ferreira da Silva, o Cacique Babau, em uma das áreas invadidas sob seu comando. Ele enfrenta sem medo a Polícia Federal

O riso é estridente, quase debochado. Enquanto ri, Rosivaldo Ferreira da Silva, de 35 anos, chacoalha todo o corpo, a fileira de dentes de boi que carrega no pescoço e o cocar de penas na cabeça. A irreverência e a simpatia

contrastam com a descrição feita pela Polícia Federal das ações e do caráter de Rosivaldo, ou Cacique Babau, como ele é conhecido no sul da Bahia. Sobre a mesa do delegado federal Cristiano Barbosa, a pasta intitulada Dossiê Cacique Babau dá a dimensão das façanhas atribuídas a Rosivaldo. São ao menos dez inquéritos, em cerca de 500 páginas, que incluem acusações de sequestro, furto, invasão de propriedade privada, incêndio criminoso, porte ilegal de armas, ameaça, formação de quadrilha. Babau é um dos líderes do grupo de 3 mil pessoas que se autointitulam tupinambás, os primeiros índios com quem Pedro Álvares Cabral travou contato ao desembarcar em terras brasileiras. Desde 2004, ele e seu bando já invadiram 20 fazendas na região da Serra do Padeiro, localizada entre os municípios baianos de Ilhéus, Buerarema e Una. De acordo com a Polícia Federal, os índios usam armas e recorrem à violência em suas invasões. Nos últimos cinco anos, Babau passou a ser considerado por autoridades locais um inimigo público no sul da Bahia. Babau dá risada quando confrontado com sua ficha policial. Nega que ande armado ou promova a violência, mas se deleita ao lembrar que os tupinambás ficaram conhecidos como um povo guerreiro e canibal. “De vez em quando a Polícia Federal vem aqui buscar um cadáver. Não encontra nada, só a gente comendo carne assada. Mas é carne de animal. Nossos antepassados faziam prisioneiros para virar almoço. É por isso que eu não sequestro ninguém. Se sequestrar, a gente vai ter de comer”, afirma Babau, às gargalhadas.

Por sua ótica, as invasões são “retomadas” de áreas que eram terras dos índios até 1500 e foram usurpadas pelos brancos ao longo da história do Brasil. Para seus seguidores, estudiosos, autoridades e até mesmo rivais, Babau é uma espécie de versão cabocla de Lampião, o histórico chefe do cangaço. No sul da Bahia, diz-se que a cabeça de Babau valeria R\$ 30 mil. Em novembro do ano passado, a Polícia Federal tentou prender Babau. Escalou 120 homens, munidos de balas de borracha e gás lacrimogêneo. Foi recebida a pedradas. No fim da operação, a PF não prendeu o cacique e ficou encurralada na mata. A mando de Babau, os índios bloquearam as estradas de terra com troncos de árvore. “Nós chegamos à tribo ostensivamente armados, e o Babau nos enfrenta”, diz, abismado, o delegado da Polícia Federal Cristiano Barbosa. Em junho, em outra operação, policiais federais foram acusados de torturar quatro índios do grupo de Babau. O inquérito, conduzido pelo delegado Barbosa, concluiu que os policiais não cometeram crime. Boa parte dos índios atribui às ações de Babau a finalização, em abril, do relatório da Fundação Nacional do Índio (Funai) que dá aos tupinambás um território de 47.376 hectares. A área se estende da Serra do Padeiro ao litoral baiano e inclui centenas de fazendas, hotéis, cemitério, além de quase metade da Vila de Olivença, uma das primeiras concentrações urbanas do Brasil, em Ilhéus. Se for homologada pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, o que pode acontecer em alguns meses, a reserva indígena dos tupinambás será 43% maior do que a cidade de Belo Horizonte. A possibilidade de demarcação inflamou a identidade indígena, oculta até recentemente. Babau não tem apenas um robusto prontuário policial. A escola e os fornos de farinha da aldeia, construídos com financiamento público, são exemplos de sua liderança e de sua capacidade de articulação. Essas habilidades foram desenvolvidas longe das matas da Serra do Padeiro. Babau, cujos traços faciais revelam mais sua ascendência negra do que a indígena, faz parte da primeira geração com ensino médio de uma família que vive do plantio de mandioca, banana e cacau em um pequeno sítio. Às vésperas da comemoração dos 500 anos do descobrimento do Brasil, Babau foi para a escola em Santa Cruz Cabralia, primeiro ponto do país onde os portugueses pisaram. Lá, descobriu a América: algumas ONGs o fizeram ver que a ascendência indígena poderia garantir-lhe direito às terras onde nasceu. Babau engajou-se em fazer a Funai reconhecer seu grupo como os Tupinambás de Olivença.

Fonte: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI105789-15223,00-O+LAMPPIO+TUPINAMBA.html>

4. Discurso do Deputado Federal Geraldo Simões



Discursos Proferidos em Plenário

CÂMARA DOS DEPUTADOS – DETAQ

Sem supervisão



Sessão: 384.3.54. O

Hora: 15h9

Fase: GE

Orador: GERALDO SIMÕES

Data: 25/11/2013

Sumário

Avanços da política indigenista brasileira. Apreensão do orador ante os conflitos entre indígenas e produtores rurais em decorrência do processo de demarcação de terras indígenas no País. Risco de descrédito da opinião pública com a FUNAI. Defesa de imediata revogação dos processos de demarcação de terras no Suul da Bahia.

O SR. GERALDO SIMÕES (PT-BA. Sem revisão do orador.) - Sr. Presidente, Sras. e Srs. Deputados, segundo os dados estatísticos, a população indígena brasileira é de aproximadamente 900 mil índios, que já foram contemplados com a demarcação de 110 milhões de hectares para seu usufruto, o que equivale a nada menos do que 13% da superfície do território nacional. A demarcação das terras indígenas é um dos pilares da política indigenista adotada pelo Estado brasileiro. Desde o período colonial até a Constituição de 1988, o Brasil vem adotando uma política de proteção das terras indígenas, com o reconhecimento de que os índios têm o direito de viver segundo seus usos, costumes e tradições nas terras demarcadas. As normas constitucionais do Brasil e a legislação infraconstitucional que tratam da política indigenista vêm sendo atualizadas e modernizadas, sempre com o escopo de dar aos índios e às suas comunidades tratamento diferenciado, que lhes dê a necessária tranquilidade para viverem segundo sua própria cultura, sem a intervenção da sociedade não indígena. Nenhum outro Estado nacional conta com legislação tão avançada no tocante à proteção das minorias étnicas. No tocante às terras destinadas aos índios, o Brasil é, também, o País mais avançado e mais generoso. Fiel à defesa de políticas sociais, nós não temos dúvidas de que a política indigenista brasileira avançou significativamente nos últimos anos. Apoiamos toda política de apoio às causas indígenas e consideramos como saudáveis e salutaras para a consolidação do processo democrático a justa e necessária assistência e proteção das comunidades indígenas. As comunidades indígenas têm identidade e vida própria, que lhes são peculiares. Os índios têm o

direito de preservar suas tradições morais e materiais e constituem importante segmento social que deve ser reconhecido pelas suas tradições e pelos seus valores culturais. Há, também, neste País, uma sociedade não indígena consciente de seus compromissos democráticos e sociais, que reconhece a importância e a relevância dos povos indígenas, não só por serem eles os primeiros habitantes do território brasileiro, mas — e principalmente — pelo legado linguístico e cultural de seus antepassados. No entanto, Sr. Presidente, Sras. e Srs. Deputados, devemos nos acautelar sobre os riscos das exacerbações nos processos de demarcação das terras indígenas. Temos grande preocupação com a utilização de forma precipitada — e por que não dizer abusiva — da norma constitucional expressa no artigo 231 da Constituição, segundo a qual todas as terras demarcadas em favor dos índios devem ser de usufruto exclusivo dos índios, não sendo permitido que nelas permaneçam quaisquer pessoas que não sejam membros da comunidade indígena. Quando a FUNAI inclui no perímetro indígena as pequenas propriedades, as pequenas posses de agricultores familiares e áreas urbanas, todos os ocupantes devem ser expulsos para que a nova área indígena seja ocupada, exclusivamente, pelos índios. Temos receios de que a extinção de pequenas propriedades rurais, de áreas urbanas e das áreas destinadas à agricultura familiar possa implicar em sofrimento para as famílias dos agricultores, visto que a maioria é constituída de cidadãos de baixa renda. Essas famílias terão de iniciar uma nova vida em lugar incerto, pois as indenizações que lhes são devidas cobrem apenas as suas modestas benfeitorias, desde que a FUNAI as considerem de boa-fé. Ora, Sr. Presidente, é incontestável o direito do cidadão de ter sua propriedade rural. A Constituição lhe dá e lhe garante o direito de propriedade. E a perda desse direito, mesmo que previsto na Constituição, só pode ser definida mediante o devido processo legal, pois assim reza a Constituição Federal. Ocorre que uma leitura mais atenta aos atuais procedimentos de identificação e demarcação de terras indígenas nos remete, quase que necessariamente, à natureza e sequência de atos processuais utilizados nos sistemas inquisitivos, o que nos faz identificar um resquício de tal sistema, em que se aplica uma espécie de pena de perdimento de imóveis rurais ao seu final. Para entender melhor a situação, podemos realizar um rápido comparativo com a persecução penal, em que existem três sistemas processuais: o acusatório, o inquisitivo e o misto. O Brasil adotou o sistema acusatório, que é caracterizado pela observância do princípio do contraditório, estando as partes em pé de igualdade, em que as funções de acusar, defender e julgar são exercidas por órgãos distintos, além do que o réu é tratado como sujeito do processo, titular de direito. No sistema inquisitivo, as funções de acusar, defender e julgar estão confinadas ao mesmo órgão, além do que o réu é tratado como objeto do processo. Nossos receios se estendem, também, ao risco de haver um descrédito da FUNAI no momento em que a própria opinião pública brasileira tomar conhecimento de que os laudos antropológicos podem — e isso ocorre —, indiscriminadamente, ter como fundamento qualquer indício de ocupação indígena em datas antigas, algumas até em passado colonial. E, se tal acontecer, o descrédito do órgão indigenista federal terá grandes reflexos negativos na atual política de demarcação das terras indígenas. A imprensa noticia, com bastante frequência, os conflitos fundiários originados nos processos administrativos promovidos pela FUNAI com o intuito de demarcar as terras indígenas. Temos notícias de demarcações que se sobrepõem às unidades de conservação, outras que avançam sobre áreas urbanas e aquelas que incluem em seu perímetro as pequenas posses e propriedades rurais. Sr. Presidente, quero fazer uma menção especial a duas demarcações no Estado da Bahia que vêm provocando grandes inquietações na sociedade rural do meu Estado: a demarcação da terra indígena de Barra Velha e a demarcação da terra indígena Tupinambá de Olivença. Falo dessas duas, em uma região pequena, onde os estudos mostram que 90% das propriedades têm até 100 hectares, uma terra onde se cultivava cacau há 250 anos, porque recentemente 54 mil hectares já foram destinados à etnia pataxó há há há. Vem agora Barra Velha. Vem agora Tupinambá de Olivença. Já se fala em Tupinambá de Belmonte e Camacan do Jequitinhonha. Daqui a pouco, as terras do sul da Bahia, por decisão de autodeclararão de cada índio, terão que ser entregues aos que se declaram índios, e dois milhões de habitantes daquela região vão ter que procurar outro local para morar e trabalhar. A demarcação da Terra Indígena de Barra Velha foi homologada em 1991 por decreto do Presidente da República. Contando com 8.627 mil hectares, a área está lotada no que originariamente era do Parque Nacional do Monte Pascoal, no extremo sul do Estado da Bahia. Houve a sobreposição de área indígena e área de floresta, o que gerou conflito entre a FUNAI e o órgão da época, o IBDF. Depois da consolidação dessa demarcação de 8.627 mil hectares, a FUNAI, por pressão de 2 entidades não governamentais pró-índio, ANAI/BA e CIMI, com interferência do Ministério Público Federal, também pró-índio, resolveu constituir um Grupo de Trabalho — GT com objetivo de realizar estudos para ampliação da área indígena. Vale lembrar que a ampliação de terras indígenas já demarcadas foi vedada pelo Supremo Tribunal Federal no julgamento da Raposa Serra do Sol. Em síntese, a área demarcada lá atrás, em 1991, com 8.627 mil hectares foi ampliada para 52.748 mil hectares, em estudos da FUNAI, publicados no Diário Oficial da União, em 29 de fevereiro de 2008, provocando sérios conflitos entre índios e não índios. O Sr. Mauro Benevides - V.Exa. me permite um aparte, nobre Deputado Geraldo Simões? O SR. GERALDO SIMÕES - Com prazer. O Sr. Mauro Benevides - No momento em que V.Exa. aborda essa questão da localização de faixa territorial indígena, eu diria a V.Exa. que, na última sexta-feira, com interferência da própria Presidente da República, com a FUNAI intermediando, nós conseguimos solucionar uma pendência com a tribo Anacé. Se não fora isso, nós estaríamos obstaculizando a construção da refinaria que é a maior aspiração do povo cearense. Então, o cacique Anacés esteve presente e assinou a escritura da terra que foi

aquisição do Governo do Estado, e a própria Presidente da República, Dilma Rousseff, fez questão de testemunhar aquele ato simbólico que, naturalmente, representava o reconhecimento a um direito que a tribo fazia jus, a fim de que pudesse se deslocar para uma área próxima sem impedir, portanto, a construção da nossa refinaria. Estou dando esse exemplo a V.Exa. para que entenda que, quando as autoridades querem, elas podem solucionar, como ocorreu na última sexta-feira em Fortaleza. Cumprimento V.Exa. pelo discurso que faz. **O SR. GERALDO SIMÕES** - Incorporo o aparte de V.Exa. ao meu pronunciamento e digo que esses fatos que aconteceram no seu Ceará, querido por todos nós, são recorrentes no Brasil inteiro. E o caminho é exatamente este: a negociação. É isso que eu defendo no meu pronunciamento. Muito obrigado! O seu aparte me honra. Então, a área de 8.627 mil hectares foi ampliada para 52.748 mil hectares, em estudos da FUNAI, publicados no Diário Oficial da União, em 29 de fevereiro de 2008, provocando sérios conflitos ao povo daquela região. A nova demarcação constitui, sob a nossa ótica, inequívoca violação da segurança jurídica. Tal processo administrativo será, certamente, mais um ato da Administração Pública Federal que poderá ser submetido à apreciação do Poder Judiciário. Eu já vi isso. Lá na Pataxó Hã-Hã-Hãe foi isso: demorou 50 anos com 30 mortes! Dessa forma, requeremos a anulação de todo o processo de demarcação no que diz respeito à ampliação da terra indígena de Barra Velha, no extremo sul da Bahia. Em decorrência da proposta de demarcação, invasões passaram a ocorrer na área, e os indígenas envolvidos, que originalmente eram em torno de 1.500, atualmente, pelo efeito da autodeclaração, chegam a mais ou menos 4 mil pessoas, devido a novas adesões ao movimento. A área pleiteada, no extremo sul, em Barra Velha, pelos movimentos indígenas inclui 27 mil hectares de áreas particulares, ocupadas por pequenas e médias propriedades, das quais dependem — e vivem — em torno de 5 mil agricultores, além disso, afeta mais de 20 mil hectares do Parque Nacional de Monte Pascoal. Se isso não bastasse, estão sendo realizados novos estudos pela FUNAI no Município de Prado de demarcação contínua à atual proposta, o que aumentaria a área total que antes era de 8 mil hectares para aproximadamente 80 mil hectares, atingindo 12.000 pessoas. Outra demarcação que vem causando grande impacto na população não indígena nos Municípios de Ilhéus, Buerarema e Una e no Governo do Estado da Bahia é a da terra indígena Tupinambá de Olivença. Essa demarcação vai absorver e comprometer 25% do território de Ilhéus, outros tantos do território de Una, e outros tantos no território do Município de Buerarema. Esta demarcação está apoiada em trabalho acadêmico desenvolvido pela antropóloga Susana Dore de Matos Viegas para sua tese de doutorado defendida na Universidade de Coimbra, Portugal. Ela nunca veio a nenhum país da América. Apaixonada pelos ameríndios, fez uma tese patrocinada pelo governo de Portugal, e ao chegar em Ilhéus passou 1 ano vivendo em uma casa indígena. O seu livro *Terra Calada* encantou os técnicos da FUNAI, que a contratou, e, com mais uma ou duas vindas àquela região, deu um relatório aprovado pela FUNAI para demarcar uma terra de 47 mil hectares, o que significa dizer tirar dessa região de pequenas propriedades 22 mil pessoas que moram ali, pessoas que possuem título desde 1950. A Vila de Olivença seria o marco referencial da área indígena, segundo a antropóloga portuguesa, uma vez que ali estaria localizado antigo aldeamento jesuíta denominado Aldeia Nossa Senhora da Escada. Somente em 1995, após 7 anos da promulgação da Constituição Federal, marco regulatório para a ocupação indígena, houve a primeira reivindicação pela suposta posse indígena. Desenvolveu-se grande polêmica em torno da etnia dos aproximadamente 3 mil indígenas que diziam habitar naquela região, uns se diziam pataxós, outros queriam que fossem tupinambás, outros queriam que fossem aimorés, e fizeram a opção por serem tupinambás de Olivença. Em 2002, a então Coordenadora Geral de Estudos e Pesquisa da FUNAI, Deuscreide Gonçalves Pereira, através de Nota Técnica, encaminha parecer final sobre o reconhecimento étnico oficial do grupo tupinambá, utilizando o critério de autoidentificação, quer dizer, de escolha, independente da raça a que se pertença. Ao se autodeclarar tupinambá, é tupinambá de Olivença, e, portanto, tem direito a 47 mil hectares a serem demarcados pela FUNAI. Em 2009, a FUNASA intensifica o cadastramento de índios de forma indiscriminada, reconhecendo como indígenas todos os que se reconhecem como tal, chegando-se à constatação de que na Comunidade Indígena Tupinambá de Olivença existem 7.808 indígenas, dos quais 3.050 estariam ausentes. Entre os não índios cresce a inquietação. A ansiedade e o pavor de serem expulsos — estão lá há tanto tempo, três gerações, quatro gerações — levando os índios a promoverem uma verdadeira cruzada contra a demarcação indígena naquela área. Os agricultores reclamam que naquelas terras demarcadas pela FUNAI não há ocupação tradicional a que se refere a Constituição Federal. Sustentam também que o laudo antropológico da FUNAI é, no mínimo, uma peça de ficção com sérios indícios de fraudes. Alegam que o laudo da FUNAI é contestado por vários outros antropólogos que emitiram parecer contrário. O laudo antropológico produzido pela FUNAI está eivado de vícios. Assim, Sr. Presidente, requeremos a anulação de todo o processo administrativo de demarcação da terra indígena Tupinambá de Olivença. Em conclusão a tudo o que foi exposto e como forma de solucionar os conflitos na região, defendo que imediatamente sejam revogados os estudos de demarcação da Barra Velha publicados em 2008, e a demarcação da área Tupinambá de Olivença, Ilhéus, Una e Buerarema. No caso de Barra Velha, que se façam estudos identificando os integrantes da comunidade indígena e que se consolidem as áreas do Parque Nacional e Histórico do Monte Pascoal como terras indígenas, evitando que áreas particulares sejam afetadas e, ao mesmo tempo, atendendo a todos e evitando conflitos na região. A respeito das terras reivindicadas pelos Tupinambá de Olivença, além da suspensão da demarcação, que sejam reintegradas as posses das terras invadidas, identificados os indígenas realmente integrantes da comunidade e que o Governo

compre área específica para a instalação de reserva indígena, de forma negociada e consensual, trazendo novamente a tranquilidade a nossa região. Nesse caso das terras reivindicadas pelos Tupinambás, no Assentamento Ipiranga, no Município de Una, 40 produtores beneficiados assentados pelo INCRA, cada qual com direito a 18 hectares, um assentado se autodeclarou Tupinambá de Olivença, nomeou-se agora cacique daquela área e quer ou a área toda para ele ou que cada um dos 40 pague uma comissão da produção de 30% da propriedade. Eu citei outro caso que me comoveu muito: uma família humilde que possui 6 hectares e que o filho se declarou índio. Os pais se recusaram a segui-lo, foram expulsos da área por ele, e estão vivendo de favor hoje no Município de Buerarema. Há vários casos desse tipo que acontecem nessa região e que têm trazido sofrimento para aquelas 20 mil famílias que habitam e trabalham naquela área. Portanto, Sr. Presidente, Sras. e Srs. Deputados, não podemos fazer vistas grossas, ignorar os fatos e menosprezar as sérias consequências sociais geradas pelas demarcações realizadas pela Fundação Nacional do Índio. Há 13 anos, o parecer final da Comissão Parlamentar de Inquérito — CPI desta Casa, que investigou a atuação da FUNAI, foi taxativo: *"O processo de demarcação das terras indígenas é notadamente arbitrário, pois concentra o poder de decisão na FUNAI e os demais entes públicos não participam do processo."* Defendemos que o Governo estude novo regramento para as demarcações, alterando o Decreto nº 1.775, de 1996, ou regulamentando-o, assegurando a transparência, isonomia e a participação de todos os entes, inclusive demais órgãos do Poder Executivo Federal, com o objetivo de por fim aos conflitos fundiários que atualmente perturbam a paz social no meio rural brasileiro. Desejamos intensamente que o Governo Federal, tendo em vista que o Supremo Tribunal Federal julgou os Embargos Declaratórios à Petição nº 3.388, de Roraima — Raposa Serra do Sol —, reedite imediatamente a Portaria da Advocacia-Geral da União — AGU nº 303, de 2012, encontrando o melhor caminho para a promoção da paz e da conciliação. Estamos convictos de que a atual política de demarcação de terras indígenas precisa ser revista. Por isso, estou apresentando projeto de lei que visa regulamentar o processo administrativo de demarcações de terras indígenas, de acordo com o posicionamento consolidado pelo Supremo Tribunal Federal, a partir do julgamento da PET nº 3.388, de Roraima, em que se discutiu a demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol. Vale lembrar que, no último dia 23 de outubro de 2013, o STF julgou os embargos declaratórios que estavam pendentes de análise desde 2009, ratificando a decisão anterior, ou seja, confirmou, por 7 votos a 2, a validade das 19 condicionantes salvaguardas adotadas naquele processo, que demarcou a terra indígena Raposa Serra do Sol. Dessa forma, o Relator Ministro Luís Roberto Barroso conclui: *A decisão ostenta a força intelectual e persuasiva da mais alta Corte do País.* Busco com essa proposta legislativa definir critérios claros e objetivos, com o objetivo de por fim aos conflitos fundiários que atualmente perturbam a paz social no meio rural brasileiro, principalmente na minha região, assegurando tanto o direito dos índios quanto o direito de propriedade dos produtores rurais. Portanto, Sras. e Srs. Deputados, nada mais apropriado que transplantar para o ordenamento jurídico pátrio a interpretação constitucional da Suprema Corte deste País sobre demarcações de terras indígenas. Assim, ante a relevância do tema, posicionamento majoritário da jurisprudência dos Tribunais Superiores, conto com o apoio de meus nobres Pares para a sua aprovação. Desejamos intensamente o apoio de meus nobres pares para a aprovação da proposta legislativa que apresento nesse momento, com objetivo de encontrar o caminho para a promoção da paz e da conciliação. Era o que eu tinha para dizer, Sr. Presidente. Muito obrigado!

O SR. PRESIDENTE (Luiz Couto) - Muito obrigado, Deputado Geraldo Simões.

54ª Legislatura - 4ª Sessão Legislativa Ordinária. Palácio do Congresso Nacional - Praça dos Três Poderes - Brasília - DF - CEP 70160-900. CNPJ: 00.530.352/0001-59. Telefone: + 55 (61) 3216-0000 Disque Câmara: 0800 619 619

Fonte: <http://www.camara.leg.br/internet/sitaqweb/TextoHTML.asp?etapa=2&nuSessao=384.3.54.O&nuQuarto=24&nuOrador=3&nuInsercao=0&dtHorarioQuarto=15:09&sgFaseSessao=GE%20%20%20%20%20%20%20%20%20&Data=25/11/2013&txApelido=GERALDO%20SIM%C3%95ES&txEtapa=Sem%20supervis%C3%A3o>

6. Enterro de Juracy Santana



<http://expressaunica.blogspot.com.br/>

7. ÉPOCA

Única cidade da Bahia que Aécio venceu é foco de crise fundiária

LEONEL ROCHA

10/10/2014 09h30 - Atualizado em 10/10/2014 13h47



Aécio Neves (Foto: Marcos Fernandes/Coligação Muda Brasil)

O presidenciável do PSDB, senador **Aécio Neves**, venceu as eleições em apenas uma cidade dos 417 municípios da Bahia: Buerarema. O tucano obteve 67 % dos votos, contra 26 % de Dilma Rousseff e 6 % para Marina Silva.

O município de quase 20 mil habitantes no sul do estado é o foco do maior conflito indígena do País. Lá, os descendentes dos índios tupinambás reivindicam a demarcação de 47 milhões de hectares como reserva. Na área reclamada, que se estende aos municípios vizinhos de Una e Ilhéus, existe um assentamento de reforma agrária, outro de quilombolas. Na área, 70 % das propriedades rurais são abaixo de 20 hectares. Muitas foram invadidas. O processo de demarcação que se arrasta desde 2004 foi concluído pela Funai – que defende o direito dos índios - está parado no ministério da Justiça. Os eleitores identificaram os interesses dos tupinambás aos do governo Dilma Rousseff e rejeitaram a presidente que concorre à reeleição. Nas eleições de 2010, os eleitores de Buerarema também rejeitaram Dilma que perdeu as eleições no município para o tucano José Serra.

<http://epoca.globo.com/colunas-e-blogs/felipe-patuty/noticia/2014/10/unica-cidade-da-bahia-que-aecio-venceu-e-bfoco-de-crise-fundiariab.html>

8. DISCURSO DE VALMIR ASSUNÇÃO NA CÂMARA DOS DEPUTADOS



CÂMARA DOS DEPUTADOS - DETAQ

Sem redação final

Sessão: 095.1.55.O

Hora: 12h6

Fase: BC

Orador: VALMIR ASSUNÇÃO

Data: 06/05/2015

Sumário

Denúncia de homicídios de indígenas nos Estados da Bahia e do Maranhão. Solicitação às respectivas polícias civis de aceleração do processo de investigação e punição dos responsáveis. Imediata demarcação de terras indígenas.

O SR. VALMIR ASSUNÇÃO (PT-BA. Sem revisão do orador.) - Sr. Presidente, Sras. e Srs. Deputados, eu venho aqui trazer uma denúncia. Sr. Presidente, Sras. e Srs. Deputados, desde a última sexta, dois líderes indígenas da Bahia foram assassinados no Estado. No dia 1º de maio, Adenilson da Silva Nascimento, do povo tupinambá e conhecido por Pinduca, foi morto a tiros em uma emboscada, em uma estrada que liga Ilhéus a Una, enquanto passeava com a esposa e três filhos. O crime ocorreu na noite da última sexta-feira, 1º de maio, repito, e um protesto parou a BR-101 na segunda-feira, 4 de maio, com manifestantes pedindo por justiça. A vítima era pai de 12 filhos e atuava na região como agente de saúde. Na emboscada, a esposa do indígena também foi baleada, mas não corre risco de morte. Agora, no último dia 3 de maio, Gilmar Alves da Silva, do povo Tumbalalá, também foi assassinado no Município de Abaré. Gilmar se dirigia à Aldeia Pambu, quando a moto que pilotava foi interceptada à força por um automóvel. Com o impacto, o corpo de Gilmar foi lançado ao chão e alvejado por uma sequência de tiros. O indígena ainda teve forças para chegar à aldeia, mas não resistiu. Outro índio foi assassinado, mas no Maranhão, ainda em abril. O Agente Indígena de Saneamento Eusébio Kaapor, 42 anos, da Aldeia Xiborendá, da Terra Indígena Alto Turiaçu foi morto no último dia 26 com um tiro nas costas. Os conflitos por terra agravam a situação e vitimam agricultores, índios e assentados de reforma agrária. Cobramos rigorosas investigações e que os criminosos sejam apresentados e punidos. Não podemos permitir que

sigam com essa estratégia de assassinar quem luta pelos seus direitos. É preciso assumir o assunto e acelerar as investigações deste e de outros crimes contra camponeses e indígenas. No caso de Pinduca, a região onde ele foi assassinado fica próxima ao limite com Buerarema, uma região de conflitos entre índios e latifundiários, e não é o primeiro líder indígena que é brutalmente assassinado. Foram tantos disparos, que a polícia técnica não conseguiu precisar os números de tiros. A comunidade Tupinambá mais uma vez vive o luto de um crime brutal envolvendo uma de suas lideranças. Trago esses três casos para pedir que a Polícia Civil da Bahia e também a do Maranhão, acelere o processo de investigação e punição desses casos. É preciso que nós agilizemos a demarcação das terras indígenas em todo o País, para que o povo indígena não passe mais por isso, muitas delas emperradas no Poder Judiciário. Sr. Presidente, solicito que este pronunciamento seja divulgado em *A Voz do Brasil* e nos demais meios da Casa.

Fonte:

[illegible]

9. CARTA ABERTA DO POVO TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA AO POVO BRASILEIRO

Nós Tupinambá de Olivença, esclarecemos ao Povo Brasileiro, que por estratégia dos que invadiram o território sagrado dos nossos antepassados, e que há muito vem usurpando nossa terra e espoliando nossas riquezas naturais, não permitem que nossa verdadeira história seja contada, omitindo nossa contribuição cultural, negando a nossa existência, nos chamando de “Falsos Índios” ou, “Supostos Índios” incitando-os contra nós, promovendo o Crime de Ódio, nos desqualificando e distorcendo o que verdadeiramente somos. Somos anciões, mulheres, homens, jovens e crianças, muitos misturados biologicamente, filhos, netos bisnetos, tetranetos, etc., advindos do estupro, ou não, outros por união impostas – lembramos que são vários séculos de contato – que talvez não satisfazemos aos vossos olhos, ou até mesmo o ego daqueles que estão acostumados com estereótipos, a identificar um povo pela cor da pele, cabelos, ou olhos. Nunca esquecemos nossas raízes, e sempre mantivemos a nossa memória alimentada por nossos anciões, que através da oralidade nos permite saber de onde viemos e quem somos. Fomos obrigados a viver no anonimato por décadas e décadas, roubaram nossas terras, mataram nossos parentes e poucos conseguiram se manter em pequenas áreas e muitos dos nossos vivem em periferias das grandes cidades, em condições de vulnerabilidade, mas não perdemos o respeito pela Mãe Natureza, e nem o sentimento da partilha, muito menos a vontade de viver com dignidade, assim como, retomar o que é nosso por Direito Originário e está escrito na CF/1988, que é preciso fazer garantir. Os estudos antropológicos de reconhecimento do território feito por instituição do governo comprovam e sustentam o que para nós sempre nos pertenceu, não somos os invasores, ou grileiros, somos a herança de uma história de guerra que duram exatamente 513 anos. O Governo Federal tem sido omissos as questões relacionadas aos Povos Indígenas, muitos políticos nos vêem como estorvo, afinal atrapalhamos os interesses dos que financiam campanhas eleitorais milionárias, e ainda aliciam o Povo, Juizes, etc contra nós. O ódio que muita gente tem para conosco, beira a irracionalidade, nem sabem por que expelem tanto veneno contra nós e nem se questionam pela atitude insana. Sabemos que a falta de informação tem promovido a ignorância, que por sua vez tem levado uma grande parte

da sociedade brasileira a nos crucificar criminalizando-nos e discriminando-nos. Estamos pedindo paz e suplicando ao mundo a garantia de nossas vidas, e que o governo demarque nossas terras, chega de violação dos nossos direitos, e ao Povo Brasileiro pedimos a cessação de hostilidades e que o sentimento de invasão (mentalidade colonialista) seja dizimado, expurgado dos vossos corações, por favor, acabem com essa Guerra contra nós Povos Indígenas, contra nós os Tupinambás. É vergonhoso ver o governo da Bahia, ser contra nós, suspeitamos que seja por conta do exercício do sufrágio pelos eleitores, afinal somos em menor número e muitos ainda não sabem votar e nem possuímos dinheiro para financiar campanhas eleitorais, nada mais justifica a parcialidade, contra fatos não há argumento, desde o processo dos Pataxós Hã Hã Hães, que a tendência tornou-se explícita. NENHUM POVO RESISTIU A TANTAS ATROCIDADES...NÓS COMUNIDADE TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA ESTAMOS PEDINDO SOCORRO!

Fonte: VIEGAS. S.Terra Calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.