

AMIEL ERNENEK MEJÍA LARA

**“Estar na Cultura”:
os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de
indianidade no sul da Bahia**

Campinas / SP

Março 2012



UNICAMP

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Amiel Ernenek Mejía Lara

**“Estar na Cultura”: os Tupinambá de Olivença e o desafio de
uma definição de indianidade no sul da Bahia**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO APRESENTADA AO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS PARA
OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM
ANTROPOLOGIA SOCIAL.**

Prof. Dr. John Manuel Monteiro

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO
FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO
ALUNO, E ORIENTADA PELO PROF. DR. JOHN
MANUEL MONTEIRO**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

M479e	<p>Mejía, Ernenek, 1980- "Estar na Cultura": os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia / Amiel Ernenek Mejía Lara. -- Campinas, SP : [s. n.], 2012.</p> <p>Orientador: John Manuel Monteiro. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Etnologia. 2. Índios Tupinambá. 3. Índios da América do Sul – Bahia – História. 4. Movimento indígena. I. Monteiro, John Manuel, 1956- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
-------	--

Informação para Biblioteca Digital

Título em Inglês: "Living in Our Culture": the Tupinambá of Olivença and the challenge of defining indigeneity in southern Bahia, Brazil

Palavras-chave em inglês:

Ethnology

Tupinamba Indians

Indians of South America – Bahia – History

Indigenous movement

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Mestre em Antropologia Social

Banca examinadora:

John Manuel Monteiro [Orientador]

Maria Rosário Gonçalves de Carvalho

José Maurício Paiva Andion Arruti

Data da defesa: 29-03-2012

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

AMIEL ERNENEK MEJÍA LARA

“Estar na Cultura”: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia.

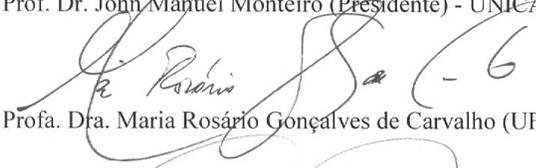
Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social sob orientação do Prof. Dr. John Manuel Monteiro.

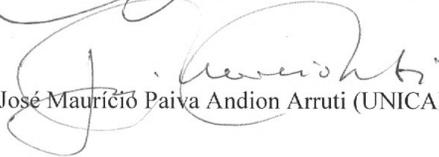
Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 29/03/2012.

COMISSÃO JULGADORA:

Titulares:


Prof. Dr. John Manuel Monteiro (Presidente) - UNICAMP


Prof. Dra. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho (UFBA)


Prof. Dr. José Maurício Paiva Andion Arruti (UNICAMP)

Suplentes

Prof. Dra. Emília Pietrafesa de Godoi (UNICAMP)

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden (UFSCAR)

**Aos Tupinambá de Olivença
da serra, do interior e do litoral,
da rua e da roça.**

Agradecimentos

Os agradecimentos iniciais são dedicados às pessoas e às instituições que sustentaram e apoiaram a pesquisa que aqui apresentamos. Primeiro, agradeço a todas as pessoas que me receberam em suas casas e compartilharam a comida comigo, um apoio que, se traduzirmos a linguagem acadêmica, equivale a uma bolsa de pesquisa, a bolsa concedida pelos Tupinambá que, de igual modo, passou por vários pareceristas e comentaristas que consideraram pertinente este trabalho.

Entre as instituições quero agradecer ao IFCH, e em particular, ao PPGAS, que viabilizou uma bolsa emergencial com a qual tive o tempo necessário para submeter meu projeto a outras fontes de financiamento. Desse modo, consegui a bolsa FAPESP, que me permitiu desenvolver a pesquisa e concluir a dissertação. A essa fundação agradeço pelo apoio financeiro oferecido.

Agradeço também às pessoas que fizeram possível o processo que resultou na dissertação. Quero agradecer especialmente a Mariana Petroni por me apoiar no momento de decidir realizar um mestrado fora do México. Ela me apoiou não só como colega e amiga, que sempre é, mas também como mediadora da enorme distância que as formas brasileiras têm com as mexicanas. Uma companhia que marca do princípio ao fim esse processo em que esta dissertação se desenvolveu.

Nesse caminho que começou no México, agradeço a Lourdes Báez, que confiou no meu trabalho dentro de seu grupo de pesquisa no Instituto Nacional de Antropologia e Historia, e onde obtive uma grande experiência como antropólogo, que foi central para me aventurar em formas tão distantes das mexicanas.

Já no Brasil e no mestrado, quero agradecer o apoio de Omar Thomaz, Ronaldo de Almeida e Maria José Rizola, quem, com seu suporte na chegada e ao longo desse tempo, não só colaboraram com a dissertação, mas concretaram minha permanência no programa, sempre presentes em momentos importantes, me encaminhando no mundo administrativo e acadêmico da Unicamp e do Brasil.

Também quero agradecer a minha geração, a de 2009, com a qual compartilhei meu perfeito portunhol, a comunicação muitas vezes através de sinais e gestos e, principalmente,

um espaço de amizade, de colaboração intelectual e de reflexão que deram forma a espaços de trabalho, reflexões éticas e certa antropologia de quinta que tirava do sério a vida acadêmica.

Entre esses colegas, alguns foram uma ponte com o estranho mundo ao qual cheguei quando aterrissei no Brasil, e a eles quero agradecer em particular. A Jean Maia, que sempre se ofereceu a dar suporte ao meu nomadismo entre São Paulo e Campinas e por sua amizade e papo longo. A Néelson Rodrigues, um grande amigo e, talvez um antropólogo secreto, agradeço por me mostrar o Brasil fora da bolha, além do curso intensivo de português informal.

E ainda quero agradecer a Rafael Cremonini, Fabiana de Andrade e Larissa Nadai, três amigos aos quais devo a tradução simultânea, os choques culturais e uma relação intelectual e afetiva a partir da qual também se construiu, como eles sabem, essa dissertação, que também é deles. A Rafa, meu brother, agradeço o apoio no processo de adaptação ao mundo ao redor da Unicamp e de Barão Geraldo, me mostrando, através da sua experiência, o duro caminho que, para os formados na educação pública no Brasil, é entrar na universidade: agradeço pelo aprendizado sobre tolerância, carinho e comprometimento. A Fabi, agradeço o olho crítico e agudo com o qual me advertia de um Brasil que não aparece no primeiro olhar e o qual ela foi dosando cada vez um pouco mais nas minhas novas descobertas, mas também o companheirismo, que ao longo do mestrado e depois dele, tem sido tão importante. A Lari agradeço o exemplo de uma força que não perde o estilo, apesar de tudo, um referente no qual a paciência e impaciência podem estar juntas; agradeço também a alegria com a qual o mundo parece mais fácil e por ter aceito o desafio das minhas longas falas das quais nunca desistiu.

Em outro momento do mestrado, no processo de pesquisa, os agradecimentos são para as pessoas que colaboraram com ela em diferentes modos e em diferentes momentos. Agradeço a Cristiane Santos Souza, que me inseriu nas suas redes de amigos em Salvador, sem as quais não poderia ter encontrado o caminho que me levou aos Tupinambá de Olivença. Foi uma amiga e colega que me deixou entrar em sua vida pelo que agradeço muito.

Durante minha estada na cidade de Salvador, agradeço a Ana Carla Rocha e a Daiana

Pereira e André Santos, que me hospedaram em suas casas e me apresentaram os caminhos da cidade de dia e de noite. A eles agradeço por terem me recebido como um amigo de sempre, ainda se me conhecer.

Foi também nesse período de campo em Salvador que conheci Maria do Rosário Carvalho, a quem agradeço a atenção, a informação e o panorama do movimento indígena do Nordeste, que tanto me esclareceu, além da atenção que foi fundamental para o começo da pesquisa no sul da Bahia. De igual maneira, agradeço a Patricia Couto, que ao trabalhar com os Tupinambá de Olivença, foi fundamental para, através de seus contatos e seus conhecimentos, começar um longo percurso de pesquisa.

Entre os Tupinambá, agradeço a todos e a cada uma das pessoas que me receberam, um apoio sem o qual simplesmente a dissertação não existiria. Dentre elas quero agradecer àquelas que colaboraram de maneira direta com a pesquisa: Dinete, Alice, Sinval, Alicio, Nide e Rosivaldo, Neri e Valda, Aron e Magda, Valdelice, Creildo, Josenilton, Genilda e Otacilio, Ceci, Adelson, Gletson, Joselino, Aristeu e Adelma, Guilmara e Vado. A todos eles agradeço a colaboração, o apoio, as entrevistas, a recepção e por terem aberto para mim suas redes políticas e de parentes tão importantes no resultado final da dissertação.

No processo de análise e produção da dissertação, quero agradecer especialmente a John Monteiro, meu orientador, que me deu a confiança para poder desenvolver o que aqui apresentamos, além do suporte ao longo do processo de pesquisa e escrita.

Também quero agradecer a Emilia P. de Godoi e a Felipe Vander Velden quem com suas observações na qualificação ajudaram a encaminhar os resultados da pesquisa no formato de dissertação. De igual modo quero agradecer a José Maurício Arruti quem aceitou ser parte da banca.

Agradeço da mesma forma a Raúl Ortiz porque, na última parte do trabalho, se mostrou como um grande companheiro, amigo e colega que, em trocas formais e informais, ajudou a definir importantes pontos do debate que aqui apresentamos. De igual modo, quero agradecer a Spensy Pimentel, um grande amigo, exemplo de camaradagem, colaboração e compromisso, o responsável por corrigir e tornar inteligível esse texto sem o qual dificilmente poderia ter comunicado em português, minha segunda língua, o que se apresenta nas seguintes páginas.

Finalmente, meus agradecimentos são para a comunidade colaborativa de software livre, por aportar as ferramentas para desenvolver a pesquisa. Um trabalho que, tirando os formatos MP3 e JPEG do gravador e a máquina fotográfica utilizados, foi desenvolvido com extensões não proprietárias e software livre. Uma demonstração de que é possível construir formas alternativas de as pessoas se relacionarem com suas produções materiais e intelectuais.

Resumo

Este trabalho descreve e analisa o processo através do qual os Tupinambá de Olivença, no sul da Bahia, determinaram buscar seu reconhecimento como mais um povo indígena do Brasil, com os direitos, os riscos, as vantagens, as condições e as contradições que isso representa. Dentro do trabalho, pretende-se refletir sobre o modo a partir do qual essa coletividade construiu uma definição própria de índio e de indianidade em decorrência das relações surgidas de seu reconhecimento como indígenas em seu trato com o movimento indígena, os órgãos governamentais, as organizações indigenistas, os antropólogos os historiadores, entre outros atores envolvidos. Discutimos como, através da memória, os Tupinambá de Olivença, enquanto coletivo, elaboram uma nova leitura do seu passado, no qual reconhecem sua história como indígenas na região e no Brasil. Do mesmo modo, definimos alguns dos conceitos utilizados na sua socialidade, tal como o de “luta” e o de “estar na cultura” através dos quais construíram, em parte, sua definição do ser Tupinambá. São apresentados, ainda, os questionamentos levantados a respeito da autenticidade indígena deste grupo, desafio que revela o conflito ao estabelecer o que é e o que deve ser constitutivo do índio entre as diferentes partes envolvidas em torno dos indígenas.

Palavras Chave: Etnologia, Índios Tupinambá, Índios da América do Sul – Bahia – História, Movimento indígena.

Abstract

Focusing on the Tupinambá of Olivença, Southern Bahia, Brazil, this thesis describes and analyzes the process through which they sought to become recognized as an indigenous people, with all the risks, advantages, conditions, and contradictions that this entails. The thesis examines the ways in which members of this collectivity developed their own definition for Indians and indigeneity as a result of their relations with the Indian movement, government agencies, non-governmental indigenist organizations, anthropologists, and historians, among others, in the process of becoming recognized officially as Indians. Examining Tupinambá collective memory, the thesis examines how this group elaborated a new reading of their own past, viewing their history as Indians within the region and within Brazil. At the same time, the author defines the concepts used within the context of Tupinambá sociality, including “struggle” and “living in our culture”, expressions that were employed in determining what it means to be Tupinambá. The thesis also discusses the challenges raised by others in contesting this group’s authenticity as Indians, which reveals the conflict involving different actors in establishing the criteria for what constitutes an Indian.

Key-Words: Ethnology , Tupinamba Indians , Indians of South America – Bahia – History Indigenous movement .

Sumário

Agradecimentos.....	ix
Resumo.....	xiii
Abstract.....	xiv
Apresentação.....	3
Introdução.....	9
Entre o México e o Brasil.....	9
Quando se fala de índio no Brasil.....	12
“Por fora” dos Tupinambá.....	15
“Por dentro” dos Tupinambá.....	20
Algumas definições.....	27
O interno e o externo.....	27
A relação.....	29
O sentido e a extensão.....	31
Capítulo I.....	35
Da história às “lembranças”.....	35
Outros, nós.....	35
Caboclos e Índios: dois momentos significativos.....	39
De índios a Caboclos.....	39
De Caboclos a Índios.....	46
Memória, um composto de “lembranças”.....	53
A memória e a incompatibilidade de equívocos.....	53
A “lembrança” dos Tupinambá de Olivença.....	59
Capítulo II.....	67
Estar e não estar na cultura.....	67
Como “estar na cultura”.....	67
Algumas formas da socialidade.....	69
Uma comunicação estendida.....	69
“Lutar”, “fazer” e “lembrar”.....	74
Ser “parente”.....	77

A geografia e os lugares dos tempos.....	81
As suas fronteiras.....	81
A ocupação e a desocupação.....	84
O espaço e o tempo.....	87
Capítulo III.....	93
Tornando-se Tupinambá.....	93
Depois de ser Tupinambá.....	93
Entre sentidos.....	96
A “terra” e o Território.....	96
O “indígena” e o indígena.....	100
Virar Tupinambá.....	105
“Cabeças” e Caciques.....	105
“Retomar”: aldeias, fazendas e lugares.....	109
Ser a cultura.....	113
Considerações finais.....	119
Bibliografia.....	129

Índice de Mapas

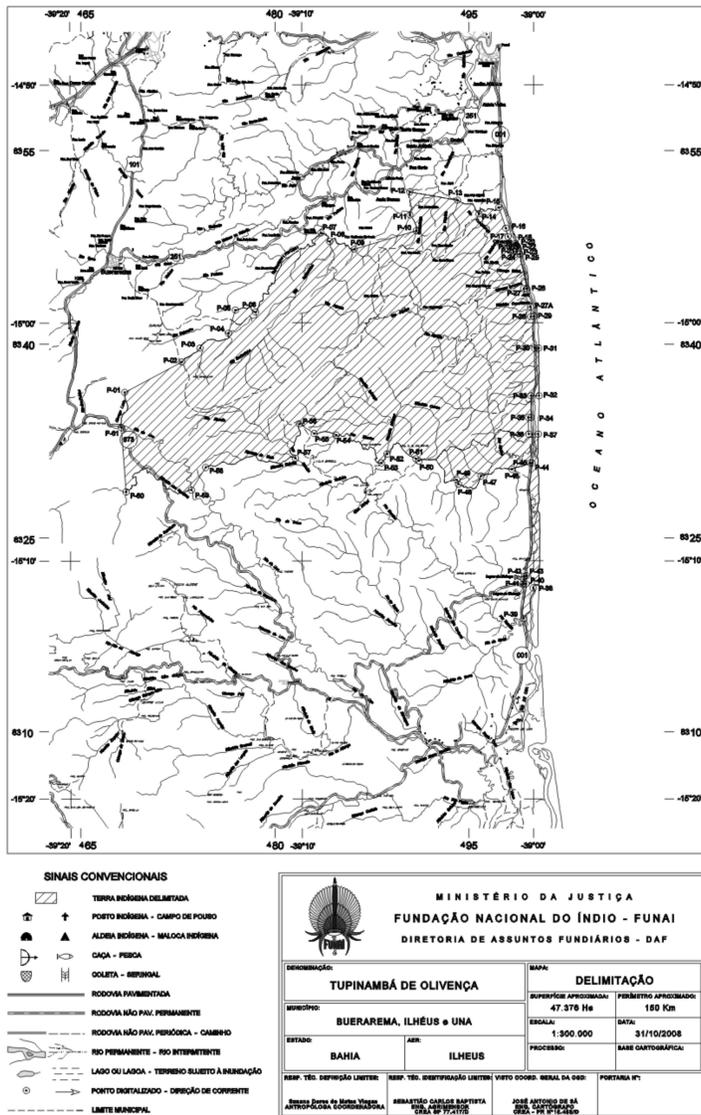
Mapa 1: Mapa da delimitação da TI Tupinambá de Olivença, publicado no Diário Oficial 20/04/2009.....	3
Mapa 2: TI Tupinambá de Olivença (com informação da FUNAI e do IBGE).....	7
Mapa 3: Percursos da pesquisa pelas redes políticas e de parentes (com informação da FUNAI e do IBGE).....	19
Mapa 4: Figura desenhada pelo cacique Sinval, janeiro de 2011.....	120

Índice de Fotografias

Fotografia 1: No fundo, um estudante da pós-graduação em turismo propõe aos presentes um projeto para criar um parque temático no território litorâneo. O empreendimento estaria dedicado ao turismo cultural no qual o atrativo seriam os Tupinambá vestidos com tangas e cocares, janeiro de 2011.....	17
Fotografia 2: Em Águas de Olivença, Nide e sua filha junto ao casal de vice caciques mostram a roça coletiva, junho de 2010.....	23
Fotografia 3: De volta de catar caranguejo um grupo de pessoas passa pelo caminho de uma fazenda "retomada", um percurso que antes era proibido fazer, janeiro de 2011.....	55
Fotografia 4: Guilmar, professora de educação básica da Escola Estadual Indígena Tupinambá, começa as aulas com um canto de Porancim, fevereiro de 2011.....	64
Fotografia 5: Aron e seu enteado limpam mandioca que será transformada em goma, a produção levou vários dias de trabalho e se repartiu entre familiares e "parentes" da Aldeia de Tabajairi, janeiro de 2011.....	75
Fotografia 6: Esta imagem do Recanto Feliz, mostra a forma de uma "área" ou "lugar". Nesse espaço, atravessado por um córrego, se encontra uma casa escondida pela roça de mandioca e outras árvores frutíferas. Ao redor a mata, junho de 2010.....	89
Fotografia 7: Numa das "retomadas" Robinho e Princesa descansam, janeiro de 2011.....	97
Fotografia 8: Umas das brincadeiras das crianças é se pintar com jenipapo, criando desenhos novos ou tentando repetir os mais complicados, junho de 2010.....	114

Era um caminho / quase sem pegadas / onde tantas
madrugadas / folhas serenaram / era uma estrada / muitas
curvas tortas / quantas passagens e portas / ali se
ocultaram / era uma linha / sem começo e fim / e as flores
desse jardim / meus avós plantaram / era
uma voz / um vento, um sussurro / relampo, trovão e murro /
nos que se lembraram / uma palavra quase sem sentido / um
tapa no pé do ouvido / todos escutaram / um grito mudo /
perguntando aonde / nossa lembrança se esconde / meus
avós gritaram. [...] ah! se eu pudesse / só por um segundo /
rever os portões do mundo / que os avós criaram (Siba, Vale
do Jucá, 2002).

Apresentação



Mapa 1: Mapa da delimitação da TI Tupinambá de Olivença, publicado no Diário Oficial 20/04/2009.

Personagem que frente à crescente usurpação de suas terras, se mobilizou para evitar a invasão de novos fazendeiros nos espaços que até então eram habitado por “parentes”, definidos por alguns como índios e por outros como caboclos.

Essa busca pela defesa de seus direitos como indígenas desencadeou uma perseguição que levou à dispersão da população, saindo do litoral, onde se concentravam ao

Os Tupinambá de Olivença foram reconhecidos pelo Estado brasileiro como mais um dos povos indígenas do país no dia 17 de abril de 2009, quando a Diretoria de Assuntos Fundiários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) publicou no Diário Oficial da União o relatório para a delimitação da Terra Indígena (TI) dos Tupinambá de Olivença. A terra “de ocupação do grupo tribal Tupinambá” foi reconhecida com 47.370 Ha. e cerca de 6000 indivíduos, que moravam nos municípios de Buerarema, Ilhéus e Una, no sul do estado da Bahia.

Esse momento foi o resultado de diversos processos que delinearam a “luta” dessa população para se manter como coletividade ao longo da história. Na memória atual dos mais velhos, as lembranças da defesa de seus interesses remetem à luta do caboclo Marcelino, durante a década de 1930.

redor da Vila de Olivença, em direção às serras, para onde fugiram a fim de escapar dos fazendeiros e das forças governamentais.

Essa condição se estendeu ao longo de quase cinco décadas, durante as quais o cenário final da incursão da propriedade privada reduziu ao mínimo os espaços onde estes indígenas moravam. Esta condição de diáspora e atomização foi um dos catalisadores da luta pelo reconhecimento da população local como indígenas, que teve início na década de 1980.

Já na década de 1990, esse processo foi documentado por funcionários da FUNAI, que reconheceram ter indígenas na região. Nessa década, a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) iniciou o atendimento deles como Pataxó, estabelecendo os primeiros precedentes para o seu reconhecimento pelo Estado no ano 2000, um processo que independente da oficialização deles como indígenas os levou a se integrar ao movimento indígena nordestino e definir finalmente seu etnônimo Tupinambá, uma exigência acompanhada da demanda por melhores condições de saúde, educação e projetos produtivos.

Nesse contexto político começaram as primeiras pesquisas históricas e antropológicas, propondo a eles diferentes possibilidades históricas na sua ascendência indígena ou a de índios que não querem ser índios (Paraíso, 1989; Viegas, 1998).

Depois de 2003 se iniciaram os estudos preliminares para a demarcação da TI Tupinambá. Sobre esse contexto, as pesquisas antropológicas entre os Tupinambá de Olivença centralizaram sua atenção em duas grandes áreas dentro da ampla TI: uma delas é a região de Olivença, que tem como centro, praticamente desde o período colonial, uma pequena área urbana localizada no que foi o aldeamento jesuíta da Nossa Senhora da Escada. Hoje um dos distritos turísticos de Ilhéus, conectado com a cidade através de uma estrada litorânea e uma rede regular de transporte público urbano. Um espaço que contrasta com o interior dessa mesma região onde só existe transporte público para duas das comunidades, sujeito às condições do clima e ao estado do caminho rural de terra, mas onde se construíram as relações políticas e de “parentes” a partir das quais se iniciaram as demandas pelo reconhecimento deles como indígena, que desencadeou o processo pela demarcação da terra.

A outra região é a das serras, em particular a Serra do Padeiro, onde se localiza um grupo de comunidades distantes uma hora de transporte público da sede do município de Buerarema. Essas localidades assumiram um importante papel na luta pela demarcação da terra dos Tupinambá, a partir da decisão de retomar, mesmo antes da homologação da TI, as propriedades que foram dos indígenas. E ainda conseguiram uma articulação política e organizativa dentro do movimento indígena nacional, com o apoio das organizações não governamentais indigenistas.

A importância de ambas as regiões, localizadas nas portas de entrada e saída do território ocupado historicamente e tradicionalmente pelos hoje reconhecidos Tupinambá de Olivença, está documentada em várias pesquisas. Os entre-lugares desse extenso território vêm sendo estudados em menor detalhe, no entanto é onde vive o maior número de pessoas que mantêm um tipo de socialidade marcada pela “roça” e pelo “mato”, e onde se tece a rede de relações sociais, políticas e de parentesco, a partir das quais eles definem a indianidade que sustenta sua “luta”.

Por esse motivo, e seguindo uma reflexão metodológica, esta pesquisa explorou os espaços internos entre as regiões de Olivença e da Serra do Padeiro, procurando conectar as serras, a oeste, e o litoral, a leste, seguindo as redes periféricas dos centros políticos do movimento de demarcação das terras. Assim, foram se definindo micro regiões onde o processo de demarcação da terra indígena abriu caminho para reelaborar os termos da ocupação do espaço, construindo processos de reflexão sobre sua particularidade, num “por dentro”, dominado até então pela paisagem de florestas confinadas, de pequenas culturas familiares e plantações extensas, de propriedades em usufruto coletivo e de propriedades privadas, habitadas por indígenas e fazendeiros, além de uma série de categorias intermediárias nas que se matizavam essas diferenças nos extremos.

Foi nesses lugares que desenvolvemos a parte mais importante da pesquisa. Locais onde, paulatinamente, os chamados caboclos foram sendo confinados em espaços rodeados por grandes e pequenas fazendas, propriedades dos migrantes que chegaram com a expansão das frentes de ocupação no início do século XX e que continuou a crescer até o começo da segunda metade desse século.

Seguindo as redes sociais, políticas e de parentesco, a pesquisa dentro do território

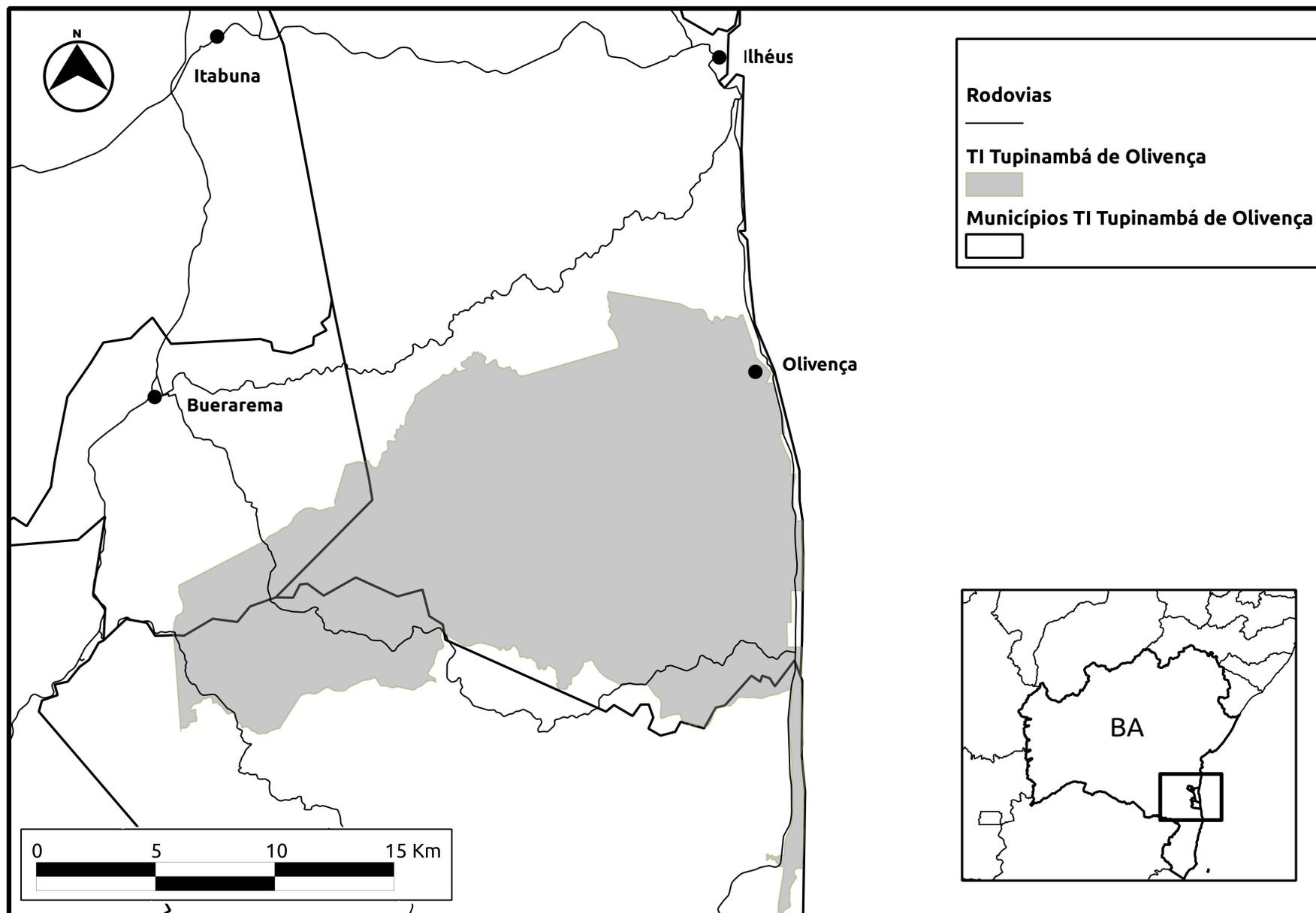
Tupinambá se desenvolveu em 10 comunidades, que possibilitaram abarcar uma parte da heterogeneidade interna onde acontece tanto seu processo de reconhecimento como indígenas, sua rearticulação como coletividade, a reocupação do espaço através das “retomadas”, como também sua relação cotidiana com o processo de definição de sua indianidade com os diversos agentes envolvidos.

Essas comunidades são as de Itapuã, Parques de Olivença e Tabajairi, que conformam o primeiro grupo de “retomadas” localizadas sobre a estrada litorânea que conecta Ilhéus – ao norte – com Canavieiras – ao sul. As comunidades de Ipiranga, Acuípe de Cima e do Meio, Aroeira e Tecoaba no interior do espaço chamado “por dentro”, localizadas entre as serras e litoral, na parte central do território. E as comunidades das serras: Serra das Trempes e do Serrote, localizadas nas proximidades do limite da terra demarcada pelo oeste.

Em todas as comunidades, o trabalho realizado foi, principalmente, o registro das narrativas e das experiências que mostraram as condições nas quais seu reconhecimento está sendo enfrentado, tanto pelos atores envolvidos diretamente com as mobilizações e articulações da “luta” Tupinambá, como por aqueles que, no espaço cotidiano, vivem esse processo periféricamente em relação a essas redes políticas.

O tempo em campo, ainda que pouco para um trabalho de maior alcance etnográfico, permitiu uma aproximação importante em relação às noções locais que organizam, não só agora, mas no decorrer de diferentes momentos históricos, os processos que culminaram com o reconhecimento dessa população como Tupinambá de Olivença. Sobre essas narrativas, exploramos não apenas o discurso e as demandas por meio das quais os atores mantêm um posicionamento congruente com as reivindicações do movimento indígena nacional, mas também os argumentos que mobilizam os atores locais frente às condições que consideram como injusta, como a perda de terras dentro do seu território.

Foi a partir dessas questões iniciais que me perguntei sobre a disputa simbólica e concreta pelo reconhecimento do território e de sua indianidade; sobre os conflitos cotidianos entre as formas de socialidade nas práticas de ocupação dos espaços; sobre os processos de recuperação de terras que levam à uma reorganização do que é ser Tupinambá.



Mapa 2: TI Tupinambá de Olivença (com informação da FUNAI e do IBGE).

Introdução

Entre o México e o Brasil

Em sua história recente, os Tupinambá de Olivença determinaram que querem ser reconhecidos como mais um dos povos indígenas do Brasil – com todos os direitos, os riscos, as vantagens, as condições e as contradições que essa condição representa. Essa mobilização, rodeada, por um lado, pelas lutas dos índios do Nordeste e, por outro, pelo incessante questionamento em relação à autenticidade da sua indianidade, mostra um processo que revela, não só para essa região, nem só para o Brasil, uma parte importante do que significa *ser e estar* índio.

Foi nesse caminho aberto pelos Tupinambá de Olivença – ao longo do qual eles constroem suas respostas sobre o que significa ser um povo indígena –, que esta pesquisa encontrou seus interlocutores, buscando aprofundar os questionamentos que deram origem a esta dissertação. Mas, o trabalho que se apresenta nos seguintes capítulos não é exclusivamente um debate que se trava dentro do Brasil: é também a continuidade de uma série de preocupações que têm sua origem no México, onde, ao longo das últimas décadas, os indígenas abriram um campo de lutas políticas, jurídicas e, em alguns casos, até militares, com o objetivo de garantir o respeito amplo a seus direitos. Trata-se de um enfrentamento que reformula os significados do que é ser indígena para eles mesmos e também para os mexicanos.

Esses questionamentos feitos pelos indígenas do México à sociedade nacional marcaram a formação de toda uma geração de antropólogos, da qual sou parte, criando um leque de discussões que acompanhou as mobilizações desses povos. As implicações dos questionamentos levantados pelos indígenas se tornaram parte de minha trajetória como antropólogo ao realizar minha primeira pesquisa, ainda na graduação, junto aos Nahuas de Jalisco, um povo indígena localizado no ocidente do país, numa região considerada até então “sem índios” pelo Estado e pelos especialistas.

Na região, apesar das afirmações de estudiosos e funcionários governamentais, se consolidava um movimento indígena que exigia dos governos nacional e estadual o respeito

à sua terra a partir de seu reconhecimento como um povo originário, com pleno direito ao usufruto dos recursos naturais de seu território. A reivindicação se fundamentava na existência dos Nahuas de Jalisco como coletividade desde o período colonial. Como ocorre hoje no Brasil com os Tupinambá de Olivença, esses indígenas mexicanos também viram suas reivindicações questionadas a partir de dúvidas lançadas sobre a autenticidade de sua indianidade, por “parecerem camponeses” e por manterem só alguns dos “traços da sua indianidade”.

Nas hipóteses dos antropólogos envolvidos com o tema, esses índios teriam se “re-etnificado” como consequência dos benefícios das convenções internacionais em favor dos povos nativos e originários, das políticas públicas nacionais que reconhecem a diversidade cultural interna, pela influência dos debates legais e políticos ao redor da multiculturalidade, ou, ainda, pela intervenção de ONGs, universidades ou movimentos sociais. Tais argumentos respondiam ao problema da antropologia de explicar por que eles se reivindicavam como indígenas, no que se considerava uma “gênese étnica” (Oehmichen, 1999; Gros, 2000; Bengoa, 2000; Gutiérrez, 2000; De la Peña, 2002).

Tais explicações para esses processos de emergências políticas indígenas foram questionadas pelos resultados da pesquisa. O trabalho se focou, por um lado, em mostrar uma série de reivindicações dessa coletividade em diversos momentos históricos: verificando-se que as mesmas demandas eram defendidas em diferentes contextos; além disso, evidenciamos os paradigmas analíticos da antropologia que, a partir de uma representação instrumentalista, essencialista ou descritiva das práticas indígenas, alimentavam explicações nas quais a “autenticidade”, sociológica ou cultural, representava o eixo para se reconhecer quem era ou não parte de um povo nativo, invisibilizando assim outros campos nos quais essa coletividade mantinha sua coerência como grupalidade para existir ao longo de diferentes momentos históricos.

O debate, até esse momento da minha experiência como antropólogo, parecia um problema exclusivo daqueles grupos que surgiam pública e politicamente como indígenas em contextos onde a falta dos diacríticos construídos como “essências nativas” formulava fronteiras ambíguas e em disputa, que permitiam tais questionamentos. Mas, tal problemática nos apareceu novamente em outro contexto, ao participarmos de um projeto de

pesquisa dedicado à elaboração de etnografias contemporâneas dos povos indígenas do México.

Nesse novo momento de pesquisa de campo, se recolocaram os argumentos das autenticidades descritas e criticadas na pesquisa de graduação com os Nahuas. No caso, tais problemáticas se refletiam em um desinteresse, entre um importante número de pesquisadores, pelo trabalho de campo em locais “menos índios”, preferindo aqueles onde as formas de vida indígena eram compatíveis com as apresentadas pela literatura etnológica especializada.

Nesse contexto, e por ter escolhido um local de trabalho com esses “menos índios”, o problema das “autenticidades” se definiu como um tema maior. Isto porque, o estudo, além dos resultados de corte etnológico, documentava certos grupos pertencentes ao povo indígena Ñānhú – localizado no estado de Hidalgo, região central do país – os quais, em contraste com seus pares de outras localidades, assumiram um estilo de vida urbano a partir de processos de migração massiva rumo às grandes cidades mexicanas e aos Estados Unidos. Em função da alfabetização em espanhol, esses Ñānhú tinham perdido sua língua, dificultando-se, assim, sua distinção frente aos não índios. Além disso, mantêm uma religiosidade mediada pelo catolicismo, e distante, portanto, dos “cânones cosmológicos” caracterizados nos trabalhos dedicados a esse povo – a partir de outros grupos de Ñānhú não urbanizados.

Ainda assim, e como parte da pesquisa etnográfica, dentro do estudo se mostraram espaços nos quais se mobilizava uma discussão reflexiva desses grupos inseridos num estilo de vida urbano como povo Ñānhú e como indígenas, além de instituições e formas de vida por meio das quais se estruturavam uma série de valores morais e éticos relativos a sua pertença comunitária e sobre os quais repousava sua coletividade. Todos esses elementos estiveram excluídos das formulações documentadas nas pesquisas de maior envergadura sobre os Ñānhú. Tratava-se de expressões que, como no caso dos Nahuas de Jalisco, nem sempre eram reconhecidas pelos pesquisadores como parte das “verdadeiras tradições indígenas”, mas que, para essas comunidades, significavam os espaços onde reproduziam não só seu sentido como coletividade mas também uma visão de mundo que lhes dava orientação no plano humano e extra-humano.

Foi a partir desse conjunto de experiências, entre os Nahuas e os Nãnhús (onde se desenhou um debate transversal às análises antropológicas em que os indígenas eram questionados em sua autenticidade por meio do uso de binômios como os de mudança x originalidade, modernidade x tradição, instrumentalidade x essencialidade, internalidade x externalidade, entre outros) que se constituiu o campo de questões que definiu o ponto de partida de nossa pesquisa com os Tupinambá de Olivença.

A preocupação era a de discutir, por meio de uma pesquisa em contraste com a realidade mexicana, como esses questionamentos relativos à autenticidade da indianidade abriram processos de diálogo, imposição, negociação, entendimentos, mal entendidos, disputas, enfrentamentos, consensos, dissensos ou extensões de significados ao redor da categoria de indígena, e como esses processos marcavam a existência desses povos a partir dos arranjos e rearranjos em torno do que significa ser índio a partir de seus próprios sentidos e perspectivas, em contextos particulares nos quais produziam sua indianidade.

Essas perguntas foram a porta de entrada no Brasil e posteriormente no sul da Bahia, com os Tupinambá de Olivença, onde as questões antes descritas não só eram visíveis a olho nu, mas se encontravam num processo de construção. Tais fatos paulatinamente complexificaram a perspectiva inicial, ao passo em que íamos conhecendo e reconhecendo esse campo de relações no contexto brasileiro.

Quando se fala de índio no Brasil

O encontro com os Tupinambá de Olivença é o ponto culminante numa procura ao longo da qual se demarca a pesquisa para esta dissertação. O conjunto de peças que marcou o problema de pesquisa começou a se definir na própria escolha do Brasil como campo de estudos, onde, ainda que exista uma população reduzida de indígenas – em números relativos e absolutos, seja em comparação com a população nacional ou com a população indígena de outros países do sul do continente –, a presença indígena é manifesta, marcando um contexto contrastante com o mexicano, onde sua força política se expressa, em grande parte, pela sua importância numérica tanto em contextos rurais como urbanos.

Um dos primeiros encontros com esse outro campo de relações diferente ao mexicano

foi definido pela antropologia e a literatura indigenista na separação de dois tipos ideais de índios: por um lado, os “distantes”, “diferentes”, com “peles desenhadas” e “perspectivas” da natureza antípoda às do Ocidente, localizados geralmente na região amazônica do país; por outro, os “próximos”, “vestidos”, “parecidos”, com “pontos de vista” compatíveis aos de qualquer população rural, localizados principalmente na região Nordeste do Brasil.

A primeira revisão da literatura sobre essas duas faces da moeda demonstrou que os trabalhos antropológicos e etnológicos tinham feito, em um primeiro momento, um jogo de invisibilização ao definir a Amazônia como o lugar dos “mais” índios, afastados e até sem contato com a sociedade ocidental e o Nordeste como o local dos “remanescentes” dos índios genéricos, que se tornavam camponeses ao se misturar até sua desaparecimento. Um jogo analítico dominando na Amazônia pelos trabalhos sobre cosmologia, mitologia, parentesco ou noção de pessoa, em contraste com os estudos do Nordeste, onde os índios reconhecidos eram estudados a partir da sua relação com a sociedade nacional, o Estado, o capitalismo ou as relações interétnicas (Carneiro da Cunha, 2009, 1992; Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1993; Carvalho, 1977; Dantas; Sampaio; Carvalho, 1992; Ramos, 2010; Viveiros de Castro, 1999).

Com essas fronteiras conceituais e analíticas que construiriam tipos ideais de índios, se definiu um primeiro campo de relações ao redor dos indígenas no Brasil. Tais relações, no âmbito da antropologia, da etnologia e do indigenismo brasileiros, se objetivavam por meio da demarcação de uma fronteira delineada pelo “grau de contato” e “miscigenação”, forjando-se uma escala que media as diferenças nas distâncias ontológicas, materiais ou linguísticas dos indígenas em relação ao “ocidente” e ao “Brasil miscigenado”. No contexto brasileiro, esses tipos analíticos desenhavam um equivalente ao jogo das autenticidades mexicanas suportado na cultura material e na língua.

Essas peças iniciais definiram as primeiras escolhas da pesquisa na procura de um caso em que, independentemente da “veracidade” do “isolamento”, “contato” ou “mistura” de uns e outros índios, estivessem em jogo os dispositivos políticos, simbólicos e analíticos que originavam os questionamentos em relação à autenticidade da indianidade de uma grupalidade ou coletividade.

O interesse era encontrar um caso no Brasil em que os indígenas tivessem

conseguido visibilizar as relações em torno das quais se desenvolvia esse jogo de consensos e dissensos entre índios e não índios. Da mesma forma, buscava-se, aí, também, compreender a construção indígena da indianidade, evidenciando não só para os índios, mas para todos os envolvidos, as tensões, os diálogos, os enfrentamentos e as negociações quanto ao lugar dos índios nas relações sociais, culturais, políticas, históricas, étnicas, identitárias. A partir dessas arenas abertas pelos processos indígenas, procurávamos reconhecer um campo analítico que ajudasse a aprofundar tanto o espaço das relações colocadas pelos não indígenas, como os termos em que são manejadas essas relações pelos índios a partir de suas próprias formas de entender e ver as relações e o mundo.

Um dos possíveis locais da pesquisa era o município de São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas, documentado na antropologia como um caso paradigmático: ali, um amplo número de associações indígenas tinha desencadeado processos políticos que as levaram a transformar em suas diversas instâncias do Estado como os partidos políticos ou mesmo a prefeitura do município. Essas práticas questionavam a imagem de distância com a sociedade ocidental e nacional definida para esse tipo de índios, demonstrando uma atuação indígena no contexto do Estado-Nação marcada pelos princípios políticos e de relacionamento originadas na organização coletiva do sentido indígena.

Contudo, o Nordeste oferecia casos ainda mais extremos desse tipo de contexto, não só por se tratar de povos indígenas em relação aos quais se reconhece no cânon historiográfico brasileiro uma relação histórica com a sociedade nacional, o Estado, ou os próprios “brancos”, assim como sua desapareção na miscigenação, mas também por se tratar de coletivos questionados a respeito de sua indianidade, em função do contraste com os “verdadeiros” índios da região amazônica.

Nesse sentido, apareceram como importantes a notoriedade e a vitalidade dos processos chamados na literatura antropológica de “etnogêneses”, “emergências indígenas” ou ainda de “viagens da volta”, os quais, principalmente na região do Nordeste, tinham uma força particular e ofereciam um amplo leque de casos em que apelavam pelo reconhecimento índios antes considerados “diluídos”, “extintos”, “assimilados” ou mesmo grupos simplesmente desconhecidos na literatura etnológica, os quais questionavam na sua prática e nas suas mobilizações políticas uma série de paradigmas antropológicos, políticos e

das identidades regionais e nacionais.

Dentre essas emergências políticas indígenas no Nordeste, os casos do sul da Bahia, particularmente o dos Pataxo Hã-Hã-Hãe, surgiram na literatura como exemplos da “aparição” desses “novos índios”, numa discussão que envolvia os especialistas em debates sobre as verdadeiras origens históricas e culturais dos coletivos, colocando em questão os etnônimos, propondo correções e, em alguns casos, até questionando a veracidade de sua indianidade, incluindo esse processo nos debates sociológicos sobre as identidades e as instrumentalidades políticas relacionadas a elas.

Finalmente, foi esse espectro de relações sobrepostas que complexificou diversos campos e definiu como espaço de estudo o Nordeste. Entre os diversos processos, particularmente chegamos ao dos Tupinambá de Olivença, uma população que, pouco antes, tinha se reconhecido como indígena assim como foi reconhecida pelo Estado, pelo indigenismo, pelos indigenistas, pela história e pela antropologia, evidenciando o campo de relações ao redor desse problema.

“Por fora” dos Tupinambá

Nesse percurso paulatino de reformulação das questões que definem a pesquisa no seu começo, o encontro com os Tupinambá de Olivença foi o momento de maior relevância para o recorte que define esta dissertação. O processo de situar-se no campo e deslocar-se nele mostrou os alcances e as lacunas da discussão anterior a este encontro, tanto no México como na primeira parte do diálogo com a antropologia e o indigenismo brasileiros. Sem que se tratasse, ainda, de uma pesquisa comparativa, surgiram as comparações involuntárias e implícitas ao contexto mexicano, as quais nos levaram na direção das formulações que se apresentam nos seguintes capítulos.

A chegada ao Nordeste também foi gradual. Primeiro, houve o deslocamento até Salvador, Bahia, para entrar em contato com os colaboradores do Programa de Pesquisa sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB) da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), os quais, em colaboração, desenvolvem diversos trabalhos acadêmicos e de intervenção nessa região do estado. A partir do contato com essas instituições, consegui, em julho de 2010, entrar pela primeira vez

em contato com os Tupinambá de Olivença.

O cenário que me apresentavam os diretivos e colaboradores da ANAI e do PINEB, no momento de minha partida para o território dos Tupinambá de Olivença, era o de um espaço dividido entre o litoral e as serras, uma divisão política liderada pelos caciques Valdelice e Babau, respectivamente. O último, separado da primeira, tinha estabelecido com essa divisão seu próprio espaço político como cacique na Serra do Padeiro, definindo nesse afastamento duas visões sobre a indianidade e duas formas de atuação política e organizativa frente ao contexto de demarcação da TI e da luta por seus direitos como Tupinambá.

Na logística da pesquisa, a distância política entre os dois caciques obrigava, se não a decidir por alguma das regiões, a escolher por onde começar o trabalho de campo. Mas, a decisão de iniciar a pesquisa no litoral, na região de Olivença, seria tomada como consequência do próprio contexto em que se encontram inseridos esses Tupinambá – por um lado, questionados permanentemente sobre sua indianidade, o que tensiona as relações locais entre índios e não índios, e, por outro, pelo tipo de ação política que o cacique Babau tomaria frente a essas atitudes, recuperando terras antes da demarcação para reestruturar o mais rápido possível o território indígena.

Assim, a decisão de iniciar a pesquisa pelo litoral se desencadeava como consequência da violenta detenção do cacique Babau pela Polícia Federal nas datas próximas ao começo do primeiro trabalho de campo, tensão que aumentou nas vésperas da minha chegada com a detenção da irmã do cacique e de sua filha de colo no retorno de um encontro entre lideranças indígenas e o presidente da República, impedindo o começo do meu trabalho de campo pela região das serras em função da inquietação dos moradores em garantir minha segurança nessas condições de perseguição e das incertezas frente a minha pessoa.

Desse modo, diante das circunstâncias, iniciei o trabalho de campo no pequeno centro urbano de Olivença, local onde, no século XVI, instalou-se o aldeamento indígena de Nossa Senhora da Escada de Olivença, o qual se transformou, no século XVII, na Vila de Olivença, definindo-se hoje como o distrito de Olivença, dependente do município de Ilhéus (Couto, 2003).

Foi nessa localidade que comecei o trabalho de campo com os Tupinambá de Olivença, albergado na casa de Sinval – naquele tempo apenas uma liderança – que tinha se disposto a me receber, se apresentando como integrante da Representação de Lideranças Tupinambá. Por morar em Olivença e trabalhar como promotor de saúde dentro da FUNASA, ele se deslocava regularmente entre a cidade de Ilhéus e as comunidades com certa facilidade, ajudando assim na comunicação interna e na articulação com as pessoas de fora, como eu. Seu papel mudaria drasticamente entre minha primeira estada e a segunda, já que Sinval se tornou mais um dos caciques.



Fotografia 1: No fundo, um estudante da pós-graduação em turismo propõe aos presentes um projeto para criar um parque temático no território litorâneo. O empreendimento estaria dedicado ao turismo cultural no qual o atrativo seriam os Tupinambá vestidos com tangas e cocares, janeiro de 2011.

A partir da disposição dele para colaborar com a pesquisa, ajudando-nos a entrar em contato com a complexa rede de relações entre os que chamavam de “parentes”, mostrou-se

a nós um problema fundamental, que acarretou a reelaboração de todos os sentidos da pesquisa. Tratava-se da existência de não apenas dois caciques, mas de pelo menos dez, os quais tinham surgido paulatinamente a partir da ruptura de Babau e Valdelice, os primeiros dois caciques Tupinambá, e que representavam uma reorganização de grandes alcances dentro do amplo espaço ocupado por eles. Essa nova ordem de relações políticas aparecia como consequência da tática de ocupação de terras a fim de pressionar pela demarcação do território que o cacique Babau tinha iniciado e que se estendia entre diversas lideranças, “retomando” os espaços nos quais a memória de ocupação e de desocupação forçada, assim como a falta de locais de subsistência, eram os argumentos da mobilização e lutas a configurar a emergência de personagens que finalmente se consolidavam como caciques.

Essa configuração nos levava, também, à necessidade de formular uma nova maneira de organizar o trabalho de campo, levando-nos a um deslocamento pela rede de relações cotidianas e ao afastamento da atração gravitacional exercida pela importância dos caciques sobre os diferentes atores que compõe o cenário do seu reconhecimento como indígenas, entre eles minha pessoa em meu papel de antropólogo, lugar que no Brasil é entendido nesses contextos como um personagem com o poder de legitimar as lutas desses povos pelo território no papel outorgado pelo Estado como agente definidor da veracidade e das fronteiras do outro.

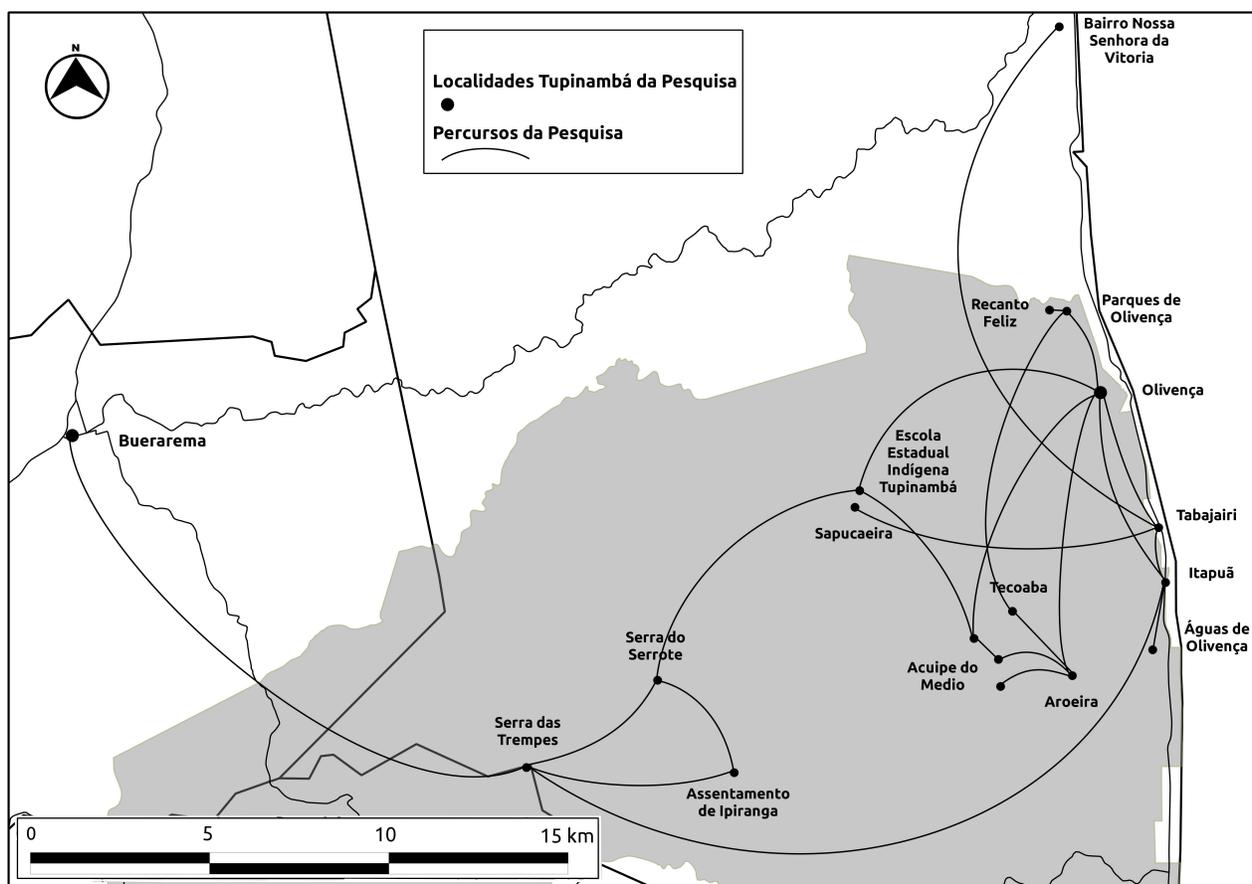
Desta maneira, ao ampliar as relações com outros caciques e lideranças tupinambá na visita de diversas localidades para apresentar os objetivos da pesquisa, a metodologia de trabalho, regularmente definida por uma localidade-sede, um recorte espacial ou grupal, foi se transformando, intuitivamente, em um navegar no acúmulo das embaralhadas relações de “parentes”, “lideranças”, “caciques”, “aliados” ou “amigos”, às vezes concentradas numa localidade, mas muitas vezes espalhadas por vários locais.

Essa variedade de relações das pessoas com o território se transformaria não só em uma experiência contrastante com os casos mexicanos que estudei anteriormente¹, mas

1 É importante mencionar que as ocupações territorializadas nas comunidades indígenas como as que trabalhei no México são comuns na região sul do país, mas não são uma regra para o caso do norte, onde essa relação com o espaço é completamente diferente e, em muitos casos, parecida com a ocupação espalhada e rearticulada que parece caracterizar diversos casos no Brasil.

também em um caminho para reconhecer e entender uma forma de ocupar e viver o espaço pelos Tupinambá de Olivença, central na sua auto definição como coletividade.

Na verdade, ao seguir essa rede de relações, entenderia duas categorias de relevância metodológica e teórica expressadas nos termos “por dentro” e “por fora”, usados por eles como formas cotidianas de nomear seus espaços e os dos outros que, além de contemplar uma definição cartográfica na que se delimita a espacialidade usada pelos caciques para traduzir sua liderança em determinado território (e pela FUNAI para delimitar as fronteiras da TI), definem o espaço ocupado por suas formas de socialidade, as quais não se limitam a um território fixo.



Mapa 3: Percursos da pesquisa pelas redes políticas e de parentes (com informação da FUNAI e do IBGE).

Essa espacialidade reticulada foi prioridade no meu deslocamento, e sobre essas

relações me movimentei para realizar a pesquisa, tentando entrar nas relações “por dentro”, para, a partir dali, enxergar as relações “por fora”. Tal caminho me permitiu sair da atração que lideranças e caciques exerciam sobre a minha presença para me fixar nos seus locais. Relações nas quais as redes dos personagens da pesquisa me permitiram perceber as conexões entre o litoral e as serras como um espaço relacionado e ocupado de formas próprias.

“Por dentro” dos Tupinambá

No processo de alteração dos vínculos como pesquisador e pessoa de “fora” para “dentro”² das relações dos Tupinambá de Olivença, foram se apresentando alguns aspectos de suas formas de vida e do contexto de seu reconhecimento como indígenas, os quais, numa espécie de metonímia, mostraram manifestações significativas do que é *ser* e *estar* indígena no Brasil. Uma inserção na qual ocorreram importantes choques os quais ajudaram a estender³ as questões trabalhadas antes do meu contato com eles às do contexto que eles mantêm na sua incorporação ao campo de relações que os assumem como indígenas no Brasil.

Tais extensões aconteceram desde o primeiro momento em campo, como quando Sinval, meu primeiro contato em Olivença, decidiu com seus parceiros me levar para a Coordenação Regional da FUNAI, em Ilhéus, antes de me conduzir a qualquer um dos caciques. Uma atitude que só entenderia tempos depois e a qual, nas suas palavras, ao contrário de uma postura de aceitação da tutela desse órgão, se tratava de uma forma de pressão política as autoridades governamentais através da apresentação de um potencial aliado, assim como de uma forma de conhecer a postura que eu tomaria no próprio cenário para saber como agir comigo.

Esse jogo de confiança e desconfiança, de aliança e ruptura, que experimentei no

2 Para entender melhor essas categorias ver o segundo apartado do capítulo II, onde se elabora uma discussão sobre noções de espaço e tempo entre os Tupinambá.

3 Entendemos esses conceitos segundo as definições de Roy Wagner: “um contexto é uma parte da experiência – e também algo que nossa experiência constrói; é um ambiente no interior do qual elementos simbólicos se relacionam entre si, e é formado pelo ato de relacioná-los”. O choque desses dois contextos convencionalizados constrói extensões “das associações que ele adquire por meio de sua integração convencional em outros contextos” (2010, p. 75–80).

começo de cada um dos meus novos vínculos, bem como uma suspeita ampliada por eles a todo tipo de ator no entorno de suas relações como indígenas, conformou-se como um tema importante no contexto da luta por ser reconhecidos como indígenas, principalmente porque essa atitude se apresentava, sobretudo, quando eram obrigados a se explicar como Tupinambá ou obter direitos como indígenas.

Tal relação é bem comum no trato dos Tupinambá com os funcionários públicos, os quais, repetidamente, negam os benefícios obtidos pelos índios com o argumento de que os Tupinambá fingiam sua indianidade. Essa certeza se traduz em atos de discriminação no acesso aos serviços públicos, definindo os solicitantes desses direitos como “índios feitos pelos benefícios”.

Assim, ao longo dos períodos em campo, reconheci alguns espaços, nem sempre públicos, onde se definia cotidianamente quem era ou não índio, como o caso das aposentadorias. Segundo as regras da tutela legal, para aposentar-se, é preciso apresentar uma declaração de sua “condição de índio” fornecida pela FUNAI e homologada pelo Instituto Nacional do Seguro Social (INSS). Tal homologação é muitas vezes recusada com a alegação de falsidade do documento da FUNAI. Nide, esposa do cacique Rosivaldo, sugeria, diante desse fato, que as pessoas deveriam se apresentar “na cultura” nos escritórios públicos, isto é, com cocares ou ornamentos indígenas. Segundo ela, isso diminuía as chances de uma recusa do agente público diante da demanda.

O acesso ao “por dentro” dos Tupinambá de Olivença não só mostrou as relações ao redor das disputas pelas definições de indianidade na pugna pelos termos do comportamento esperado deles para aceder à categoria de índio, mas, também, a existência de uma socialidade conformada por redes de parentes que ultrapassam os poderes territorializados dos caciques e as fronteiras demarcadas pela FUNAI, as quais se estendem das serras a Ilhéus e até às periferias de cidades como Rio de Janeiro ou São Paulo, para onde um número importante de “parentes” migrou.

Essa imersão na rede de parentes consanguíneos, afins e *por consentimento*⁴, mostrou, em paralelo ao movimento político, toda uma forma de se relacionar com o espaço

4 A ideia de *parentesco por consentimento* será discutida no capítulo II, onde apresentaremos alguns dos termos relacionados à socialidade tupinambá.

das “retomadas” do litoral, as primeiras terras a serem ocupadas pelo movimento indígena na região de Olivença como pressão para a homologação do seu TI. Assim, em localidades como as de Itapuã, concebidas pela cacique Valdelice como um espaço para a fixação das pessoas, ao contrário, existia uma dinâmica permanente de chegadas e partidas de “parentes” das cidades ou de outras “retomadas” e em direção às novas “retomadas”, para assim ocupar os espaços deixados pelos que iam embora e ocupar novas áreas.

Porém, a dinâmica desses locais, que parecia ser parte do processo político e da tática de reocupação do território, se apresentou em outros contextos, mostrando uma organização de maior alcance, com uma profundidade que não se limitava a esse primeiro plano do quadro. Tal característica foi exibida, em outro momento, pela microrregião dos Acuípes, onde, ainda nos casos em que as terras tinham se mantido em mãos dos indígenas, essa relativa estabilidade da posse não mudava a dinâmica de chegadas e partidas.

Essa forma de socialidade se associava a uma estrutura organizativa dos assentamentos, descritos nos termos de uma relação reticular, e, ao contrário de um padrão concentrado num povoado, o que ali chamam de comunidade se tratava do centro habitacional mais antigo, composto de uma série de unidades relacionadas pelo parentesco que se espalham no terreno segundo o crescimento de uma ou várias famílias extensas.

Nas diversas explicações recebidas sobre o tema, essas formas de organizar as relações de parentesco e sua ocupação do espaço regularmente se acompanhavam de uma ênfase na mobilidade habitacional ao longo da vida pelas casas de “parentes”, nas quais se descreviam fixações e movimentações numa espécie de sinônimo do termo de “por dentro”. É como se percebe na vida de Magda, moradora de Tabajairi, que, ao longo dos seus 38 anos de vida, morou na casa de diversos “parentes” “na roça”, “na rua” e hoje está numa “retomada” localizada na praia.

Essas formas da socialidade dos Tupinambá de Olivença ao redor do espaço e a conformação da rede de parentes são uma das fontes do conflito com os não indígenas assentados em pequenas extensões de terra definidas pela propriedade privada e uma socialidade desde a família nuclear. Assim, o sentido da socialidade “por dentro” dos Tupinambá, ao ser traduzido para os termos de “fora” esses vizinhos a partir de fronteiras

fenotípicas ou de uma cultura descritiva, constrói os desacordos sobre o que é indígena para essas duas coletividades.

Essas divergências não só geram equívocos, mas conflitos na convivência diária em que a cor da pele, o tipo de cabelo ou a forma dos olhos são assumidos, por uma das partes, como os marcadores diacríticos que definem quem é ou não índio, distante da noção de “parente” dos Tupinambá. Tais marcadores são corroborados pela narrativa da miscigenação, a qual funciona como o argumento de fundo que legitima e impõe nomenclaturas descaracterizantes, como a de caboclo, entendida como uma indianidade “perdida”, ofensiva para esses indígenas.



Fotografia 2: Em Águas de Olivença, Nide e sua filha junto ao casal de vice caciques mostram a roça coletiva, junho de 2010.

Esses conflitos não sucedem apenas no processo cotidiano de relacionamento entre

índios e não índios, seja nas relações de vizinhança, na disputa pela terra ou, inclusive, na inclusão dos não indígenas moradores dessas terras nas redes indígenas, ao se tornar parentes. Eles também estão expressos nos termos da indianidade que o Estado tem introduzido, mediado por seus funcionários e suas políticas públicas, as quais também definem quem é e como serão reconhecidos esses índios. Tais relações, os Tupinambá de Olivença conheceram há bem pouco tempo.

Com o reconhecimento do território dos Tupinambá de Olivença, que surge da luta para garantir sua existência como coletividade nos melhores termos possíveis, se iniciou, além dos já históricos, um conflito inaugurado pelo tipo de reconhecimento pelo Estado brasileiro, no qual aparecem implícitas pelo menos duas categorias que buscam organizar os termos da indianidade. Uma delas é a do território, definida abertamente nos manuais de identificação das Terras Indígenas⁵, e que busca traduzir para os códigos cartográficos as formas nativas de ocupação do espaço e, com ela, do próprio indígena – no caso, da rede de relações que se estende numa territorialidade construída entre a fixação e a mobilidade.

Outra dessas categorias é a consanguinidade, como pré-requisito para reconhecer ao índio seus direitos. Essa forma de corroborar a autenticidade de uma indianidade é pouco explícita e inclusive contraria a legislação indigenista, mas forma parte dos conceitos usados pelos funcionários na aplicação de políticas públicas, principalmente quando essas políticas são desenhadas a partir de argumentos distantes dos debates do indigenismo que estabelecem a especificidade indígena como algo central na aplicação das políticas públicas.

O processo de cadastro para a Bolsa Família e os programas da Previdência Social são um bom exemplo de como esses conceitos são levados à prática. Ainda que se conte com a ajuda dos funcionários da FUNAI, o cadastramento acontece nos termos e requerimentos tanto do Sistema de Gestão de Bolsa Família como do Ministério da Previdência Social os quais registram os beneficiados conforme unidades familiares nucleares, tal como é orientado legalmente⁶ e de acordo, também, com o senso comum do

5 Manual do Antropólogo – 15/09/2009. Disponível em: http://www.funai.gov.br/quem/legislacao/pdf/Manual_Antropologo.pdf); acessado em: 06/09/11

6 Para o caso de Bolsa Família, os termos são os seguintes: “família, a unidade nuclear, eventualmente ampliada por outros indivíduos que com ela possuam laços de parentesco ou de afinidade, que forme um grupo doméstico, vivendo sob o mesmo teto e que se mantém pela contribuição de seus membros” – lei 10.836, de 9 de janeiro de 2004 (Bolsa Família); para o caso da Previdência Social, os termos são:

qual compartilham os funcionários.

A prática antes descrita se opõe principalmente ao *parentesco por consentimento*, que dá importância a um agir esperado no processo de se tornar e manter parente. Nesse sentido, um parente, ainda que na definição de praxe seja consanguíneo ou afim, pode também ser alguém que segue os termos morais, éticos ou afetivos no relacionamento com seus pares, o que o integra à rede familiar.

O problema começa quando as categorias que o Estado imprime na sua noção de família ou parente se estendem à definição de indianidade, obrigando a traduzir a pertença indígena. Isso leva a consanguinidade a se tornar um indicador preponderante da indianidade e, dentro do contexto da demarcação das terras indígenas, a ser o mecanismo de acesso ao direito à terra.

Esse contexto tem levado algumas lideranças e caciques a discutir o uso de definições como as de “troncos velhos”, metáfora amplamente usada no movimento indígena do Nordeste para definir o que Alicio, um dos velhos que iniciou o movimento pelo reconhecimento deles como Tupinambá, explica como o processo no qual “das raízes dessas árvores velhas brotam as novas árvores” para se referir à ascendência e descendência.

Essas reformulações conceituais da consanguinidade pelos indígenas do movimento, ainda que resolvendo por meio de termos que permitem aos indígenas se apropriarem de uma maneira útil da ideia de árvore como família e com isso controlar o atrito conceitual e prático, mantêm divergências com os termos do *parentesco por consentimento*, desencadeando uma série de acomodações, discussões e divisões, dentro e fora do movimento indígena, com o objetivo de resolver os termos para incluir ou não aos parentes sem laços de consanguinidade.

Esse debate tem originado rupturas políticas internas e levado ao uso de conceitos como os de “agregado”, a partir dos quais, por afinidade, se define a pertença ao grupo

“Entende-se como família o conjunto de pessoas elencadas no art. 16 da Lei no 8.213, de 24 de julho de 1991”, artigo que diz que “são beneficiários do Regime Geral de Previdência Social–RGPS, na condição de dependentes do segurado: I - o cônjuge, a companheira, o companheiro e o filho, de qualquer condição, menor de 21 (vinte e um) anos ou inválido; II - os pais; III - o irmão, de qualquer condição, menor de 21 (vinte e um) anos ou inválido; IV - a pessoa designada, menor de 21 (vinte e um) anos ou maior de 60 (sessenta) anos ou inválida.” (Constituição, 1988. Lei 8.213, de 24 de julho de 1991).

indígena mesmo “sem ser índio” consanguíneo, e garantindo-se assim direitos como indígena ao formar parte da unidade familiar nuclear. Ainda assim, ficam fora dos grupos um setor de parentes que não mantém laços consanguíneos ou de afinidade e que, seguindo o debate indígena sobre a demarcação, terão que sair das terras quando forem homologadas.

O atrito gerado por essas definições de indianidade num campo de disputa de direitos vai além de um debate entre o “dentro” e o “fora” pelos mecanismos de acesso à cidadania indígena. Trata-se de um choque entre formas de ver o mundo, nas quais estão em debate conceitos de maior envergadura, centrais na disputa pelo reconhecimento como indígena.

Assim, o que vemos nesse “por dentro” de suas formas de vida e de seu reconhecimento como os Tupinambá de Olivença é a grande variedade de atores e de conceitos e categorias implícitas na relação, manifestas num conflito pelas definições da indianidade, o qual é mediado por todo tipo de dispositivo. Nessa disputa, estão presentes diversos mecanismos e circunstâncias que mostram o limite de pensar esses processos, ora como consequência da relação que constitui os sujeitos coletivos como situações do contexto, ora como atores coletivos que digerem os contextos nas diversas situações sem uma reflexividade e uma atuação sobre a relação. Temos, aí, uma série de situações que abordaremos ao longo dos seguintes capítulos, buscando mostrar as variadas condições que marcam o atual processo político vivido pelos Tupinambá de Olivença.

Algumas definições

O interno e o externo

Quando se pensa em casos como o dos Tupinambá de Olivença, a separação analítica do mundo indígena entre o interno e o externo se torna um problema. As tensões entre indígenas e não indígenas, as trocas heterodoxas com a sociedade regional e nacional, os fluxos geográficos e sociais, as redefinições culturais e identitárias, as disputas políticas e territoriais diluem a fronteira que essas definições reconhecem como campos separados.

Desse modo, a reflexão sobre os questionamentos colocados à antropologia pelos Tupinambá de Olivença segue uma série de abordagens que oferecem alternativas analíticas no âmbito das quais internalidade e externalidade não são excludentes uma da outra, mas partes de processos complementares e compartilhados. Tal problematização nos permite enfrentar o problema sem ter que entrar no jogo de definir os diacríticos de uma verdadeira indianidade ou reconhecer as origens relacionais da uma nova coletividade.

O trabalho da antropóloga mexicana Maya Lorena Pérez Ruiz (2006) oferece-nos um referente para relacionar o interno e o externo de maneira estruturada. Dedicada ao estudo dos movimentos indígenas, Pérez propõe diferenciar os conceitos de etnicidade e cultura como formas que podem ou não estar relacionadas. Uma separação que entende a cultura como o espaço em que se experimenta a etnicidade, e a etnicidade como um certo tipo de dominação que é atribuída e imposta a partir de dispositivos de poder e que faz uso das diferenças como meio para justificar a dominação que se exerce sobre o grupo subordinado. A etnicidade é, então, a situação de uma cultura, e não a cultura em si mesma (Pérez Ruiz, 2006, p. 11–12).

Assim, cultura para Pérez é uma organização do sentido compartilhada pelos coletivos, a qual pode ser etnicada. Nesse sentido podemos localizar a cultura na sua particularidade e historicidade dentro ou fora da dominação étnica, a qual é empregada em situações determinadas para marcar os limites e as fronteiras dentro de um tipo de subordinação.

Se levarmos a definição desse lugar da cultura para pensar a etnicidade a outro campo de discussões, a ênfase da autora dá uma importância equivalente à internalidade e à

externalidade para a análise das relações dos povos indígenas. O externo seria, então, o interno em sua relação – no caso, uma relação de poder objetivada na situação étnica.

Essa posição analítica coloca o interno e o externo numa articulação compartilhada e não separada, importante para o que desenvolveremos nos seguintes capítulos, mostrando, por um lado, como o externo constrói sobre sua relação com o interno os limites do outro, e como o interno, ao experimentar as diversas situações colocadas a partir do externo, conhece sua diferença, uma fronteira utilizada para se separar como outro, voluntária ou involuntariamente.

Esse debate que se questiona sobre o interno e o externo, nas discussões do Brasil tem outro referente importante na categorização feita por Manuela Carneiro da Cunha (2009) sobre uma cultura com ou sem aspas. Uma proposta na qual a autora se pergunta o que significa para a análise antropológica o dilema do convívio simultâneo dessas duas categorias de cultura.

Com essa definição de cultura, a autora problematiza também a separação da internalidade e da externalidade, no que poderíamos nomear, nos termos de Alcida Ramos (2010) como os “índios no mundo de índios”, a cultura sem aspas, e os “índios no mundo de brancos”, a cultura com aspas.

O sentido da distinção de cultura se explica dentro das próprias definições marxistas, também utilizadas por Manuela Carneiro da Cunha, que marcam essas diferenças na definição de *consciência de classe*. A “classe em si” seria aquele coletivo sem consciência do lugar que ocupa nos meios de produção, ainda formando parte de uma classe social; e a “classe para si”, o coletivo que, sobre a consciência da sua condição nos meios de produção, produz a transformação de sua condição de classe.

Carneiro da Cunha assim se preocupa com o lugar do interno, a cultura sem aspas, e o lugar do externo, a cultura com aspas, para esclarecer uma separação na definição e do entendimento do conceito usado por diferentes atores, criando diferentes sentidos no uso.

Da mesma forma que Pérez, na sua separação analítica de cultura e etnicidade, Carneiro da Cunha coloca um problema similar ao relacionar os campos interno e externo em contextos particulares. A pergunta de Carneiro da Cunha define bem essa preocupação. Questiona-se a autora sobre “o que acontece quando a 'cultura' contamina e é contaminada por aquilo de que fala, isto é, da cultura? [O que ocorre] quando os praticantes da cultura,

(...) pensam a si mesmos sob ambas as categorias, sendo uma concebida em teoria (...) como a totalidade da outra?” (Carneiro da Cunha, 2009, p. 356–357).

Como vemos na relação analítica entre o interno e o externo colocada pelas autoras, a dificuldade de delinear o limite desses dois campos e a importância de problematizar ambos se torna ainda mais relevante em casos como o pesquisado, nos quais o interno e o externo se mostram como mutuamente constitutivos.

O debate proposto por Carneiro da Cunha permite refletir sobre o jogo existente entre a cultura sem aspas, uma estrutura interna que prevalece sobre suas relações, e a cultura com aspas, os contextos da estrutura dessas relações mas, ao relacioná-lo com a proposta de Pérez também podemos adicionando a cultura como parte do conflito, o que a autora mexicana denomina como processo de etnificação.

Ambas as posições são importantes para a compreensão do caso dos Tupinambá de Olivença e seu processo de reconhecimento como índios, o qual sucede desde sua cultura sem aspas, ou organização coletiva do sentido, mas também dentro dos dispositivos de diferenciação pelos quais se define uma indianidade em disputa, sua cultura com aspas.

Como vemos, o caso Tupinambá de Olivença e outros casos que ele representa deixam pouco espaço para a dicotomia e obrigam-nos a buscar entender os fluxos existentes entre o interno e o externo e eles como os espaços compartilhados onde se desenvolve grande parte das emergências políticas indígenas das quais os Tupinambá são um caso representativo.

A relação

Outra das discussões que é importante para adentrar o resultado da pesquisa é o entendimento da relação a partir das partes que a compõem. Assim, quando definimos relação ao redor dos indígenas e dos indígenas dentro da relação, não estamos nos referindo a sua “situação”, “interconexão” ou “interação” como outras definições de relação, mas a um tipo de relação simbólica, epistemológica, política e prática evocada com conceitos, principalmente os de índio e indígena. Uma relação mediada por dispositivos de poder e por contextos temporais, e a partir da qual se inventa e se reinventa o que é ser indígena para as partes envolvidas.

Esse debate é retomado da proposta de Roy Wagner sobre a *invenção da cultura*

(2010), levando ao campo de discussão dos processos dos Tupinambá de Olivença onde estão se construindo os termos de uma relação objetivada no seu etnônimo. Parafraseando Wagner (2010, p. 39) e substituindo o termo *cultura* por *indígena*, se pode afirmar que, na invenção do que é indígena para o indígena, o indígena inventa o indígena para si mesmo e para o não indígena, uma forma de definir indianidade.

Nesse campo de discussões, é importante destacar as reflexões apresentadas por Viveiros de Castro em seu ensaio “O nativo relativo” (2002), em que o autor reflete sobre as relações ao redor da criação do “conceito”, ou seja, da criação dos termos da relação, no caso da relação entre “antropólogos” e “nativos” na produção de conhecimento, em que o antropólogo tem a “legitimidade” para criar conceitos sobre o outro.

Essa relação pode ser estendida à produção do conceito de índio ou indígena, e até ao etnônimo Tupinambá. Tal debate é desenvolvido por Viveiros de Castro, dedicado mais precisamente a uma reflexão sobre a construção do conhecimento antropológico, mas que se conecta ao trabalho de Wagner citado, ao evidenciar que o campo de relações não acontece fora da própria produção dos termos, produção essa que se transforma na objetivação do campo de relações.

Por isso, supor o índio sem pensar o que significa esse conceito para indígenas e não indígenas, incluindo antropólogos, indigenistas ou indianistas, é definir que os conceitos nas relações são um problema teórico que não forma parte dos termos das relações. Mas, pelo contrário, as afirmações dos autores anteriores levam a asseverar que, quando estamos pensando nos índios, estamos inventando a relação com a qual serão tratados, o que é fundamental para compreender que a relação ao redor do índio na qual diversos atores estão envolvidos, mediados pelos interesses e suas fontes de poder entre eles o do saber, são criadoras de conceitos e, com elas, das próprias relações.

Nesses termos, a relação passa por um campo semântico, simbólico, epistemológico e político em que todos os atores são criadores dela desde suas possibilidades. Desse modo, é nessa relação que sucedem os campos de disputa, de mediação e de diálogo que marcam os termos da indianidade que delimitar o reconhecimento dos Tupinambá de Olivença.

Porém, essa ideia pode ser ambígua e contraditória com relação ao campo anterior de

discussões, que procura outro olhar sobre o interno e o externo, porque, a partir da ideia de relação, podemos pensar que os povos indígenas só existem a partir dela. Pelo contrário, com essa definição de relação, não se afirma que eles só existem como sujeitos como consequência da relação, mas como sujeitos indígenas por ser parte dessa relação específica que assim os determina.

Em sua forma concreta, os indígenas existem, existirão ou deixariam de existir independentemente do que a relação representa e, ainda, quando os envolvidos na relação podem querer sua desapareição como sujeitos, essa definição determina que os indígenas existirão em relação a sua indianidade sempre que um ou todos os envolvidos evoquem, imposta o não, essa relação.

Com essa definição, não buscamos apenas problematizar os conceitos de etnicidade e de cultura com e sem aspas para colocá-los num jogo reflexivo dentro da antropologia, mas também definir que a cultura com e sem aspas ou a etnificação da cultura, formam parte da própria relação em que o interno e o externo são parte do mesmo campo de relações simultaneamente, um ponto que ficará evidenciado nos seguintes capítulos.

O sentido e a extensão

O outro debate com o qual procuramos responder às perguntas dirigidas à antropologia pelos processos indígenas aparece quando procuramos uma definição do que é sentido e do que os sentidos indígenas manifestam. Os sentidos são uma série de formas interiorizadas e objetivas, a partir das quais se mantêm as relações. São os sentidos que mantêm direções particulares e intencionalidades específicas de acordo com o contexto de cada um dos participantes da relação.

O que procuramos é uma proposta que permita visualizar tanto a importância das relações imersas nos contextos como seus sentidos, para assim poder pensar, a partir das categorias utilizadas pelos povos índios e pelos outros atores envolvidos, as consequências da disputa pelo reconhecimento da indianidade para esses povos. Para isso, retomamos os diálogos críticos com a concepção simbólica ou semiótica da cultura de Geertz (2005) elaborados por John B. Thompson (1993), que propõe uma concepção “estrutural da cultura”, que define como “as ações, os objetos, e as expressões significativas de diversos tipos, em relação com os contextos e processos historicamente específicos e estruturados socialmente

nos quais, e por meio dos quais, se produzem, transmitem e recebem tais formas simbólicas”⁷. E, ainda, pelo sociólogo da cultura Gilberto Giménez (2005) que, em diálogo com Thompson e Geertz, define a cultura como a “organização social do sentido” que sucede num processo de “contínua produção, atualização e transformação de modelos simbólicos, através da prática individual e coletiva, localizados em contextos históricos e socialmente estruturados”⁸.

Esse diálogo ao redor do conceito de cultura traz importantes contribuições para o ponto de vista desenvolvido na dissertação, sobretudo para contestar a “concepção descritiva da cultura”, que, ainda sendo um conceito ultrapassado nos debates acadêmicos, é parte do sentido comum com que se define a cultura indígena dentro da relação em que se encontram envolvidos os Tupinambá de Olivença, o que ficará evidente ao longo dos capítulos. Tal definição entende a cultura como um conjunto “inter-relacionado de crenças, costumes, leis, formas de conhecimento e arte”, uma “totalidade complexa que é característica de uma sociedade e a distingue de outras que existiram em tempos e locais diferentes” (Thompson, 1993, p. 190–195).

Além disso, e principalmente, na contribuição que essas definições oferecem para refletirmos sobre a importância do contexto e do processo como parte integrante da organização dos sentidos nos coletivos e não só como elementos moldeantes ou contingentes, permite-se, ainda, uma discussão mais detalhada sobre o emaranhado entre essas dimensões.

Assim, tomando como base o conceito semiótico de cultura em Geertz – autor que define que “o homem é um animal suspenso em tramas de significação tecidas por ele mesmo, [na que] a cultura se compõe de tais tramas”⁹ (2005, p. 20) – nos adentramos nas implicações dessa concepção no jogo de definições e contradefinições na disputa pelos termos da indianidade (ou do conceito), marcando ainda o que Thompson define como “os problemas do poder e do conflito” aos quais Geertz não presta muita atenção e que são centrais no processo dos Tupinambá de Olivença.

Essas preocupações pela conflitividade e as relações mediadas pelo poder, presentes

7 Tradução livre.

8 Tradução livre.

9 Tradução livre.

tanto em Thompson como em Giménez, nos levam a definir a cultura dos coletivos não como algo abstrato ou totalizante, mas acontecendo dentro de mundos definidos temporal e relacionalmente, e, ainda mais, estruturadas pelas relações, sejam estas econômicas, políticas, produtivas, entre outras possíveis.

Nessa direção, Giménez estabelece, ao se adentrar nessa dimensão semiótica da cultura, três preocupações que esclarecem algumas das dimensões do poder e do conflito das quais falaremos ao longo da dissertação. A primeira é que ela “não pode ser tratada como um ingrediente ou como parte integrante da vida social, mas como uma dimensão constitutiva de todas as práticas sociais, de toda a vida social”; a segunda é que “o símbolo e, portanto, a cultura, não é somente um significado produzido para ser decifrado como um 'texto', mas também um instrumento de intervenção sobre o mundo e um dispositivo de poder”; finalmente, que a cultura, apesar de ser um assunto em relação com o contexto que a estrutura, “manifesta uma relativa autonomia e uma relativa coerência” (primeiro “porque, se a cultura se rege por uma lógica semiótica própria, então forçosamente tem que estar dotada de certa coerência [...] enquanto 'sistema de oposições e diferenças’”, mas também porque “as práticas culturais se encontram em torno a nós institucionais [...] dedicados a organizar e administrar sentidos” (Giménez Montiel, 2005, p. 67–73).

Com esses princípios analíticos, podemos definir cultura como a organização de lógicas ou sentidos constitutivos dos coletivos na sua intervenção no mundo através da certa coerência produzida por seus agentes, individuais ou coletivos, as quais constituem práticas e expressões significativas dentro dos processos de continua atualização na relação com os contextos temporais nas quais se estruturam.

A definição anterior é importante porque estabelece, frente aos questionamentos que os processos indígenas apresentam à antropologia, um lócus simultâneo com as conexões da *organização coletiva do sentido* e com a produção das relações nas que se estruturam, em outras palavras, o interno e o externo.

Essa definição semiótica e estruturada da cultura de Giménez (2005), podemos ainda complementá-la com o debate de Wagner (2010), que oferece uma ponte mais definida do debate semiótico de cultura com o debate da internalidade e a externalidade, estas duas últimas centrais numa tradição dos debates ao redor dos processos indígenas, no qual são

colocadas ora como transformações endógenas, ora como consequência da sua relação com o contexto.

Para Wagner (2010), não existe externo ou interno nas operações semióticas, as quais se desenvolvem no movimento entre um contexto inicial, que poderíamos entender também como organização coletiva do sentido, em direção a um novo contexto ou uma nova organização do sentido. Um movimento mediado pela extensão semântica entre os elementos simbólicos de ambos os contextos na sua comunicação. Isso quer dizer que “um contexto é uma parte da experiência – e também algo que nossa experiência constrói; é um ambiente no interior do qual elementos simbólicos se relacionam entre si, e é formado pelo ato de relacioná-los” (Wagner, 2010, p. 78).

Deste modo, os contextos para Wagner só podem acontecer na relação de um ou vários contextos com os outros. Essa relação movimentada pela comunicação e pelos choques sucede em um ato dialético entre o interior dos contextos estabilizados num campo de convenções ou sentidos, e sua extensão com novos termos provenientes de outras convenções, contextos ou sentidos.

Tal separação, na proposta de Wagner, tem ainda outro alcance, já que, como Wagner defende, “se as associações contextuais de um elemento simbólico são compartilhadas, a significância de sua extensão ou 'empréstimo' para o uso em outros contextos também será compartilhada” (Wagner, 2010, p. 79).

Essa afirmação centrada no compartilhamento e na comunicação desafia o lócus que separa a internalidade e a externalidade, já que os conceitos dos contextos ao serem estendidos, ou poderíamos dizer também traduzidos de um contexto para outro, compartilham também seus usos e significados.

É por isso que a movimentação mediada pela comunicação nos oferece outra perspectiva para refletir sobre o debate criado pelas marcas da etnologia brasileira na sua procura de objetivar nas pesquisas ao “índio no mundo de índio” e ao “índio no mundo de branco”. Perspectiva que permite colocar tanto a organização coletiva do sentido como os conceitos em disputa na proposta de indianidade dos Tupinambá, não como formas do interno e do externo, mas formas objetivadas da relação.

Capítulo I

Da história às “lembranças”

Outros, nós

Desde uma perspectiva de longa duração e de processo, a mobilização dos Tupinambá de Olivença para serem reconhecidos como povo indígena pode ser considerada como a última expressão de uma extensa trajetória de enfrentamentos, ajustes e negociações produzidos na formulação de cada novo contexto regional pelos grupos chamados, segundo o momento e a situação, de “Tupinikin”, “Kamakã”, “Tabajara”, “Tupis”, “Tupinaguês”, “Índios”, “Caboclos” ou “Tupinambá” (Paraíso, 1989, 2002; Couto, 2003; Marcis, 2004).

Essa ampla lista de nomes é o registro do coletivo, ou coletivos, que gravitaram ao redor do que se tornou uma região, definida por um complexo campo de relações de socialidade¹⁰, de poder, de produção e de espacialidade. Denominada, em 1700, como Aldeamento de Nossa Senhora da Escada, uma área que ao longo dos últimos três séculos experimentou novos rótulos, contextos e fronteiras.

Tal espaço foi caracterizado por importantes transformações das formas de vida local como foi a fixação de índios de diversos lugares em uma única localidade trazidos por alianças, capturados por resistir à ordem colonial bem como fugindo da escravidão nas lavouras dos colonos. Da mesma forma as permissões de casamentos entre indígenas e não indígenas foram promovidas pelo projeto civilizatório, introduzindo nesse novo espaço indígena uma população ainda mais diversa. Considere-se, ainda, a implantação de um projeto de expansão do modo de propriedade privada, a qual deslocou outros usos do espaço sustentados no usufruto, na ocupação e na desocupação dos locais (Marcis, 2004).

¹⁰ Por socialidade estamos entendendo, por um lado, a proposta de Susana Viegas para os Tupinambá de Olivença na qual afirma que para conhecer o mundo social é preciso entre a ele “por médio da experiencia vivida [...] vivencia, por sua vez, [que] constituiu-se na intersubjetividade” (Viegas, 1998, p. 49,50); mas essa socialidade (a intersubjetividade assim como a experiencia vivida) a pensamos, principalmente, como a objetivação da organização coletiva do sentido e das relações nos termos discutidos na seção “algumas definições”.

Essas drásticas transformações no decorrer da criação da capitania de Ilhéus, na expansão das fronteiras agrícolas e de colonos no povoamento do litoral, no aldeamento de Nossa Senhora da Escada ou depois na fundação da Vila de Olivença e sua anexação a Ilhéus, mostram ao mesmo tempo uma constante que revela um aspecto importante das relações que têm definido esse espaço, enunciado na permanente designação como outros¹¹ por parte dos “portugueses”, “brancos” ou “neobrasileiros” do grupo de pessoas moradores dessa localidade e suas cercanias.

Essas múltiplas definições ao longo do tempo refletem o que Marcis (2004) apresenta em seu trabalho historiográfico sobre Olivença como o grande desconhecimento dos povos originários durante a colônia, o império e a república pelos administradores governamentais e habitantes não indígenas da região. Tal desconhecimento levou a importantes equívocos sobre as formas de socialidade indígena, as maneiras de ocupação dos espaços e a suas reformulações no decorrer de essas mudanças, impondo interpretações incorretas.

Uma diversidade de etnônimos que também mostra a expressão de definições abrangentes e ambíguas do outro, não só pelo processo de construção deles como alteridade, mas a projeção do lugar que esses coletivos outros deveriam manter na organização social, econômica ou política do momento, conforme a visão dos personagens com o poder de delimitar as fronteiras entre os grupos na ordem dominante (Monteiro, 2001; Castro-Gómez, 2003).

Tais práticas tiveram em Olivença a considerável consequência de invisibilizar os registros – seja pelos equívocos ou pelos projetos de civilização – das formas e dos objetivos do agir desses alteridades ao sublinhar no discurso público as intenções e sentidos coletivos dos enunciadores, cobrindo desse modo o discurso oculto¹² e os sentidos coletivos dos

11 Entendemos outro e outros nos termos de Castro-Gómez, de uma “invenção do outro” como um projeto fundacional da nação moderna, o qual, na implementação de práticas mediante instituições legitimadas, regulamentou a conduta dos atores sociais, estabelecendo as fronteiras entre uns e outros, transmitindo a certeza de só existir dentro ou fora dos limites estabelecidos (2003, p. 145–148).

12 Essas categorias serão usadas nos termos de J. Scott, para quem o discurso público é uma espécie de descrição das relações entre os subordinados e detentores do poder e pode ser um “recurso enganoso” ou “figura falsa” usado por ambas as partes de modo conveniente para obter seus interesses, ainda quando contrários; de modo contrário, o discurso oculto são as condutas “fora de cena” e onde os detentores do poder não conseguem compreender os termos da relação (2004, p. 26–28).

outros no longo percurso de continuidades e descontinuidades que têm marcado a região (Gnecco, 2000; Scott, 2004).

Essa situação imersa nos processos históricos da região alcançou uma importante trabalho de desconstrução ao redor de Olivença, desenvolvido por historiadores e antropólogos interessados em estabelecer uma genealogia do passado e do presente indígena da região em diálogo com o movimento político que reivindicou sua pertença indígena em toda a área. A releitura do passado aí desencadeada desafiou os cânones historiográficos anteriores, que se assentavam sobre a ideia de que a progressiva miscigenação desses grupos os levou ao desaparecimento.

Esse contexto de finais da década de 1980 levou aos especialistas, desde então e até agora, a procurar nos documentos históricos, na memória local e no presente etnográfico a existência de rebeliões, ethos, socialidades, instituições ou registros diversos, nos quais se plasmaram os elementos que moldaram as respostas desses índios nos processos de mudança e construção deles como alteridade, no seu relacionamento com outros indígenas e não indígenas.

Assim, refazer a história de como esses coletivos teriam se modificado de um estado prévio até outro no passado ou no presente; mostrar a existência de formas “nativas” respondendo, coabitando ou se ajustando aos novos contextos; frisar a manutenção da diferença nos processos de identificação e interação social; ou definir os elementos significativos e discursivos que permitiram as gêneses deles como grupalidade na sua ação coletiva, são todas questões que têm respostas construídas nos trabalhos de especialistas sobre os Tupinambá de Olivença e sobre a região de Ilhéus.

Mas essa problematização do passado feita por especialistas, também tem sua parte entre os Tupinambá de Olivença que mantêm um diálogo com seu passado através dos momentos significativos acontecidos, evocados nas suas “lembranças” e memórias as quais mantêm interlocução com o processo atual de “luta” por seu reconhecimento como indígenas. Processos nos quais esse coletivo experimentou a mudança do seu etnônimo, oscilando entre termos de índio e caboclo, para finalmente se autodefinir como os Tupinambá de Olivença.

Um desses diálogos com o passado em que se envolvem diversos setores da

população dos Tupinambá, ultrapassando os espaços circunscritos ao processo de demarcação da TI e de articulação de uma estrutura política formal própria no estabelecimento de caciques, se dá em torno da definição de uma indianidade atual por meio da redefinição dos termos de caboclo e de índio no passado.

Essa posição é uma busca que propõe tanto um retorno aos documentos históricos em que se faz menção aos caboclos da região para substituí-los pelo termo índio, como uma reelaboração da memória coletiva quando se enuncia o termo caboclo para definir sua coletividade.

A “luta” por essa redefinição não é o que poderia ser entendido em uma chave das discussões da antropologia e da história como a invenção do passado mediante a criação de um cânon historiográfico com o qual os Tupinambá reivindicam para si mesmos esse sujeito histórico outro registrado na região. Nem mesmo se trata da elaboração de uma nova forma de grupalidade em que a identidade definida no novo etnônimo objetiva uma grupalidade a se definir como indígena.

Pelo contrário, se tomamos como ponto de partida as discussões entre os Tupinambá de Olivença, essa “luta” é com maior precisão um diálogo com sua própria memória, na qual os termos caboclo e índio são componentes significativos. Eles objetivam uma série de fatos que refletem, em suas relações com os diversos atores envolvidos no decorrer dessas “lembranças”, seu lugar social, econômico e político como grupalidade no passado e no presente. E assim, na reflexão desde transcurso como coletividade, constrói-se sua história como indígenas.

Mas, tem-se, aí, também, um dialogo elaborado desde um *sentido* próprio de “lembrança”, evocação ao coletivo na qual eles, além de objetivar seu passado como parte de uma memória pessoal e compartilhada, constroem o lugar para uma comunicação com seus antepassados, com os quais mantêm um laço vivo entre o passado e o presente, mediante sonhos, intuições, sentimentos sensações, decisões e também lembranças¹³.

Desse modo, a discussão e o diálogo com o passado que os Tupinambá de Olivença mantêm hoje é, no plano das relações, uma “luta” pela história, isto é, uma luta pelo controle

13 O conceito de “lembrança” assim como outros tipos de comunicações com o extra-humano, será elaborado no capítulo II.

do dispositivo de referência temporal que funciona como uma tecnologia de domesticação da memória, em que a sua organização como “movimento indígena” constrói um atrito com as memórias hegemônicas ou dominantes, tornadas história, a partir de memórias dissidentes que procuram se tornar história (Gnecco e Zambrano, 2000). Mas, em outro plano das relações, trata-se, também, de uma “luta” imersa no atrito pela sua definição como sujeito coletivo e sujeito histórico: suas “lembranças” – esse diálogo com os antepassados – sustentam a elaboração presente e passada de si como coletivo, uma comunicação que os faz definir-se como Tupinambá.

Essa é a discussão que elaboraremos ao longo do capítulo, indo da história à memória, e da memória às “lembranças”. Uma ordem expositiva que busca também ir das relações que fizeram historicamente deles outros às relações em que eles se fizeram Tupinambá, procurando contextualizar alguns dos momentos significativos que foram parte do processo no qual se encontram hoje imersos os Tupinambá de Olivença ao redefinir sua memória e delinear sua história como indígenas a partir de conceitos próprios.

Caboclos e Índios: dois momentos significativos

De índios a Caboclos

Definir o conceito de caboclo a que fazem referência os Tupinambá de Olivença é definir um campo de relações, o qual, da mesma forma que as outras definições usadas para nomear esses outros em Olivença, implica referir-se a um caráter localizado numa situação num registro que aparece ou é substituído por outros segundo o enunciante e o interlocutor, tornando-se um termo englobante e polissêmico, o qual às vezes é sinônimo de índio, de mestiçagem ou de um fenótipo particular (Carvalho e Carvalho, 2010).

Trata-se de uma multiplicidade de sentidos que, por si mesmo, falam do jogo de poder entre a héteroidentificação e a autoidentificação¹⁴ na construção das identidades coletivas

14 Estamos entendendo as identidades coletivas nos termos de Giménez, que as entende como uma construção que define o lugar dos atores em contextos particulares e que precisa ser reconhecida pelos outros atores para existir, sendo, portanto, o resultado de uma espécie de negociação entre a designação e a autoafirmação identitária. Esta é entendida, então, como consequência da correlação de forças entre os grupos e atores em contato. Por isso, só aqueles que ostentam a autoridade legítima obtida pelo poder

envolvidas na formulação das relações entre os que definem aos outros e os feitos outros. Expressa também, ao localizá-lo num momento e contexto particular, algo sobre os significados evocados nos termos de caboclo e índio com os quais os Tupinambá elaboram a releitura de ambos os conceitos no presente.

Para problematizar essa construção, retomaremos um evento em que a definição de caboclo se tornou parte do discurso público registrado em alguns documentos. O fato é chamado da “hecatombe” ou “morticínio de Olivença”. Em função do violento desenlace e a beligerância dos diversos atores que participaram do episódio, ele se tornou parte da história regional, conferindo alguma visibilidade às relações que, nesse momento, os índios ou caboclos mantinham com seu contexto.

A revisão desses eventos não pretende traçar uma discussão historiográfica e se restringe a situar alguns traços significativos no processo de reformulação do etnônimo e do sujeito coletivo em Olivença. Tais elementos nos falam dos termos em que essa coletividade foi definida como outro, mas também da visibilidade de uma parte da organização coletiva do sentido¹⁵ dos chamados “índios” e “caboclos”.

Assim, para entrar nesse contexto, partiremos de um fato relevante que parece particularizar o caso de Olivença no uso do conceito de índio, o qual ainda em sua concepção genérica se manteve durante largo tempo como o termo do discurso público para nomear aos moradores dessa vila. Tal uso guardou seu lugar inclusive depois do fim do aldeamento de Nossa Senhora da Escada e a outorga aos índios de direitos equivalentes ao do restante dos cidadãos – eventos que, em outros casos, desencadearam a paulatina descaracterização da indianidade dessas populações (Carvalho e Carvalho, 2010).

Os motivos para o termo índio ser usado comumente na região no final do século XIX e começo do século XX parecem ser variados. Uma das explicações apresenta o termo

podem impor as definições de si mesmo e dos outros (2000, p. 54–55).

15 Desde uma concepção semiótica das relações, retomando as discussões de Giménez (2005, 2005), Thompson (1993) e Geertz (2005), defino o conceito de sentido e organização coletiva do sentido como as lógicas interiorizadas constitutivas dos coletivos na sua intervenção no mundo através de certa coerência produzida por seus agentes, individuais ou coletivos, as quais constituem práticas e expressões significativas nos processos de contínua atualização na relação com os contextos temporais em que se estruturam.

como uma figura jurídica que permitia manter o município de Olivença sob um regime especial de posse da terra. A desaparecimento administrativa dessa figura obrigaria a uma reorganização do território, por estar localizado no espaço cedido ao aldeamento, envolvendo um rearranjo do poder e das propriedades, indesejado, então, pelos não indígenas e administradores dos indígenas de Olivença (Paraíso, 2002; Couto, 2003; Marcis, 2004).

Outra leitura que questiona os motivos dos indígenas e não só dos “portugueses”, atribui esse fato à ascensão, nesse momento, de uma classe política, econômica e social indígena que, junto aos moradores não indígenas, mantinha acordos convenientes para ambas as partes dessa classe dominante em Olivença. Nesse sentido, o sustento do termo índio para nomear a maioria da população garantia a autonomia do município e, por conseguinte, de todo um sistema de exploração da terra e da mão-de-obra local (Marcis, 2004).

Finalmente, há ainda os que sustentam que o termo era importante para a classe subordinada de Olivença, uma vez que, se deixassem de ser identificados como índios, perderiam suas terras no processo de fragmentação do território colonial pelo direito à terra adquirido pelos não indígenas em seus casamentos com indígenas, além das permissões crescentes de propriedades aos “brancos” ao redor da localidade. Tal tendência, sem as ressalvas jurídicas dos direitos obtidos na sua ascendência, terminaria por integrar essa classe indígena como trabalhadores livres do sistema de fazendas da região (Marcis, 2004).

Essas leituras que se focam em apreender a identidade como instrumento jurídico e político de controle dos recursos contra os agentes externos, tanto pelas classes dominantes como pelas subordinadas, deixam de fora outras questões. Uma delas, central no processo político de reconhecimento da indianidade dos Tupinambá de Olivença, que diz respeito a por que se o termo índio se definiu como um elemento significativo das relações, este expressou também sua transformação de um termo particularizado como o de Tupiniquim ao de uma definição genérica como a de índio ou de caboclo, um problema que mostra, no mínimo, a existência de um conflito ao redor dos significados e usos desses termos.

Marcis (2004) e Couto (2003), que exploram o período do final do século XIX e o início do XX com amplitude em suas pesquisas sobre Olivença, ajudam a mostrar no meio da

conflitividade descrita nesse momento, outros elementos envolvidos entre os diversos atores da região, apontando que o termo índio, em sua manifestação genérica daquele momento, materializava uma disputa e significados diferentes, sendo dotado de um sentido problemático para todas as partes envolvidas, em vez de expressar uma homogeneidade.

As relações que produziram esse termo índio como sinônimo dos “naturais” de Olivença, definiu, pela parte que designou esse nome como o englobante do outro em essa região, uma categoria que teria que desaparecer gradativamente na integração dos índios à “civilização”, gerando importantes atritos no significado e na prática do conceito.

Essa ambiguidade se mostra desde a fundação da Vila Nova de Olivença em 1758, quando a declararam como de “índios civilizados”, reconhecendo uma transformação qualitativa na direção de sua “domesticação”, mas ao mesmo tempo estando eles afastados da totalidade dessa “civilização”, principalmente pelo poder de Ilhéus, que manteve figuras tutelares como a do Juiz de Órfãos e do Juiz de Paz para tomar decisões pelos “índios de Olivença” até avançada a segunda metade do século XIX. Evitava-se com isso sua “integração”, definindo-os como os outros dos “portugueses”, esses últimos com o papel de agentes civilizadores na sua vizinhança com os índios (Marcis, 2004; Paraíso, 2009, p. 2).

Essa ambiguidade fundadora da fronteira entre índios e não índios no final do século XIX e começos do XX, era também uma contradição cada vez maior na representação de uma elite indígena que acessava o poder político de Olivença, ocupando cargos administrativos de praticamente toda índole. Os não índios marcavam sua diferença na disputa pelo poder local reclamando que “índios no sabem governar nem a si mesmos, quanto mais aos outros”. Dessa maneira, o reconhecimento da “integração” dos índios ao usar roupas e falar o português como sua língua não evitava um projeto de sociedade que policiava as fronteiras dos “naturais” (Marcis, 2004, p. 59,60).

Assim, no momento em que o termo caboclo ascendia paulatinamente como uma nova fronteira desse outro, índio, no discurso público em Olivença podia significar desde uma garantia jurídica para a propriedade da terra indígena, uma salvaguarda para a autonomia da elite “branca” e “índia” na administração do território e da exploração de mão-de-obra local, uma categoria transitória no processo de integração dos índios à civilização ou mesmo uma categoria que se compunha de pelo menos duas classes diferentes.

É nesse contexto que aconteceu a “hecatombe” ou “morticínio” de Olivença, um fato imerso no conflito de duas grandes facções políticas de Ilhéus, os Adamistas e os Pessoaistas, de Domingos Adami e Antônio Pessoa respectivamente, os quais disputavam o poder político no município de Ilhéus e os municípios próximos, assim como o controle das propriedades produtivas de toda a região, com maior ênfase nas de cacau (Couto, 2003; Marcis, 2004).

A “hecatombe”, consequência de um conflito eleitoral associado ao confronto entre Pessoa e Adami, se gestou ao longo do ano de 1903 na disputa pela Intendência de Olivença. Na contenda, por um lado, o coronel Manoel Nonato do Amaral, o principal personagem político do município de Olivença e aliado de Pessoa, designou ao capitão Cornélio José da Cunha – morador da localidade – para sucedê-lo no cargo que deixava; ao mesmo tempo, o capitão Paulino Ribeiro – morador de outra localidade – se candidatou ao cargo de intendente com o apoio do coronel Adami (Marcis, 2004).

No final da eleição, os dois candidatos declararam ao mesmo tempo seu triunfo, iniciando-se uma disputa pela conquista da Intendência, a qual foi resolvida pelo Senado Estadual, que decidiu a favor do candidato de Adami. Os atritos pós-eleitorais duraram quase um ano, e, no último mês de 1904, Paulino Ribeiro, junto a alguns homens, decidiu entrar em Olivença para reclamar seu cargo, o qual tinha sido assumido pelo candidato local (Couto, 2003).

Na ação, o capitão Ribeiro entrou na vila divulgando o documento que o reconhecia como intendente do município de Olivença, para em seguida tomar posse da administração municipal, localizada na sacristia da igreja. Segundo as testemunhas, o grupo de Ribeiro foi rodeado no local por cerca de duzentas pessoas, que reclamavam sua saída da vila e, entre negociações e ameaças, avançada a noite, se iniciou um tiroteio que só terminou no dia seguinte, com a morte de Paulino e de seus sete homens, os quais foram esquartejados e deixados na própria igreja (Couto, 2003; Marcis, 2004).

Na imprensa local e no processo judicial, o violento acontecimento mostrou as consequências do coronelismo no sul da Bahia, mas também o outro enfrentamento por trás da contenda eleitoral: o da disputa pela definição do sujeito coletivo que atuou no “morticínio”, fazendo público o campo de relações em que esses outros se encontravam

envolvidos.

Assim, por um lado, nas narrativas policiais dos fatos, não apareceu nenhuma referência a alguma figura coletiva, distinguindo-se os responsáveis por seus nomes sem nenhuma filiação adjunta, ao contrário do que era comum (talvez isso fosse motivado pela parte acusadora, que tentava tipificar o acontecimento como crime político, expondo os acusados individualmente). Mas, por outro lado, as testemunhas dos fatos apresentavam sua filiação de “caboclos” usando-o como sinônimo do termo “povo”, talvez seguindo a intenção da defesa de desenvolver o argumento de assassinato em massa (Marcis, 2004).

Mas, além do que esses registros mostram sobre as estratégias de acusação e defesa no julgamento da “hecatombe”, a dupla concepção dos fatos evidencia, por sob as buscas dos acusados, a disputa já apontada pelo coronel Amaral, que tinha feito pública antes do desenlace do conflito eleitoral uma ameaça contra o coronel Adami num jornal local. Nela deixava manifesta a filiação coletiva, definindo Olivença como “terra de caboclos”. Usava, ainda, o termo, para intimidar o coronel Adami, declarando que para entrar em Olivença, seria preciso matar “muito caboclo, a começar por mim” (Marcis, 2004, p. 100, 128).

A autoidentificação de Amaral como um caboclo não só expressou um nome que podemos supor deve ter mantido para os “naturais” de Olivença um sentido próprio, mas também os termos a partir dos quais atuavam como parte das relações políticas da região, mostrando-se uma definição e uma disputa por trás do termo de caboclo ao se distanciar do de índio que definia a demarcação como outros para eles, disputa personificada no próprio coronel Amaral, que, ao ser filho de “uma índia dessa vila”, era hétero definido segundo o caso como “mestiço”, “índio” ou “pardo” (Marcis, 2004).

Se essas identificações da pessoa de Amaral objetivam o próprio processo de separação social em castas e de racialização do outro, mostram também um elemento relevante que visibilizou, no agir dele como parte dessa elite indígena, a própria identificação de caboclo como sinônimo do “povo de Olivença”. Trata-se, afinal, de uma definição presente nos testemunhos do processo, afirmando-se, por exemplo, que o tiroteio da “hecatombe” tinha começado com o ferimento de um “caboclo que passava, tangendo uma vaca”, e que, dentre os que tinham atacado Paulino, “a maior parte era de caboclos, moradores no mesmo município” (Couto, 2003, p. 51; Marcis, 2004, p. 104).

Com esses dados oferecidos por Couto (2003) e Marcis (2004), podemos pensar que a categoria coletiva de caboclo ofereceu um espaço para uma autoidentificação contra a heteroidentificação em termos de casta e raça nas definições que acompanharam regularmente aos nomes dos “naturais” de Olivença com os complementos de “índio” e “mestiço” num primeiro momento, e posteriormente de “pardo”, “mulato”, “negro” e “branco” (2004, p. 134).

Até certo ponto, podemos dizer que, nos atritos entre as elites indígenas ou caboclas e as não indígenas a fim de disputar o poder local, o termo caboclo registrou uma proposta do sujeito coletivo de Olivença que deslocava do discurso público a categoria de índio – este, o alvo do projeto civilizatório e parte dos mecanismos de manutenção da fronteira desses outros. Passou-se, pois, a usar um termo relativamente ambíguo, que não negava uma pertença indígena, mas reformulava a ideia do índio “civilizado”, os quais surgiam como pessoas “ingênuas, pacíficas, mansas, pacatas, ordeiras, incapazes” (Marcis, 2004, p. 135).

Como veremos na seguinte seção, esse lugar dos caboclos no discurso público não conseguiu consolidar sua permanência nesse sentido e nessas relações pobremente visibilizadas nos documentos do julgamento. Em parte, isso ocorreu em função da própria “hecatombe” de Olivença, que teve como consequência um longo processo judicial contra os “caboclos” acusados pelo assassinato de Paulino, entre eles o próprio coronel Amaral, o qual só seria absolvido um ano antes da anexação de Olivença ao município de Ilhéus, em 1912–momento a partir do qual o caboclo passaria a formar parte de um novo contexto (Marcis, 2004).

Como veremos também, esse contexto apresentado sobre o uso e a disputa de termo de caboclo como a fronteira de um sujeito coletivo em Olivença não conseguiu mostrar muito sobre o sentido que essa definição mantinha para eles como coletividade, como saber se ela era exclusiva aos moradores de Olivença ou se se estendia sobre alguma lógica de fronteira racializada, de etnificada ou de classe (a qual, numa mobilização posterior, mostraria mais desses *sentidos*).

Assim, esse momento documentado no evento da hecatombe, oferece pouco ao diálogo que os Tupinambá mantêm com sua memória desse tempo, definindo-o como um momento em que podiam mandar em Olivença, mas ao mesmo tempo localizando em torno

a Manoel Nonato de Amaral, um personagem distante e enxergado como coronel, agente do poder, fazendeiro, mas principalmente como caboclo, questionando-se assim sua filiação indígena nos termos que para eles tem hoje o ser Tupinambá.

De Caboclos a Índios

Em contraste com Manuel Nonato de Amaral, Marcelino José Alves, conhecido popularmente como o caboclo Marcelino e recentemente reivindicado como o índio Marcelino, é uma figura que nas opiniões dos Tupinambá foi um tempo posterior em que perderam essa certa autonomia que mantinham no início do século XX. Tal personagem, em sua dupla acepção de caboclo e índio, transformou sua trajetória numa ponte que explica hoje os caboclos como índios e não só como “mestiços” – ou menos índios.

Essa relação dos Tupinambá de Olivença com a trajetória de Marcelino é desencadeada pelo contexto em que ele se tornou uma figura pública e ao mesmo tempo uma “lembrança”. Um momento definido por importantes transformações sociais, políticas e principalmente territoriais, às quais ele e seus seguidores reagiram a partir de uma posição radicalmente contrária à da elite indígena ou cabocla das décadas prévias, reelaborando, com o novo confronto, os significados de ser índio e caboclo conforme os Tupinambá refletem sobre sua indianidade hoje.

Para entrar no campo de sentidos que Marcelino evoca no presente e com o qual ele mesmo dialogou no seu tempo, temos que situar o contexto em que se produziu a sua revolta, marcada, por um lado, pela consolidação da região de Ilhéus como um dos principais centros internacionais na produção de cacau, e, por outro, pelo crescimento da especulação fundiária em Olivença, transformando rapidamente as terras ocupadas pelos caboclos ou índios em propriedades da burguesia emergente da região.

A relação entre a produção de cacau e a especulação fundiária em Olivença não foi consequência do interesse pelas terras do extinto município para estender a produção cacaeira, já que as terras do município anexado por Ilhéus tinham se mostrado pouco produtivas para essa lavoura. Assim, a conexão das transformações territoriais de Olivença com a economia do cacau se teceu na necessidade de espaços de veraneio para a elite econômica e política regional que viu no “aldeamento de índios” o lugar ideal para o

propósito (Paraíso, 1989).

Os termos do projeto de ocupação de Olivença se fizeram públicos num jornal local em 1922, quando um grupo de ilustres chamou os “espíritos progressistas” para colaborar com a iniciativa de construir uma ponte no “ribeirão Cururupe”, entre Ilhéus e Olivença, com o propósito de permitir a comunicação permanente de carros entre a cidade a região da vila (Jornal O Comércio, 27-11-1922, apud Paraíso, 1989, p. 99).

Continuando o trato aos “naturais” de Olivença como índios civilizados, mas incapazes, a iniciativa se apresentou como um projeto civilizatório a partir do qual “o local deixará de ser considerado aldeamento de índios mansos para receber o título de estação balneária”. As terras se apresentaram como “quase totalmente devolutas da povoação tradicional”, nas quais o objetivo era criar, no litoral, “boas residências para o verão”, apropriadas para “a cultura do cajueiro”, e, no interior, “chácaras” apropriadas para “pomares e roças de legumes e cereais e [...] a criação de qualquer espécie de gado” (Jornal O Comércio, 27-11-1922, apud Paraíso, 1989, p. 99).

Na prática, os empreendedores do centro de veraneio promoveram o estabelecimento em Olivença de pequenas propriedades para se apropriar paulatinamente das terras, apoiando a chegada de migrantes vindos de Sergipe e, provavelmente da mesma forma como ocorria com os migrantes das lavouras de cacau, originários do norte do estado da Bahia e de Alagoas (Paraíso, 2009, p. 6; Viegas, 2007, p. 246).

Com a ponte do Cururupe feita, as terras litorâneas na vila e no interior do que passou a ser o sul do município de Ilhéus, começaram a se transformar em casas de veraneio, chácaras e fazendas, uma colonização que, entre os “caboclos”, iniciou um processo de mobilidade e migração rumo ao interior do território (Marcis, 2004, p. 124; Paraíso, 1989, p. 102).

Na Vila de Olivença, o deslocamento pela chegada dos “neobrasileiros”, aconteceu em parte pela especulação fundiária que generalizou a compra de lotes e casas pelos “brancos” para dispô-los ao veraneio. Porém, a principal causa da mobilidade foi uma lei ditada em Ilhéus que proibiu as casas de palha e taipa no povoado de Olivença, um regulamento que obrigava aqueles sem recursos para construir suas casas com os materiais permitidos a vender suas propriedades, desencadeando um deslocamento massivo para as roças

(Paraíso, 1989, p. 102; Viegas, 2007, p. 245–247).

No interior, o processo de deslocamento se desencadeou pelo interesse dos recém-chegados nos espaços ocupados pelos “caboclos”, principalmente as terras que tinham lavouras, as quais eram compradas a preços baixos, em troca de produtos e, em não poucas ocasiões, mediante a expulsão violenta sem nada em troca. De igual modo que na vila, o processo de integração dessas terras ao regime de propriedade privada foi acompanhado de um argumento legal com as chamadas “medições” dos “rumos” que fazia o delegado de Terras, o qual, como agente do governo, declarava os limites das propriedades dos novos fazendeiros, um processo de pressão que levou aos “caboclos” a se deslocar a novos espaços, “abrindo as matas” para criar roças onde fundavam novos “lugares”.

Foi nesse contexto de transformações do espaço, de um sistema de usufruto dos recursos garantidos pelo uso e trabalho da terra no qual se organizavam grande parte dos moradores de Olivença, ao de um sistema de apropriação da terra autorizado na legalização da propriedade privada instituída com a chegada dos novos moradores, que Marcelino iniciou, em 1928, uma revolta, reivindicando a recuperação das terras da aldeia e a expulsão dos recém-chegados, com ações destinadas a evitar a passagem pela ponte dos novos proprietários e dos veranistas, assediando os viajantes nas cercanias do rio Cururupe (Couto, 2003; Viegas, 2007; Lins, 2007; Paraíso, 2009).

Suas mobilizações visibilizaram novamente a constante disputa pela definição das fronteiras e o termo do sujeito coletivo em Olivença e as relações em que se construíam essas definições. Nos jornais, Marcelino foi definido como “caboclo” e “o homem que se fez bugre”, questionando-se sua condição de homem civilizado, mas ao mesmo tempo retirando dele qualquer laço coletivo ao nomeá-lo como “lampião” ou “criminoso” contrário aos interesses dos “índios mansos” e “caboclos decentes” (Couto, 2003, p. 56; Lins, 2007, p. 169; Paraíso, 1989, p. 99).

Assim, na primeira detenção de Marcelino e seus seguidores, quase dois anos depois de atuar na região, expressou-se com detalhe a escala do embate pela definição e autodefinição do coletivo em Olivença e, com ele, o enfrentamento entre uma noção própria de socialidade e de vida, com a de uma fronteira imposta a eles por um imaginário que os caracterizou como outros no processo de integração à “civilização” e ao “progresso”.

Essas definições do discurso público se mostram novamente como parte de um processo judicial, no caso contra Marcelino, quando ele foi acusado de “malandro explorador dos pacatos e genuínos descendentes de caboclos”, atribuindo-se, assim, a estes uma incapacidade de desenvolver qualquer atitude indisciplinar própria (Processo no 356 do TSN, 1936, apud Lins, 2007, p. 170). Tal gesto também se plasmou na atuação policial: separaram, pois, Marcelino de seus “comparsas”, tendo os últimos como única culpa a “de darem sua solidariedade às façanhas daquele seu parente e chefe”. Com esse argumento, a polícia os liberava com as “devidas recomendações e conselhos” tão característicos da atitude tutelar (Diário da Tarde, 7 de Novembro de 1929, apud Viegas, 2007, p. 250).

A disputa pelo etnônimo e, com ele, da caracterização do um coletivo, mostrou, nessa primeira parte da revolta de Marcelino, sua similaridade com outros momentos como o de “morticínio”, nos quais a héteroidentificação do sujeito coletivo em Olivença foi caracterizada pelo discurso disciplinar e de controle objetivado nos adjetivos da “decência” e da “domesticação”, além da edificação de uma fronteira para os outros.

Mas à diferença da “hecatombe”, a qual fez pública a definição de “caboclos” do coletivo em Olivença na disputa das elites locais pela administração político-territorial institucionalizada no poder municipal, a revolta de Marcelino e seus seguidores, ao ter sua origem numa classe periférica e em processo de diáspora pela transformação do espaço e de suas formas de vida, apresentou nos seus atritos com as autoridades e o poder econômico regional outros sentidos de existência dessa grupalidade invisibilizada no discurso público do poder.

Assim, contrário aos jornais nos quais se nomeou como “caboclos” o grupo que seguia Marcelino, no processo judicial se visibilizou parte do discurso oculto na autofiliação do personagem e a de seus seguidores como “descendentes da tribo Tupá” (Processo no 356 do TSN, 1936, apud Lins, 2007, p. 169), caracterizando ela como uma indianidade distante do projeto de integração racial e cultural que considerava os índios de Olivença como “civilizados”, mas também contestando a polissêmica figura de caboclo elaborada na elite local de Olivença ao definirem sua pertença como indígenas.

A revolta contra a expansão da frente agrícola e a especulação fundiária pela qual Marcelino e seus seguidores se viram afetados formou parte de um processo maior, de

alcance generalizado no sul da Bahia. Novos atores se fizeram paulatinamente presentes, permitindo ao grupo de Marcelino continuar com suas demandas e mobilizações, as quais guardariam na memória um momento significativo de defesa de sua existência como coletividade a partir de um novo campo de relações em que sua indianidade era importante.

Um desse novos atores foi o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), o qual, frente a notícias de índios sendo expulsos violentamente no sul da Bahia, se instalou em Ilhéus, o que teve como consequência a criação, em 1926, da Reserva Caramuru–Paraguaçu, destinada aos povos indígenas “Tupinambás” e “Pataxós” e a conter “aos índios que ainda se encontravam nas matas do sul da Bahia”. Tal espaço, Marcelino conheceu no contexto de suas primeiras mobilizações durante os trabalhos de demarcação da reserva, conhecimento que o levaria de volta tempo depois (Lins, 2007, p. 178; Marcis, 2004, p. 129; Souza, 2011).

Ao mesmo tempo, a consolidação de uma classe de assalariados rurais nas plantações de cacau trouxe à região o Partido Comunista do Brasil (PCB). O partido estava interessado na revolta de Marcelino, em função das características das suas mobilizações, as quais se encaixavam nas reivindicações de terra características dos camponeses em geral. Esse interesse também tinha a ver como desejo de atender as recomendações então recentes que o Bureau Sul Americano da III Internacional fizera aos partidos comunistas da região, criticando-os pela ausência de “negros” e “indígenas” nas suas filas e lutas políticas (Lins, 2007).

Tanto o SPI como o PCB tiveram um papel importante no desenlace final da revolta encabeçada por Marcelino, porém a participação do PCB seria central na segunda parte dessa mobilização. Assim, desde a liberação de Marcelino da sua primeira detenção em 1931, o PCB procurou integrá-lo às filas do partido, instando-o aderir ao projeto de revolução comunista que se gestava em outros lugares do Brasil (Lins, 2007, p. 168–178).

A aliança de Marcelino e seu grupo com o PCB, os quais os chamavam de “índios”, “patrícios” ou “caboclos”, se forjou em torno dos objetivos comuns de recuperar as terras e expulsar os fazendeiros, o que permitiu a Marcelino juntar ao redor de duzentos “caboclos” interessados na ação. O grupo se armou para realizar um ataque à Vila de Olivença, no qual executariam os fazendeiros que tinham tirado os índios daquelas terras; mas, às vésperas do ataque, o grupo de Marcelino foi delatado e teve que fugir para o interior (Lins, 2007, p. 176).

Depois de as coisas se acalmarem, Marcelino voltou a sua casa, nas cercanias do rio Cururupe, onde morava fazia trinta anos junto a outras dez famílias numa “aberta da mata”. Mas, seu retorno o inseriu novamente na realidade do resto dos “descendentes da tribo Tupá”. Mesmo depois das mobilizações armadas para evitar sua expulsão das “áreas” onde moravam, as ameaças se mantinham. Desse modo, em 1936, Marcelino também perdia as terras que ocupou por longo tempo para um fazendeiro que, após “medi-las”, reivindicava-as como de sua propriedade (Lins, 2007, p. 177).

Marcelino tentou recuperar a extensão de forma legal, mas sua condição de foragido impediu-o de continuar o processo e, finalmente, o fazendeiro, com ajuda do subdelegado de Olivença, legalizou a terra que tinha medido. O fato levou um grupo dos “caboclos” a incendiar a casa do novo proprietário e obrigou Marcelino a procurar apoio no Posto Indígena da Reserva de Caramuru–Paraguaçu (Lins, 2007, p. 178).

O pedido de ajuda foi feito a Telésforo Martins Fontes, chefe do Posto Indígena, a quem se solicitou interceder por “ele e seus companheiros, caboclos que são descendentes de indígenas” para “reclamar seus direitos” (Processo no 356 do TSN. apud, Lins, 2007, p. 178). Mas, a situação do Posto Indígena não era estável, e a presença de alguns personagens comunistas, assim como a relação de Martins com o PCB, transformou o espaço indígena num local de conflito, fato aproveitado pelos fazendeiros e políticos da região para exigir a extinção da reserva e a intervenção policial, para assim se apropriarem das terras (Paraíso, 2009, p. 9).

Foi nesse contexto que Marcelino chegou ao Posto Indígena, pouco antes da decisão do chefe de deter os engenheiros que mediam propriedades dentro das terras indígenas para os fazendeiros locais. A conjuntura, ao contrário de ajudar Marcelino, envolveu a ele e a seus companheiros novamente numa mobilização armada, organizada pelos locais para defender as terras indígenas – evento que Marcelino e seus acompanhantes evitaram com sua volta a Olivença (Paraíso, 2009, p. 10).

Porém, a defesa armada do Posto Indígena foi entendida pelas autoridades federais como um levante comunista pelos antecedentes políticos ao redor das lutas indígenas na região, e a presença de Marcelino fez deles um ator dos fatos. Assim as autoridades deslocaram 1.200 soldados para a Reserva, solicitando, como parte da rendição, a entrega

de Marcelino (Paraíso, 2009, p. 10).

Desse modo, ainda que Marcelino não estivesse mais no local e sua intenção tenha sido a de procurar ajuda para defender seus direitos como indígena em Olivença, o resultado foi sua perseguição pelo interior da região e, finalmente, sua detenção na Serra do Padeiro, em 1936 (Lins, 2007; Paraíso, 2009).

O momento trouxe para o resto dos caboclos ou índios um acosso generalizado pelas autoridades na perseguição do personagem. Novamente, apareciam as definições desse sujeito coletivo em Olivença e, com ele, as atitudes disciplinares, agora se considerando os caboclos perigosos.

As detenções e torturas sofridas pelos suspeitos de serem seguidores de Marcelino, de ter algum laço familiar ou manter qualquer comunicação com ele geraram uma diáspora de importantes proporções a novas “abertas na mata”, deslegitimando qualquer manifestação contra as expulsões das terras e deixando o caminho livre para o processo de transformação do espaço para os termos da propriedade privada que o Estado Brasileiro apoiava, com a regulamentação da Inspeção General de Terras, Colonização e Imigração (Couto, 2003, p. 61–64; Viegas, 2007, p. 268–272).

Tal fato teve importantes consequências nas formas da vida indígena mantidas nesse momento, principalmente daqueles que moravam nas roças, onde paulatinamente se viram cercados por fazendas e com menores espaços para “abrir matas” e fundar novos “lugares”.

O desenlace da revolta de Marcelino e seus seguidores, ainda no fracasso de seus objetivos, trouxe ao discurso público os problemas que esse coletivo enfrentou na transição para o regime de propriedade privada. Esse processo deixou na memória do personagem de Marcelino tanto a “luta” contra a expulsão dos locais onde mantinham sua existência como coletividade e onde reproduziam suas formas de ocupar os espaços e de socializar como uma “luta” em que sua ascendência indígena tomou um lugar importante na ambiguidade de sua relação com o projeto de sociedade que propunha a eles desaparecer gradativamente como coletivo e se integrar racial e culturalmente aos “brasileiros”.

Marcelino também se transformou em um “encantado”, que, depois de seu desaparecimento, continuou morando “nas matas” com outros antepassados como os “caboclos” e os “índios bravos” se tornando uma “lembrança”. Couto (2003, p. 70) registra

essa afirmação comum na entrevista com uma jovem que define Marcelino como um “índio velho da luta, e a gente considera ele um encantado porque ele tá servindo de reforço pra nossa luta”. Conectam-se, assim, o passado e o presente na própria trajetória do personagem e na participação dele na “luta” atual como “encantado” com quem se mantém uma comunicação permanente.

Memória, um composto de “lembranças”

A memória e a incompatibilidade de equívocos

Os eventos da “hecatombe” de Olivença e a revolta de Marcelino contornam a disputa pela definição das fronteiras desses outros em Olivença ao longo da história recente da região, registrando no discurso público parte do discurso oculto dos caboclos ou índios de Olivença dentro do campo de relações em que esse coletivo respondeu aos contextos, levando assim a se mostrarem algumas motivações e sentidos de sua participação em esses eventos.

Mas, a memória coletiva dos Tupinambá de Olivença sobre esses momentos permite ainda entrar em outras questões, ultrapassando o debate sobre a visibilidade e invisibilidade que as relações de poder produziram nos registros históricos e na própria construção da história da região de Olivença. Desse modo, na reflexão sobre seu passado, os Tupinambá não só mostram a sua organização coletiva do sentido falando de uma temporalidade, mas também esses sentidos interagindo no processo de produção de sua própria história como indígenas na região.

Assim, no questionamento dos Tupinambá aos usos passados dos termos de caboclo e de índio, eles definem na sua história – esse dispositivo de referência temporal que funciona como uma tecnologia de domesticação da memória – uma consideração relacional, ao refletir sobre as consequências das fronteiras criadas ao redor deles e das ações disciplinares aplicadas para definir seu lugar como outro no conjunto de relações das que participaram em sua interação com os projetos da sociedade dominante.

Mas também, esse questionamento tem uma consideração experiencial e autodefinitória em que os motivos e atos que foram parte do seu passado recriam para eles o que foi ser índio ao longo desse tempo. Assim, em sua deliberação sobre o vivido, eles

reconhecem que o que foi experienciado em seu momento dentro de outras chaves explicativas é parte do que para eles hoje é ser indígena, compondo-se uma leitura do passado por meio da qual constroem seu lugar como coletivo e com isso como indígenas na história regional e nacional.

É esse diálogo com a memória que permite acompanhar desde outras perspectivas a história dos “índios de Olivença”, para além das relações de poder em que se registraram as identificações, as fronteiras étnicas e as disputas pelo sujeito coletivo. Entra-se, assim, no campo de relações em que eles mantiveram formas, criaram estratégias e defenderam espaços onde foi possível existir como coletividade. Tais relações, ao ser vistas no passado, definem por eles mesmos seu coletivo no presente.

Trata-se da memória de um processo ao longo do qual se viram impossibilitados de continuar vivendo como o faziam em esse momento de mudanças em que a diáspora e confinamentos marcaram suas relações. Um contexto que desencadeou conflitos que os foram inserindo em outro campo de relações, ao ser reconhecidos como um dos povos indígenas do Brasil, mas que também os levou a construir sua história como coletividade a partir de suas “lembranças”.

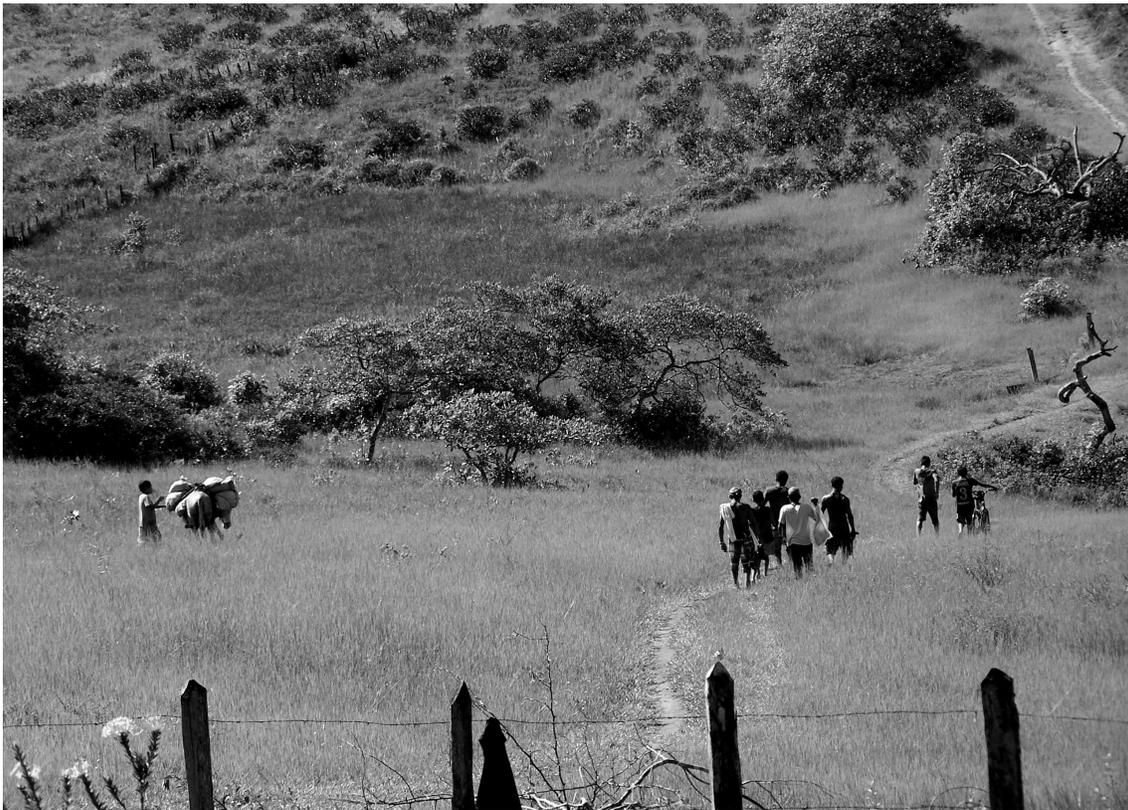
Assim, ao dialogar com sua memória, os Tupinambá de Olivença têm refletido sobre os acontecimentos a partir de uma perspectiva própria, na qual os conflitos surgiram como consequência do enfrentamento entre os sentidos coletivos inseridos no projeto de sociedade dos “neobrasileiros” e de socialidade dos caboclos ou índios.

Esse processo evoluiu das *compatibilidades equívocas* (Viegas, 2007) entre as formas de vida que conformaram a região de Olivença até uma confrontação entre elas. Um conflito que é lembrado na memória como o momento da chegada de uma nova ordem social, econômica, espacial, política e jurídica, objetivada na pressão para deixar os espaços que os indígenas ocupavam.

Esse processo é personificado nas opiniões de idosos como Dona Dinete, a qual, com 90 anos de idade, olham o passado e o presente desde essa compatibilidade de *sentidos*. Sendo uma personalidade designada por seus conhecidos e amigos como “índia” por ter “cabelo e olhos de índio”, além de ser filha de “índios de verdade”, ela mesma reconhece a ascendência materna de “uma índia que saiu da roça para morar na rua”, mas ao mesmo

tempo matiza ao dizer que ela é consequência da “mistura brava” de Olivença, que começou com os casamentos dos “índios” com “os de fora” – no caso, da sua mãe com um sergipano que vinha em busca de terras para melhorar sua vida.

Deste modo, Dona Dinete é parte desses “índios verdadeiros”, mas, ao mesmo tempo, se afasta deles, ao nomear a seus “parentes” da roça como “índios cismados”, marcando sua distância em relação a um modo de vida ao qual ela não pertence. Esse afastamento e cercania de Dona Dinete inserem-na na prática das *compatibilidades equívocas* ao redor da ocupação de terras em Olivença, que marcou a primeira metade do século XX.



Fotografia 3: De volta de catar caranguejo um grupo de pessoas passa pelo caminho de uma fazenda “retomada”, um percurso que antes era proibido fazer, janeiro de 2011.

Essa socialidade experienciada pela idosa ao longo de sua vida se manifesta ainda em sua apreciação atual das “retomadas” de terras pelo “movimento indígena” ao qualificá-las como injustas, por tirar das pessoas “o que elas cuidaram e fizeram crescer”, se referindo ao produzido por essas famílias nessas terras. Diz ainda não ser bom usufruir de algo no que

“não gasto suor” expressando a importância do trabalho ou “luta” na obtenção de benefícios, uma opinião que se comunica com outros valores como sua preocupação de que as terras retomadas teriam que voltar às mãos das pessoas que “cuidaram de suas roças”.

Essa forma de pensar no usufruto dos “lugares” pelo trabalho é compartilhada por outras pessoas com idades semelhantes como Seu Alcício, de 75 anos, que, ainda quando não compartilha o ponto de vista sobre as retomadas por ele ter vivido a expulsão das terras de seu pai e avô, compartilha com Dona Dinete os valores na sua definição de “selar” e “lutar”, os quais declara como o esforço requerido para a obtenção dos benefícios pelo trabalho.

No âmbito desses valores que os dois idosos defendem, a terra não é entendida como um bem nem como uma propriedade, e sim como o lugar onde se concretiza sua existência, intervindo no espaço com o trabalho. Tal maneira de pensar coincide com as referências a uma prática lembrada quando ocupavam os espaços “nas matas”, tornando-os deles ao habitá-los e trabalhá-los, mas depois os desabitando quando “cansados” esses “lugares”. Esse processo de vida e morte dos lugares gerava ciclos de mobilidade, “abrindo novas matas”, recuperando as “capoeiras”, “tapando casas” para as novas moradias e deixando novamente os “lugares” quando “não dava mais” (Viegas, 2007, p. 266).

Essa forma de ocupar e desocupar os espaços é referida como comum em algum tempo passado, um modo pelo qual todos os moradores da roça mantinham parte de um tipo de socialidade e de práticas que, ainda quando exercidas por um coletivo particular, não eram definidas como exclusivas ao grupo. Quando pensa sobre o tema, Genilda, uma mulher que sempre morou na roça e mantém uma grande distância das redes de parentes da rua, lembra que seu pai não se incomodava com a chegada dos novos vizinhos, porque ele esperava que se comportassem do mesmo modo que eles, mas, como diz: “Ele não sabia que chegaram para se ampliar, e foram tirando terra e crescendo”.

Nos termos de Genilda, ao se referir ao pai, essa forma de ocupar o espaço não é pensada como um diacrítico da fronteira entre índios e não índios e sim como um tipo de ética e prática de convivência entendida como um dado para aos moradores das roças, exemplificado no rechaço de Dona Dinete a expulsar qualquer pessoa de sua terra, inclusive os fazendeiros que são desalojados hoje pelo “movimento indígena”.

Essa memória sobre formas de socialidade mostra, ao rever o passado, o *equivoco* que se operou no momento prévio ao deslocamento e redução dos espaços ocupados por essa forma de socialidade no interior de Olivença. Concebe-se, aqui, o acesso a um “lugar na mata” como um direito de qualquer um e não de um grupo, algo integrado à lógica de mobilidade definida na ocupação e desocupação dos espaços, ou, como define Viegas (2007) de vida e morte dos “lugares”.

Essa espécie de cidadania aberta, fundada num tipo de socialidade ao redor do usufruto e do esforço, e segundo a qual as pessoas “de fora” podiam ocupar espaços “nas matas” para viver, não representou, na escala inicial, um desacordo total com os pequenos proprietários que chegavam, ainda quando essas terras eram entendidas por seus novos ocupantes nos termos da propriedade privada.

No contexto do tempo marcado na memória como o do coronel Amaral, a compatibilidade de equívocos que deve ter definido as relações entre essas diferentes socialidade e formas de entender o espaço e propriedade no final do século XIX e início do XX na região, pode ser percebida em casos como os do pai de Dona Dinete, o qual, vindo de Sergipe, abriu suas próprias roças na mata sem que isso fosse entendido como uma concorrência pelo espaço. Tal tipo de iniciativa, em alguns casos, resultou até, como o mostra esse mesmo caso, em uma integração inversa dos não índios à socialidade dos “caboclos”, como eles mesmos reconhecem hoje com alguns de seus vizinhos não indígenas, mas “parentes”.

De igual modo, no começo da expansão das propriedades privadas em maior escala no contexto da revolta de Marcelino, a coexistência dos sentidos diferentes de ocupar os espaços foi possível até certo ponto, ainda com a pressão para trocar as “áreas” cultivadas pelos “caboclos” por produtos, animais ou alguma quantidade de dinheiro, porque as terras deixadas pelos indígenas não significavam propriedades, e sim espaços dinâmicos que, frente à constante possibilidade de se tornar outro lugar uma roça, deixavam a ambos os modos de viver coabitarem.

Porém, essa compatibilidade teve um paulatino colapso com a consolidação de propriedades maiores destinadas à produção no sistema de fazendas, assim como o aumento de pequenos produtores não indígenas em busca de terras, desencadeando a

incompatibilidade entre essas lógicas sobre o território ao transformar, progressivamente, os espaços dinâmicos em propriedades estáticas e privadas, limitando exponencialmente os lugares onde se poderia continuar o sistema de mobilidade indígena.

O fim dessa compatibilidade de equívocos se acelerou depois da década de 1970, quando, de acordo com o que ainda se lembra, houve trocas de terras e fundações de novas “áreas”, mas, conforme vão desaparecendo as narrativas dessas trocas começam a aparecer as proibições, como o veto a abrir roças em qualquer lugar, não poder pescar em algumas partes dos rios, não poder caçar nas matas “medidas” ou não poder passar por alguns caminhos.

Esse processo “mostrou o equívoco” (Viegas, 2007, p. 269) das duas formas convivendo, mas também criou novos problemas, ao traduzir a ocupação dos indígenas aos termos da terra como propriedade, e definindo os “lugares” como sinônimo de “posse”. Essa tradução garantiu aos “posseiros” o direito a se manter nas suas terras após as “medições”, em um processo que, em alguns casos, levou os indígenas a conseguirem transformar seus “lugares” em propriedades, mas, em outros, levou-os a perder importantes partes dessas extensões “trabalhadas” e ainda a perder a possibilidade de se deslocar para abrir novas “áreas”.

Esse processo é lembrado como o momento em que suas formas de vida não conseguiram existir mais, mostrando, nessa impossibilidade, as fronteiras de seu coletivo, definido pela incompatibilidade com a propriedade privada e a socialidade associada a ela. Uma forma de viver expulsa da vila de Olivença pelo projeto do centro de veraneio e confinada as extensões fixas de terra no interior.

Esse foi um primeiro processo na autodefinição de sua socialidade, que, em sua incompatibilidade, mostrou para os indígenas seus limites com os não indígenas. Na revisão desse passado, hoje, os Tupinambá distinguem sua indianidade. Genilda acompanha essas mudanças ao se lembrar de que, para viver onde viviam e como viviam, o primeiro problema foi “medir as poses”, para depois “recuperar as terras” e hoje sabem que isso era porque “fomos perdendo nosso território”.

Nessa releitura do passado, a memória mantém um papel central não só para definir uma história como indígenas, mas também para formular, a partir de suas próprias

definições, os motivos de seu longo processo político fora do discurso público registrado nos documentos, escritos que, se tivessem guardado um pouco mais desse discurso oculto, mostrariam algo além do surgimento inesperado de um grupo de indígenas.

A “lembrança” dos Tupinambá de Olivença

A década de 1980 é apontada na memória dos Tupinambá de Olivença como um momento marcado pela marginalização e o confinamento, em que as “áreas” onde moravam, ocupadas pelas gerações de seus pais e avós, estavam ficando cada vez menores e nas mãos dos “de fora”, dos “brancos”, dos “fazendeiros”, dos da “rua”; um tempo experienciado também pela denominação depreciativa deles como “caboclos” entre a crescente população que se integrava ao território, um termo associado ao cor da pele, ao tipo de olhos e cabelo, ao modo de falar, a forma de plantar na roça ou ao jeito de caçar e pescar, acompanhado de pechas como as de “preguiçosos” e “ignorantes”.

Foi ainda o momento em que começou outro tipo de mobilidade territorial, consequência das reduções das terras e da impossibilidade de abrir novos espaços “nas matas”, o que impedia sustentar no mesmo espaço o crescimento das famílias indígenas nas “áreas” transformadas em pequenas propriedades privadas. Desencadeou-se, assim, um processo de migração em busca de espaços para as novas famílias, dentro da região: compravam-se pequenos pedaços de terras ou se aproveitavam as propriedades de parentes que tinham extensões maiores. Também houve deslocamentos para a “rua”, em busca de trabalho, em cidades como Ilhéus, Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo.

Esse momento adverso levou alguns daqueles que tinham vivido essa transformação nas formas de vida, assim como os filhos dessa geração, que mantinham uma memória latente sobre o que seus pais e avós falavam de outros tempos, a desencadear mobilizações heterodoxas em busca de maneiras diversas para reverter a crescente marginalização deles na região, um processo que só terminaria com o seu reconhecimento pelo Estado do Brasil como indígenas e como os Tupinambá de Olivença o qual garantiu seu acesso à terra na chave do território.

Um dos primeiros esforços nesse novo contexto foi realizado por Seu Alicio, que, ao redor do ano de 1985, aproveitou a visita de “um representante dos índios de nome Paulino”

para articular um traslado com ele a Brasília, com o objetivo de encontrar algum tipo de apoio. Na viagem, foram Seu Duca, um dos seguidores de Marcelino, torturado pelo exército no contexto dessa revolta, e o próprio Alicio, que tinha vivido a expulsão das terras de seu avô e pai por um fazendeiro.

A finalidade era conseguir um encontro com alguma autoridade para apresentar seus problemas, objetivo que alcançaram em um dos locais onde dormiram com outros indígenas em Brasília: ali, numa madrugada, apareceu o deputado federal Mário Juruna. Ao abordá-lo, Alicio conseguiu apresentar a situação dos “índios da aldeia de Olivença” e, ainda quando não soube responder as perguntas que o deputado fazia sobre sua “filiação étnica” para implementar a ajuda, Mário Juruna prometia tentar revisar sua situação sobre os problemas ao redor da terra e as condições precárias de saúde, encaminhando a comitiva a Salvador para conseguir remédios.

A articulação em Brasília não obteve nenhum resultado profundo, porém mostrou um conflito ainda vivo contra os “caboclos” – consequência da revolta de Marcelino e das dificuldades para esse coletivo organizar respostas de maior envergadura para manter suas formas de viver. Assim, numa mobilização organizada por fazendeiros e políticos, ao se tornar pública na região a viagem dos dois indígenas ao Distrito Federal e Salvador para solicitar algum suporte com os problemas da terra e da saúde, apareceram imediatas intimidações e ameaças (Magalhães, 2010, p. 21).

Essa frente que despertava nos não indígenas um alerta sobre a mobilização dos “caboclos” da região de Olivença não era a única que articulava algum tipo de organização contra as condições de marginalização. Outros processos se gestavam no final da década de 1980 sem ter como argumento alguma pertença indígena. Estavam dedicados a resolver problemas concretos, como os da situação de pobreza do grupo, afastando-se, assim, a mirada vigilante das classes dominantes.

Um desses processos organizativos foi o da saúde comunitária, liderado inicialmente por Dona Nivalda, membro da Pastoral da Criança em Olivença que realizava trabalhos na região, fazendo visitas às casas para monitorar e auxiliar na saúde de crianças, enfermos, idosos e gestantes (Couto, 2003, p. 67). Outro processo foi promovido por Seu Pedro, que fomentava a criação de organizações produtivas, as quais, afastadas de qualquer argumento

ao redor da reforma agrária, culminaram na criação da Associação de Pequenos Produtores de Sapucaeira.

Nivalda, desde Olivença, dedicada à Pastoral da Criança, e Pedro desde Sapucaeira, concentrado em dar suporte à pastoral no interior e consolidar uma organização produtiva, começaram um processo organizativo compartilhado de maior alcance. Reuniões quinzenais obtinham grande eco na população, angariando um número importante de participantes.

Sem se propor a tal, portanto, esse processo organizativo conjunto começou a gestar o que eles chamaram de “movimento indígena”, promovido, em primeiro lugar, pela interlocução com os colaboradores das organizações participantes das campanhas de saúde como o Serviço Especial de Saúde Pública (SESP). Essas organizações designavam a eles como indígenas, começando a articular, em casos de hospitalização, o respaldo das instituições indigenistas.

Por outro lado, pela importância que, para um setor da população, tinham as mobilizações de Marcelino como referente da “luta” dos caboclos ou índios de Olivença, as discussões sobre condições de marginalização ao redor da saúde ou do trabalho na terra avivavam uma memória coletiva de perseguição e da impossibilidade de manter as antigas formas de vida.

Como parte desse processo inicial do “movimento indígena” e sua relação com a Pastoral da Criança, foram se construindo relações com alguns atores do indigenismo. Desse modo, no começo da década de 1990, por um convite dos locais, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) realizou uma visita para ajudar com um processo de autorreconhecimento como indígenas e a possível reivindicação de uma TI a ser demarcada pela Fundação Nacional do Índio.

Nesse momento, em paralelo, as heterodoxas iniciativas para reverter as consequências do processo de marginalização e privatização das terras mantinham aberta também uma frente associada aos argumentos da reforma agrária, imersa nas demandas que a massa de trabalhadores rurais assalariados sem terra começou a levantar frente às falências das fazendas de cacau pela praga da vassoura de bruxa da década de 1980, levando à criação de organizações das quais a população indígena também participava.

Nesse contexto, um número importante de indígenas começou a se organizar junto ao

resto da população rural sem terra para ocupar fazendas, desenvolvendo um processo inicial de criação de associações com o objetivo de criar assentamentos da reforma agrária, com as quais procuravam melhorar suas condições de vida e reverter o quadro de migração em massa.

Assim, no começo da década de 1990, a definição como Tupinambá de Olivença estava longe de existir, e o chamado “movimento indígena” era só mais um processo dentro de um quadro organizativo amplo e heterogêneo, com frentes na saúde, nas organizações produtivas e nas organizações pela reforma agrária, nas quais ainda que com a participação importante dos indígenas, nem sempre essa pertença se manifestava como articuladora.

Viegas (1998), uma das primeiras a desenvolver uma pesquisa antropológica em Olivença e discutir sobre a pertença tupi dos “caboclos” de Olivença, descreve esse coletivo nas suas primeiras reflexões de campo como “índios que não querem ser índios”. A afirmação da antropóloga registra, no momento em que ainda se gestava um “movimento indígena”, o sentimento público em que a indianidade não era um fator central, como a autora deixa ver no título de seu artigo sobre seu primeiro campo.

Ainda frente a esse sentimento de negação pública registrada por Viegas, os processos organizativos heterogêneos em que se envolveram os indígenas convergiram paulatinamente ao redor do processo originado na localidade de Sapucaieira, o qual começou a se conectar com os processos organizativos das outras localidades do interior de Olivença. Essa consolidação organizativa despertou entre alguns participantes o interesse no referente de sua pertença indígena, conhecida pela maioria mas permanentemente escondida.

A narrativa de Pedrisa, que, junto com Dona Nivalda, assumiria as responsabilidades da Pastoral da Criança em seu trabalho nas comunidades, descreve bem essa trajetória. Na referência a esse momento de início do “movimento indígena”, ela o caracteriza como um tempo de dúvidas em que, ainda sabendo ser “índia” e não “cabocla”, ela não conhecia o nome do povo ao qual pertencia. A maioria dos indígenas da região de Olivença se restringia a definir-se como parte dos “índios da aldeia de Olivença”.

Essa ambiguidade é compartilhada por diversas gerações, como descreve um tio da própria Pedrisa. Ao definir sua pertença indígena, ele diz ser um tema “complicado para falar [...], pelo que aconteceu”, explicando que “por isso que nós falamos assim que nós não sabe

quem somos não, nós somos gente aí”. Ao mesmo tempo, ele expressa forte expectativa sobre a importância do tema, afirmando que “não deve negar o que nós somos, se nós somos índio temo que conseguir confirmar” (Couto, 2003, p. 68).

Como no caso de Pedrisa e seu tio, a memória da pertença indígena antes de se consolidar o “movimento indígena” o qual encaminharia as reflexões sobre o tema, mantinha uma afirmação generalizada entre jovens e adultos das serras, do interior e do litoral da região de Olivença, resumida na fala da filha de Seu Alicio, que disse que todos “sabíamos que éramos índios porque escutávamos de meu pai e do meu avô”, mas escondiam ser caboclos e índios porque “assim esculhambavam a gente”.

Com esse sentimento de ambiguidade, começou uma iniciativa para saber o nome da “etnia”, da qual participou um grupo de mulheres, entre elas Pedrisa e Núbria, essa última uma figura que se integrou ao processo a partir da Pastoral da Criança e que ainda morando na cidade ela compartilhava desse sentimento de ambiguidade ao dizer ser filha de “índios de Olivença” migrados para Ilhéus nas décadas prévias. Em seu papel de educadora, facilitaria o enlace com organizações indigenistas como a ANAI, que começaria seus trabalhos de intervenção na região (Magalhães, 2010, p. 38).

Como parte da iniciativa, perguntava-se a diversos personagens das comunidades sobre o nome da “etnia” dos “índios de Olivença”, sendo variadas as respostas. Alguns diziam que eram Guarani, outros, Tupiniquim, e outros, ainda, Tupinambá. Essa variedade de denominações era, acompanhada pela afirmação comum de que ser caboclo era ser índio. Enfim, o quadro se conformava de forma muito semelhante aos processos do Nordeste indígena e do movimento indígena do Nordeste em geral.

A procura por essa autodefinição, que já formava parte do “movimento indígena”, deixou de ser parte de uma intenção autorreflexiva na busca de resposta na sua memória, tornando-se cada vez mais uma obrigação diretamente proporcional a seu reconhecimento como indígenas pelos atores envolvidos no seu processo político. Desencadearam-se, assim, tentativas próprias e de seus colaboradores para definir seu sujeito coletivo nos termos particularizantes exigidos pelos conceitos da diversidade cultural e dos órgãos do Estado.

Esse percurso de reconhecimento deles como indígenas fez entrarem os “índios da

aldeia de Olivença” no campo de relações do indigenismo de Estado, das organizações indigenistas, das pesquisas etnológicas e históricas, da diversidade cultural, do indigenismo tutelar e do movimento indígena, exigindo-se, para formar parte desse campo de direitos, riscos e obrigações, sua definição “étnica”, um campo onde a disputa pelo conceito do índio objetivou para eles as relações que os definirem como índios.



Fotografia 4: Guilmara, professora de educação básica da Escola Estadual Indígena Tupinambá, começa as aulas com um canto de Porancim, fevereiro de 2011.

Alicio lembra que, em sua viagem a Brasília para solicitar os medicamentos, Paulino teve que colocar nos documentos o nome da “etnia Pataxó”. De igual modo, os padres que colaboravam com a Pastoral da Criança propunham, nesse processo de definição, o etnônimo de “Tupiniquins” (Couto, 2003, p. 68), e a FUNASA começou sua intervenção na região definindo-os nos informes dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas como Pataxó Hã Hã Hãe.

Mas, também em outros âmbitos, essa necessidade de estabelecer um etnônimo se

tornou um problema, como no caso de um curso de formação para professores indígenas em que se exigiu dos participantes de Olivença uma filiação étnica para a entrega do diploma. Frente à falta de um etnônimo oficial para essa região, eles tiveram que ser designados como Pataxó Hã Hã Hãe. Igualmente, durante a participação de uma reunião com organizações indigenistas, os organizadores questionaram aos “índios de Olivença” o nome de seu povo para registrar sua participação nas plenárias. Frente à sua característica ambiguidade, foram, então, designados como Tupinambá (Viegas, 2007, p. 23–27).

Esse processo que os inseriu no campo de relações em sua definição como indígenas os levou a outro diálogo com sua memória e as “lembranças”. Pouco a pouco numa procura interna foram se definindo dois consensos: o primeiro, que eles eram de “várias etnias” e não só de uma, apreciando-se os processos de deslocamentos obrigados pelos projetos de sociedade com os quais tinham se relacionado, mas também os processos de mobilidade própria em sua movimentação pelos espaços. O segundo consenso foi que a definição de Tupinambá era a que melhor os abrangia.

Nesse processo de definição do nome de sua coletividade como Tupinambá, se desenvolveu algo mais que um etnônimo como consequência de sua relação com as organizações indígenas, o movimento indígena e o indigenismo governamental. Fora do discurso público e das relações ao redor de seu reconhecimento como indígenas, o encontro com seu etnônimo se conseguiu desde seus próprios sentidos.

Alguns idosos como Alicio, que cresceram participando da igreja de Nossa Senhora da Escada na Vila de Olivença, entenderam ser Tupinambá como continuação de sua devoção a Tupã, nome dado a Jesus Cristo, evocado também por Marcelino em sua detenção quando definiu aos caboclos como “índios descendentes da tribo Tupá”. Essa devoção associada a Cristo, ainda em casos como os de Cici e Dinete, convertidas ao cristianismo, gerou esse entendimento de pertença a um mesmo coletivo.

Em outra narrativa, o etnônimo se explicou como parte de uma devoção a São Sebastião, conhecido como “o índio flechado” ou “o caboclo Tupinambá”. Esse personagem é celebrado anualmente em Olivença com a Puxada do Mastro, da qual participavam moradores da “rua” e das “roças”, numa festa associada a sua pertença coletiva como “filhos de Olivença”; mas que se constituía também como uma celebração elaborada na Serra de

Padeiro, oferecida a esse “encantado”, abrangendo a todos eles.

Como afirma Adelson, não só esse sentido de pertença religiosa ou comunitária definiu o etnônimo Tupinambá. Uma aberta comunicação com os “encantados” e “índios bravos” trouxe essa definição como resposta através das “lembranças” daqueles com “dom” e das empolgações que, durante algumas reuniões, o etnônimo Tupinambá criava ao ser ecoado, materializando-se na euforia coletiva o apoio dos antepassados à decisão, participando desse modo da definição do nome de seu coletivo.

Essas outras narrativas desse tipo de comunicações diretas em sonhos, evocações e até augúrios dos encantados em momentos decisivos de sua “luta” e das decisões sobre seu etnônimo, objetivaram na sua memória desse momento a participação desses antepassados na sua definição como coletivo, incluindo a sua “luta” atual, as “lutas” desses “encantados” em outros momentos, trazendo, em sua memória, as memórias dos personagens “lembrados”.

Desse modo, a definição de seu etnônimo não foi a emergência de uma identidade transformada de acordo com o contexto ou da gênese de uma socialidade ao redor do nome de um novo coletivo e sim a sua organização coletiva do sentido – uma socialidade com participação de humanos e extra-humanos –, formando parte das relações nas quais se estava construindo sua história como indígenas e como Tupinambá. As “lembranças” objetivaram essa relação que mostrava para eles não só a continuidade como coletividade na presença desses “encantes” no presente e nas atuais “lutas”, mas também a comunicação entre o passado e o presente mediado por essas entidades. Uma leitura Tupinambá sobre eles como sujeitos históricos e sujeitos coletivos

Capítulo II

Estar e não estar na cultura

Como “estar na cultura”

Em seu processo de reconhecimento como povo indígena, diversas categorias dos Tupinambá de Olivença, centrais em sua socialidade e suas conceitualizações do mundo como as de “luta”, “encantados”, “roça” ou “rua”, têm se tornado conceitos por meio dos quais indicam o que é indígena para eles, conformando um repertório de definições que mostra a direção em que sua organização coletiva do sentido participa dos contextos.

Esses sentidos que produzem seus conceitos de indianidade se encontram inseridos no campo de relações que os identifica como indígenas e transitam por diversos contextos como o das relações cotidianas entre as redes de familiares, o do processo político ao redor de seu reconhecimento como povos originários ou o da criação de sua organização indígena por caciques, adquirindo nesse uso significados compartilhados por todos esses atores.

Essa situação dos conceitos pode demarcar o que Carneiro da Cunha apresenta como uma cultura com aspas, definida no ir e voltar do conceito de cultura dentro da relação entre às formas de vida das quais o termo daria conta e os agentes “alógenos”, o qual cria uma consciência da diferença objetivada na categoria de cultura; um conceito que aparece em contraposição a uma cultura sem aspas, a qual seria prévia ou isenta dessa relação, tornando desnecessária a consciência dessas formas de vida nos termos da cultura (2009, p. 311–314).

Essas duas possíveis lógicas ao redor do termo cultura podem ser reveladas analiticamente no processo dos Tupinambá de Olivença. Poderíamos dizer que eles definiram, a partir de uma cultura sem aspas, sua cultura com aspas, isto é, partindo das formas de vida que não mantinham uma consciência de si nos termos da diversidade cultural, definiram os limites de sua socialidade e de suas conceitualizações do mundo ao definir suas fronteiras culturais para reivindicar sua coletividade como indígenas.

Porém, nas definições de sua indianidade, os Tupinambá de Olivença têm experimentado, além dessas duas dimensões analíticas da propostas por Carneiro da Cunha

(2009), outra relação na qual os contextos definidos como internos e externos são dissolvidos na prática de “retomar” sua vida indígena, o que resulta em sua definição de “estar na cultura”, a qual descreve o processo de incorporação de formas demarcadas como indígenas no Brasil, de recuperação das formas de vida “anteriores” guardadas na memória e definidas como ideais, e do reconhecimento de práticas próprias a partir das quais experienciam o mundo.

Assim, “estar na cultura” é tanto uma cultura com aspas, por ela ter como interlocutor as relações que os mantêm como indígenas, como também uma cultura sem aspas porque as lógicas de operação desse processo de interlocução e definições de sua indianidade são construídas dentro de sua socialidade, a qual nem sempre é parte do que já tem se tornado “estar na cultura”.

Podemos dizer que “estar na cultura” não é uma categoria definitiva com a qual se estabelece o que é o Tupinambá, mas o processo em que se traduz sua socialidade para as relações que os definem como indígenas.

Em outras palavras, é o contexto dos Tupinambá de Olivença que se encontra convencionalizado por uma experiência compartilhada que dá certa coerência e sentido a eles como coletivo com o qual experienciam os novos contextos, construindo, no processo político atual, a convencionalização de uma indianidade. “Estar na cultura” é, então, uma forma de eles conceitualizarem essa experiência compartilhada ao se relacionar, o que Wagner define como a extensão dos contextos (Wagner, 2010, p. 78).

Nesse sentido, “estar na cultura” é a definição tupinambá em torno da qual se conceitualizam os diferentes campos onde se produz o indígena num lugar só, na qual se objetivam suas formas de vida que ao mesmo tempo se mostram como indígena, e na qual conseguem manter uma definição aberta de sua indianidade, incorporando nesse processo o que vai se tornando o Tupinambá.

Um processo do qual participam tanto a coletividade de vivos, como também a coletividade de extra-humanos, os quais se localizados em sua geografia e os tempos guardados em ela os quais são parte de sua socialidade, que em conjunto definem o que é “sua cultura”.

É sobre isso que trabalharemos ao longo do capítulo, mostrando, por um lado, algumas dessas definições e personagens que têm intervindo no seu reconhecimento como

indígenas e como eles tem participado, mas também o processo por meio do qual “estar na cultura” é, ao mesmo tempo, uma forma de definir sua relação como indígenas com os atores que os reconhecem como tais, e em sua relação como coletividade na qual termos, categorias e personagens, mesmo sem ser definidos como “estar na cultura”, demarcam o que é esse conceito para eles.

Algumas formas da socialidade

Uma comunicação estendida

Como parte do processo de definição de sua indianidade, os Tupinambá de Olivença caracterizam relações que são parte de sua socialidade, as quais, em um plano, acontecem com “parentes” consanguíneos, afins ou aqueles que adquirem esse status no compartilhamento de valores éticos, morais ou afetivos ao redor de suas formas de vida. Essa socialidade é ainda estendida a outros personagens, como os “espíritos de mortos”, chamados também de “antepassados”, e aos “encantados” ou “encantes”, os quais participam da sua vida social mediante um grande repertório de formas comunicativas.

O Porancim, uma cerimônia celebrada com uma fila circular na qual se dança e canta em momentos em que se faz necessário fortalecer a coletividade é uma dessas maneiras de se comunicar com esses outros personagens de sua socialidade. O recurso, utilizado em ocasiões como enfrentamentos políticos, eventos junto a organizações indígenas ou quando aparecem conflitos ao interior das comunidades, envolve um nexos que se formalizou com as entidades extra-humanas ao incorporar um ritual similar chamada de Toré no diálogo com os povos indígenas do Nordeste.

A cerimônia definiu seu sentido para os Tupinambá com a ajuda dos próprios personagens extra-humanos, os quais se comunicaram com algumas pessoas com o “dom” para definir nesse processo de apropriação o que seria o Porancim, demarcando-o como um momento dedicado aos “encantados”, os quais se fazem presentes ao longo da celebração por meio dos cantos e as incorporações nas pessoas com essa capacidade.

Em contraste com essa situação ritualizada, tornada “estar na cultura”, outro tipo de comunicação acontece sem ser formalizada como parte de sua indianidade, mas mesmo

assim sendo relevante no processo de definição do que é Tupinambá. Essas outras conexões acontecem nas lembranças, nos sonhos, nas intuições, nas decisões e nos sentimentos, transformando-as na própria relação com esse espaço social, ligações que acontecem em momentos decisivos quando se enfrentam problemas cotidianos e transcendentais no plano pessoal, familiar e coletivo.

Guilmara, uma professora de educação básica da Escola Estadual Indígena dos Tupinambá na Serra do Serrote, narra como esses vínculos são estabelecidos desde sua infância e lembra ter escutado dos “velhos” que “antes” os “encantes desciam” nos meninos e nas meninas com o “dom”, sendo necessário, por isso, batizá-los com “banhos” e “rezas”, com a finalidade de “domesticar a seus encantos”, os quais, dali em diante, voltavam neles calmos e a “falar”.

Também lembra que, quando ela era criança, ainda quando não tinha “dom”, “falou” muitas vezes com “os espíritos”, em conversas diretas, quando os “encantos” que gostavam dela “desciam” em parentes para brincar e contar as coisas que ela viveria.

A experiência das crianças com os “encantados” é algo relativamente comum, mas hoje dificilmente se ouve falar desse tipo de incorporação. Não obstante, se sabe das relações com esses personagens quando as crianças começam a gostar de ir à “mata” e realizar atividades que não foram ensinadas pelos irmãos ou pais, como pequenos artesanatos, andar por trilhas desconhecidas na floresta, encontrar lugares nos rios ou matas, entre outros.

Este é o caso de Teco, o último filho homem de um dos caciques tupinambá, que, à diferença de seus irmãos mais velhos, desde muito pequeno gostou de passar tempo sozinho na “mata”, fato que preocupava os pais pelo perigo de ser pego por entidades “donas”, como a “caipora”, que se sabe causar dano a quem ela não gosta. Porém, como ele sempre voltava bem dos passeios pela mata, fazia suspeitar aos pais que, ainda sem um “dom” manifesto, talvez teria algum tipo de relação privilegiada com essas entidades.

Mas, essa comunicação, a qual pode se manifestar desde criança no contato com os lugares onde os “encantados moram” ou mediante incorporações com as quais descem nas pessoas com esse “dom”, também pode começar em outros momentos da vida sem a necessidade de se ter alguma capacidade de “nascença” e ainda fora desses lugares, em

momentos em que os interesses dos “encantados” os levam a participar da situação.

Adelson, vice-cacique de um grupo de novas “retomadas” e conhecido por ser uma pessoa calma que ajuda o resto das pessoas a evitar os conflitos, narra esse outro tipo de experiência. Ele conta que, ainda sem ter um “dom”, teve uma vivência inesperada em que os “encantados” se fizeram presentes num momento de atrito com funcionários governamentais, no contexto das mobilizações ao redor da demarcação da TI. Na ocasião, o “caboclo Tupinambá”, conhecido por ser um personagem “bravo” e “gostar de comer carne humana”, alentou o confronto.

O vice-cacique, diz ter sabido que o “encante” estava ali porque, depois de se sentir humilhado pelo trato dos funcionários em relação a ele e a seus companheiros, começou a perceber um gosto de sangue na boca, característico de quem incorpora o “caboclo Tupinambá”. Além disso, começou a sentir um calor no corpo, o qual lhe criava uma vontade de iniciar uma briga. Em função dessas sensações, segundo suas palavras, a coisa “poderia ter acabado mal”, porque não era só ele que estava mandando no seu corpo e, como esse “encante” era ainda “bravo”, poderia tê-lo levado a um enfrentamento físico com as autoridades.

Na explicação de Adelson, o sentimento de humilhação levou o “encantado Tupinambá” a se manifestar e buscar o confronto com aqueles que estavam desrespeitando o coletivo. Essa manifestação mostra a relação que esses personagens mantêm como parte de uma socialidade estendida aos “encantes”, os quais participam de momentos diversos da vida pessoal e coletiva dos Tupinambá de Olivença.

Tal agir fica ainda mais definido no caso de Núbia, filha de um casal de indígenas de Olivença que cresceu na cidade de Ilhéus e que seria uma importante peça no começo do “movimento indígena” dos Tupinambá. Ainda distante da vida de “roça”, e sendo caracterizada por alguns como uma pessoa da “rua”, ela teve “avisos” da atribuição que tinha na “luta” dos Tupinambá, mensagens que seriam encaminhadas por algumas pessoas com “dom”, tanto na Serra do Padeiro como em uma visita aos Guarani de Mato Grosso do Sul (Magalhães, 2010, p. 53–54).

Os “encantes” são definidos por Guilmara como os “índios bravos”, de “antes”, que moraram “nas matas” e que, por ter se habituado ali, “seus espíritos” ficaram na floresta “por

ser o local certo deles”, ou como diz Genilda, uma senhora que vive em Acuípe do Meio, por serem os “donos” dos lugares no mar, na terra e nas águas. Além desses personagens, essa comunicação é feita, ainda, com os “espíritos de mortos” que, sem ter vivido no tempo de “antes”, mantêm seus lugares certos nas “abertas das matas”, nas “áreas” ou “buraras”, nas roças abandonadas, assim como nas casas desabitadas ou “tapas velhas”¹⁶, todos espaços onde ficam suas “lembranças”, em alguns casos até deixando ver e sentir os “espíritos” desses “parentes” com sombras e ventos.

Esses “antepassados”, da mesma forma que os “encantes”, se fazem presentes em momentos decisivos, circunscritos com maior regularidade a uma escala familiar e pessoal, dando “avisos” com “sonhos” e “lembranças”, os quais se unem aos pensamentos dos vivos como reflexões ou sentimentos que levam a objetivos e decisões importantes nas vidas das pessoas.

As narrativas sobre esses casos são ainda mais abundantes, mas guardadas como experiências de comunicação pessoal com seus “espíritos” numa dimensão familiar. Dependendo da relação da rede de familiares com o coletivo, esses “espíritos” participam através dos seus parentes vivos de uma dimensão coletiva como coadjuvantes de um propósito maior (vide o que foi descrito por alguns dos participantes das reuniões que definiram o etnônimo Tupinambá, os quais perceberam, no ânimo das pessoas ao decidir o nome, a participação dessas entidades).

Essa participação pode ter uma ação mais decisiva, como no caso de Sinval, um dos mais recentes caciques a ter conseguido esse reconhecimento. Ele faz uma ponte entre essa dimensão pessoal e a dimensão coletiva, ao reconhecer a comunicação com seus “antepassados” como uma ajuda a sua “luta” como liderança e hoje como cacique.

No seu caso, ele se refere a “avisos” em alguns momentos importantes de sua trajetória, colocando os espíritos dos seus parentes como ajudantes de seu trabalho político. Assim, ele lembra vários episódios, como quando soube por um forte pensamento que se encontraria com uma cobra numa trilha dentro da mata, na qual o seguia um grupo de pessoas de volta de uma “retomada”. Era um fato do qual lhe “avisavam” que não resultariam problemas, mas mesmo assim devia ter cuidado. Tal pensamento, segundo sua explicação,

¹⁶ Tapas velhas é o termo usado para nomear as casas abandonadas dos parentes mortos.

não se tratou de uma intuição, mas da ajuda de algum “parente”, que procurava evitar que ele ou alguém do grupo fossem picados.

Da mesma forma que os anteriores “avisos”, os sonhos são outro meio de se comunicar e mantêm um lugar importante na prevenção de eventos em que se põe em perigo a integridade dos “parentes”. Em certa ocasião, a mãe de Guilmar teve um sonho com sua avó, que lhe “avisou” que, no dia seguinte, teria uma visita que procurava lhe fazer dano. A comunicação antecipava um conflito e, devido ao “aviso”, suas consequências foram prevenidas pela avó morta.

Do mesmo modo que os outros “avisos”, os sonhos podem suceder no contexto familiar ou no contexto coletivo, trazendo respostas e responsabilidades, tal como no caso contado por Nide, esposa de um dos caciques, que, por não ser de região de Olivença, foi acusada por algumas participantes do “movimento indígena” de não ser indígena. Ela começou a ter um sonho repetido em que o tio morto de seu marido a levava a visitar Marcelino. Tal sonho, em interpretação de seu esposo, era uma mensagem do tio deles, pedindo para que ela mantivesse sua participação política, sem dar importância aos comentários sobre sua pessoa.

Com esses casos, se exemplifica como os “espíritos” ou “antepassados” são personagens que também coadjuvam das relações junto aos vivos, sejam elas num assunto cotidiano ou num tema de envergadura política, tornando o mundo um espaço compartilhado entre os vivos e esses diversos personagens.

Essa socialidade experimentada no trato com as diversas entidades mantém na memória um “antes”, quando essas comunicações se encontravam ainda mais presentes e se manifestavam com maior intensidade, e um “depois”, quando as comunicações se tornaram mais fracas – no caso dos “espíritos de mortos”, ao ficar suas “lembranças” dentro das fazendas e pequenas propriedades, e dos “encantados” e “donos”, ao ter sido confinados a pedaços cada vez menores de “mata”.

Assim, tanto os “encantados” como os “espíritos de mortos” têm se afastado paulatinamente dessa socialidade com os vivos, um afastamento que, entre aqueles que formam parte do “movimento indígena”, torna a “luta” pela demarcação da TI dos Tupinambá de Olivença também uma “luta” para “retomar” os espaços onde possam compartilhar dessa

socialidade com as entidades, motivo que, do lado extra-humano da relação, mantém aos “índios bravos” e aos “antepassados” “reforçando” as mobilizações políticas dos vivos, e em particular a “luta” pela demarcação do território e seu reconhecimento como Tupinambá.

“Lutar”, “fazer” e “lembrar”

A definição de “lutar” entre os Tupinambá de Olivença é um conceito-chave nas suas mobilizações para demarcar a TI, para movimentar as “retomadas” das propriedades em mãos dos fazendeiros, para criar uma organização política própria através de caciques, entre outras atividades associadas a seu “movimento indígena”. Mas, a “luta” é também um conceito que envolve princípios éticos e de ação sobre o mundo, assim como uma narrativa que define seu lugar como coletividade no espaço e no tempo.

O amplo campo do termo leva a dizer que é “luta”, por exemplo: o trabalho que tem como resultado garantir a sobrevivência de uma unidade familiar; o esforço para resolver os problemas conjugais; a recuperação da saúde depois de enfrentar uma forte doença; a situação que os filhos enfrentam na escola no contexto das tensões entre indígenas e não indígenas na sala de aula pelo conflito originado na futura expulsão que os pequenos proprietários terão que enfrentar depois da homologação da TI. Em esses termos, “lutar” é uma conceitualização que significa um esforço decidido da pessoa, da família ou da coletividade para conseguir, manter ou reverter situações nas quais, sem a “luta”, se teria um resultado adverso que atenta contra a existência em todas as dimensões. Nesse sentido, a “luta” do seu “movimento indígena” não só define o significado de uma militância, como é usado o termo em grande parte dos movimentos políticos e sociais, mas também significa o esforço de criar uma organização e definir uma militância ao redor das demandas pelo seu reconhecimento como indígenas a qual é mais uma de suas “lutas”.

Desse modo, “lutar” engloba um proceder que inclui uma série de *sentidos* com os quais se sinaliza a importância do esforço da pessoa e do grupo para persistir em diferentes contextos, princípios que são análogos em diversas situações, construindo-se um ideal de vida em que as pessoas que “lutam” conseguem ocupar um lugar no mundo ao participar das diversas relações das quais devem formar parte.

Nessa afirmação se encontra um *sentido* ainda mais relevante que define “lutar” não só como uma ação de se esforçar para experienciar as dificuldades de um tipo de vida, mas

o processo de as pessoas, famílias ou o coletivo se “habitarem” aos espaços, ao contexto e às regras de sua socialidade. Essa conceitualização inclui os diversos participantes de suas relações, que vão desde seus “parentes” na rede de familiares, até as entidades com os quais se configuram acordos, tratos e cuidados.

É por isso que “luta” envolve coisas tão distintas como: a pressão permanente sobre a FUNAI para que se demarque sua TI e se garantam seus direitos; oferecer “presentes” à Caipora, “dona” dos animais, para ter uma caça exitosa; ou “pedir” a “Tupã” – Jesus Cristo – força para plantar uma tarefa de mandioca e que ajude o tubérculo a não estragar.



Fotografia 5: Aron e seu enteado limpam mandioca que será transformada em goma, a produção levou vários dias de trabalho e se repartiu entre familiares e "parentes" da Aldeia de Tabajairi, janeiro de 2011.

Implica-se, aí, também, uma noção de tempo que se explicita no esforço de habitar um lugar, deixando impressa nos espaços essa “luta”. É por isso que Genilda diz que as “lembranças” dos antepassados nos lugares onde se habituaram a viver são a mostra de sua “luta”, espaços que, ainda sem ser habitados pelos vivos, são ocupados por esses “espíritos

de mortos”, tornando-se uma herança da “luta” dos “parentes” naquele lugar.

Tal entendimento, numa escala maior, mantém um sentido coletivizante ao ser as “lembranças” de todos esses lugares ocupados em seu conjunto a objetivação de uma “luta” de longa data, a qual não é só dos vivos ou dos “antepassados” dos vivos, mas também dos “índios bravos” e dos “encantados”, fazendo desses espaços uma geografia em que “a mata” e “as roças” abandonadas e em uso definem a “luta” de todos eles ao ir se habituando aos lugares.

Assim, as “lembranças” nos lugares mostram as relações de sua coletividade com o espaço em diferentes momentos, concretizando as “lutas” dos indígenas ao longo do tempo, as quais, ao fazer seu lugar nas relações que os definem como indígenas, os levariam, em uma metáfora, a “lutar” para não esquecer suas “lutas” das famílias, das redes de familiares ou do coletivo, definindo com elas o espaço para experimentar suas formas de vida, as quais têm sido definidas pelo “movimento indígena” como seu território.

Nessa campo de significados, a “luta” se configura como um conceito para definir a geografia de onde “estar na cultura”, levado a desenvolver uma “luta pelo território”, a qual abrange tanto uma definição cartográfica nos termos do Estado brasileiro e em particular da Diretoria de Proteção Territorial da FUNAI, como uma definição tupinambá de “fazer” o espaço com a “luta”.

Esse sentido permite manter comunicação com aqueles que cresceram em pequenas propriedades privadas, onde não experienciaram a “luta” como um sinônimo de “abrir a mata” e se desabituar a essa socialidade de ocupar e desocupar os espaços. Uma ausência que é preenchida pelo “movimento indígena”, ao definir “lutar” também como o processo de pressão para demarcar a TI e com ela “retomar” das mãos dos fazendeiros e dos pequenos proprietários as suas terras.

Nessas circunstâncias, a “luta do movimento indígena” construiu uma comunicação entre as noções de “antes” e essas novas definições. Assim, as pessoas que experienciaram a perda das terras pelas fazendas se envolvem nos processos de “luta” pela “retomadas” para voltar aos lugares onde permanecem suas “lembranças” marcadas com “buraras”, árvores frutíferas, capoeiras ou “tapas velhas” onde seus parentes finados habitaram. “Retomar” a terra é, então, ser devolvido aos espaços onde alguém pode se relacionar novamente a partir das formas de socialidade abandonadas no passado.

Entre aqueles que não experienciaram essas formas de vida, as “retomadas” são a “luta” para “se fazer da roça” e “se fazer indígenas”, ao abrir os espaços para essa socialidade ideal, não mais “na mata”, mas agora nas propriedades privadas, em uma analogia com a forma de vida descrita de um tempo de “antes”.

Nesse processo, eles vão fazendo o lugar para “estar na cultura”, o qual pode ser entendido desde a noção de “luta” dada por Genilda, que a define como a forma como o coletivo tem feito seu lugar em diferentes contextos e momentos, tornando a atual “luta pelo território” mais uma dessas “lutas” para “fazer” seu lugar, hoje uma “luta” por fazer seu lugar como indígenas.

Ser “parente”

O termo “parente” entre os Tupinambá de Olivença é usado como uma definição que engloba significados segundo a escala utilizada. Assim “parente” define os consanguíneos e os afins, as fronteiras do coletivo para delinear quem é ou não Tupinambá, e, em uma escala maior, uma forma geral de nomear os indígenas do Brasil, a qual define também uma categoria genérica da população originária do continente americano antes do processo de colonização.

Na escala menor do termo de “parente”, também chamada de “família”, se definem os consanguíneos que moram no mesmo espaço ocupado, assim como aqueles que moram em lugares afastados, seja na “roça” ou na “rua”. No caso dos afins, “parente” é usado para nomear aqueles que moram no espaço ocupado pela rede de familiares, uma categoria que pode se estender aos “parentes” dos afins, regularmente quando eles moram dentro da mesma unidade espacial.

Essa forma de definir os parentes é referida num padrão de casamento, segundo o qual era comum a mulher se mudar para a casa dos “parentes” do marido para depois abrir uma roça e fundar uma nova casa nas cercanias desse espaço (virilocalidade e neolocalidade). Esse é o caso de Otacílio, esposo de Genilda, que a trouxe à casa de seus “parentes” ao mesmo tempo em que fundou uma “burara” nas terras cercãs às de seu pai, para as quais se mudou com sua esposa quando as plantações e a casa estavam prontas. É também o que se deu com a maioria dos filhos de Alicio, onde ainda sem manter uma forma de vida reconhecida como ideal, os homens que ali ficaram trouxeram suas esposas para dentro da propriedade do pai, e as filhas saíram para casas próximas às dos “parentes” de

seus maridos.

Essas formas que podem definir um modelo de parentesco têm experimentado transformações importantes pelo processo de conversão das extensões de terra em propriedades privadas, mudanças que Sinval reconhece dizendo que “isso era antes, mas agora depende do tamanho da terra e do trabalho”. Se nenhum dos “parentes” do casal pode oferecer um “pedaço de terra”, eles são obrigados a procurar novas localidades, distantes do grupo familiar, indo às vezes, até nas cidades próximas (bilocalidade e neolocalidade).

Essa circunstância fortalece outros dos sentidos do termo de “parente” na escala da “família” explicado por Viegas (2007, p. 136) como um parentesco de criação que outorga esse status a aqueles que desenvolvem relações afetivas e de sustento, tornando a relação consanguínea em um parentesco referencial mas revogável se esses personagens não praticam o esperado da relação.

Essa última concepção que define um parentesco revogável (Viegas, 2007, p. 126–130) para os “parentes” consanguíneos ou referenciais da família nuclear também cria na escala da rede de familiares um parentesco que podemos chamar por consentimento, o qual outorga o status de “parente” àqueles que se comportam como tais ao compartilhar os valores éticos, morais e afetivos ao redor de suas formas de vida.

Esse parentesco por consentimento tem mantido um papel importante na reconfiguração da espacialidade feita na ocupação idealmente concebida na expansão da rede de “parentes” masculina ao da propriedade privada, na qual a ocupação dos novos espaços acontece situacionalmente seja ela no espaço dos “parentes” do esposo ou da esposa ou em localidades novas, criando o status de “parente”, para aqueles com os quais, ainda sem existir algum laço referencial, se mantém o trato esperado de um “parente”.

Com essas formas de definir aos “parentes” na escala da espacialidade familiar é como foram se incorporando aqueles com os quais se “misturaram” na chegada das pessoas “vindas de outras nações”. Nos casos do casamento da mulher ou do homem indígena, chamados também de “filhos de Olivença”, com os homens e mulheres das “outras nações”, o laço como “parente” se manteve pela afinidade. Já naqueles casos em que não há esse status, o compartilhar dos espaços e um tipo de socialidade incorporou pelo parentesco por consentimento a esses personagens, um vínculo com a escala coletiva do termo de

“parente”.

Isso explica uma afirmação recorrente para definir a pertença indígena de todo esse setor de “parentes” não consanguíneos, os quais são apresentados na fala de Alice, esposa de Alicio e filha de um matrimônio de “um sergipano com uma índia”. No duplo sentido da sua frase, ela diz algo mais que uma contradição ao afirmar que seu pai “não era índio, mas era índio”, se referindo a essas duas formas de pertencer, mas também, se referindo à escala de “parente” na demarcação das fronteiras de sua coletividade como indígena.

Essa escala maior da definição de “parente” vem acompanhada de termos como os de “patrício”, “nação”, “filhos de Olivença”, “índios de Olivença”, “caboclos” e, hoje, “Tupinambá de Olivença”, associada ao espaço das relações ao redor da vila porque como afirmam, “aqui tudo era a aldeia de Olivença”. Essa pertença mantém Olivença como um operador das conexões entre eles, as quais são referidas pelos moradores da “roça” no relato de “parentes” consanguíneos, afins ou por consentimento na Vila de Olivença, narrativas presentes até muito dentro das serras.

Tal conexão é construída em uma referência aos arredores da igreja de Olivença, a qual “antes” aproximava aos “patrícios” em festas como as de São Sebastião, nas quais puxavam o mastro até a igreja, ou a celebração de Nossa Senhora da Escada, nas quais as pessoas da “roça” iam a Olivença para festejar com os “parentes”. Ou, num sentido inverso, na celebração do Divino Espírito Santo, em que levavam uma bandeira da igreja em um percurso pelas casas dos “parentes” das roças, indo do litoral até as serras. E ainda na festa de São Sebastião, na Serra do Padeiro, a qual mantém também um fluxo inverso de Olivença e do litoral para as serras.

A centralidade da Vila de Olivença mantém sua importância não só por ser ela um tipo de centro geográfico, mas pelo compartilhamento de uma forma de socialidade demarcada pelas visitas entre os “parentes” e o ato de dividir. Aristeo, um morador da Serra das Trempes, lembra como “antes” os “parentes do litoral na época de caranguejo mandavam até aqui uma parte do catado” e, em troca, “se mandava, quando se podia, um pedaço de caça ou de farinha de volta”. Esse trato ainda é comum entre alguns vizinhos próximos.

Essa definição é afirmada também por Alicio ao manter as duas escalas em seus termos de entender um “parente”, dizendo que “um parente que não me visita não é meu

parente, mas alguém que me visita e quando passa por aqui me procura, é parente”. Essa postura frente ao parentesco é acompanhada de uma narrativa de um tempo anterior, em que, como dizem, “aqui era uma nação só”, “todos éramos filhos de Olivença” e “todo mundo ia junto”. Essa apreciação é recorrente nos personagens que viveram a transformação dos espaços como os tinham experienciado antes para o regime da propriedade privada.

A demarcação temporalizada de um tempo antigo em que não era preciso se definir como “parente”, por todos serem “filhos de Olivença”, e, agora, um tempo em que é preciso saber quem é Tupinambá, procurando as fronteiras dessa definição, mostra ao mesmo tempo a quebra dessa socialidade como a tinham experimentado e o processo em que estão construindo suas relações como indígenas e, com elas, suas fronteiras demarcadas por um conjunto de novos conceitos.

Essa relação tem levado algumas lideranças e caciques a discutir o que é ser “parente” na escala mais abrangente, mediante adscrição geral aos indígenas do Brasil. Em outro sentido, as pessoas têm incorporado do termo “troncos velhos”, amplamente estendido no movimento indígena do Nordeste, para definir o que Alicia explica como uma forma de reconhecer quem é ou não indígena, tomando como metáfora o processo em que “das raízes dessas árvores velhas brotam às novas árvores” para se referir ao parentesco consanguíneo.

Essa formulação de “parente” tem ajudado em uma das direções de sua definição de indianidade, utilizando de maneira útil a ideia de árvore como sinônimo de consanguinidade e do termo de “agregado” para definir aos “parentes” por afinidade, duas formas de ser “parente” que têm se tornado “estar na cultura”.

Mas, nesse entendimento de “parentes”, outros termos de sua socialidade têm ficado fora de “estar na cultura”, principalmente o parentesco por consentimento, o qual continua sendo uma forma de definir as pertencas ao coletivo ao questionar, ainda demonstrando sua linha de consanguinidade ou de afinidade, se alguém é “parente” pelo comportamento esperado, ficando repetidamente nas mãos de “velhos” decidir se os familiares daqueles que se dizem Tupinambá foram ou não “parentes”. Recupera-se, nessa esfera informal, a importância que tem para sua organização coletiva do sentido a possibilidade de revogar o parentesco.

A geografia e os lugares dos tempos

As suas fronteiras

Os espaços habitados pelos Tupinambá de Olivença dentro da roça são explicados como os locais onde ocorrem suas relações com os “parentes” e os “antepassados”, além de ser onde se desenvolve sua “luta” e seu “trabalho”, uma definição equivalente à que dão ao termo de território dentro do seu “movimento indígena”. Mas, no interior dessa maneira de experienciar o espaço, existem fronteiras demarcadas pelos tipos de relações que se desenvolvem em cada lugar, objetivando assim sua própria geografia.

Uma dessas fronteiras acontece na escala da rede de familiares que moram ao longo dos espaços interconectados, seja nas chamadas comunidades ou no interior das propriedades dos “parentes”, as quais Viegas definiu como *lugares de compósitos*, onde acontecem “relações simultâneas de dependência e interdependência” (2007, p. 76).

As relações nesse espaço habitado e utilizado definem os limites da rede de familiares com outras delas, desenhando nas diferentes ocupações de seus espaços presentes e passados uma região de influência, regularmente respeitando-se, pelas outras unidades, o usufruto dos recursos próximos que podem ser aproveitados.

Essa fronteira feita na ocupação que registra uma continuidade temporal de unidade familiar mantém uma fronteira relativamente interna com aqueles espaços em desuso, os quais podem ter sido desocupados pela família, por um parente morto ou abandonados por outras redes de famílias. Esses espaços não são lugares vazios, mas onde outras relações acontecem, as quais distinguem o limite, principalmente por ali ser o lugar onde habitam “espíritos”, que continuam a ocupar com suas almas o espaço ao qual se habituaram.

Os personagens que ali habitam, parte de uma rede de familiares ou “parentes” genéricos, marcam uma divisa com os espaços utilizados pelos vivos, espaço no qual se objetiva um tipo de intencionalidade que esses “espíritos de mortos” mantêm através das diversas formas de comunicação. A familiaridade com a distância desses espaços distintos daqueles onde se realizam as tarefas domésticas passa pelo tipo de relação de parentesco que se tem com os personagens, tornando-se uma continuidade da espacialidade da rede de familiares, mas, ao mesmo tempo, uma divisa, por serem esses lugares ocupados de outra

maneira.

De igual modo, a fronteira com a mata se encontra marcada pela presença de entidades como os “índios velhos” e “encantados”, os quais ajudam a definir uma divisa de maior importância que a ecológica, espaços onde esses “antepassados mais antigos” se habituam a morar, tornando-se o “lugar certo deles”. Personagens cujos espíritos são “donos” das águas, dos animais e dos conhecimentos feitos na sua ocupação da floresta, com os quais se mantém comunicação principalmente nas “incorporações” feitas por aqueles que têm o “dom”.

As fronteiras se mantêm cotidianamente mediante relações como as que Alicia relata quando planta sua tarefa de mandioca e pede a Tupã – Jesus Cristo – força para trabalhar, “selando” a tarefa com os cuidados necessários da planta, mas oferecendo “um desmo” aos animais do mato para respeitar a plantação. Em outro exemplo, Otacílio lembra que, na caça, é preciso estabelecer relação com os “donos” para conseguir um animal, uma atividade que ele define também como uma “luta” com a “Caipora”, a quem se tem que deixar “presentes” para que seja possível capturar a caça.

Essas fronteiras espaciais definem em conjunto sua geografia, a qual engloba as ocupações de todos esses personagens nos lugares onde se habituaram a viver em diversos tempos. Lugares que, em conjunto, fabricam as relações de sua socialidade tanto entre humanos como com extra-humanos, e as quais definem uma fronteira maior chamada “por dentro” ou de “roça”, onde acontecem, numa escala maior, “relações simultâneas de dependência e interdependência”, como descrito por Viegas para Unidades Compósitas Residenciais (Viegas, 2007, p. 73–80). Uma espacialidade na qual eles definem hoje como o território para “estar na cultura” em termos da coletividade inteira, e não só de uma rede de familiares.

Esses espaços preenchidos por todas essas relações são o “por dentro”. Seja ele feito pelos parentes nas suas “áreas”, pelos antepassados nas “tapas velhas” ou pelos “índios bravos” e “encantados” nas matas, essas relações definem uma geografia na qual sua principal fronteira é com a “rua”, a qual pode ser chamada também “por fora”.

Essa separação é uma divisa de tipos de socialidade ou fronteiras de socialidade. Porém, “por dentro” não é a espacialidade fixa dos termos cartográficos, ela é, pelo menos

nesse sentido, um limite referencial para os espaços onde, antes e hoje, essas relações que definem um modo de vida ocupam os lugares, os quais reconhecem hoje como definitórios de sua coletividade.

Em suas referências ao que é “por dentro”, eles usam a expressão para falar das trilhas ou “estradas” que conectam as casas de uma rede de familiares com outras sem que se tenha que sair para os caminhos maiores. Em outra escala, a referência é aos caminhos que conectam as comunidades sem que se tenha que sair para as estradas ou “pistas”.

Um bom exemplo que explica o sentido de “ir por dentro” e que define amplamente o significado dessa geografia são os percursos diários que crianças e jovens da “roça” realizam quando se trasladam à Escola Estadual Indígena Tupinambá. Traslados feitos mediante transporte motorizado integralmente “por dentro”, um espaço que garante certa segurança aos alunos no contexto de ameaças aos jovens por seus pares não indígenas no atrito originado no reconhecimento da TI, mas também por ser essa a melhor forma para se deslocar entre as comunidades.

Assim, os jovens e as crianças caminham pelas trilhas “por dentro” até a casa de um “parente” por onde o transporte passa, e o transporte percorre os caminhos “por dentro” que conectam melhor ao maior número de comunidades para pegar os alunos. Em contraste, os jovens e crianças Tupinambá que moram na “rua”, nas “retomadas” do litoral ou no centro urbano de Olivença, fazem percursos em sua maioria “por fora”, percorrendo estradas que conectam melhor esses espaços.

Com isso, o que se procura mostrar, seguindo o argumento dos Tupinambá, é que “por dentro” não define simplesmente locais contínuos conectados por um espaço interior habitado pelos indígenas, mas os espaços onde podem experimentar sua socialidade. Assim, “por fora” é onde essa socialidade não pode acontecer mais, existindo esses espaços inclusive dentro do território delimitado dos Tupinambá.

Nesse sentido, as definições do “por dentro” podem se estender a certos contextos a locais afastados dessa espacialidade contínua, como no caso do bairro de Nossa Senhora da Vitória, onde ruas inteiras foram ocupadas por “parentes” e algumas formas de sua socialidade se mantêm ali, como o povoamento do local feito na construção de habitações que se estenderam com os casamentos dos filhos ao longo das ruas.

Tal definição, em sentido contrário, também pode manter o “por fora” – chamado também de “rua” – no interior do espaço da TI, principalmente nos locais onde ainda na “roça” os moradores se regem pelas formas de vida da “rua” e mesmo sendo vizinhos não compartilham valores morais, étnicos ou afetivos. Apesar da existência de “lembranças” nos lugares ocupados por esses pequenos e grandes proprietários, elas são desassociadas pela impossibilidade de esse espaço formar parte de relações definidas nas formas de vida dos indígenas.

Desse modo, esses espaços deixam de ser “por dentro”, sendo evitados com todo tipo de estratégia, como percorrer trilhas alternativas que conectam as comunidades e os outros caminhos “por dentro”. Tornam-se, assim, espaços sem nenhuma conexão, sem relações, sem “donos”, sem “parentes” e sem “lembranças”.

Esse esvaziamento da sua socialidade nos lugares, consequência da chegada da propriedade privada e, com ela, dessa outra forma de vida, está entre os motivos que desencadearam o que foi a “luta” pela “pose”, depois pela “terra” e hoje pelo “território”, isto é a “luta” para não perder os lugares da sua socialidade na intenção de manter esses locais “por dentro”, uma “luta” por manter uma geografia e “retomar” esse espaço para “estar na cultura”.

A ocupação e a desocupação

Essa geografia antes descrita se fez na ocupação e desocupação dos espaços e, ao ser relatada pelos diferentes interlocutores, constrói uma referência a um tempo passado no qual a expansão pela mata seguia o padrão de casamento. Esses deslocamentos nas cercanias da família do esposo iam fazendo o que hoje chamam de “comunidades”, as quais, ao contrário de um padrão concentrado de povoamento, delineavam uma composição habitacional composta de várias casas de “parentes” que se espalham nas cercanias, com seu centro na casa mais antiga.

O crescimento dessas “comunidades” às vezes se expandia desde uma única rede de familiares, que aumentava ao mesmo tempo em que se criavam novas unidades familiares entre os filhos, em alguns casos crescendo também com a chegada de parentes dos afins. Estes se somavam ao espaço e a rede de “parentes”, mas também era possível que várias

redes de familiares se expandissem umas próximas das outras, respeitando esse mesmo padrão, só que com uma extensão maior. Adicionavam-se, aí, ainda, relações de vizinhança que podiam ou não tornar esses moradores próximos parte dos “parentes”, segundo os tratos mantidos entre eles.

A outra forma de ocupar o espaço nesse tempo idealizado era mediante a criação de novas “abertas nas matas”, quando as roças, a caça, a pesca ou as árvores frutíferas “não davam mais”. Nesses casos, a lógica era similar, mudando-se para um novo local onde esses recursos eram abundantes e iniciando ali o processo que podia resultar na fundação de uma nova comunidade. Podia-se, ainda, manter os dois locais, um central e outro periférico, chamado de “rancho”, onde passavam algumas temporadas para “completar” o que faltava no outro.

Com essa lógica, os moradores de Olivença mantinham, além de uma casa no centro urbano, um “rancho” nas matas, regularmente nas cercanias de alguns “parentes”, onde passavam algumas temporadas na “roça”, mantendo laços nos dois locais. Esses espaços ocupados conformavam uma rede de locais onde se faziam estadas nas casas e “ranchos” desses “parentes”, uma prática que Viegas (2007, p. 178–180) registrou como comum entre as mulheres, em função do padrão virilocal, no âmbito do qual a ruptura do casamento regularmente as levava a se mudar para a localidade de seus familiares ou de seu novo marido.

Essa ocupação do espaço feita entre a fixação e mobilidade ao longo dos “lugares” dos “parentes” e na criação de novos locais ao “abrir as matas”, deixava na retaguarda as “lembranças” dos “parentes” nos espaços onde os espíritos desses “antepassados” se mantinham nas capoeiras, perto das árvores frutíferas que tinham plantado ou nas “tapas velhas” onde essas pessoas mortas tinham que se habituaram a viver.

Desse modo, o espaço, feito parte de suas relações (entre os vivos, ao abrir a mata e desocupar esses espaços, e pelos “parentes” mortos, nos espaços onde se mantinham suas “lembranças”), tecia a espacialidade onde a socialidade era mantida, criando na geografia um espelho de suas relações mantidas ao longo de diversos momentos.

Os que experienciaram esse tempo, como Ceci, Alicia, Didi, Genilda ou Otacílio, o definem como o momento em que os conflitos pela terra não existiam. Qualquer mata podia

ser aberta, e em qualquer rio se podia pescar, com a única restrição aos locais com “lembranças”, os quais não podiam ser usufruídos sem consulta aos “parentes” vivos sobre a possibilidade de uso do espaço.

Mas, esse tempo passado, em que essa forma de socialidade definia também uma forma de morar nas “roças” foi se transformando com a chegada da propriedade privada, e essa dinâmica de ocupar e desocupar teve que encontrar novas formas para se manifestar, transformando-se e adequando-se ao novo contexto em que as “áreas” se tornaram propriedades demarcadas.

Adelson, que cresceu em uma propriedade onde tinha como vizinhos os fazendeiros que tiraram as terras de seu avô, define que à diferença de antes, essa ocupação se desenha hoje segundo as condições da propriedade familiar, a qual, em alguns casos, se expande na mesma propriedade inicial, não só pelos filhos mas também pelos genros, que podem vir para a propriedade quando não se tem terra na casa dos “parentes” do marido. Em outros casos, frente à falta de espaço nas propriedades dos pais do esposo ou da esposa, a expansão se dá em propriedades próximas ou de outros “parentes”, tentando manter a proximidade física e afetiva. Caso não seja possível, muda-se para lugares distantes, onde as pessoas se integram como “parentes” pelo parentesco por consentimento as redes locais.

Essa forma, ainda nos novos termos, manteve uma estruturação reticular, mas numa extensão ampliada. A rede de “parentes” foi ocupando lugares já não só na “roça”, mas também na “rua”, onde construíram sua socialidade fora desas formas de vida. Em algumas ocasiões, respeitando o padrão de expansão ainda na cidade, como no citado bairro de Nossa Senhora da Vitória, onde um grande número de Tupinambá se deslocou à procura de espaços para viver e trabalhar.

Nesses deslocamentos para a “rua”, o sentido da mobilidade se manteve de algum modo vigente, ainda fora do ideal de vida que hoje os Tupinambá definem como uma parte importante de sua indianidade. Esse é o caso de Magda, crescida na “rua”, mas filha de uma “mulher de roça”. Ao longo dos seus 38 anos de vida, ela já viveu na casa de diversos “parentes”, “na roça” e “na rua”, morando hoje numa “retomada” localizada na praia, onde pode trabalhar assalariadamente e ao mesmo tempo manter uma certa conexão com a

“roça”, importante para sua mãe que mora com ela.

Essa socialidade construída entre a fixação nos locais e sua mobilidade para outros pelos motivos explicados anteriormente, tem facilitado, no processo de reconhecimento como indígenas dos Tupinambá, o retorno para a “roça” daqueles que saíram para a “rua”, procurando nas “retomadas” os espaços para regressar com seus “parentes”, mas também para ocupar os lugares onde se mantêm as “lembranças”. Recupera-se, paulatinamente, com essa mobilidade, uma geografia que foi se perdendo e que hoje é defendida como o território dos Tupinambá de Olivença.

Esse processo, tem levado não só a uma volta à “roça”, nas propriedades que se tornaram fazendas e que hoje tentam ser convertidas às formas de vida de antes, mas a “abrir uma mata”, fundando-se, assim, um novo “lugar” nos termos desse ideal que foi se perdendo. É o caso de Josival, apelidado de Caboclo, um jovem que cresceu e morou na “rua” e trabalha como cuidador de uma casa de veraneio. No novo lugar que abriram, ele e seu pai, pouco a pouco, têm plantado árvores frutíferas, tarefas de mandioca e bananeiras, construindo uma casa para se mudarem quando estiver pronto o que ali plantaram.

Ambos os casos definem uma parte importante de sua socialidade, a qual se configurou de outras maneiras em contextos diversos, e mostram como ela marca o processo em que definem sua espacialidade e com ela seu sentido do que defendem como seu território, quer dizer, uma forma de geografia própria que, ao contrário de uma noção cartográfica, se faz nas trajetórias das redes de familiares e que em seu conjunto os define como coletividade.

O espaço e o tempo

A geografia antes apresentada contém, além de uma forma de definir o espaço e de guardar a memória de suas “lutas” e as “lutas” de seus “parentes”, uma forma de organizar o tempo no espaço, no qual as “lembranças” definem, além de um marcador de sua existência no local, a existência do coletivo em tempos determinados, locais, que ainda que desocupados, são sempre habitados pelos “parentes” mortos e os “índios velhos”.

Essa dupla importância de uma geografia e uma temporalidade, na sua prática de ocupar e desocupar os lugares, define uma parte central de sua organização coletiva do

sentido, na qual o território como o lugar para “estar na cultura” se torna sua demanda central, podendo ela ser entendida como uma demanda para construir as fronteiras espaciais onde eles poderão ser indígenas, mas também como a demanda de um acesso ao espaço onde poderão experienciar novamente a possibilidade de ocupar os lugares e continuar fazendo “lembranças”.

Nesse sentido, nas definições dos espaços demarcados pelas fronteiras que se originam no tipo de relações mantidas com os diferentes atores, a noção de tempo é tão importante quanto a de lugar. Isto é, na sua geografia, os limites dos diversos espaços são também fronteiras temporais ao ser esses lugares os meios onde os indígenas se habituaram nos diferentes momentos das suas trajetórias de ocupação e desocupação.

Essa temporalidade é construída permanentemente, em analogia com o modo ideal de mobilidade no crescimento das suas redes de familiares. Ficam para trás os locais onde alguém viveu em um momento particular, e, ainda quando esses espaços estão em desuso, eles não perdem seu lugar na geografia como marcadores de momentos, porque neles ficam as “lembranças” da ocupação de qualquer um dos “parentes”, ou até de outras entidades.

Esse sentido de organizar o espaço no tempo mantém sua vigência em diferentes contextos, e ainda nos casos em que esses lugares ocupados são retirados das relações, como aconteceu com a chegada dos não indígenas à “roça”, proibindo o usufruto e uso dessas “áreas” pelos “parentes”, os espaços continuam potencialmente marcando um tempo que fica ali e pode ser “retomado”.

Desse modo, as ocupações presentes e passadas se tornam um tipo de marcador temporal, delimitando a passagem dos “parentes” pelos lugares deixados. Por isso, é comum escutar como pés de jaca ou de caju plantados por “parentes” de uma rede de familiares o ainda pelos “mais velhos” são a demonstração de um tempo passado no lugar, o que pode ser corroborado também nas capoeiras e “tapas velhas”, locais onde não só se define uma memória do grupo e do coletivo, mas, como diz Genilda, onde os “parentes” findos “olham como nós olhamos” e “enxergam o que nós fazemos”.

Assim, os espaços, além de uma memória que pode comprovar sua ocupação histórica central na “luta” pela demarcação de seu território nos termos oficiais, definem, nesse sentido, os próprios “antepassados”, os quais habitam com seus “espíritos” os lugares,

atuando a partir deles e tornando os espaços a permanência desse tempo no presente por meio da capacidade de ação que esses personagens mantêm entre os vivos, ou em outra leitura do passado no presente como foi apresentado no primeiro capítulo.



Fotografia 6: Esta imagem do Recanto Feliz, mostra a forma de uma "área" ou "lugar". Nesse espaço, atravessado por um córrego, se encontra uma casa escondida pela roça de mandioca e outras árvores frutíferas. Ao redor a mata, junho de 2010.

Esse laço com os tempos guardados no espaço é protegido, e, no processo de conversão dos “lugares” ao regime da propriedade privada, a preocupação por não perder esses lugares foi grande, sendo recorrentes as tentativas de manter as “lembranças” dentro da propriedade de algum “parente”. Esse é o caso de Ceci, que, na fronteira com uma fazenda, cuidava da casa que tinha pertencido a seus familiares e ali passava alguns dias da semana ou temporadas para evitar que o espaço fosse apropriado pelo fazendeiro e assim se perdessem suas “lembranças” familiares.

Porém, essa temporalidade não só guarda a memória dos “antepassados” de uma

rede de familiares que mantém sua comunicação com os vivos nos “avisos” e na incorporação aos pensamentos, como também guarda as “lembranças” de “parentes” que, sem ter um laço direto de parentesco, mantém seu lugar na geografia. Esses outros “parentes” se encontram regularmente na fronteira com a “mata”, em lugares onde é difícil distinguir a ocupação desses “antepassados”, em função de a floresta ter retomado o espaço. Por outro tipo de indicadores, contudo, se sabe que ali moraram esses “parentes velhos”: grupos de árvores frutíferas ou trilhas em desuso podem indicar uma ocupação ainda mais antiga, que seguia outras formas de viver.

Esses “parentes” são os índios que “moraram nas matas”, “antepassados” que “comiam carne crua”, que “estavam nus” e “não gostavam de sal”. Um tempo anterior com o qual se mantém um laço de parentesco nas narrativas sobre esses índios terem sido seus “avôs”, “tirados da mata com cachorros”. Esse tipo de narrativa é recorrente e define tanto uma conexão com eles como “parentes”, como sua distância, ao não se reconhecer em uma forma de vida só referida pelas “lembranças” que esses personagens que moram e se habituaram a floresta comunicam àqueles com o “dom” dessa conexão.

Mas, esse não é o tempo mais antigo que o espaço da mata mantém. Ele é ocupado, ainda, pelos “encantados”, que não são só ocupantes desses lugares como os “donos” deles, mostrando um tempo em que os “índios mais velhos não morriam” porque se transformavam em animais antes de falecer.

A “mata”, então, além de ser uma fronteira da socialidade, e onde essas entidades habitam, como mostramos nas seções passadas, é o espaço onde se objetiva o tempo mais antigo, definido como o espaço do qual se formam afastando ao se “civilizar”, integrando uma referência espacial ao processo em que eles dizem ter saído das “matas” para morar na “roça”.

Essa geografia temporalizada faz da mata o local de uma espécie de tempo inicial em que os “parentes” que viviam na “mata brava” eram “índios bravos”, em contraposição a um tempo “civilizado” em que os índios moram “na roça” como “índios civilizados”. Há, aí, ainda, outro tempo, definido na fronteira com a “rua”, em que se desenvolve um momento “moderno” que continua a afastá-los dessa vida inicial, assim como da vida da “roça”.

Mas, o tempo e o espaço ao serem, nessa definição, manifestações inter-

relacionadas, permitem, ao transitar pelos lugares, transitar também pelo tempo, uma definição que, nesse contexto, é contrária à noção linear ou irreversível da história. Isto é, os espaços aos quais, em diferentes momentos, teriam se habituado os “parentes” de outros tempos, não só guardam a memória, mas são esse tempo, o qual fica latente nas “lembranças” dos lugares e nos próprios lugares. Assim demonstra o processo de “retomadas”, por meio do qual muitos “índios de rua” têm retornado às “roças”, procurando “estar na cultura”, uma forma de viver produzida na experiência daqueles que viveram um tempo “anterior”.

É por isso que, como parte do “movimento indígena” existe a preocupação entre alguns caciques de habituar os jovens Tupinambá da “rua” à vida da “roça”. Tal intenção talvez não expresse completamente o sentido da relação entre o tempo e espaço, se não incluímos a preocupação desses caciques e lideranças para evitar que os jovens que voltam à “roça” se habituem às “matas” por elas serem o lugar dos “índios bravos” e dos “encantados”, perigosos para as pessoas que não estão “preparadas” para se comunicar com eles e entender viver em esse tempo.

É por isso que, nesse caso, a reivindicação política do “movimento indígena” pelos espaços tem uma importância polissêmica. Eles são também os locais onde se faz acessível um tempo que permanece, e o qual os indígenas foram perdendo em seu processo de confinamento a pequenas propriedades, onde foi impraticável manter sua socialidade com esses espaços, com essas entidades, isto é, com esses tempos. A “luta” é, então, por “retomar” os locais onde pode ser recuperada a trajetória dos indígenas ao “recuperar” o acesso às “lembranças”.

Essa definição se concretiza em sentidos práticos, como no caso do ensino da disciplina de “cultura” na Escola Estadual Indígena. A importância de aceder “às matas” e às “lembranças” tem permitido, nas palavras dos professores, “recuperar” práticas que só voltaram a formar parte de suas vidas pela comunicação que alguns deles com o “dom” mantiveram com esses personagens de tempos passados, os quais contaram como se fazia artesanato, flechas e como se vivia num tempo onde os índios eram da “mata” e não “civilizados” como hoje.

Uma forma de aceder ao conhecimento deles como indígenas nos espaços onde

diferentes tempos e “lutas” aconteceram, na qual eles conseguem hoje saber, por meio desses “antepassados”, seu etnônimo Tupinambá. Essas manifestações teriam desaparecido sem os espaços das “lembranças” como afirma Aristeu quem diz que “sem as matas esses personagens não teriam onde viver”.

Essa centralidade do tempo, como algo reversível ao ser guardado no espaço, e a existência desses lugares como lugares para sua socialidade, são os motivos pelos quais, a partir de sua narrativa, eles conseguiram “retomar” sua indianidade e hoje ser os Tupinambá de Olivença. Sem esses elementos, não poderiam hoje “estar na cultura”.

Capítulo III

Tornando-se Tupinambá

Depois de ser Tupinambá

Depois do longo transcurso em que os Tupinambá de Olivença conseguiram em diferentes espaços seu reconhecimento como indígenas, teve início um novo processo político para garantir os direitos que o Estado brasileiro reconheceu a eles por serem “um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional”¹⁷, assegurando a demarcação das “terras tradicionalmente ocupadas”¹⁸.

Com o reconhecimento legal dos Tupinambá de Olivença em 2001, inserindo-os formalmente nas relações que os demarcaram como indígenas oficiais, começou também uma disputa pela definição formal da sua indianidade, isto é, pelo significado de ser indígena para eles e para as partes envolvidas, tanto no processo de inserção das instituições do indigenismo e dos movimentos indígenas nacional e regional, como do próprio processo de definir o que se tornaria “estar na cultura” para eles.

Essa negociação pelas definições legítimas do indígena, caracterizada por entendidos e mal entendidos, consensos e dissensos, acordos e desacordos entre os mesmos indígenas e entre indígenas e não indígenas, marcou um trajeto no qual conceitos como os de cultura, ritual, território, pessoa, entre outros que delimitam o campo dos “usos, costumes e tradições”¹⁹ indígenas, levaram aos envolvidos a preenchê-los com seus sentidos para formular essas diversas indianidades.

Deste modo, tanto entre os Tupinambá e seus colaboradores como nos outros campos ao redor desse processo, configurou-se um contexto no qual diversas vozes criaram definições do que é e como “retomar” esse ser índio, para uns um processo de “resgate”, para outros um processo de reconhecimento. Um transcurso ao longo do qual múltiplos

17 Estatuto do Índio, Lei nº 6.001/73.

18 Da Ordem Social, Sec. Dos índios Constituição de 1988.

19 Da Ordem Social, Sec. Dos índios Constituição de 1988.

participantes se fizeram presentes, não só com opiniões políticas ou imagens do que é o indígena para cada um desses atores, mas também com os sentidos que os diferentes participantes imprimiram ao processo.

No contexto regional, esse processo de definição entre um grande número de não indígenas afirmou uma inautêntica indianidade dos Tupinambá, por ela manifestar formas que não tinha sido registradas na região como o uso de cocares ou a participação em rituais como o Porancim, levando a ser vistas como expressões introduzidas pelas organizações indigenistas com o objetivo de afirmar uma fronteira cultural inexistente.

Nesse quadro, a racialização da diferença encontrou um dos argumentos de maior força para afirmar a ambiguidade desses indígenas, declarando na “mistura de sangue” uma ascendência “impura” dos Tupinambá. A existência de fenótipos diversos provaria a não indianidade desse grupo: eram apenas pessoas que aproveitavam o contexto político favorável aos indígenas para reivindicar terras.

Mas, o reconhecimento oficial dos Tupinambá como indígenas trouxe, além de uma disputa pela definição do indígena na região, também um enfrentamento com o indigenismo. Assim, ao conferirem aos Tupinambá formas organizativas distantes da sua realidade, como a do cacique, definiram-se princípios dessa indianidade oficial, trazendo uma representação que não formava parte das expressões políticas e representativas dos Tupinambá, mas que se tornou uma figura central na interlocução com o indigenismo.

Dentro dessa proposta de indianidade pelo indigenismo, a ideia de uma organização política indígena equivalente em todo o Brasil marcou os requisitos para que os Tupinambá construíssem sua relação com as autoridades, desqualificando outras possíveis formas organizativas nas quais eles se tinham representado ou podiam se representar como coletividade.

Também em sua inserção no movimento indígena do Nordeste e nacional, foi exigido aos Tupinambá apresentar marcas de uma indianidade nos termos de uma definição equivalente à do resto dos povos indígenas no Brasil, levando a direcionar sua “luta” ao “resgate” de ornamentos, rituais e tradições que, por um lado, os definissem como indígenas, mas também, por outro, que os identificassem como Tupinambá.

Nesse diálogo com os outros povos indígenas, diversas expressões rituais e estéticas

se inseririam para, assim, poder formar parte da coletividade maior de “parentes” brasileiros. Essas formas os integraram formalmente como mais um dos povos indígenas para os próprios povos indígenas no Brasil.

Esses diversos campos de disputa cotidiana pela definição do que é o índio foram respondidos de diversas maneiras pelos Tupinambá, construindo suas próprias definições de indianidade. O desafio de suas contestações aos questionamentos de todos esses atores os foi tornando indígena frente a eles mesmos, frente aos outros indígenas, frente aos não indígenas, frente ao indigenistas, assim como frente aos especialistas.

Desse modo, as definições dos Tupinambá trabalhadas no capítulo II são conceitos com os quais eles criaram uma parte importante de sua proposta de ser e estar índios. Definições ainda em construção e envolvidas por consensos e dissensos, mas que têm criado o contexto em que sua organização coletiva do sentido se estende junto a outros contextos dos quais participam.

Nesse percurso, eles foram fazendo sua indianidade e se fazendo indígenas ao definir o que é “estar na cultura” e se tornando Tupinambá dentro dessa nova relação. Uma questão colocada também à presente análise: eles, ao trasladar sua interlocução de “fora” para “dentro”, se tornaram também Tupinambá para a pesquisa.

Esse processo de se tornar indígenas e Tupinambá se expressa numa série de situações que trabalhamos ao longo do capítulo, mostrando como, em diferentes espaços, os indígenas criam um jogo entre a imagem de um indígena canônico e sua própria imagem. O processo, conforme mostraremos nas seguintes páginas, envolve um percurso ao longo do qual essas disputas moldam sua “luta”, mas também revela que a “luta” por seu reconhecimento como indígenas e o desafio de sua indianidade vai além de direitos e vantagens, e envolve conflitos e riscos dentro de sua relação com a sociedade regional e nacional – a qual considera aos indígenas sujeitos coletivos tutelados, tirando deles o direito a se autodeterminar, se autodefinir e criar seus próprios ideais do indígena ao impor a eles os conceitos derivados da imagem de um índio canônico.

Entre sentidos

A “terra” e o Território

Dentro do território demarcado pela FUNAI para os Tupinambá, o domínio da propriedade privada como forma de organizar o espaço tem criado uma série de conflitos cotidianos, originados em sentidos contrários de ocupar as terras. Esses limites, que correspondem regularmente às fronteiras entre indígenas e não indígenas, têm sido nomeados de acordo com os contextos e as situações, criando diversas formas de demarcar problemas que atravessam diversos momentos de sua história.

Em um âmbito, o conflito pelos entendimentos contrários do que são os espaços ocupados tem sido indicado pelos Tupinambá na definição cotidiana do “por dentro” e “por fora”, uma distinção entre os lugares ocupados pela sua socialidade e aqueles esvaziados dela. Por meio dessa distinção, em outro contexto, nomeada como “comunidade”, se define um espaço, nem sempre contínuo, que objetiva uma socialidade compartilhada, espaço que se contrapõe aos das fazendas onde não há “comunidade”.

As conceitualizações que encontraram essa forma para nomear essa distância entre dois sentidos que convivem conflitivamente, têm experimentado também uma transformação na inserção dos Tupinambá nas relações que os reconhecem como indígenas, não só as do indigenismo de Estado mas todos os atores que os envolvem. Assim, a categoria de “comunidade” se tornou, no contexto das políticas indigenistas e do movimento indígena, sinônimo de “aldeia”, isto é, o espaço indígena se contrapondo ao não indígena.

As adequações ou traduções (e ainda extensões se as pensamos nos termos de Wagner (2010) dessas problemáticas aos contextos cambiantes têm acontecido em outros espaços, como na antes chamada “luta pela terra”, a qual, no contexto da sua “luta” pela demarcação, se tornou a “luta pelo território”. Reivindica-se, nos dois momentos, o reconhecimento de sua geografia como o lugar para eles manter seus espaços que, na sua memória objetivada nas “lembranças”, foram paulatinamente retirados de sua socialidade.

Genilda define bem essas transformações e ressignificações de problemáticas que atravessam diversos momentos históricos e campos de relações, ao dizer que foi no seu reconhecimento como indígenas que eles souberam que do que “estávamos falando era do território e não de terra”, inserindo ao novo no campo de relações sua “luta” de longa data

pela defesa dos seus espaços ocupados.

Esse processo de tradução e extensão de “lutas” anteriores aos termos dos novos contextos marca as trajetórias de diversos personagens, como a de Neri, um indígena de Olivença que, durante longo tempo, participou como liderança de diversos movimentos pela reforma agrária na região e que hoje é cacique de uma retomada no litoral, trajetória que reivindica a “luta” dos Tupinambá como uma “luta histórica”.



Fotografia 7: Numa das "retomadas" Robinho e Princesa descansam, janeiro de 2011.

Para Neri, a transição, de um processo organizativo que buscava ocupar terras para assentamentos para outro cujo objetivo é a demarcação da TI para os Tupinambá de Olivença, não foi difícil nem contraditório. Pelo contrário, porque os dois “eram o mesmo”. Em um, eles se preparavam para ocupar terras para quem não tinha acesso a elas, “entre eles, muitos indígenas”, e no outro “era o mesmo”, mas com uma organização destinada só aos indígenas.

Esse trânsito e comunicação dos significados de uma “luta” originada pelos mesmos motivos pode ser percebido com clareza na primeira “retomada” de terras da cacique

Valdelice, na qual um grupo de pessoas, entre elas Neri, propôs que, antes de esperar a demarcação da TI, se podiam ocupar fazendas para começar um processo de reforma agrária, com o objetivo de garantir as terras para os indígenas. Isso aceleraria a “retomada do território”, numa tática que, depois, facilitaria a demarcação da terra porque as propriedades já estariam em mãos dos indígenas.

A estratégia foi rechaçada por diversos motivos, mas a proposta explica bastante de como o contexto prévio ao reconhecimento oficial deles como indígenas e delimitação da TI dos Tupinambá de Olivença se conectava a um processo maior de falta de acesso à terra no mundo rural, ocasionado pela crescente concentração de propriedades em mãos de uma elite rural e de pequenos proprietários que através de diversas estratégias se foram fazendo dos seus pedaços de terra. Frente a essa problemática, tanto indígenas sem terra como não indígenas se encontravam numa realidade compartilhada.

São essas mobilizações compartilhadas ao redor de processos rurais que mostram a diferença entre as demandas por terra para uns e outros. No caso dos indígenas, uma luta por espaços dos quais foram expulsos, ou pela ampliação das pequenas áreas de confinamento, a qual se tornaria uma demanda para “retomar o território”.

A diferença de sentidos ao redor do significado da terra pode ser exemplificada no assentamento da reforma agrária de Ipiranga, o qual foi realizado paralelamente ao surgimento do “movimento indígena” e onde, a partir de outras formas e princípios organizativos, se ocupou uma fazenda dentro do que hoje são as terras delimitadas para os Tupinambá.

No assentamento, as histórias das pessoas mobilizadas para a ocupação da fazenda são heterogêneas, mas mantêm dois grandes blocos. Um deles, o dos não indígenas, provém de localidades muito diversas, com o objetivo de se somar a uma mobilização política como trabalhadores rurais sem terras, lutando pelo direito a ela na ocupação de fazendas. Já no caso dos indígenas sem terra, as narrativas se encontram marcadas por ter morado na região da fazenda, tendo saído por motivos econômicos ou por ter sido obrigado a vender a terra. Nesse sentido, a ocupação da fazenda os recoloca na proximidade de terras que perderam para os fazendeiros.

Com esses propósitos compartilhados que criaram a organização para o assentamento de Ipiranga, também se mantiveram diferentes princípios políticos convivendo.

Essas distâncias são marcadas pela fala de Josenilton, um jovem indígena assentado de Ipiranga que viveu grande parte do longo processo de luta pela regularização dessa extensão de terra. Ele conta como os não indígenas, ao enfrentarem problemas no interior da organização ou de adaptação ao local, saíam da terra na procura de outros lugares ou a permutavam com outros assentados, como aconteceu no caso dele quem teve acesso à terra pela saída de um assentado não indígena que decidiu deixar o local. Tal atitude contrasta com a dos indígenas para quem as terras, nesse contexto, são consideradas uma recuperação e, em nenhum dos casos, eles saíam, ainda que enfrentando dificuldades.

Essa diferença no entendimento do que é a terra não é a única que os indígenas percebem. Há também as formas de trabalhar e usufruir a terra. Tal reclamação não se restringe ao assentamento, numa continuidade com a distinção feita nas “comunidades” da região. Há diferenças que tornam a relação de vizinhança como marcada por mal entendidos e propósitos diferentes na ocupação dos lugares e nos objetivos da vida.

São esses dissensos que cita Gletson, um jovem que participa do movimento de “retomadas” e ainda com sua curta idade comparte o sentimento com outros indígenas que têm trabalhado com não indígenas. Ele diz que prefere trabalhar com “parentes” porque, com eles, é fácil se entender “para plantar uma tarefa de mandioca”. “Todo mundo se ajunta e faz”, resume. Com o não indígena, ele afirma, é diferente porque “eles têm outra cabeça”: “Preferem plantar cacau porque querem ganhar mais”.

Esses testemunhos mostram uma lógica do uso de recursos pelos pequenos e grandes proprietários não indígenas que é marcada pela procura de uma produção com o maior benefício financeiro possível. Uma lógica que contrasta com a que defende Gletson, com prioridade à produção para autoconsumo e um trabalho compartilhado por meio do qual se fazem as relações dos “parentes”.

A distância entre indígenas e não indígenas também aparece em outros aspectos da socialidade das “comunidades”, como no trato com as entidades “da mata”. Assim, entre os “parentes”, a caça é uma captura conseguida com a ajuda da “caipora”, que deixa os animais caírem nas armadilhas. Já no caso dos não indígenas, as caçadas são empresas de maior envergadura, nas quais se procura numa noite conseguir o maior número possível de animais, utilizando técnicas que essas entidades não aceitam, como caçar com cachorro, métodos rejeitados pelos indígenas.

Essa distância nas formas de se relacionar ao redor da terra, da mata e do trabalho, assim como do usufruto deles, são as que foram forjando a divisão entre indígenas e não indígenas no assentamento da reforma agrária de Ipiranga . Tal divisão, segundo Creildo, o cacique da região, depois da delimitação da TI para os Tupinambá, criou um argumento sólido que permitiu se separar ao interior do assentamento sem perder o processo das terras “retomadas”. O cacique reconhecido no interior dessas terras da reforma agrária foi entendido pelos não indígenas como o interesse do grupo por mais terra, criando finalmente o racha definitivo entre indígenas e não indígenas.

Da mesma forma que em Ipiranga, essa separação de indígenas e não indígenas como consequência da demarcação se espalhou pela região, principalmente com os fazendeiros e os pequenos proprietários recém-chegados, para os quais essa indianidade era inexistente. Mas essa divisão permitiu, ao mesmo tempo, definir os pontos de vista ao redor da terra, fora do argumento do “atraso”, para os indígenas, e “modernidade”, para os fazendeiros e pequenos proprietários. Recolocaram-se, assim, argumentos como “falta de terra”, “marginalização”, “discriminação”, “pobreza”, os quais se relacionaram às demandas dos indígenas em outros momentos de suas “lutas”. Tais reivindicações, depois do reconhecimento oficial deles como os Tupinambá de Olivença, se condensaram na “luta pelo território” – uma demanda que agrupou não só uma problemática do presente mas o histórico percurso de reivindicações.

A extensão de um contexto para outro ajudou também a definir a noção de “comunidade” como a de “aldeia”, e a “luta pela terra” como “luta pelo território”, a qual, em outras palavras, era a mesma “luta”: para que, em outra explicação, os caminhos “por dentro” continuassem conectando seus espaços sem ser truncados pelas propriedades privadas nos seus trajetos entre os lugares; para sair do confinamento ao que tinham sido relegados na transformação de suas “áreas” em propriedades; para integrar esses espaços esvaziados à sua socialidade.

O “indígena” e o indígena

Outro dos confrontos oriundos do reconhecimento dos Tupinambá de Olivença pelo Estado brasileiro surgiu, na afirmação entre diversos grupos da sociedade regional, da inexistência de indígenas no território delimitado pela FUNAI. Essa alegação expressa a disputa pelo

controle da terra. Tanto os grandes fazendeiros como os pequenos proprietários procuram manter o controle sobre suas propriedades, enfraquecendo, de diversas maneiras, o argumento de que os indígenas ocuparam tradicionalmente essas terras.

Mas também mostra outra disputa de importância equivalente no enfrentamento de sentidos diferentes do que é a diversidade humana, conceitualizada, no lado crítico a existência de indígenas na região, desde a noção de cultura indígena como a manifestação de formas “tradicionais” que permaneceram ao longo do tempo compartilhadas por um grupo de pessoas afastados de resto da sociedade as quais ainda mantem fenótipos que os podem distinguir; em contraste com a noção dos Tupinambá, que dentro do seu movimento distinguem à cultura indígena como uma forma acessível nos conhecimentos e práticas presentes e passadas nas “lembranças” que os indígenas deixaram ao se habituar a espaços e tempos diferentes.

Essas formas contrárias de definir o indígena e sua cultura levaram aos opositores da demarcação da terra tupinambá a definir como falsa sua indianidade por eles serem “misturados”, o que ficaria evidente para esses pontos de vista pelos diversos fenótipos que eles exibem. Trata-se, assim, de uma caracterização inserida numa proposta racializada da diferença: a falta de marcadores raciais dos indígenas como o “cabelo liso”, os “olhos puxados” ou a “estatura baixa” provariam a pouca autenticidade dos Tupinambá. De igual modo, a ausência de uma língua nativa compartilhada por todos os sujeitos da “etnia” e a falta de ornamentos feitos de matérias naturais, além do uso de roupas e artefatos “ocidentais”, apresentava os Tupinambá como índios inautênticos.

Essa ideia de indianidade se conecta com o paradigma da miscigenação brasileira. Seguindo esses argumentos, os indígenas da região seriam uma população que resulta de uma “mistura de raças” e de “culturas”, tornando-se os “descendentes de índios” caboclos. Essa interpelação é feita permanentemente a eles ao se definirem como indígenas e como Tupinambá.

Essa situação da relação entre indígenas e não indígenas no interior da sociedade regional tem levado aos Tupinambá a defenderem a veracidade de sua indianidade, criando respostas em diversos contextos para cada uma das referências que os definem como índios falsos.

Nesse transcurso, uma parte importante de suas respostas utilizam a narrativa da

história nacional como uma forma de explicar sua diversidade fenotípica, consequência da “mistura” a que foram submetidos desde o processo colonial. Tal processo teria levado a existência de diferentes “raças” entre eles, desde tempo atrás, e não só na atualidade.

Outra das respostas dos Tupinambá passa por uma leitura da presença de diversos povos indígenas na região, com os quais teriam se mesclado, principalmente nas movimentações populacionais coloniais, mas também como consequência de sua mobilidade e das diásporas geradas por sua perseguição em diversos momentos históricos. Estaria, aí, uma forma de reconhecer um “por dentro” indígena em continuidade com outros povos vizinhos: algumas famílias teriam saído para outras regiões, e outras teriam vindo de outras partes.

Nessa resposta, ainda se explica sua “mistura brava” pela chegada de pessoas de “outras nações” ao longo do século XX, as quais, em muitos casos, se integraram às redes de familiares incluindo “outro sangue” nos descendentes. Uma “mistura” que teria continuado nos casamentos de indígenas com não indígenas em suas migrações para a “rua”, na busca de alternativas de subsistência econômica e na procura de outros horizontes entre os jovens.

Essa explicação tupinambá para o processo que os define como “índios misturados” é usada como resposta ao argumento racializado da diferença e da indianidade. Trata-se de, numa reflexão histórica sobre os encontros e desencontros com outras populações indígenas e não indígenas, mostrar que a “mistura” é, ela mesma, uma prova de sua condição como indígenas dessa região de fronteira e de colonização, a qual fez com que fossem se transformando e misturando permanentemente.

Em outro campo das interpelações à autenticidade dos Tupinambá, eles têm respondido ao questionamento da falta de uma cultura que os distinga como indígenas com o “resgate” de algumas formas e manifestações experienciadas no passado pelos “mais velhos”, definindo-as como sua vida indígena. Esse “resgate” tem integrado diversos elementos que visibilizam, para eles, esse ser indígena, inserindo-o no que é “estar na cultura”.

O Toré, um ritual “resgatado” e renomeado como Porancim no diálogo com outros povos indígenas do Nordeste e os “encantes” e “espíritos de mortos”, é um desses marcadores que define sua cultura. Tal ritual, ainda quando não foi praticado pelos “velhos”, é entendido por eles como o “costume de antes”. Assim, o Porancim se associa às “rodas de

samba” que eram feitas durante as noites em que se encontravam os "parentes". Delas foram “retomados” alguns cantos adotados no novo ritual.

Dese modo, com o Porancim de fundo, os jovens e velhos “resgataram” esses cantos, os quais mostram, nos termos de uma cultura descritiva ou objetivada, a existência de práticas que os definem como indígenas tanto no sentido tupinambá como no daqueles que os questionam de não ser indígenas.

Os ornamentos são outras dessas formas que têm se tornado centrais para marcar sua indianidade. Feitos com penas de pássaros, palha, sementes e ossos de animais, esses elementos marcaram seu ser e estar indígena no argumento da cultura material. Artefatos “resgatados” em comunicações com as diversas entidades ou trazidos de outros povos se tornaram peças da cultura tupinambá.

Esse processo criativo entre os Tupinambá, em que sua organização coletiva do sentido tem intervindo ativamente no contexto de reconhecimento, não é suficiente para inseri-los na categoria de indígenas e é entendido como a construção de uma indianidade fictícia do ponto de vista daqueles para quem a cultura indígena “verdadeira” tem que se manter estável ao longo do tempo, em sua forma "tradicional". A partir dessa perspectiva de cultura, as distinções ornamentais dos Tupinambá aparecem como falsas, parte de uma estratégia para marcar uma diferença que seria inexistente.

Esse contexto de atritos que nega a autenticidade cultural desses indígenas no contexto regional se apresenta em outros espaços que marcam também o que é indígena. Nesses outros contextos, ainda quando são reconhecidos como indígenas, a distância dos Tupinambá de uma imagem canônica do indígena os confronta também com as propostas do indígena dos órgãos do indigenismo governamental.

Nessa outra parte de suas relações como indígenas, a diferença acontece em uma direção similar à negociada com os fazendeiros e pequenos proprietários. Assim, o acesso ao Seguro Social dentro do Programa Salário Maternidade e a Aposentadoria Especial por Idade para o Trabalhador Rural (aos quais têm direito como indígenas reconhecidos pelo Estado brasileiro) é também um espaço de negociação do que é indígena.

Essa fricção se configura pela tutela legal dos indígenas para aceder a esse direito para o qual é preciso apresentar uma declaração de sua “condição de índio” fornecida pela FUNAI na sua demanda de serviços públicos. No caso do INSS essa declaração é

repetidamente rechaçada, com o argumento de que o documento é falso. A indianidade é questionada pelos funcionários desses órgãos, sobretudo na ausência de marcadores da diferença como os ornamentos indígenas ou fenótipos que demarcam essa indianidade.

Porém, esse caso que mantém sua relação com a definição de índio, cultura e raça da sociedade regional, a qual nega a existência de indígenas na região, se configura de outra maneira no interior das políticas indigenistas dos governos estadual e nacional. Nesses casos, a disputa pelos termos do reconhecimento dos indígenas e seus direitos não se restringe a negar, mas a reconhecer o indígena sem se respeitarem as suas especificidades.

Nesse reconhecimento, um dos modos informais para definir os indígenas passa pelos critérios da consanguinidade e da família nuclear, os quais, ainda que contrários à legislação indigenista, são parte dos termos usados pelos funcionários na aplicação de políticas públicas. Tal prática é aplicada a diversas políticas públicas, como o Programa Bolsa Família e os programas da Previdência Social.

No sistema Sistema de Gestão de Bolsa Família e do Ministério da Previdência Social, ainda quando contam com a ajuda dos funcionários da FUNAI, os beneficiados são os integrantes das famílias nucleares, reconhecendo-se como família aos dependentes, o cônjuge, os pais ou os irmãos²⁰.

Na prática, essa definição se opõe tanto à rede de familiares como ao parentesco por consentimento, negando a importância, entre os Tupinambá, de um agir esperado no processo de se tornar e manter “parente”. Nesse sentido, um parente, para o governo, é reconhecido pela afinidade e consanguinidade, afastando-se da definição tupinambá de “parente”. Nesse contexto, o Estado e o governo imprimem uma noção de família na definição do que é uma família indígena, obrigando os Tupinambá a traduzir a esses termos

20 Para o caso de Bolsa Família os termos são os seguintes: “família, a unidade nuclear, eventualmente ampliada por outros indivíduos que com ela possuam laços de parentesco ou de afinidade, que forme um grupo doméstico, vivendo sob o mesmo teto e que se mantém pela contribuição de seus membros” Lei no 10.836, de 9 de janeiro de 2004 (Bolsa Família); para o caso da Previdência Social os termos são: “entende-se como família o conjunto de pessoas elencadas no art. 16 da Lei no 8.213, de 24 de julho de 1991” artigo que diz: “São beneficiários do Regime Geral de Previdência Social–RGPS, na condição de dependentes do segurado: I - o cônjuge, a companheira, o companheiro e o filho, de qualquer condição, menor de 21 (vinte e um) anos ou inválido; II - os pais; III - o irmão, de qualquer condição, menor de 21 (vinte e um) anos ou inválido; IV - a pessoa designada, menor de 21 (vinte e um anos) ou maior de 60 (sessenta) anos ou inválida.” (Constituição, 1988. Lei no 8.213, de 24 de julho de 1991)”

sua pertença e negociar com esses órgãos os benefícios para seus “parentes”.

Em outras palavras, essa definição das políticas públicas leva a definir a consanguinidade como um indicador dominante da indianidade, o que, dentro do contexto da demarcação do território indígena, poderá levar à expulsão da terra dos “parentes” fora da categoria de família estabelecida pelo governo.

Frente a esse conflito pela imposição da indianidade, entre os caciques têm se criado estratégias para conseguir abranger a todos os “parentes”. Esse processo é, por sua vez, questionado, sendo considerado como uma inclusão de não indígenas entre os indígenas para se beneficiar desses direitos, tensionando as relações entre os próprios indígenas e os não indígenas da região, assim como dos funcionários que em sua opinião essas inclusões são de não indígenas.

O que podemos dizer e que, nesse contexto em que os Tupinambá são obrigados a comprovar sua indianidade, se nega, de diferentes formas, um reconhecimento do que é indígena para eles, o qual tem sido construído ao longo de um difícil processo histórico e da atual reflexão sobre sua indianidade.

Virar Tupinambá

“Cabeças” e Caciques

No começo do “movimento indígena” dos Tupinambá de Olivença, uma reunião com o Conselho de Caciques de Pau Brasil dos Pataxó foi de grande importância para a estruturação da organização política interna. Nessa reunião, como lembra Rosivaldo, os Pataxó relataram como tinham estruturado suas autoridades através de caciques e contaram para eles que, no processo de reconhecimento e de “recuperação da cultura”, designar um cacique seria de grande ajuda, já que, com uma representação autorizada, se facilitaria a interlocução interna e com os órgãos governamentais.

Por outro lado, a gestão da aplicação de políticas públicas às quais tinham direitos como indígenas levou a necessidade de se apresentar um representante reconhecido pela “comunidade” e “pelos órgãos de governo”, o que fez perceber ao “movimento indígena” a importância de uma representação: a nomeação de um cacique foi a forma de se organizar

politicamente em nível interno.

Foi quando, depois de algumas reuniões com o objetivo de decidir como construir uma estrutura político-administrativa formal dos Tupinambá, se juntou o “movimento indígena” na casa de Alicio para designar, em assembleia, o primeiro cacique dos Tupinambá, o qual seria uma mulher de nome Valdelice, filha de uma das mulheres que começou, junto a outros, o processo político que chamaram “movimento indígena”.

Em 1999, se fundou essa forma de se organizar, a qual contava com um cacique e diversas lideranças espalhadas, as quais tinham o papel de ajudar nos trabalhos de divulgação do movimento e de apoio no cadastramento dos indígenas para a FUNASA, assim como o acompanhamento da exigência de uma escola indígena e da demanda pela demarcação da terra.

Essa estrutura inicial foi paulatinamente ensejando a criação de outras formas organizativas, que diversificaram os representantes dos Tupinambá. Tal processo se desencadeou principalmente pela estratégia de “retomar” as terras daqueles grandes fazendeiros que foram tirando-as dos indígenas, uma tática que tinha o objetivo de acelerar a recuperação de seus espaços.

De fato, a decisão de começar a “retomar” as terras pelo grupo da Serra do Padeiro, chefiado então pela liderança Babau, definiu as diferenças que eles mantinham com a cacique Valdelice, para quem, junto ao resto das lideranças, as ações desse grupo para “retomar” terras eram precipitadas pela proximidade do reconhecimento deles como indígenas, considerando a forma de pressão problemática por ainda estar aberta a fase de delimitação do território.

O começo das “retomadas” por Babau resultou na criação, ao redor de 2003, de um segundo cacique Tupinambá localizado na Serra do Padeiro, o qual surgiu como parte da distância que esse grupo de indígenas tomou das outras lideranças tupinambá e da cacique Valdelice, a qual representava o restante da terra delimitada pela FUNAI.

Porém, a lentidão na demarcação da terra levou a cacique Valdelice a se integrar à tática de “retomar” fazendas para, ao igual que na Serra do Padeiro, pressionar pela homologação da TI dos Tupinambá de Olivença. Assim, em 2006, aconteceu a primeira retomada desse outro grupo de indígenas, com a fazenda do Limoeiro. Ali se iniciou um

processo complexo e paulatino de reorganização política “por dentro” dos Tupinambá de Olivença, a qual tinha já iniciado se com a separação de Babau da autoridade de Valdelice.

Nesse contexto, as lideranças se fortaleceram gradativamente pelos apoios que as redes de famílias e políticas davam a essas chefias para realizar as “retomadas”. Uma disposição do poder no interior do “movimento indígena” que sem se propor gerou o reconhecimento paulatino de essas lideranças como caciques pela crescente relevância na organização como o caso de Alicio e Rosivaldo, as seguintes separações depois de Babau, as quais tinham um longo trabalho e apoio das famílias que representavam.

Desse modo, os caciques conformaram sua autoridade como formas político-territoriais nas quais cada cacique se fazia responsável por alguma parte do território delimitado pela FUNAI. Nesse contexto, as “retomadas” eram parte dos espaços. É o caso da retomada de Itapuã, no litoral sul, de Valdelice; a de Tucum, no litoral norte, de Rosivaldo; as da Fazenda de Santa Luzia, em Acuípe do Meio, de Alício; as de Bagaço Grosso e Futurama, na Serra do Padeiro, de Babau, definido assim microrregiões de influência para cada cacique.

O lento processo de demarcação pela FUNAI gerou uma continuidade das táticas das “retomadas” como estratégia para recuperação das terras para os Tupinambá, aumentando potencialmente depois de 2007. O processo começou a espalhar-se rapidamente, tornando-se uma forma de fortalecer o movimento, de atrair as famílias indígenas deslocadas fora da região, mas também de mostrar o engajamento das lideranças num espaço político “por dentro”.

As “retomadas” começaram a se tornar a porta de entrada para manifestar os deferentes interesses das redes de familiares que apoiavam suas lideranças de acordo as necessidades das microrregiões, construindo um emaranhado cada vez mais complexo. Essas redes políticas se encaixaram nos processos locais de perda da terra e às estruturas de poder prévias a autoridade dos caciques, lideradas pelo chefe da família mais velha do lugar, chamado de “cabeça”, o qual tinha uma autoridade moral sobre o resto dos moradores do espaço.

A isso se adicionou a crescente participação dos membros do “movimento indígena” em diversos espaços políticos, institucionais ou de colaboração com sua “luta” pelo reconhecimento, criando-se uma classe política indígena emergente, a qual foi se

fortalecendo não só “por dentro” como “para fora” da demarcação.

Essa força cresceu e se diversificou, no envolvimento dessas lideranças dentro de organizações indígenas como a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME); na criação de parcerias com organizações indigenistas como o CIMI ou a ANAI; criando projetos junto a ONGs como Índios Online ou Índios na Visão dos Índios de Thydêwá, ou ainda se envolvendo na política partidária, com candidaturas diretas ou apoiando partidos.

Toda essa variedade de conexões criadas por essas lideranças, construídas como parte de suas relações como indígenas, assim como o apoio das famílias nos processos de “retomadas”, foi tornando paulatinamente caciques a esses personagens com territórios sob sua responsabilidade. Com essa forma de articular o espaço e o poder, começou também a se transformar o espaço “por dentro” dos Tupinambá, trazendo novas relações e renovando antigas ao realocar as famílias nas “retomadas” e conectá-las com o movimento indígena regional e nacional.

Com essa reativação da socialidade indígena e o empoderamento das diversas lideranças e caciques nos novos espaços “retomados”, também começaram novos processos de mobilidade que reconfiguraram as relações das áreas reintegradas aos indígenas.

Assim, os espaços de poder territorializado dos caciques que se sustentaram no começo do processo das “retomadas” como um lugar onde se atraíam as famílias para se fixar nos novos espaços, procurando concentrar a essa população em pequenos núcleos habitacionais, logo começaram a criar suas próprias dinâmicas de acordo com a socialidade Tupinambá, reelaborando esse poder instaurado em 1999.

A proposta de “aldeia” dos caciques foi subvertida nas movimentações das redes de familiares. Nessa configuração, os caciques ficaram como protetores de um espaço territorializado, o qual foi usado pelas famílias para ocupação e desocupação de acordo com seus interesses. Nessas relações, o poder dos caciques ficou restrito às “retomadas”, mas a mobilidade das redes de familiares que os apoiavam criou influências fora do lugar do cacique, muitas vezes dentro de espaços sob controle de outros caciques.

Essa movimentação, ao tecer influências políticas ao longo das redes das famílias que se localizam em diversos espaços, criou atritos entre os caciques. Mas, esse poder

transversalizado recolocou em muitos casos as figuras de poder das “cabeças”, os quais, não sendo figuras formais na estrutura político-administrativa dos Tupinambá, nem representantes reconhecidos para o governo, nem acedendo ao poder no processo de “retomar” terras, mas obtendo reconhecimento como autoridade moral, conseguiam se movimentar e definir regras nas suas redes de familiares sem ser questionados.

No novo contexto, essas chefias das redes de familiares voltam a ter alguma relevância, levando os caciques a se aliar a esse poder desterritorializado para configurar sua influência sem ser eles os que se espalham pelo espaço, evitando assim os enfrentamentos com outros caciques.

Esse duplo poder, um construído no contexto de sua relação com o movimento indígena, da política indígena e do indigenismo, e o outro no interior da sua socialidade, têm configurado formas de articular uma estrutura política própria. Uma construído em diálogo e negociação com a ideia canônica do indígena para quem esse poder se estrutura por caciques, e a outra mantida nas “cabeças” formas de poder desterritorializadas que se amplia além das estruturas proposta pela indianidade oficial. Essas duas estruturas, ainda em suas contradições e atritos, criam um funciona tanto “por fora” como “por dentro”, para negociar as definições do que é ser indígena para todos os atores que participam do reconhecimento dos Tupinambá.

“Retomar”: aldeias, fazendas e lugares

As terras “retomadas” pelos caciques que voltam às mãos dos indígenas são extensões que mantêm principalmente duas configurações: por um lado, propriedades localizadas nas regiões litorâneas que ficaram em mãos dos não indígenas como parte do jogo da especulação imobiliária, as quais regularmente esperam de infraestrutura urbana para fazê-las atrativas aos empreendimentos turísticos; por outro, terras de fazendeiros que moram nas cidades próximas, habitadas por famílias de indígenas ou não indígenas que cuidam das fazendas, obtendo, em retorno, o direito a morar na sede da propriedade e fazer usufruto das plantações de pouca produção. Famílias que recebem, ainda, o pagamento como assalariados pelo cuidado das produções de importância econômica, como gado, piaçava, seringa, cacau, entre outras.

São esses espaços onde tem se reconfigurado a geografia dos Tupinambá. Mas esses

espaços retirados da socialidade, ao se integrar novamente, têm se inserido segundo condições específicas, impostas a esses lugares por seus anteriores donos não indígenas e pelas próprias propostas de indianidade que cada cacique imprime em suas “retomadas”.

No litoral, onde estão as primeiras “retomadas” depois das da Serra do Padeiro, os lugares indígenas se consolidaram com uma proposta de habitação e trabalho distante das reconhecidas por eles como as de “antes”. Foi proposta a criação de espaços habitacionais concentrados, nos quais cada família nuclear teria uma casa ao longo de uma rua central. A isso chamam “aldeia”.

Essas “aldeias” são dispostas com espaços produtivos nos arredores das casas. Ali, o trabalho é um esforço coletivo, com a participação dos membros da “comunidade”. As atividades de extração são feitas com a participação dos interessados, numa produção cujos ganhos são divididos entre os trabalhadores em partes iguais, e uma parte se destina a um fundo coletivo para benefício da “aldeia”.

No caso das roças, as “aldeias” destinaram pedaços a cada família. Os produtos das plantações são dos que as trabalham, mas da mesma forma que na extração, uma quantidade se destina para o fundo comunitário. Existem ainda extrações e plantações coletivas que são exclusivas da “aldeia”, na qual se procura que as pessoas trabalhem igualmente, sendo o benefício destinado por completo à “aldeia” e à “luta” pela demarcação do território tupinambá.

Nessa configuração, existem ainda os membros da “aldeia” que não trabalhavam na “roça”, empregados em diversas atividades nos centros urbanos próximos, para quem as contribuições para a comunidade são em dinheiro, tentando em seus casos cobrir o equivalente ao trabalhado pelos outros na roça.

Essa forma de organizar a vivenda, o trabalho e a vida coletiva foi como os caciques dessas “retomadas” idealizaram a vida em coletivo, definindo os espaços como “aldeia indígena”. Um estilo de vida que ao longo de um tempo funcionou, mas que paulatinamente foi sofrendo a interferência de outras dinâmicas que reelaboraram essa proposta do que é indígena para esses primeiros caciques.

Essas propostas de ocupação que marcaram o processo inicial de “retomada”, as quais durante algum tempo se definiram como o paradigma do que é o indígena,

paulatinamente começaram a se diversificar com o aumento das “retomadas” e a criação de novos cacicados. Essas novas “retomadas”, em sua maioria de fazendas no interior do território delimitado para os Tupinambá, foram se acercando cada vez mais a formas conhecidas por eles, incluindo pouco a pouco outros setores indígenas no “movimento indígena”.

Desse modo, no processo de estabilização das fazendas ocupadas, as redes de familiares começaram a se movimentar ao interior desses espaços na busca de melhores condições, em alguns casos para o trabalho como assalariados, em outros na proximidade dos “parentes”, ou, ainda, na procura de locais afastados de uma vida de “rua”. Assim, essas primeiras “aldeias” sofreram o esvaziamento daqueles para quem a disposição habitacional e do trabalho mantinham formas próximas às de uma vida na “rua”.

Esse processo de mobilidade deixou nas “retomadas” do litoral principalmente os jovens indígenas que cresceram no contexto de “rua” e os quais podiam, nesses lugares, por um lado, se afirmar como indígenas ao morar em “aldeias”, mas, por outro, se manter em seus trabalhos dentro dos centros urbanos próximos.

Em contraste, as “retomadas da roça” reuniram outros tipos de pessoas: velhos voltando aos lugares onde cresceram, famílias buscando lugares para viver do trabalho no campo, jovens da “roça” sem terra procurando fontes próprias de subsistência, ou ainda famílias da “rua” com a intenção de voltar a um espaço entendido como “o lugar dos índios”.

Porém, as ocupações das fazendas no interior tiveram de igual modo suas dificuldades para se integrar como espaços dos indígenas. Em algumas delas se reproduz a estrutura hierárquica ao ocupar as casas das propriedades, estabelecendo-se, na sede principal, os caciques ou lideranças da “retomada” e se instalando nas casas dos trabalhadores e das plantações as famílias que apoiavam o chefe da retomada.

Esse problema não só definiu a reprodução implícita da estrutura de poder da fazenda, na retomada, objetivada na disposição das moradias, mas, principalmente manteve a configuração do trabalho através de um sistema de produção extensiva e intensiva, como a que era mantida nas fazendas.

Tal sistema marcou também as relações de trabalho entre aqueles indígenas da “roça”, os quais estavam acostumados a se empregar como assalariados nessas mesmas

formas produtivas. Esse é o caso da “retomada” de Tecoaba, liderada pelo experiente cacique Rosivaldo e sua esposa Nide, um lugar “retomado” com um importante número de jovens provenientes da cidade, o que o levou a enfrentar dificuldades para reativar a vida produtiva da fazenda.

O problema para organizar as atividades produtivas surgia pela existência de formas diferentes de entender o trabalho. Por um lado, há o assalariado que procurou se inserir nas fontes produtivas da fazenda em atividades como as de cacau, seringa ou piaçaba; por outro, um ideal de autoconsumo a partir da qual outros membros procuraram se inserir, ocupando espaços de terra para manter uma agricultura familiar com produtos de uso diário, como mandioca, banana, pimenta, feijão e algumas verduras.

Essa tensão aconteceu, principalmente, entre os adultos (com uma experiência produtiva de autossustentação na roça e que procuram produzir produtos que permitam sua autonomia das cidades) e os jovens (com uma forte experiência como peões assalariados nas fazendas da região ou, nas cidades, como trabalhadores na área de serviços, que procuram se empregar em atividades dentro e fora das “retomadas”).

Essa tendência gerou, no caso dos jovens, a desistência do processo de “retomar” a terra ao entrar em uma lógica de produtores e não de assalariados, tendo em muitos casos que esperar ao longo de meses por um pagamento. Essas dificuldades que, como assalariados, não tinham, fez com que muitos deles migrassem para outras “retomadas” onde as terras lhes permitiam empregar-se e, ao mesmo tempo, manter um melhor acesso aos centros urbanos próximos, onde poderiam se empregar como trabalhadores quando não conseguiam se sustentar nas roças.

Esses problemas nas “retomadas” que surgiram ao se fazer uso dos recursos pelos indígenas na lógica dos fazendeiros, criaram conflitos entre os membros das “retomadas”, ao se discutir como teria que ser entendido o espaço, se como uma fazenda ou como uma “área”. Diferenças que só se resolveram com a própria forma das pessoas ocupar os lugares numa dinâmica de mobilidade e fixação, a qual foi trazendo os grupos de famílias aos espaços, inserindo-os no lugar como “parentes” e não como trabalhadores.

Nesse contexto, os espaços têm conseguido, em muitos casos, ultrapassar a disposição das fazendas, chegando a configurar, nesses novos lugares, formas de vida

experienciada como as lembradas pelos mais velhos, não só pelas formas de ocupação dos espaços, ou de trabalhar, como também no relacionamento com as entidades e as “lembranças”.

Essa heterogeneidade de situações cria um debate interno entre lideranças, caciques e as próprias famílias sobre o significado da terra e do território. Uma discussão que, na expectativa da demarcação e homologação da TI dos Tupinambá, gera disputas entre diversos atores para definir sua indianidade, assim como o direito a terra.

Em alguns casos, a recuperação de terras é vista como o caminho para chegar a uma vida de autoconsumo na “roça”, enfatizando a restrição de direitos aos não indígenas. Em outros, a recuperação de terras é um meio de obtenção de meios produtivos que possibilitarão maiores ganhos monetários com os quais melhorarão sua qualidade de vida, marcada por uma maior flexibilidade sobre a pertença indígena. Também a abertura de novos espaços e a “retomadas” do território é entendida como forma de conseguir reconstruir as relações, tanto com os “parentes” como com sua geografia.

Ser a cultura

Se entendemos o conceito de “estar na cultura” como a maneira como os Tupinambá de Olivença vão definindo as formas que são tornadas indígenas e, simultaneamente, as que os tornam Tupinambá, esse processo tem construído também formas de estar quando se pensam como pessoas indígenas. Essa elaboração de uma definição de pessoa é um processo que ultrapassa as definições de um modo próprio de entender o espaço ou de demarcar certas formas de vida como as expressões de sua indianidade.

Esse processo acontece principalmente entre os jovens que cresceram no contexto de reconhecimento de sua coletividade como indígena, inseridos numa reconfiguração do “por dentro”. Por um lado, ao ter experienciado a redefinição de sua pertença coletiva, de “caboclos” à “índios” e de “índios” a “Tupinambá”, mas também, por ter vivido uma transformação dos espaços, do confinamento nas propriedades privadas à ocupação de novos lugares nas “retomadas”.

Tais jovens, em sua maioria se formam na Escola Estadual Indígena dos Tupinambá no sistema de educação intercultural, são uma geração que entre os mais velhos começaram

a formar suas famílias nas terras de seus pais, mas muitos deles já dentro das “retomadas” onde têm começado a criar novas redes de familiares e “parentes” junto às de outras famílias com as quais compartilham esses novos espaços indígenas.

Esses jovens também têm de criar, nesse processo, seus próprios espaços de poder, em alguns casos se tonando vice-caciques e lideranças dos caciques, e até se tornar caciques, jogando o papel de articuladores com as ONG's, os especialistas e o movimento indígena regional e nacional.

Para essa geração tupinambá, “estar na cultura” passa pela “luta” pela demarcação do território, na qual se tem mantido o papel central das ações de “retomada” da terra. Os jovens tornam-se, nas palavras de vários caciques e deles mesmos, os “novos guerreiros Tupinambá”.



Fotografia 8: Uma das brincadeiras das crianças é se pintar com jenipapo, criando desenhos novos ou tentando repetir os mais complicados, junho de 2010.

Também se cria um processo particular, no qual a reelaboração da pessoa é central. Esses jovens têm tornado sua indianidade, dentro do processo de inserção em suas relações

como indígenas, também um processo de redefinição de sua pessoa como indígenas, buscando quebrar as ambiguidades pelas quais seu reconhecimento está marcado na interlocução com os indígenas e não indígenas, tanto da “roça” e da “rua”, como do indigenismo e do movimento indígena.

Nesse processo de construir sua indianidade na definição do que é o Tupinambá, os ornamentos mantêm um lugar importante. Brincos e cocares de penas, colares de sementes, tangas, braceletes e tornozeleiras são usados tanto por homens como mulheres para ir à escola, ao usar o transporte público, ou ir à eventos públicos onde estejam indígenas e não indígenas. Esse movimento tem definido uma estética radicalmente contrária à estética dos não indígenas, criando fronteiras claras nos momentos do uso desses artefatos, definindo os lugares deles como índios dentro das relações.

Porém, essa fronteira não é só para os não indígenas, como também para os próprios indígenas dentro dos espaços de encontro com outros povos. Quando esses jovens participam de competições e de encontros multiétnicos, suas pinturas corporais se tornam formas que marcam, nesses espaços de intercâmbio, as definições “étnicas”.

Assim, o uso de jenipapo e urucum como formas de demarcar, frente aos não indígenas, sua indianidade, é também uma forma de marcar entre os indígenas sua pertença tupinambá. Este é o caso do filho mais novo e o sobrinho de Alicio, que, ainda na adolescência, quando participam de encontros com outros jovens indígenas, pintam a pele com jenipapo para poder se mostrar como indígenas.

Mas, essa marca é também um perigo e, entre os mais novos, esses ornamentos que os definem como indígenas são temporários, sendo escolhidos só nos momentos em que eles se definem como indígenas. Essa escolha sobre quando marcar a indianidade é evidente na fala dos mesmos adolescentes antes citados, os quais contam como a tinta de jenipapo é aplicada regularmente no torço e nos braços para poder cobri-la com a camisa caso seja necessário. Os lugares visíveis onde a tinta se aplica, como o rosto, só são pintados quando sabem que não se encontrarão com não indígenas, ou em situações em que o grupo gera a segurança para se definir como Tupinambá num contexto de conflito pelo território.

Essa atitude ao redor das marcas de sua indianidade muda completamente em situações de enfrentamento político, tornando a pintura corporal e outros ornamentos

símbolos do confronto. Mas, no caso dos jovens de maior idade participantes do “movimento indígena”, os símbolos como os que demarcam ser índios se integram ao cotidiano como parte de um enfrentamento permanente e não só em certas situações, no qual buscam definir o maior tempo possível sua distinção como Tupinambá, pintando-se e retocando as pinturas corporais em um grande número de momentos.

A pele é, então, entre esses adolescentes e jovens, homens e mulheres, um meio de confronto com os não indígenas no contexto da “roça” e da “rua”, principalmente nos lugares de fronteira entre o “por dentro” e o “por fora” dos Tupinambá. Uma atitude que em alguns deles se radicaliza, transformando a sua pessoa indígena, de uma definição temporal a uma definição permanente.

Essas transformações da pessoa, cada vez mais definitivas, se apresentam principalmente entre os homens, com o uso de ornamentos que exigem modificações corporais, como a perfuração do lábio inferior da boca para colocar pequenos tocos de madeira ou o alargamento dos lóbulos da orelha com rabos de tatu.

Em ambos os casos, modificações corporais serão visíveis ainda sem os ornamentos, o que os visibiliza como indígenas permanentemente. Uma definição que no contexto de confronto, não é possível esconder a pertença desses jovens indígenas, o qual é visto como signo de bravura e “luta”

Essa transformação que os torna indígenas permanentemente tornar-se uma forma de prestígio dentro do processo de demarcação da terra. A marca, entendida como mais uma das suas “lutas”, cria entre esses jovens um grande prestígio, estando associada à ideia de “valentia”, em função da vulnerabilidade que as marcas geram por não desaparecerem.

Mas essa expressão, principalmente masculina, carregada da ideia de ser “guerreiro”, como define João, um jovem que mora entre Olivença e uma “retomada” e que estuda na Escola Estadual Indígena, tem suas equivalências em outro processo que, fora da ideia de confronto, busca também uma definição permanente deles como indígenas.

Estamos falando do processo de renomear as pessoas, o qual se tornou mais uma forma de demarcar a indianidade e “estar na cultura”. Esse processo começou tanto na “roça” como na “rua”, depois do reconhecimento dos Tupinambá como indígenas. A coisa começou com apelidos dados aos membros do “movimento indígena”, com nomes de origem Tupi, seguidos do sufixo de Tupinambá para marcar ainda a pertença “étnica”.

Esses nomes se popularizaram rapidamente entre um grande número de pessoas, no que tentava ser uma troca de nomes não oficial que definia sua pertença. Não obstante, entre os adultos e pessoas de maior idade, esse processo teve uma repercussão temporal, e muitos deles voltaram a seus nomes e apelidos anteriores, nos quais não se mantinha nenhum marcador como indígenas.

Entre os jovens, porém, essa tendência se conservou, principalmente entre aqueles que mantinham contato permanente com espaços onde tinham que se definir como indígenas, como a escola, os encontros com as organizações indígenas ou eventos organizados pelas organizações indigenistas. Gerava-se, pois, “um nome de guerra que é igual às tangas e o cocar que levamos quando temos que dizer que somos indígenas”, como continua dizendo João.

Os apelidos indígenas, na maioria dos casos, da mesma forma que os ornamentos temporários, são mantidos como parte de uma relação para definir a diferença em relação aos não indígenas em situações de confronto. Nos contextos familiares e dos “parentes”, esses nomes não são necessários e voltavam a ser nomeados como antes.

Mas, da mesma forma que ocorre com as modificações corporais, em que a indianidade é uma maneira de transformar o corpo, os nomes indígenas começaram a se tornar uma prática comum numa geração de casais que, na esfera da família, marcou essa diferença. É o caso de Araidis e Enoedson, um casal de jovens trabalhadores assalariados que moram numa “retomada” e que se “assumiram” como Tupinambá, e os quais decidiram colocar em seus filhos nomes indígenas por considerar “importante que saibam que eles são indígenas”.

Essa decisão cria uma geração que não tem apelidos indígenas, mas nomes indígenas que começam a criar uma tendência paulatina que busca definir ainda mais a sua pertença coletiva como indígena não só pelo processo de demarcação do território, do reconhecimento de sua geografia, mas também na definição das pessoas. Tais nomes serão utilizados na vida cotidiana de forma permanente, pelo menos nesses contextos e para essas crianças será uma indicação definitiva de seu ser indígena.

Considerações finais

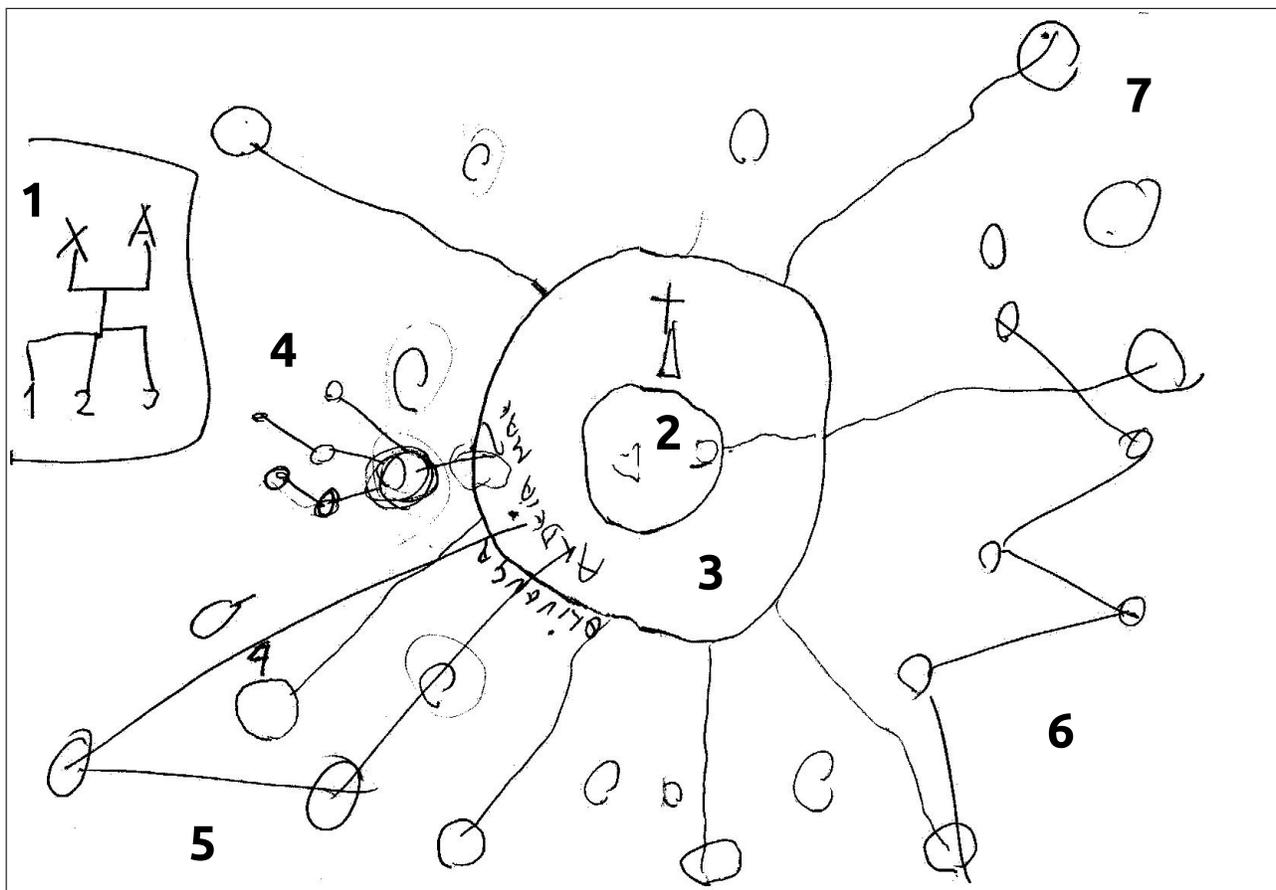
Como parte das primeiras considerações, faremos uma reflexão sobre uma representação gráfica da socialidade Tupinambá. Um desenho que Sinval elaborou para a pesquisa com o objetivo de explicar a ocupação e desocupação dos Tupinambá. Imagem que define muito mais que isso, criando uma representação que mostra as formas de vida definidas como Tupinambá pelos Tupinambá.

Tentando elaborar uma tradução ou extensão do desenho, coloquei números para explicar a representação feita²¹. No número 1 se mostra a unidade social mínima que representa a família, mas essa representação não são os círculos da rede de conexões colocados no desenho já que eles são as redes de familiares que se encontram habitando os espaços. O número 2 é a igreja de Nossa Senhora da Escada e o cemitério que representam um dos centros de toda essa grade rede. O número 3 mostra a Aldeia de Olivença a “Aldeia Mãe”, como está escrito na figura. O número 4 mostra uma rede de familiares crescendo e ocupando novos espaços, definindo um cúmulo independente do resto mas dependente entre si mesmo. O 5 representa outra possibilidade de conexão entre as redes de familiares, a qual não se encontra, no caso, definida por um núcleo central, desde o qual foi crescendo, mas uma rede de relações que em momentos posteriores de ocupação se encontram. O número 6 mostra uma rede de familiares se movimentando ao longo do espaço sem que ela seja subdivida, ou seja, fixada num lugar como no caso 4, essa representação mostra o deslocamento dessa unidade sinônimo das narrativas de sua diáspora pela perseguição e dos que emigraram as cidades, poderia ser também o modo como as pessoas se movimentam nas “retomadas” antes de consolidar outras formas de ocupar o espaço. Finalmente o 7 representa, na parte superior e inferior, unidades isoladas ou novas unidades com uma ou nenhuma relação abrindo uma forma que algumas narrativas mantêm ao falar de conflitos com parentes.

Em conjunto a representação mostra algumas possibilidades da socialidade dos Tupinambá colocando graficamente a ocupação e a desocupação, a dependência, a interdependência e a independência das unidades, pondo em jogo conceitos como os de

21 É importante sublinhar que o desenho não foi elaborado desde uma única perspectiva. Foi elaborado de maneira indiferente ao rotando o papel, por isso as figuras se encontram em diversas direções, primando por Sinval um tipo visão aérea.

“território”, “parente”, “por dentro” e “por fora” além da historicidade no espaço que se mostra nos deslocamentos de dentro para fora. Com essas considerações apresentadas por Sinval para a pesquisa, podemos apresentar as considerações finais da dissertação.



Mapa 4: Figura desenhada pelo cacique Sinval, janeiro de 2011.

No projeto de pesquisa que deu vida à presente dissertação, o interesse foi entender, a partir de uma perspectiva de longa duração, o contexto que desencadeou o processo político a partir do qual os Tupinamba de Olivença se reivindicaram como indígenas. O objetivo foi distinguir os espaços em que esse processo se consolidou como movimento político, além de sinalizar os diversos atores que participavam da luta pela demarcação de seu território e do reconhecimento de suas formas de vida como indígenas.

O contexto de pesquisa, marcado pelo questionamento à autenticidade do grupo como povo indígena, ajudava ainda a mostrar o tipo de relação em que os Tupinambá de Olivença se inseriram. Relações as quais criaram para os indígenas uma série de requisitos formais e

informais para enquadrar-se na categoria de índio.

Com essa perspectiva situacional e relacional, a outra parte da pesquisa se adentrou no entramado de sentidos que movimentavam essa “luta”. Procuramos definir as categorias e conceitos que foram articulando a comunicação deles como coletividade. Argumentos que traduziram ou estenderam suas demandas, “por dentro”, aos termos do contexto e, “por fora”, junto à confirmação pelo Estado brasileiro de eles serem indígenas.

Essa primeira entrada analítica foi se transformando paulatinamente, inserindo a reflexão da pesquisa em outros campos de discussão que finalmente resultaram num trabalho que mostra a disputa por uma indianidade e um conceito de indígena legítimo, elaborada desde formas muito diversas de entender o que é o indígena. Uma disputa que ainda registra o que é indígena para os Tupinambá de Olivença e as categorias com as que eles constroem sua própria definição de indianidade.

No primeiro capítulo, buscamos revisar, ao longo de diferentes momentos históricos, como os movimentos políticos dos Tupinambá traçavam não só a continuidade dos indígenas ao longo do tempo, definida em algumas posições analíticas sobre o passado indígena como uma trajetória permanente deles, mas também as reformulações que esse sujeito coletivo manteve segundo os contextos.

Em outra chave das discussões, ao aprofundar-nos no processo histórico mais recente, revimos também como as mudanças dos indígenas da região aconteceram ditadas pela sua socialidade e sua forma de organizar o mundo. Assim, argumentamos que sua organização coletiva do sentido se criava e criava as relações que mantinha em diferentes momentos de sua história. Uma forma que escapava da proposta analítica das reformulações das fronteiras grupais serem unicamente consequência da interação dos grupos ou da imposição de contextos normativos.

Sobre esses eixos analíticos e desde uma perspectiva de processo, buscamos trabalhar sobre os etnônimos outorgados a esses índios em diferentes momentos, entendendo-os como parte de uma construção permanente desse ator coletivo como outros. Etnônimos que estabeleciam situacionalmente os nomes de um sujeito coletivo histórico.

Mas, também discutimos como essas identificações de índios para caboclos e de caboclos para índios invisibilizavam os processos e os motivos pelos quais esses indígenas

se confrontaram como coletivo com diferentes atores políticos da região.

O reconhecimento desses espaços ocultos no discurso público foi importante para discutir as categorias utilizadas por essa coletividade para se autonear, como a que Marcelino registrou ao nomear-se a si e a seus seguidores como descendentes da tribo Tupã. Nomes que, pelo menos nesse contexto, evidenciavam a organicidade dessa grupalidade.

Em outro momento da análise, e fazendo uso da discursividade dos Tupinambá sobre seu passado e de sua própria noção de tempo e história definida na concepção de “lembrança”, passamos do reconhecimento do discurso oculto nos documentos históricos ao de sua própria discursividade mantida na memória de eventos experienciados pelas gerações dos mais velhos.

Com essa narrativa, abrimos um contraponto aos registros históricos, criando outra perspectiva do processo que, desde sua própria experiência, definia os motivos de suas mobilizações políticas com clareza ao longo desses momentos ainda presentes na sua memória.

Essa discursividade dos mais velhos mostrou por que se fez necessário definir-se como indígenas e, posteriormente, como Tupinambá. Uma situação que na história recente só se faz precisa até o momento em que a propriedade privada dominou as relações ao redor da terra, tornando os espaços ocupados e desocupados por eles e por outros não indígenas bens de usufruto individual que impediam a mobilidade pelo espaço.

Esse processo mostrou a incompatibilidade de formas de vida que tornaram insustentáveis os relacionamentos entre a socialidade indígena e a dos novos moradores da “roça” que chegaram a Olivença ao longo da primeira parte do século XX. Nesse contexto se iniciou um processo, primeiro, de rebelião, e, depois, de perseguição dos indígenas pelas autoridades governamentais. Nesse transcurso, iniciou-se a diáspora da população indígena para fora da região e para lugares afastados, o que gerou o recuo dos espaços ocupados pelos indígenas, confinando-se as redes de familiares que permaneceram em pequenas “áreas” tornadas suas propriedades.

Essa memória de perseguição e confinamento manteve latentes diversas mobilizações para reivindicar direitos sociais e territoriais e deu vida ao “movimento indígena” dos

Tupinambá, o qual, ao reler o passado, reconheceu sua pertença coletiva como uma pertença indígena com a qual construirão sua “luta” para reivindicar direitos culturais. No bojo desse reconhecimento, surgiu a busca por criar seu lugar como indígenas na história a partir de uma nova leitura de sua coletividade no passado, a qual antes não era necessária.

Nesse processo, não só distinguiram, em suas formas de viver, as suas fronteiras como povos originários no presente e no passado, como também fizeram uso de suas próprias formas de viver e de organizar o mundo para reler o passado. Isto é, no processo de se reconhecer como indígenas na história, sua própria forma de entender o tempo e de guardar a memória foram as que rearticularam, traduziram ou ainda estenderam sua narrativa como coletividade ao longo do tempo ao sentido da história e da história dos indígenas.

Essa leitura dos Tupinambá do novo contexto criou, nas transformações que enfrentaram ao se inserir em suas relações como indígenas, formas próprias de transformar e de se apropriar do contexto, definindo conceitos e categorias para demarcar os processos em que “recuperam sua cultura”.

“Estar na cultura” é uma das categorias que traduz suas formas de vida às relações que os definem como indígenas. Assim, “estar na cultura” não é uma categoria que envolve a definição do que é indígena, mas do que se está tornado indígena no processo de definir o que será reconhecido como cultura no contexto de sua relação com os diferentes atores e dos próprios Tupinambá.

Porém, além desse conceito-chave, outras ideias mantiveram uma importância equivalente na articulação dos motivos e dos sentidos que organizam e organizaram seu processo de demarcar sua indianidade e de criar um território para ela existir. Esses conceitos foram trabalhados no segundo capítulo, definindo-os como categorias, mas ao mesmo tempo situando-os no contexto de produção da proposta de indianidade dos Tupinambá.

Uma dessas formas importantes que acompanham o processo de articulação do seu “movimento indígena” é a permanente comunicação que mantêm com as diversas entidades que habitam os lugares onde se habituaram, participando da vida dos Tupinambá. Uma comunicação que acontece no âmbito familiar, mas que também forma parte dos processos

políticos, mostrando as intenções dessas entidades que atuam através dessa comunicação.

Essa comunicação foi central para que se definisse o etnônimo dos Tupinambá, assim como para “recuperar” junto às pessoas com o “dom” diversas expressões que se tornaram “estar na cultura”. O Porancim é um exemplo dessas interações, ritual que, ainda quando não é lembrado pelos velhos como uma prática deles, foi definido como uma maneira de formalizar a comunicação com essas entidades chamadas de “encantados”. Um ritual que, ao ser reconhecido como feito pelos “índios velhos”, se tornou um conhecimento do qual eles podiam usar por também serem índios.

Essa comunicação, central em muitas de suas ações políticas e cotidianas, não é a única forma como os Tupinambá construíram suas demandas. A “luta pelo território” e a definição das fronteiras de sua demarcação foi uma tradução, para o âmbito da cartografia, não só dos espaços em que se tinha memória de ocupação, mas dos espaços onde se guardavam as “lembranças” dos “encantados” e dos “índios bravos”.

Essa geografia própria foi importante para definir o território não só como os espaços habitados pelos indígenas e seus “antepassados”, mas por esses espaços serem os lugares onde continuavam habitando “donos” e “almas”, uma conexão entre o tangível e o intangível que fez desses lugares centrais na sua reivindicação territorial.

A importância desses lugares feitos também seu território era a de manter a moradia dos “encantados” e, ao se comunicar com eles, conseguir “recuperar sua cultura”. Sem esses espaços, eles se tornariam “indígenas da rua” ao não poder aceder ao conhecimento acumulado pelos “antepassados”. Essa definição de sua geografia tornou o território o lugar para “estar na cultura”.

Em conjunto, esses e outros conceitos que moldam a organização coletiva do sentido dos Tupinambá também moldaram uma proposta de indianidade, ao criarem com todos esses termos e sentidos formas que permitiram “retomar” suas terras e “estar na cultura”. Contudo, essa proposta de o que é índio para os Tupinambá, ao se inserir nas suas relações como indígenas, criou enfrentamentos, tensões, negociações e acordos entre eles e o restante dos atores participantes de seu processo para definir o que era o Tupinambá.

Sobre essas alianças, rupturas, diferenças e consensos marcados pelas diversas propostas do indígena, trabalhamos no terceiro capítulo. Ali, buscamos marcar como essas

tensões pela definição se encontram presentes tanto no interior do grupo como em suas relações com outros atores.

No caso do uso da terra, esses sentidos diferenciados entre indígenas e não indígenas são marcadas por formas contrárias de uso do espaço, o que é uma das principais fontes atuais de conflito.

Essa diferença que, durante longo tempo, deslegitimava as formas indígenas, tornando a organização da terra dos não indígenas uma forma dominante, se reverteu com a delimitação do território dos Tupinambá. A forma indígena de usufruir e ocupar os espaços se tornou uma forma legítima, jurídica e política de demandar seu lugar no espaço.

Assim, a “luta pela terra” se transformou na “luta pelo território”, e categorias como as de “comunidade” se tornaram as de “aldeia”, para traduzir, assim, sua forma de vida como uma proposta de indianidade inserida nos conceitos do indigenismo e do movimento indígena em nível nacional e regional.

Como o conceito de “aldeia”, um termo que já tinha formado parte das relações dos “índios de Olivença” no contexto colonial, o termo de cacique se inseriu também como uma forma de poder construir uma representação legítima de sua coletividade nas relações tanto de mediação com o Estado como de mediação com a população indígena interna.

Essa estrutura que construiu uma proposta organizativa e uma classe política indígena que, desde o “movimento indígena”, foi se empoderando em suas relações com organizações indigenistas, os funcionários governamentais, os acadêmicos, os políticos e com o movimento indígena, criou uma estrutura político-administrativa central para começar a “retomada” da propriedade privada, transformando-a no território indígena.

Os espaços territorializados ao redor dos caciques começaram a se espalhar pelos espaços indígenas, permitindo às redes de familiares “retomar” seus lugares e se tornarem, na nova relação, indígenas. Mas, no novo espaço, se gestou, pelas redes de familiares que foram reocupando os lugares, uma reestruturação que ultrapassou a proposta do que é indígena para os caciques. Nos novos lugares indígenas, formas de vida mais familiares começaram a reproduzir-se, rearticulando a espacialidade e os poderes dos caciques de acordo com os interesses dessas redes de parentes.

Criou-se, então, uma reestruturação de várias frentes, que ainda se encontra em andamento. Por um lado, na “retomada” paulatina de espaços, recuperaram-se os lugares em que se vitalizou uma socialidade definida como ideal; por outro, se “recuperou a cultura” na comunicação que as pessoas com o “dom” realizaram em seu trabalho dentro do “movimento indígena”. De igual modo, releu-se o passado, tornando a história uma bandeira do processo para definir os Tupinambá de Olivença nesse trajeto; também se criou uma forma organizativa por caciques que permite traduzir e mediar as demandas das redes de familiares com as do indigenismo e do movimento indígena.

Embora todo esse trabalho dos Tupinambá para definir o que é indígena entre eles, num difícil processo de negociações, alianças e rupturas internas, para construir os termos de um reconhecimento pleno de sua indianidade pelos diferentes atores, o questionamento sobre a veracidade de sua indianidade não cessou.

Nos argumentos de uma noção racializada e culturalizada do que é indígena, presentes entre um grupo importante de não indígenas na sociedade regional, continuaram entendendo aos Tupinambá como indígenas falsos, ao afirmar sua mistura racial e a falta dos diacríticos presentes na imagem de um índio canônico.

Por outro lado, ainda reconhecendo-os como índios, o questionamento ao Tupinambá como indígena continuou ao indicar a eles como deveriam se comportar para ser reconhecidos como índios. Isto aconteceu principalmente nas políticas públicas, nas quais as condições para eles se inserirem nos benefícios eram e continuam ligadas a uma noção distante de sua noção de “parente” ou de espaço.

Tais situações negam a indianidade dos Tupinambá ao negar seu processo de “estar na cultura”, por meio do qual estão tornando o que é ser índios para eles, mas que, por se tratar de formas que não se mantiveram como “tradições” no tempo, são indicadas como falsas. Também negam, assim, sua organização coletiva do sentido como formas que podem criar diacríticos que os demarquem como indígenas, reconhecendo as fronteiras do indígena só a partir de formas estáveis presente numa ideia de cultura descritiva. Tudo isso tem levado ainda a indicar como tem que ser indígenas pelos diversos atores participantes de seu reconhecimento ao apoiar a recuperação daquelas formas que os assemelham a os outros indígenas e aos do índio canônico.

Esse processo tem criado uma maneira radical de terminar com essa ambiguidade, principalmente entre os jovens. Essas formas de se marcar como indígenas aparecem no uso de ornamentos “tradicionais”, pintura corporal ou a perfuração do corpo, que, de maneira permanente, indicam que são indígenas. Um processo que, ainda em outros casos, tem levado que se passe a nomear os filhos com nomes indígenas, o que os distingue na definição das pessoas como indígenas, respondendo assim ao permanente questionamento sobre sua indianidade, mas também criando sua própria forma de entender como tornar-se indígena e entender o que é Tupinambá para eles e no diálogo com os diversos atores.

Toda essa série de resultados nos coloca novamente frente a um novo campo de perguntas, questionando-se, enfim, o que está em jogo no reconhecimento de um grupo indígena. Uma resposta que parece ser mais complexa que um assunto de identidades reconhecidas e autorreconhecidas, manipulações de recursos, atores coletivos criados pelas normatividades, ou indígenas agindo desde suas instituições e formas de ver o mundo, já que ser indígena parece ser um problema tanto para os indígenas como para os não indígenas.

Tal afirmação se evidencia em processos políticos como o dos Tupinambá de Olivença, que questionam ao mesmo tempo o problema de eles não serem reconhecidos como indígenas e, paradoxalmente, ao serem reconhecidos, sofrerem questionamentos sobre a veracidade de sua indianidade ou verem ser impostos limites sobre o que é o indígena. Essa série de perguntas só será respondida com o aprofundamento e a comparação desses processos. A produção da indianidade pelos diferentes índios e atores envolvidos, em distintos processos, mostrará que, entre indígenas e não indígenas, quando se diz índio pode-se estar falando, até mesmo, de coisas completamente opostas.

Bibliografia

AMORIM, Paulo Marcos de. **Índios camponeses: os Potiguára de Baía da Traição**. Dissertação (Mestrado Antropologia Social). Rio de Janeiro: UFRJ, 1970.

ANDRADE, Ugo. Maia. **Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco**. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2009.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. **O reencantamento do mundo: trama histórica e Arranjos territoriais Pankaruru**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

_____. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. São Paulo: EDUSC ; ANPOCS, 2005.

BARTH, Frederik **Los Grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales**. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BARTOLOMÉ, Miguel. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, v. 12, p. 39–68, abr. 2006.

BENGOA, José. **La emergencia indígena en América Latina**. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica, 2000.

BRASIL. Constituição (1988). **Da Ordem social art. 231 da Constituição Federal**. Sec. Dos índios.

BRASIL. Estatuto do Índio. **Lei nº 6.001/73**, disponível em <www.funai.gov.br>, acessado em dezembro de 2011.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com asas: e outros ensaios**. São Paulo:

Cosac Naify, 2009.

_____. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP; Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura Prefeitura do Município de São Paulo, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (Orgs.). **Amazônia : etnologia e história indígena**. São Paulo Brasil: NHII/FAPESP, 1993.

CARVALHO, Maria Rosário. **Os pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Salvador: UFBA, 1977.

CARVALHO, Ana Magda e CARVALHO, Maria Rosário (Orgs.). **Índios e Caboclos: a história recontada**. Bahia: EDUFBA, 2010.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. *In*: LANDER, Edgardo. (Org.). **La colonialidad del saber**. Buenos Aires: CLACSO, 2003.

COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. **Os filhos de jaci: ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença - Ilhéus BA**. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). Salvador: UFBA, 2003.

_____. **Morada dos encantados: Identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro - Buararema, BH**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Salvador: UFBA, 2008.

DANTAS Beatriz G., SAMPAIO, José Augusto L & CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP; Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura Prefeitura do Município de São Paulo, 1992.

DE LA PEÑA, Guillermo. El futuro del indigenismo en México: del mito del mestizaje a la fragmentación neoliberal. *In*: YAMADA, M. (Org.). **Estados nacionales, etnicidad y democracia en América Latina**. Osaka: Japan Center for Area Studies National Museum of Ethnology, 2002.

GEERTZ, Clifford. **La interpretación de las culturas**. Barcelona: Gedisa, 2005.

GIMÉNEZ, Gilberto. **Teoría y análisis de la cultura**. México: CONACULTA, 2005. v. 1

_____. Identidades étnicas: estado de la cuestión. *In*: REINA, Letícia. (Org.). **Los Retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI**. México: CIESAS; Instituto Nacional Indigenista; Porrúa Grupo Editorial, 2000. .

GNECCO, Cristóbal. Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social. *In*: GNECCO, Cristóbal e ZAMBRANO, Marta. (Orgs.). **Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia**. Bogotá: Universidad del Cauca; Instituto Colombiano de Antropología e Historia Ministerio de Cultura, 2000.

GNECCO, Cristóbal e ZAMBRANO, Marta. (Orgs.). **Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia**. Bogotá: Universidad del Cauca; Instituto Colombiano de Antropología e Historia Ministerio de Cultura, 2000.

GROS, Christian. **Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.

GUTIÉRREZ, Natividad. El resurgimiento de la etnicidad y la condición multicultural en el Estado-nación de la era global. *In*: REINA, Letícia. (Org.). **Los Retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI**. México: CIESAS; Instituto Nacional Indigenista; Porrúa Grupo Editorial, 2000.

LINS, Marcelo. **Os Vermelhos nas terras do cacau: a presença comunista no sul da Bahia (1935-1936)**. Dissertação (Mestrado em História). Salvador: UFBA, 2007.

MAGALHÃES, Aline Moreira. **A luta pela terra como oração: sociogênese, trajetórias e narrativas do movimento Tupinambá**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.

MARCIS, Teresinha. **A “hecatombe de Olivença”: Construção e reconstrução da identidade étnica – 1904**. Dissertação (Mestrado de História Social) Salvador: UFBA, 2004.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. **Os Caminhos da Aldeia... Índios Xucuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Pernambuco: UFPE, 1994.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo**. Tese (Livre-Docência). São Paulo: Unicamp, 2001.

OEHMICHEN, Cristina. **Reforma del estado: política social e indigenismo en México, 1988-1996**. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, 1999.

OLIVEIRA, Carlos Estevão. O ossuário da 'Gruta-do-Padre' em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste. **Boletim do Museu Nacional**. v. XIV-XVII, p. 151-184, 1943.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

_____. Uma etnologia do “Índios Misturados”: situação colonial, territorialidade e fluxos culturais. *In: A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

_____. (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Do Índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terêna**. Rio de Janeiro: Livraria F. Alves Editora, 1976.

_____. **Etnicidad y estructura social**. México: CIESAS, 2007.

PARAÍSO, Maria Hilda. Índios, aldeias e aldeamentos em Ilhéus (1532-1880). Comunicação apresentada em Simpósio Regional da ANPUH. Bahia, 2002

_____. Marcelino José Alves: de índio a caboclo, de “Lampião Mirim” a comunista, uma trajetória de resistência e luta no sul da Bahia. Comunicação apresentada em XXV Simpósio Nacional de História. Bahia, 2009

_____. Os índios de Olivença e a zona de veraneio dos coronéis de cacau na Bahia. **Revista de Antropologia da USP**, n. 30/31/32, p. 79–110, 1989.

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana. *In*: VALENZUELA ARCE, José Manuel. (Org.). **Los estudios culturales en México**. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Fondo de Cultura Económica, 2003.

_____. ¿Que es lo específico de lo étnico? Un ensayo de definición. *In*: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. (Org.). **Relaciones interétnicas en la antropología mexicana**. México: Programa de Maestría en Antropología Social/Ciesas, 2006.

RAMOS, Alcida. Revisitando a etnologia à brasileira. *In*: MARTINS, Carlos; DIAS DUARTE, Luis Fernando (Orgs.). **Horizontes das ciências sociais no Brasil, antropologia**. São Paulo: ANPOCS, 2010.

REINA, Letícia. (Org.). **Los Retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI**. México: CIESAS; Instituto Nacional Indigenista; M.A. Porrúa Grupo Editorial, 2000.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990.

_____. **Cultura na pratica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

SCOTT, James. **Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos**. México: Era, 2004.

SILVA, Edson. Povos indígenas no Nordeste contemporâneo e as pesquisas: introdução para o debate. *In: Seminários Permanentes do CPEI-Unicamp (Comunicação Oral)*. Campinas, 2011.

SOUZA, Jurema. Os índios da Reserva Caramuru-Paraguassu do sul da Bahia: memória, identidade, território e organização social. *In: III Reunião Equatorial de Antropologia/ XII Encontro de Antropólogos Norte Do Nordeste*. Boã Vista, Brasil, 2011.

SOUZA, Natelson Oliveira de. Notas sobre profilaxias do ser indígena: uma abordagem introdutória entre os jovens Xokó da ilha de São Pedro, Baixo Rio São Francisco – SE. *In: III Reunião Equatorial de Antropologia/ XII Encontro de Antropólogos Norte Do Nordeste*. Boã Vista, Brasil, 2011.

STAVENHAGEN, Rodolfo . **La cuestión étnica**. México: Colégio de México, 2001.

THOMPSON, John B. **Ideología y cultura moderna : teoría crítica social en la era de la comunicación de masas**. México: UAM-Unidad Xochimilco, 1993.

TURNER, Terence. De Cosmologia a História: Resistência, Adaptação e Consciência Social entre os Kayapó. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (Orgs.). **Amazônia : etnologia e história indígena**. São Paulo Brasil: NHII/FAPESP, 1993.

VIEGAS, Susana de Matos. Índios que não querem ser índios: Etnografia Localizada e Identidades Multi-Referenciais. **Etnográfica**, v. II (1), p. 91–111, 1998.

_____. **Terra calada : os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia**. Rio de Janeiro: 7Letras; Almedina, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. *In*: MICELE, Sergio. (Org.). **O que ler na ciência social brasileira : 1970-1995**. São Paulo: Editora Sumaré ; ANPOCS, 1999.

_____. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, p. 113–148, abr. 2002.

WAGNER, Roy. **Symbols that stand for themselves**. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: COSAC NAIFY, 2010.

WOLF, Eric. **Europa y la gente sin historia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

_____. **Antropologia e poder: contribuições de Eric R. Wolf**. Organização e seleção de Gustavo Lins Ribeiro e Bela Feldman-Bianco. Brasília: UnB; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Unicamp, 2003.