

Cinthia Creatini da Rocha

***“BORA VÊ QUEM PODE MAIS”:***  
**Uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de  
Olivença (Ilhéus, Bahia)**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção do grau de Doutora em Antropologia Social.  
Orientador: Prof<sup>a</sup>. Dr. Márnio Teixeira-Pinto.

FLORIANÓPOLIS,  
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Rocha, Cinthia Creatini da  
BORA VÊ QUEM PODE MAIS : Uma etnografia sobre o fazer  
política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus, Bahia) /  
Cinthia Creatini da Rocha ; orientador, Márnio Teixeira-  
Pinto ; coorientador, Jeremy Paul Jean Loup Deturche. -  
Florianópolis, SC, 2014.  
304 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Antropologia Social. 3.  
Etnografia. 4. Política Ameríndia. 5. Terra Indígena Olivença.  
I. Teixeira-Pinto, Márnio. II. Deturche, Jeremy Paul Jean  
Loup. III. Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. IV. Título.

Folha de aprovacao



Aos meus filhos, Luã e  
Marina, que me fazem feliz e  
dão sentido à vida.

Aos Tupinambá que me  
acolheram e encantaram.

À memória de Dona Dinete e  
Edna, mulheres guerreiras.



*“A maior riqueza do homem  
é a sua incompletude.  
Nesse ponto sou abastado.  
Palavras que me aceitam como  
sou – eu não aceito.*

*Não agüento ser apenas um  
sujeito que abre portas,  
que puxa válvulas, que olha o  
relógio, que compra pão às 6  
horas da tarde, que vai lá fora,  
que aponta lápis, que vê a uva  
etc.etc.*

*Perdoai  
Mas eu preciso ser Outros.  
Eu penso renovar o homem  
usando borboletas”.*  
*[Manoel de Barros]*



## AGRADECIMENTOS

Um dos primeiros ensinamentos que recebi dos Tupinambá veio de uma anciã, quando lhe disse “obrigada” pelo café e pela entrevista concedida. Naquela ocasião ela me explicou que não se deve dizer “*obrigado*”, pois ninguém deve “ser obrigado” a fazer alguma coisa. Por outro lado, como apropriadamente demonstrou Marcel Mauss, não temos como negar nossas dívidas diante a regra universal da reciprocidade. É neste sentido que os Tupinambá consideram que, ainda que ninguém aja sob coerção ou “obrigação” em relação a outrem, aquele a quem se concede uma dádiva, nos será inegavelmente “*cativo*”. A “*gratidão*” se mostra como um sentimento completamente distinto da “obrigação”.

Coloco-me a partir deste aprendizado oriundo da pesquisa em campo para agradecer formalmente todos aqueles e aquelas que de alguma forma se fizeram presentes nesta minha jornada do doutorado e na realização deste trabalho. Felizmente, tenho muito e a muitos a quem agradecer, portanto não pouparei esforços para fazê-lo.

A CAPES e ao CNPq por concederem bolsa de pesquisa desde o início do curso e ao IBP (Instituto Brasil Plural) por subsidiar financeiramente parte de minha pesquisa em campo, disponibilizando também câmara de vídeo para o registro das atividades. No IBP sou especialmente grata a Sulane de Almeida que sempre se mostrou solícita, sobretudo, para agilizar os trâmites burocráticos necessários a prestação de contas.

Aos membros da banca de defesa da tese: Sérgio Baptista da Silva, Renato Sztutman, Rafael José de Menezes Bastos, Antonella Maria Imperatriz Tassinari e Gabriel Coutinho Barbosa, por todas as considerações, sugestões e estímulos que fizeram deste ritual um momento tão precioso.

Ao PPGAS/UFSC pela acolhida intelectual oferecida por seus ilustres professores, entre eles: Rafael de Menezes Bastos, Miriam Hartung, Sônia Maluf, Antonella Tassinari, Alberto Groissman, Oscar Calávia Saëz e Esther Jean Langdon. Minha formação acadêmica é fruto das reflexões teóricas, metodológicas e etnográficas promovidas por cada uma destas pessoas.

Aos colegas do A-FUNDA e também professores do PPGAS, José Antonio Kelly, Evelyn Shuler Zea e Gabriel Coutinho Barbosa, pelas trocas frutíferas nas reuniões do núcleo.

Aos demais colegas “A-fundados”, especialmente Rafael Buti, pelas parcerias em campo entre indígenas e quilombolas e Thiago Mota

Cardoso que gentilmente leu uma parte deste trabalho, tecendo comentários muito pertinentes.

Às colegas da turma de mulheres: Bárbara Bustos, Cláudia Gonçalves, Raquel Scopell, Rose Gerber, Fernanda Marcon, Danielli Vieira, Tatyana Jaques e Clarissa Mello, por todas as risadas, encontros e reflexões promovidas nas disciplinas cursadas conjuntamente. Registro ainda minha gratidão a todos os demais colegas do PPGAS que cruzaram meu caminho.

Em particular, a Clarissa faço um agradecimento extra por sua amizade que extravasou os muros da universidade e se estendeu também nas partilhas pelo Rio Vermelho, em Belém do Pará e Córdoba. Espero que, como um dia idealizamos, nossa parceria por entre aventuras de viagens e eventos antropológicos se estenda mundão afora.

A Maria Eugenia Dominguez, agradeço a amizade e suas dicas preciosas sobre como lidar ou levar adiante um doutorado. Sou grata ainda por todas as acolhidas em sua casa juntamente com seu esposo Santiago Calvo e filhos.

A Jeremy Deturche, co-orientador, que veio somar-se ao quadro de referências importantes em minha formação e com quem pude aprender muito durante o período do estágio docência. Nossas conversas, por vezes um pouco rápidas, jamais deixaram de ser sempre produtivas.

A meu grande mestre e orientador, Márnio Teixeira-Pinto, a quem manifesto profundo respeito e admiração, não teria palavras suficientes para agradecer todo seu apoio incontestemente, mesmo quando a vida não parecia muito fácil. Pelo incentivo naquelas ocasiões em que hesitei. Pelas inspirações, referências e bagagem antropológica que partilhou com generosidade. Pela leitura atenta e por sua orientação comprometida que permitiu a conclusão desta tese e o encaminhamento de todos os trâmites burocráticos até a conclusão do doutorado. Por sua presença ao longo de minha formação na antropologia (desde o mestrado), a paciência diante minhas limitações e o estímulo naquilo que apresentei de melhor.

A todos os homens e mulheres tupinambá que me encantaram, serei eternamente “cativa”.

A Katu, Fátima e seus filhos, pela acolhida calorosa e empenho em ajudar-me a cumprir a pesquisa em campo. Encontrei em sua casa não somente um porto seguro, mas a companhia e ajuda de sinceros amigos.

A todos os caciques, sobretudo, meus interlocutores privilegiados: Valdelice, Ivonete, Ramon, Alcício, Sival (Nani), Gildo, Val e Gesuína.

Às mulheres lideranças indígenas que enriqueceram o trabalho e em particular me mostraram o quão guerreiras podem ser: Nádia Acauã, Katinha, Leli, Giovana, Nicinha, Valdinete (Neti da Tucum), Maria da Glória (Neti da Guarini Taba Atã), Nizi, Fátima (Coruja), Rosa, Pedrízia e Potira. As demais lideranças, sobretudo, Nicolau, Pita, Sapuía e Jaborandi com quem tive a oportunidade de estabelecer conversas muito interessantes, sou grata do mesmo modo.

Ainda entre os indígenas, devo muito às mulheres anciãs que dividiram comigo as histórias de suas vidas e de um tempo de outrora, suas sabedorias e conhecimentos sobre o plano das relações entre os humanos e os Encantados. Dos muitos nomes a serem lembrados, registro especialmente Dona Dinete (*in memorian*), Dona Delfina, Dona Lurdes, Dona Alice, Dona Genilda, Dona Nivalda, Dona Angelina, Dona Domingas e Dona Miguelina. Todas elas estarão sempre em minhas lembranças.

A Flávia Mello que me instigou a conhecer os Tupinambá e posteriormente ofereceu todo o apoio necessário para minha inserção em campo. Devo-lhe muitas das conversas para amadurecimento do tema da pesquisa.

A Erlon, Gil, Valdir e Casé, agradeço as conversas e momentos de trocas. Pesquisadores comprometidos com os Tupinambá, não mediram esforços para partilhar comigo suas experiências em campo e suas perspectivas instigantes.

A Daniela Alarcon, pelo mapa da Terra Indígena elaborado para sua dissertação e gentilmente cedido a mim para constar como ilustração neste trabalho.

A ONG Thidewá em Olivença, na figura de Sebastian Gerlic, sou grata pelos inúmeros almoços, acolhidas em cursos e reuniões, bem como pelas oportunidades de apresentar alguns resultados de meu trabalho.

Ainda em Olivença, devo muito a Lia, pessoa dedicada e que se tornou uma grande amiga, ajudante fundamental nas atividades da casa e no cuidado de meus filhos enquanto eu mantinha o ritmo intenso do trabalho de campo.

Entre outros auxílios, em minha breve estada em Salvador contei com o suporte de Trudy, minha amiga de infância e hoje comadre. Juntamente a seu companheiro Zemar, agradeço as boas risadas, os vínculos sinceros e a acolhida em sua morada.

Também na capital baiana, agradeço a professora Maria do Rosário da UFBA por dedicar algumas horas de seu tempo em uma conversa muito produtiva que me estimulou a seguir a pesquisa e encarar algumas inquietações etnográficas.

Em Florianópolis, agradeço a acolhida sempre carinhosa dos amigos Kátia Klock e Maurício Venturi que cederam gentilmente as instalações da Contraponto para que ao longo de muitas horas eu pudesse trabalhar.

A minha irmã Viviana e minha sobrinha-afilhada Juliana sou pura gratidão. Tê-las ao meu lado por alguns dias em Olivença, enquanto já estava realizando a pesquisa, foi emocionalmente importante. A minha irmã, aliás, devo boa parte daquilo que aprendi admirando uma mulher dedicada, ética e batalhadora. À minha tia Edi, sou grata pelos dias que passamos juntas enquanto eu escrevia este trabalho, pelos temperos deliciosos e pelo aconchego aos moldes italianos de ser.

A Ronaldo agradeço todo o suporte logístico durante o trabalho de campo, o apoio em alguns momentos tensos desta caminhada e o afeto que destina a nossos filhos.

A Luã e Marina, meus pequenos “doutores” da alegria e mestres em paciência, sou grata por aturarem uma mãe que por vários momentos esteve imersa na escrita e nos livros. Sobretudo, agradeço por serem minhas melhores companhias e terem o mesmo gosto em se lançar a lugares desconhecidos.

Aos amigos e amigas que fazem dos meus dias mais humanos.

A memória de meu pai porque estará sempre presente.

A memória de minha *nonna* Nina, pois acredito ter sido ela quem me despertou o gosto pelas histórias de outros tempos, de outras partes e de outras gentes.

A minha mãe Adriana, por seu amor incondicional e por todo o suporte afetivo, intelectual, financeiro e espiritual. Meu anjo terreno, a quem agradeço muito do que sou hoje.

Enfim, aos humanos e não humanos que eu possa ter omitido nesta lista, mas que de forma sincera, espontânea ou mesmo sem saber, contribuíram para a realização deste trabalho. Espero em algum momento (deste ou de outro plano) retribuir com a mesma intensidade toda a energia despendida à concretização desta tese.

## RESUMO

Este trabalho é uma etnografia sobre as formas e as dinâmicas políticas entre os Tupinambá da Terra Indígena Olivença (Ilhéus, Bahia). Ao descrever a vida política destes indígenas demonstro que, mesmo diante de um longo e intenso processo de submissão colonial, expropriação territorial e invisibilidade étnica (ou “caboclicização”), a partir do reconhecimento de sua identidade indígena no ano de 2001, os Tupinambá voltam a operar um conjunto de princípios comparáveis àqueles observados entre outros coletivos ameríndios das terras baixas. A tese aborda os processos que são próprios ao fazer política entre indígenas e que transborda seus efeitos para a compreensão da territorialidade Tupinambá efetivada, sobretudo, nas *retomadas* e na consolidação de aldeias que se espalham no perímetro da Terra Indígena. Ademais, a dimensão da política passa a ser acessada a partir das inter-relações cotidianas, das relações de parentesco, do ato de aproximar e afastar pessoas, enfim, de constituir, romper e novamente estabelecer associações. Neste amplo cenário, procura-se mapear os personagens eminentes e as relações sociopolíticas que vertem dos mesmos, dando ênfase às dinâmicas de formação e legitimação dos caciques e seus grupos que se multiplicam com regularidade entre os Tupinambá. A análise persegue, portanto, as relações que dão conta desta política local e que transcendem o plano da humanidade para abarcar também os não humanos (especificamente os Encantados). Tal esforço vem somar-se a outros trabalhos da etnologia que se dedicaram expressivamente a descrever os modos de ação política nas paisagens ameríndias.

Palavras-chaves: Tupinambá de Olivença – política – territorialidade

## ABSTRACT

This paper is an ethnographic study on the political patterns and dynamics among The Tupinambá da Terra Indígena Olivença (Ilhéus, Bahia). While describing the political life of these indigenous I demonstrate that even facing a long and intense process of colonial submission, land expropriation and ethnical invisibility (or “caboclicização”), as from the recognition of their indigenous identity in 2001, The Tupinambá went back to running a set of principles which are comparable to those we can see among other Amerindian groups from the low lands. This thesis approaches the proceedings that are typical of the indigenous political ways and that also affect the comprehension of the real Tupinambá territoriality, especially on the repossession and consolidation of the villages that lay on the perimeter of the indigenous land. Moreover, the political scope is analyzed starting at the everyday interrelations, kinship relations, the act of associating with and deviating from individuals, meaning the act of consolidating relations, separating, and associating again. In this wide scenario I aim to sketch out the eminent characters and the sociopolitical relations that come from them, emphasizing the dynamics of the constitution and legitimation of the chiefs and their groups which multiply regularly among the Tupinambá. Therefore, the analyses pursues the relations which enable this local politics and that transcend the human dimension to enclose the non humans (specifically the Encantados). Such endeavor comes to add to other ethnology researches which meaningfully described the approaches of the political actions in the Amerindian landscape.

Keywords: Tupinambá de Olivença – politics – territoriality

## RESUMEN

Este trabajo es una etnografía sobre las formas y las dinámicas políticas entre los Tupinambá de la Tierra Indígena Olivença. Al describir la vida política de estos indígenas, demuestro que aun cuando hubo un largo e intenso periodo de sumisión colonial, expropiación territorial e invisibilidad étnica (o “cabocización”), a partir del reconocimiento de su identidad indígena el año 2001, los Tupinambá vuelven a operar un conjunto de principios comparables a aquellos observados en otros colectivos amerindios de las tierras bajas. Esta tesis aborda los procesos propios de hacer política entre los indígenas, que va, mas allá de sus efectos para la comprensión de la territorialidad efectiva Tupinambá, sobretudo, en las *tomas* y en las consolidaciones de aldeas que se extienden en el perímetro de la Tierra Indígena. Por otro lado, se tiene acceso a la dimensión política a través de las interrelaciones cotidianas, como relaciones de parentesco, del acto de aproximar o alejar de las personas, en fin, constituir, romper y reestablecer asociaciones. En este amplio escenario, busco “mapear” los personajes destacados y las relaciones sociopolíticas que salen de los mismos, dando énfasis a las dinámicas de formación y legitimidad de los caciques y sus grupos, que se multiplican con regularidad entre los Tupinambá. El análisis persigue, por lo tanto, las relaciones que toman cuenta de esta política local y que trasciende el plano humano, para abarcar también el no humanos (en específico los Encantados). Tal esfuerzo, se suma a otros trabajos de etnología que se dedicaron únicamente a describir los modos de acción política en los paisajes amerindios.

Palavras-claves: Tupinambá de Olivença – política – territorialidad

## SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia  
APOINME – Art. dos Povos e Org. Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo  
AIS – Agente Indígena de Saúde  
AISAN – Agente Indígena de Saneamento  
CAPOREC – Coletivo de Alfabetização Popular do Recôncavo  
CIMI – Conselho Indigenista Missionário  
COMIL – Comissão das Mulheres Indígenas do Leste  
CTL – Coordenação Técnica Local  
DIREC – Diretoria Regional de Educação da Bahia  
DOU – Diário Oficial da União  
EEITO – Escola Estadual Indígena Tupinambá de Olivença  
FUNAI – Fundação Nacional do Índio  
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde  
GT – Grupo Técnico  
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística  
ICMBio – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade  
ISA – Instituto Socioambiental  
MST – Movimento dos Sem-Terra  
ONG's – Organizações Não-Governamentais  
RCID – Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação  
SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena  
TITO – Terra Indígena Tupinambá de Olivença  
UESC – Universidade Estadual de Santa Cruz  
UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina  
UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro  
USP – Universidade de São Paulo

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>21</b>
OS ATUAIS TUPINAMBÁ .....	24
SOBRE O TRABALHO DE CAMPO .....	28
TEMAS E PROBLEMAS .....	31
DIVISÕES DA TESE .....	36
<b>PARTE 1</b> .....	<b>39</b>
<b>OS NATIVOS E A TERRA INDÍGENA OLIVENÇA: “QUEBRA A CABAÇA, ESPALHA A SEMENTE”</b> .....	<b>39</b>
1.1 DE CABOCLO A ÍNDIO E VICE-VERSA .....	40
1.2 REDES E ESPAÇOS DE INTERAÇÃO DOS TUPINAMBÁ .....	46
<b>1.2.1 Rua e roça</b> .....	<b>51</b>
1.3 TERRA INDÍGENA TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA .....	53
<b>1.3.1 Olivença, a aldeia mãe</b> .....	<b>54</b>
<b>1.3.2 A aldeia mãe hoje</b> .....	<b>62</b>
<b>1.3.3 Campo de São Pedro</b> .....	<b>64</b>
<b>1.3.4 Curupitanga</b> .....	<b>64</b>
<b>1.3.5 Cururutinga</b> .....	<b>65</b>
<b>1.3.6 Pixixica</b> .....	<b>65</b>
<b>1.3.7 Serra Negra</b> .....	<b>65</b>
<b>1.3.8 Gravatá</b> .....	<b>66</b>
<b>1.3.9 Sapucaeira I</b> .....	<b>66</b>
<b>1.3.10 Sapucaeira II</b> .....	<b>67</b>
<b>1.3.11 Santana</b> .....	<b>67</b>
<b>1.3.12 Santaninha</b> .....	<b>68</b>
<b>1.3.13 Águas de Olivença</b> .....	<b>68</b>
<b>1.3.14 Acuípe de Baixo</b> .....	<b>69</b>
<b>1.3.15 Cajueiro</b> .....	<b>70</b>
<b>1.3.16 Maruim/ Lagoa do Mabaço</b> .....	<b>70</b>
<b>1.3.17 Mamão</b> .....	<b>70</b>
<b>1.3.18 Acuípe do Meio I</b> .....	<b>70</b>
<b>1.3.19 Acuípe do Meio II</b> .....	<b>71</b>
<b>1.3.20 Acuípe de Cima</b> .....	<b>71</b>
<b>1.3.21 Serra do Serrote</b> .....	<b>71</b>
<b>1.3.22 Serra das Trepes I</b> .....	<b>72</b>
<b>1.3.23 Serra das Trepes II</b> .....	<b>72</b>
<b>1.3.24 Serra do Padeiro</b> .....	<b>72</b>
<b>1.3.25 Retomadas</b> .....	<b>73</b>
1.4 ALDEIAS: <i>RETOMADAS</i> DE SUCESSO .....	79

1.4.1 Aldeia Itapoã .....	79
1.4.2 Aldeia Tucum .....	83
1.4.3 Aldeia Guarini Taba Atã.....	84
1.4.4 Aldeia Abaeté .....	85
1.5 NOTAS ENTRE TERRITORIALIDADE E O FAZER POLÍTICA .....	86
1.5.1 A casa tupinambá.....	88
1.5.2 Modos de transitar .....	93
<b>PARTE 2.....</b>	<b>98</b>
<b>RELAÇÕES DE PARENTESCO E ASPECTOS DA SOCIOLOGIA .....</b>	<b>98</b>
2.1 PONTUANDO O PARENTESCO .....	104
2.1.1 Nota sobre uma outra etnografia e as relações de parentesco tupinambá.....	109
2.1.2 Homens e Mulheres.....	114
2.1.3 Comer na mesma panela .....	119
2.1.4 Ser-para-a-vida .....	124
2.1.5 Parentesco <i>legítimo e de criação</i> .....	139
2.1.6 Troncos.....	142
2.2 EXTENSÕES DAS RELAÇÕES DE PARENTESCO .....	145
2.2.1 Gradientes do “ <i>Ser Índio</i> ” .....	145
2.2.2 Mecanismo de aproximação .....	154
2.2.3 Um caso de aproximação: os Amaral.....	156
2.3 DOS CASAMENTOS.....	160
2.3.1 As relações com os <i>de fora</i> – um primeiro ponto de vista ....	160
2.3.2 As relações com os <i>de dentro</i> – um segundo ponto de vista ..	170
<b>PARTE 3.....</b>	<b>184</b>
<b>PAISAGENS AMERÍNDIAS DA POLÍTICA: “BORA VÊ QUEM PODE MAIS”.....</b>	<b>184</b>
3.1 GÊNESE DO FAZER POLÍTICA.....	186
3.1.1 O surgimento da figura do cacique.....	186
3.1.2 Fazer escola, fazer política e vice-versa.....	189
3.2 TRAJETÓRIAS E CONTEXTOS: PERSONAGENS DO FAZER POLÍTICA .....	199
3.2.1 O caboclo Marcelino .....	204
3.2.2 Uma primeira investida .....	209
3.3 PERSONAGENS CONTEMPORÂNEOS DO FAZER POLÍTICA .....	211
3.3.1 De Um a Quatorze.....	215
3.3.2 Lideranças tupinambá.....	229
3.4 RELAÇÕES SOCIOPOLÍTICAS.....	237

<b>3.4.1 Grupo de Chefes .....</b>	<b>237</b>
<b>3.4.2 Chefe de grupos .....</b>	<b>251</b>
<b>3.5 PAISAGENS DA COSMOPOLÍTICA .....</b>	<b>260</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>268</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>276</b>
<b>APÊNDICES.....</b>	<b>288</b>



## INTRODUÇÃO

*"Preparem mais um cocar e chamem um pajé e uma benzedeira.  
A vida prosseguirá, mesmo que uns não queiram."*

Edson Kayapó<sup>1</sup>

Este trabalho é uma etnografia sobre as formas e a dinâmica política dos Tupinambá da Terra Indígena Olivença (Ilhéus, Bahia). Ao descrever a vida política destes indígenas demonstro que, mesmo diante de um longo e intenso processo de submissão colonial, expropriação territorial e invisibilidade étnica (ou “caboclicização”), a partir do reconhecimento de sua identidade indígena no ano de 2001, os Tupinambá voltam a operar um conjunto de princípios comparáveis àqueles observados entre outros coletivos ameríndios das terras baixas. A tese aborda os processos que são próprios ao fazer política entre indígenas e que transborda seus efeitos para a compreensão da territorialidade Tupinambá efetivada, sobretudo, nas *retomadas* e na consolidação de aldeias que se espalham no perímetro da Terra Indígena. Ademais, a dimensão da política passa a ser acessada a partir das inter-relações cotidianas, das relações de parentesco, do ato de aproximar e afastar pessoas, enfim, de constituir, romper e novamente estabelecer associações. Neste amplo cenário, procuro mapear os personagens eminentes e as relações sociopolíticas que vertem dos mesmos, dando ênfase às dinâmicas de formação e legitimação dos caciques e seus grupos que se multiplicam com regularidade entre os Tupinambá.

Venho pesquisando junto a distintos povos indígenas desde o ano de 1998 quando fazia graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Por um bom tempo estive envolvida unicamente com os Kaingang e Mbyá Guarani da região sul do país, desenvolvendo pesquisas relacionadas à saúde, organização social, educação e política. A pesquisa com os Tupinambá de Olivença constituiu para mim um novo campo etnográfico, não existindo qualquer continuidade em relação a algum outro trabalho que eu tivesse realizado anteriormente, à exceção do tema da política que acabou sendo um estímulo para idealizar o projeto de doutorado.

---

<sup>1</sup> Professor indígena que durante a pesquisa vivia e lecionava junto aos Tupinambá de Olivença.

Justifico deste modo possíveis lacunas que possa ter deixado em relação à bibliografia referente a esta região do Nordeste indígena e que minimamente tentei dar conta, mas que não me ative com exclusividade. Aliás, optei sim por privilegiar uma literatura etnológica que permitisse dar conta do material resultante do trabalho de campo, sem necessariamente me prender em paisagens etnográficas. Fato que possibilitou extravasar o nível de comparação teórica e etnográfica que poderia ser estabelecido entre contextos que geograficamente e historicamente pareciam distantes. Mas que, como demonstro ao longo do trabalho, podem ser alvo de uma aproximação e diálogo quando se pensa os modos como os indígenas fazem política.

Inicialmente, meu projeto de pesquisa foi elaborado para compreender a presença de algumas mulheres tupinambá atuando como caciques de seus grupos, algo bastante incomum em contextos indígenas do país. No entanto, já em trabalho de campo, ainda que a questão de gênero se mantivesse como um mote interessante, ela deixou de ser unicamente a dimensão da política que saltava aos olhos. Pouco a pouco, o que foi me deixando cada vez mais intrigada era notar que se colocava para estes indígenas a necessidade constante de consolidar as figuras eminentes, fossem elas mulheres ou homens. Portanto, pensar o lugar das mulheres tupinambá na política não deixou de ser algo relevante, contudo a necessidade de compreender de maneira mais abrangente os processos de constituição e consolidação dos caciques e lideranças indígenas extravasou a abordagem inicial que estava limitada ao gênero. Meu maior desafio tornou-se abarcar o problema da multiplicidade dos grupos perpassando as questões da própria territorialidade indígena, da produção de alimentos, da gestão das roças, das casas e da vida familiar, algo que, sobretudo, importa aos homens e às mulheres.

Desde que os atuais Tupinambá iniciaram seu *movimento*<sup>2</sup> étnico e territorial no final dos anos 1990 e escolheram uma mulher como sua cacique na virada do milênio, deixaram para trás a figura de uma única chefia para abarcar o total de catorze caciques – três deles constituídos inclusive no período da realização desta pesquisa. Tal dinamicidade observada nas relações políticas certamente não poderia deixar de se tornar um tema interessante para a reflexão antropológica, tema este que permite a comparação com outros contextos da vida indígena em que também operam princípios de diferenciação e multiplicidade, junção e

---

<sup>2</sup> Quando tomada como expressão nativa, a palavra movimento será sempre grifada em itálico. Vide adiante.

afastamento. Assim, a análise ora apresentada persegue estes processos que parecem ser próprios de uma política feita ao modo indígena, ameríndio, que transborda seus efeitos a partir das inter-relações cotidianas, das relações de parentesco, do ato de aproximar e afastar pessoas, enfim, de constituir, romper e novamente multiplicar (continuamente) as associações.

O uso do etnônimo Tupinambá é um fenômeno tão recente na vida dos nativos de Olivença quanto o seu reconhecimento étnico pelo Estado-nação. Particularmente creio que seria mais coerente (e interessante) trabalhar com uma unidade socialmente vaga e inacabada, que desse conta da natureza relacional implícita ao *socius* ameríndio, do que com um etnônimo reificador, “substantivista e nacional-territorialista” (Viveiros de Castro, 1993: 32). Muito embora não seja novidade constatar que tanto neste como em outros casos os denominadores étnicos nada mais são que expressões ou sinais do contato com o Estado – ou em tempos anteriores com a própria figura do colonizador – jamais se poderia desconsiderar a intencionalidade que é efetivamente posta em vigor pelos nativos ao fazerem uso destes etnônimos (Viveiros de Castro, 1993; Monteiro, 2007; Sztutman, 2012; Calávia Saèz, 2013). No caso dos atuais Tupinambá, se anteriormente ao seu reconhecimento étnico eram identificados como “os *caboclos* de Olivença” e faziam parte do cenário daqueles sujeitos que supostamente teriam deixado para trás suas raízes ameríndias para serem “assimilados” e posteriormente, “invisibilizados” pelo Estado, foi após o ano de 2001 que passaram a assumir a identidade de um “Nós” (indígena) deflagrada para o exterior. Simultaneamente, observa-se que em suas dinâmicas étnicas e políticas internas o que interessa realmente não é diluir as diferenças, mas evidenciá-las a ponto de produzir figuras de eminência e coletividades.

Claro que, se em alguns momentos foi – e ainda é – preciso que os Tupinambá configurem uma certa unidade para serem reconhecidos como povo indígena pelo Estado, eu poderia inferir que tal projeto só foi alcançado em instantes deste percurso. É por isso que durante o trabalho de campo volta e meia os indígenas me surpreendiam com colocações do tipo: “*ser tupinambá é ser uma diversidade, há o preto, o loiro, aquele de olhos azuis, cabelos crespos, enfim...*” As faces da alternância entre o Nós e o Múltiplo são muito mais freqüentes do que qualquer apropriação nativa da existência de uma única noção de coletivo.

## OS ATUAIS TUPINAMBÁ

De acordo com dados da SESAI (Bahia), em 2011 os Tupinambá contabilizavam 4.486 indivíduos configurando a segunda maior etnia no Estado. Os Tupinambá estão distribuídos em diferentes *comunidades*<sup>3</sup> que estão dispostas em uma extensão aproximada de 47 mil hectares<sup>4</sup> e que compreende os municípios de Ilhéus, Buerarema e Una. Estes limites geográficos já foram reconhecidos como terra indígena e abarcam ambientalmente paisagens muito distintas que se estendem desde a costa litorânea até a região serrana de mata atlântica.

Diante esta extensão espacial, procurei ao longo da pesquisa em campo conhecer o maior número possível de lugares dentro e fora dos limites da terra indígena (aldeias, *retomadas* e bairros da periferia de Ilhéus onde habitam famílias de indígenas), de modo que conseguisse visualizar este panorama amplo de espaços, pessoas e coletivos que se conectam em rede. Como descrevo na primeira parte do trabalho, existe uma grande diversidade de paisagens e recursos ambientais que se encontram no interior da terra indígena. Da região litorânea à região das serras, as características de solo, vegetação, recursos hídricos e densidade demográfica variam bastante. Isto faz com que as pessoas se dediquem ou realizem atividades distintas no meio ambiente e consequentemente, apresentem variados modos de gerar renda (coleta de piaçava, coco, produção de farinha, trabalhos informais em estabelecimentos ou fazendas de não indígenas, etc.).

Juntamente com a terra indígena dos Tumbalalá, a dos Tupinambá de Olivença é uma das maiores do Estado da Bahia (com mais de 40 mil hectares) e em comum, os dois povos indígenas também foram identificados na virada do século XXI. Além dos núcleos de ocupação indígena instalados no interior da Terra Indígena Olivença, há

---

<sup>3</sup> Termo nativo que neste contexto pode ser traduzido como localidades, mas que, como bem lembra Alarcon (2013) não trata de uma divisão formal com limites claramente estabelecidos, já que as lógicas de integração das *comunidades* ao território são muito dinâmicas, sobretudo no contexto de *retomadas*. Durante os trabalhos para identificação e delimitação da TI Olivença, o território foi dividido em 16 *comunidades*. No entanto, a SESAI e os próprios Tupinambá levam em conta a divisão do território em 23 *comunidades*. A primeira parte do trabalho esclarece tal divisão.

<sup>4</sup> O Relatório Circunstanciado para Identificação e Delimitação da Terra Indígena Olivença (RCID) elaborado pela antropóloga Susana Viegas foi publicado no DOU em 2009. Desde então, os Tupinambá aguardam a assinatura do ministro da justiça para a demarcação da Terra Indígena.

também famílias tupinambá que vivem em bairros<sup>5</sup> da periferia da cidade de Ilhéus e que mantêm redes de articulações sociopolíticas, econômicas e de parentesco junto aos habitantes da área indígena. Ao final da primeira década deste século, os Tupinambá de Olivença têm se mostrado como ávidos protagonistas nas ações de *retomadas* de áreas, que consequentemente estão vinculadas a um processo de organização espacial, social e política muito peculiar.

A maioria das famílias indígenas vive boa parte de seu tempo em um único lugar, mas ainda assim é interessante observar que muitas delas possuem mais de uma casa em regiões geográficas distantes, ou pelo menos familiares que vivem em outras partes deste território e que por esta razão permitem o trânsito, a acolhida e vivência também em outras áreas de paisagens que apresentam recursos distintos. Tanto em relatos dos mais velhos como hoje em dia, devo dizer que os Tupinambá sempre foram motivados pelo interesse em transitar e habitar novos lugares deste território. As próprias construções das casas de barro, que duram no máximo um período de cinco anos, já sugerem de saída um possível deslocamento territorial quando se deteriorarem. Mesmo aquelas famílias que possuem pequenas áreas como propriedades pessoais, por vezes se mudam para outras regiões da terra indígena a fim de ficarem mais perto dos parentes, de aliados políticos e de outras condições e oportunidades de vida.

Porém, esta aspiração pela mobilidade foi bastante restringida diante a chegada dos não indígenas que, especialmente nas primeiras décadas do século XX, se instalaram nas áreas dos nativos. O confinamento espacial e a supressão do território indígena fazem parte de uma história triste narrada pelos anciães tupinambá. Estes são pessoas de idade avançada, a sua maioria mulheres, que conseguiram permanecer nestas terras de origem ainda que em contraposição à perseguição, expulsão e morte de muitos dos homens nativos (seus maridos, pais ou irmãos)<sup>6</sup>. Os anciães são também conhecidos como os *troncos* dos Tupinambá, pois nasceram e hoje vivem no interior desta área considerada tradicional. Além disso, tais pessoas de idade avançada possuem um conhecimento próprio sobre aquelas famílias de nativos que apresentam algum vínculo histórico e territorial com a região.

---

<sup>5</sup> Os principais bairros da periferia de Ilhéus que abrigam famílias indígenas são Nossa Senhora da Vitória, Nelson Costa, Vilela e Couto (vide primeira parte).

<sup>6</sup> Durante a pesquisa observei que a maioria das mulheres anciães que permaneceram no território de origem – possibilitando que as futuras gerações também tivessem vínculos com a área – se casaram com homens “de fora”, originários principalmente de outros estados da região nordeste.

Sempre que alguém inicialmente se apresenta como Tupinambá é aos *troncos* que se recorre para confirmar ou não tal vínculo identitário.<sup>7</sup>

O *movimento* Tupinambá mencionado linhas acima diz respeito à organização política dos indígenas desde o período em que buscaram o reconhecimento étnico até os dias atuais. Ainda que foque a demarcação da terra indígena e o acesso às políticas públicas, o *movimento* não se define simplesmente como produto de uma temporalidade ou reivindicação dos Tupinambá. Mais que isso, ele é efeito e marco dessa ação política que os Tupinambá empregam não tão somente em direção ao exterior como, sobretudo, nas suas redes de relações internas que estabelecem as condições para quem será ou não envolvido no *movimento*. Em outras palavras, o *movimento* é assim tomado sob o enfoque de um feixe de princípios que organiza as relações entre os Tupinambá, valendo-se da continuidade e da descontinuidade, da aproximação e do afastamento, das associações e rupturas que consolidam a multiplicação dos sujeitos coletivos e individuais. Mais do que compreender o *movimento* como um bloco homogêneo de organização política indígena, o interessante aqui é observá-lo como “movimentos” incessantes destas relações diferenciais que promovem o fazer e desfazer de grupos.

Dentre as ações mais importantes do *movimento* se colocam as *retomadas* de áreas rurais que foram usurpadas dos nativos de Olivença por ocasião do estabelecimento de não indígenas nesta região. As *retomadas* são ações encabeçadas por um cacique e pessoas de seu *cacicado*<sup>8</sup> que ao identificarem uma área improdutiva ou abandonada dentro da terra indígena passam a erguer ali uma nova aldeia. As *retomadas* implicam assim em movimentos de expansão e legitimação dos caciques e seus *cacicados*, posto que o objetivo de toda *retomada* é consolidar-se como uma aldeia de sucesso, economicamente autônoma e *forte na cultura* (vide primeira parte da tese).

No entanto, da mesma forma como podem se consolidar, as *retomadas* também estão sujeitas a possíveis reintegrações de posse que

---

<sup>7</sup> Para além desta breve introdução o assunto é recuperado na segunda parte da tese.

<sup>8</sup> O termo *cacicado* é utilizado ao longo da tese para referir-se ao conjunto de pessoas conectadas politicamente a cada cacique. Assim, cada cacique representa um *cacicado* que mobiliza uma ampla rede de relações sociopolíticas. Vale lembrar que na literatura antropológica, o conceito de “cacicado” adquiriu um sentido vago e ambíguo, “(...) uma alternativa para exprimir aquilo que está ‘entre’ ou ‘a caminho’ da sociedade com Estado, especificamente, entre o Estado andino e a ‘anarquia’ da floresta” (SZTUTMAN, 2012: 298-299, grifos originais). Tal interpretação não faz qualquer sentido na compreensão do caso dos atuais Tupinambá.

podem desencadear no esfacelamento da ocupação territorial. Existe um grande número de *retomadas* no interior da terra indígena, lugares ocupados por famílias que buscam viver um modo de vida distinto dos regionais. As *retomadas* mais antigas, que já são de conhecimento de todos, acabaram se consolidando como aldeias e já não podem mais ser interpeladas pelas ações de reintegração de posse. Porém, ora ou outra, os proprietários de terras da região contestam as novas *retomadas* dos Tupinambá e, seja por via judicial ou por meio da violência física, o clima de tensão nestes lugares acaba sendo motivo de preocupação. Ao lado dos Pataxó no Monte Pascoal e da Reserva Caramuru-Paraguaçu dos Pataxó Hã-Hã-Hãe, o contexto da Terra Indígena Tupinambá de Olivença se tornou um dos três grandes focos de maior conflito fundiário no atual cenário da política indigenista na Bahia.

Ao longo da pesquisa de campo e posteriormente ao meu retorno, as situações de violência às quais os Tupinambá foram sendo expostos apenas agravaram-se. Logo que cheguei a Olivença, as notícias que corriam – e que me colocaram a par do contexto indígena na região –, referiam-se a prisão de caciques acusados de formação de quadrilha e esbulho possessório, além do caso de um indígena que havia tido a perna amputada após ser ferido por um tiro disparado por um policial que, visivelmente despreparado, tentava minimizar possíveis conflitos entre os indígenas e proprietários rurais (especificamente aqueles que exploravam ilegalmente grandes áreas<sup>9</sup> localizados no interior da Terra Indígena).

Posteriormente, quando já redigia esta tese, soube que a violência por parte dos proprietários rurais e especuladores imobiliários da região levou a morte de três indígenas. A mídia local ampliou a campanha de difamação contra os Tupinambá tratando-os como “supostos índios” e referindo-se aos caciques (particularmente a Babau) como “violentos” e aos *cacicados* como “fações”. Da parte do Estado, a terra indígena foi ocupada por tropas policiais (da Força Nacional) no início de 2014, sob o julgo de que ali estavam para proporcionar a “ordem” evitando qualquer confronto que pudesse vir a ocorrer diante as reintegrações de posse que iriam acontecer em algumas áreas retomadas pelos Tupinambá. No entanto, ao final de fevereiro, o ministro do Supremo Tribunal Federal (na época Joaquim Barbosa) indeferiu todas as reintegrações de posse que poderiam ocorrer, justificando que esta era a medida mais adequada para garantir a ordem pública e evitar a movimentação involuntária dos indígenas.

---

<sup>9</sup> A extração ilegal de areia atende especificamente o mercado regional da construção civil.

Ainda assim, os policiais foram mantidos no interior da terra indígena e a pressão política, econômica e ideológica (da mídia local) acirrou-se contra os indígenas. Da parte destes últimos, o que se acompanha nas redes sociais e em sites e blogs de instituições parceiras (CIMI, MST, ISA, Racismo Ambiental) é que o aparato militar, além de acirrar ainda mais os ânimos da população local contrária aos direitos indígenas, tem agravado o clima de insegurança dentro da área e em seu entorno. A título de exemplo destas arbitrariedades, em uma ação violenta das tropas policiais, uma criança indígena foi retirada da aldeia e levada para o conselho tutelar de Ilhéus sob a alegação de que teria sido abandonada pelos pais. Ora, o que se sabe sobre este fato a partir do relato dos indígenas é que esta criança de dois anos perdeu-se dos pais justamente na ocasião em que a polícia fazia uma intervenção inadequada dentro de uma das aldeias, vindo a tratar os indígenas como “bandidos”, o que originou um contexto de grande confusão e correria.

Infelizmente, a demarcação e extrusão da Terra Indígena Tupinambá de Olivença não me parece ter seu horizonte muito próximo. Diante este largo panorama de enfrentamentos e contextos políticos inter-étnicos que se traduzem numa linguagem de tensão, violência e exclusão frente os indígenas, é realmente importante que a antropologia possa vir a contribuir para que os povos originários sejam tratados com dignidade e tenham plenamente os direitos e políticas públicas garantidos conforme a Constituição Federal de 1988.

## SOBRE O TRABALHO DE CAMPO

Minha permanência em campo se deu ao longo de aproximadamente dez meses<sup>10</sup>. Juntamente com marido e filhos cheguei à vila de Olivença e estabeleci moradia ali durante sete meses. Em meu retorno posterior, permaneci acomodada na casa de uma família indígena moradora desta mesma região. Ao longo de todos estes meses, apenas por quinze dias do segundo campo estive completamente sozinha, nos demais meses, tive o privilégio de estar acompanhada de minha filha que nascera quatro meses antes de minha primeira imersão entre os Tupinambá. Realizar pesquisa com um bebê a tiracolo de princípio pareceu-me um tanto assustador, não fosse a calma transmitida por meu orientador, a ajuda sempre pronta de alguns indígenas e a sorte

---

<sup>10</sup> O trabalho de campo foi realizado entre julho de 2011 a janeiro de 2012 e entre agosto a outubro de 2012.

de ter encontrado uma senhora moradora local que se prontificou a estar me apoiando nos afazeres da vida doméstica. Além disso, as idas e vindas do pai de meus filhos até Olivença e a estadia de minha irmã durante quinze dias do primeiro mês quando eu recém tinha chegado à região proporcionaram o suporte logístico e afetivo que eu precisava para adaptar-me a localidade. Diante de todo este suporte e da vida aprazível que encontrei junto aos Tupinambá, devo dizer que estar em campo com os filhos foi realmente um privilégio. Na posição de “pesquisadora-mãe” as relações estabelecidas com os indígenas, especialmente com as mulheres, foram completamente diferentes daquelas que eu já havia vivenciado em outros contextos de aldeias quando ainda não tinha filhos. As conversas e trocas – que iam se tornando cada vez mais produtivas – giravam em torno de temas como alimentação, aspectos da educação e relações familiares (marido-esposa, pais-filhos e irmãos entre si), saúde e adoecimento, partos, benzeduras e resguardos. Acolhedores com as crianças, os Tupinambá sempre se mostraram muito afetuosos com meus filhos, sobretudo com minha pequena Marina que chamava atenção pelo tom alvo de sua pele em contraste com os indígenas e, mesmo com os não indígenas da região.

Olivença, área próxima a costa, fora no passado um antigo aldeamento jesuíta que preserva até hoje a arquitetura quadricular e a igreja construída em meados de 1700. A maioria das famílias de nativos foi expulsa da vila durante a primeira metade do século XX, mas algumas conseguiram permanecer e outras acabaram voltando posteriormente, sendo que hoje se constata a presença tanto de moradores indígenas quanto de não indígenas. O fato de morar em Olivença permitiu-me observar esta convivência inter-étnica em um lugar que é central para a historicidade e o cotidiano dos Tupinambá.

Neste período, dediquei-me também a acompanhar o dia-a-dia em algumas aldeias do interior da área, locais onde também estabeleci boas relações de amizade. Nas aldeias pude aprender um pouco mais sobre a vida dos nativos: o trabalho e o cuidado das casas e dos filhos, o envolvimento com as roças, a dedicação das crianças à escola e as horas de brincadeiras nos pátios, os momentos de produção de farinha, os trabalhos que envolviam uma rede de parentes como a construção das casas, as festas em família, as longas conversas entre as mulheres à beira dos rios, nas soleiras das casas de taipa ou nas cozinhas das mesmas entre o preparo de uma refeição e outra.

O fato de ter sido recomendada para realizar a pesquisa com os Tupinambá por intermédio de uma ex-colega da UFSC (Flávia Mello) que vinha se estabelecendo nesta região do sul da Bahia como

professora da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC) e já vinha trabalhando também junto com eles, levou-me de saída a estabelecer um importante vínculo de trabalho e, posteriormente de amizade, com um professor indígena (Katu) e sua família. Katu foi meu anfitrião durante todo o trabalho de campo e sem a ajuda dele e de sua esposa tenho certeza que a minha estadia não teria sido tão próspera e as portas das demais casas não teriam sido abertas com tanta confiança. O suporte de sua família foi precioso em todos os sentidos da pesquisa, desde o apoio logístico necessário a minha permanência em campo, como em relação a minha acolhida em sua casa e em todos os momentos de lazer que me foram proporcionados, quanto em relação ao acesso que disponibilizaram para introduzir-me a outros interlocutores. Atribuo a eles todos os créditos das entrevistas que realizei com os anciãos quando tratei de aprofundar a compreensão sobre os fatos passados da historicidade indígena.

Foi a partir destas narrativas que passei a entender um pouco melhor como as famílias dos atuais Tupinambá chegaram aonde chegaram, são o que são contemporaneamente e por quais razões algumas pessoas assumiram lugar de destaque em relação a outras. Além das pessoas de mais idade, fui também acolhida com paciência por muitas das lideranças e caciques tupinambá, pessoas com as quais estabeleci laços de enorme respeito. A pesquisa acabou ganhando densidade sobre o tema da política não somente porque me interessava, como porque interessava a eles falar do assunto e de suas relações – fosse em momentos íntimos junto aos membros de uma mesma família, nas soleiras das casas reunindo pessoas de famílias distintas ou nas ocasiões mais formais das reuniões.

Por fim, devo mencionar que todos os Tupinambá são falantes do Português e alguns professores indígenas vêm acompanhando um curso de extensão sobre a língua Tupi que está sendo promovido por uma linguista. Entretanto, cabe sinalizar que mesmo tendo o português como língua de comunicação junto aos meus interlocutores, nem sempre o que eles falavam me parecia ser algo compreensível, ou elemento de minha própria língua. Digo isto diante a dificuldade que por vezes encontrei em acompanhar a fala rápida e carregada do sotaque regional, bem como as expressões próprias do contexto nordestino. Ademais, não foram poucas as metáforas e expressões acionadas pelos próprios indígenas e que apenas fui compreender após um bom tempo de trabalho de campo. Tais expressões sintetizam muitos elementos daquilo que concilia a ação e o pensamento dos Tupinambá, fato que por si só acabou apontando para alguns eixos necessários à análise. Entre estas orientações destaco as

seguintes expressões – *comer na mesma panela, ser Tupinambá forte e estar na cultura* – que o leitor irá notar serem centrais para compreensão sobre quem são os atuais Tupinambá. Quando presentes no texto, estas e outros possíveis conteúdos relacionados à linguagem nativa aparecerão grifados em itálico.

## TEMAS E PROBLEMAS

Esta tese trata de aproximar (ou acomodar) os atuais Tupinambá no quadro de referentes da literatura mais geral que aborda os modos de fazer política entre indígenas. Para tanto, faço uma série de incursões comparativas com panoramas já consagrados da etnologia possibilitando o diálogo entre contextos do Nordeste indígena com aqueles de outras regiões do país. Os eixos temáticos do trabalho procuram dar conta de algumas questões que se colocam fundamentais para uma compreensão sobre a “ação política ameríndia” (Sztutman, 2012)<sup>11</sup>. Entre minhas questões, interessa saber quem são aqueles personagens que de algum modo representam os coletivos indígenas (um grupo propriamente)? Ou em outras palavras, por quais razões estas pessoas são escolhidas e como se mantêm na qualidade de eminentes? Como se constituem os sujeitos políticos entre os atuais Tupinambá? E ademais – na linha do antigo projeto clastriano –, como pensar o lugar das chefias ameríndias na contemporaneidade? A lista de questões se alonga e entre elas caberia ainda indagar quais as relações e/ou articulações que propriamente devem ser consideradas políticas?

O fato é que no que tange a dimensão da política ameríndia é impossível pensá-la sem notar um grande emaranhado de relações – entre chefias, coletivos, lideranças, agentes do cosmos, representantes de outros povos indígenas, Estado, não indígenas regionais, pesquisadores, ONG’s – definidas por uma multiplicidade de atores que configuram redes e circuitos próprios. Como Michael Hardt comentou a respeito das contribuições de Deleuze e Guattari em *Mil platôs* (1997 [2012]): “o pensamento político e a ação política não podem prosseguir ao longo de uma linha reta”. A tese desenvolve-se assim como uma tentativa de

---

<sup>11</sup> Tomo a “ação política ameríndia” nos termos de Sztutman, para o qual há uma série de problemas que reverberam entre distintas paisagens etnográficas das terras baixas sul-americanas e que, sob um ponto de vista bastante largo, abarcam tanto a política faccional, como a constituição de um domínio político (2012: 25).

ajustar, por meio da descrição etnográfica, esta realidade dinâmica e pulsante encontrada nas relações políticas dos Tupinambá.

Neste amplo cenário, procuro descrever o tensionamento entre os processos de aproximação (conjunção) e afastamento (diferenciação) – entre as lideranças e os caciques, entre estes últimos em si, entre as pessoas atreladas a cada *cacicado*, entre indígenas e seus aliados não indígenas e/ou entre humanos e os seres espirituais<sup>12</sup>. Tal esforço vem somar-se a outros trabalhos da etnologia (Sztutman, 2005a; 2005b; 2009; 2012; Clastres, 2003 [1974]; 2011 [1980]) que se dedicaram expressivamente a constituir modelos para a compreensão da “ação política ameríndia”. E, se para falar sobre o domínio da política é preciso pensar a natureza de um certo poder, “(...) este deve ser compreendido antes de tudo como fonte de agência e relacionalidade” (Sztutman, 2012: 293). Quesitos que entre diversos grupos indígenas englobam os vínculos cotidianos entre humanos e o estabelecimento de laços com os seres do cosmos, repletos (tanto ou mais) de agência e intencionalidade.

Cabe introduzir aqui um breve parêntese sobre quem são estes seres espirituais, ou extra-humanos, que os Tupinambá por vezes se referem como Encantados. Presentes na vida dos Tupinambá e também de outros povos indígenas do Nordeste, como os Pataxó Hã-hã-hãe, Tumbalalá e Pankararu, os Encantados atuam na dimensão do cosmos fortalecendo a luta dos indígenas no plano terrestre (Andrade, 2012: 215). De modo especial, se fazem presentes em momentos rituais, principalmente durante a realização do *Poranci*<sup>13</sup>, em eventos, encontros e outras ocasiões de caráter político em que se reúnem os indígenas e por vezes também os não indígenas; em sonhos como forma de prover as orientações necessárias para a cura de enfermidades ou a superação de futuras dificuldades de sujeitos individuais ou coletivos. De acordo com Andrade (2007), “na Amazônia e no Nordeste indígena, os Encantados são auxiliares de pajés e de demais oficiantes do xamanismo, caracterizando-se por dois predicados fundamentais: a

---

<sup>12</sup> Seres espirituais é o modo como os Tupinambá podem vir a se referir aos Encantados, estes seres invisíveis que ultrapassam os contextos ordinários da vida indígena. Especificamente o quinto capítulo da terceira parte do trabalho trata destas interações entre indígenas e Encantados sob o viés da dimensão política.

<sup>13</sup> Conhecido entre outros povos indígenas do Nordeste como *Toré*, o *Poranci* reúne em suma dança, cantos, rezas e a sonoridade dos maracás. Sem jamais ter ouvido qualquer justificativa para esta distinção, acredito que utilizar o termo *Poranci* é mais uma forma dos Tupinambá marcarem suas diferenças em relação aos demais povos indígenas desta província geográfica.

invisibilidade e sua condição de pessoa” (idem, ibidem). Ainda segundo este autor:

Especialmente no Nordeste indígena, um Encantado é um ente extra-humano com biografia que sintetiza a história de relações de um coletivo social. Assim, eles podem ser a transubstanciação dos agentes políticos de outrora que tiveram participação definitiva nas mobilizações pelo reconhecimento oficial de seus povos. São ex-lideranças, históricas ou míticas, que viraram Encantados para continuar, no domínio cosmológico, a realização de seus atributos de liderança e bons conselheiros. Acostumadas no passado às viagens que facultavam as relações com o exterior (representado tanto nos Encantados quanto no Estado), tornaram-se eles mesmos estrangeiros ao viajarem definitivamente para o Encante, reproduzindo, entretanto, as trocas como modelo de relações (idem, ibidem).

No trabalho realizado por Patrícia Couto (2008) junto aos Tupinambá da Serra do Padeiro<sup>14</sup>, a pesquisadora destaca que a relação com os Encantados seria muito mais frequente e bem aceita entre os membros deste grupo do que para os demais indígenas que vivem entre as serras e a região litorânea. A autora salienta ainda, que tais relações seriam identificadas pelos próprios indígenas como aquilo que mais diferencia o pessoal da Serra do Padeiro de todos os demais. Como minha experiência de trabalho de campo não abarcou o contexto da Serra do Padeiro, pouco ou nada posso inferir sobre os Tupinambá de lá. Contudo, no que tange as demais famílias indígenas acho esta comparação um tanto arriscada, pois o que observei ao longo da pesquisa é que em geral os Tupinambá parecem estar cada vez mais dispostos a interagir com o plano que denominam espiritual. Talvez em um período anterior, estas relações estabelecidas com os Encantados pudessem mesmo ter sido bem mais evitadas, fosse por puro temor ou um conhecimento muito restrito a alguns poucos indivíduos. Porém atualmente, ainda que nem sempre tais relações sejam evidenciadas – sobretudo se o interesse e indagações sobre elas partir de um não indígena –, isto não significa que estejam em segundo plano. Aliás, eu ousaria inclusive dizer que, cada vez mais, os Encantados parecem vir

---

<sup>14</sup> Grupo que habita a TI Olivença, mas que se localiza na região serrana da mesma. Por vezes estes indígenas estabelecem algumas interações com aqueles de outros grupos espalhados na Terra Indígena, em especial através da figura do cacique Babau que sempre procura estar presente naquelas reuniões em que a pauta está, sobretudo, voltada para a questão territorial.

“encantando” os Tupinambá pelo seu potencial caráter de agentes políticos.

Entre os trabalhos etnográficos de base, tomei como interlocutora privilegiada a pesquisa realizada pela antropóloga portuguesa Susana Viegas que esteve entre os Tupinambá de Olivença nos anos 1990, antes mesmo de serem reconhecidos como indígenas pelo Estado-nação. Responsável também pelo Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, esta autora preocupou-se em aproximar os nativos de Olivença à literatura específica sobre os grupos Tupi, principalmente no que tange os aspectos da convivialidade e das práticas cotidianas de subsistência. A tese de Viegas deve ser considerada como uma das principais contribuições etnográficas sobre os indígenas desta região, ainda que se deva salientar que de lá para cá muitos dos elementos descritos no contexto daquela época já não são mais os mesmos. Diante disso, considero relevante que minha etnografia se some a este trabalho anterior, dando continuidade ao esforço de comparar os atuais Tupinambá ao quadro da etnologia mais geral – considerando o conjunto de princípios que permitem tal diálogo – e atualizando aquelas informações que resultam das consideráveis mudanças históricas, de organização social e política advindas em particular após o reconhecimento étnico.

Em sua pesquisa Viegas notou que o ato de “dar de comer é uma dimensão central do que significa ser parente” para os Tupinambá (2006:155). Da minha parte, durante meu próprio trabalho de campo, acabei chegando à constatação de que esta compreensão sobre a centralidade da comensalidade deve ser alargada a ponto de incluir as próprias relações que dizem respeito ao panorama da política local. Ou seja, já que as relações políticas são feitas no dia-a-dia das aldeias e aproximam pessoas e famílias que por vezes podem ou não se afirmarem como parentes, então a ênfase posta pelos Tupinambá na necessidade de “*se comer na mesma panela*” fala tanto das relações de parentesco quanto daquelas propriamente políticas. A política em si, passa assim a ser administrada por estas outras relações – que, diga-se de passagem, sempre foram organizadoras da vida cotidiana desde tempos de outrora – e que, particularmente, organizavam os laços de parentesco entre as pessoas. Em suma, “*comer na mesma panela*” é uma prática que sintetiza neste contexto atual tanto o ato de “fabricar parentes” quanto o de “fazer política”.

Assim como a comensalidade coletiva é de suma importância para a construção e manutenção dos laços sociais entre pessoas que se

consideram próximas, os Tupinambá afirmam regularmente que “*estar na cultura*” é o que lhes possibilita “*ser forte*”. A noção de cultura foi incorporada pelos Tupinambá especialmente após a aproximação que eles estabeleceram com o Estado exigindo seu reconhecimento étnico. Na visão estatal, qualquer povo indígena identificado como tal deveria necessariamente ter sua própria cultura. No entanto, o que chama atenção aqui é que mesmo que a palavra “cultura” tenha sido bem apropriada pelos Tupinambá, os sentidos de seu uso tomaram completamente outro rumo. Enquanto o Estado pressupõe que “cultura” é algo que obrigatoriamente os indígenas devem “ter”, os Tupinambá indicam que cultura é algo a “estar”. Na expressão nativa, o que os Tupinambá querem, idealizam ou buscam é “*estar na cultura*” – e não tê-la. A cultura jamais seria algo palpável – isto é, substancializável –, mas sim algo realizável, em um contínuo processo de elaboração que implica ou mobiliza as relações sociais efetivas de apoio e partilha entre aqueles que estão juntos como parentes ou aliados políticos. Neste sentido – e em termos nativos – é o “*estar na cultura*” que faz com que os Tupinambá sejam “*fortes*”. Ou em outras palavras, aqui é a cultura que se coloca como vetor de força.

Por fim, devo dizer que se a dinamicidade da política coloca uma série de articulações, relações e agentes que por vezes é difícil dar conta e realizar o próprio mapeamento, sigo aqui a oportuna dica sugerida por Philippe Descola para sintetizar aquilo que ele anuncia como sendo propriamente o projeto da nossa disciplina, um “universalismo relativo” que sintetiza os contextos etnográficos com os quais nos deparamos:

Relative universalism is not grounded in nature and cultures, in substance and mind, in the distinction between primary and secondary qualities; it stems from the multiple relations of continuity and discontinuity, of identity and difference, of resemblance and dissimilarity that humans everywhere discern in their environment thanks to the tools they have inherited from their phylogeny: a body, an intentionality, a capacity to perceive distinctive contrasts, and the ability to establish with a human or nonhuman *alter* relations of attachment or antagonism, of domination or dependence, of exchange or appropriation, of subjectivation or objectivation (DESCOLA, 2010: 224).

Assim, as páginas que seguem traduzem este esforço particular para descrever etnograficamente este conjunto de princípios (de constituição e ruptura, continuidade e descontinuidade, aproximação e

afastamento, multiplicidade e diferenciação) que permeiam a vida política dos Tupinambá de Olivença e que os aproximam da possibilidade de comparação com tantos outros coletivos ameríndios, que não necessariamente foram marcados de modo tão intenso como eles pelas relações de contato e submissão diante o histórico processo de colonização.

## DIVISÕES DA TESE

O trabalho ora apresentado está dividido em três partes. Primeiramente ofereço uma descrição sobre o largo panorama da territorialidade indígena, dando ênfase aos aspectos da historicidade dos Tupinambá e de suas relações entre espaços, entre redes de trocas econômicas, alianças matrimoniais e interações com os não indígenas. Especificamente, os capítulos aqui relacionados percorrem elementos que abrangem tanto a diversidade de aspectos ambientais quanto de coletivos humanos. Em suma, a intenção é discorrer sobre quem são e onde vivem os coletivos indígenas da Terra Indígena Tupinambá Olivença, destacando tanto aqueles aspectos relativamente recentes de sua organização espacial, quanto às características que se colocam de longa data e dispõem as famílias em redes sócio-espaciais que se espalham por este território geográfico.

Em um segundo momento do trabalho, procuro desenvolver algumas considerações que são importantes para compreender as relações de parentesco entre os Tupinambá, relações que diretamente incidem sobre a sociopolítica local. Até o presente momento pouco ou quase nada se tem dito sobre as relações de parentesco entre os Tupinambá de Olivença. Mesmo a tese de Susana Viegas não aborda de modo consistente uma compreensão desta dimensão que pode vir a ser iluminada quando pensada em conjunto com as dinâmicas da ação política local. Interessada na possível articulação observada junto às relações que se estabelecem entre pessoas que se consideram parentes e aquelas que se referem mutuamente como aliadas políticas, procuro fazer esta aproximação destacando a importância de tais laços para a constituição e legitimação dos sujeitos individuais (*caciques*) e coletivos (*cacicados*). Entre as seções presentes nesta segunda parte, trato particularmente das relações de parentesco que são pensadas sob a ótica da construção social, ou melhor, da agencialidade e da relacionalidade indígenas. Ademais, arrisco desenvolver uma análise que dê conta das

relações de casamento estabelecidas tanto com pessoas “*de dentro*” como com pessoas “*de fora*” dos coletivos indígenas.

Finalmente, na terceira parte do trabalho me ateno a situar o leitor tanto em relação ao panorama geral dos fatos que desencadearam o reconhecimento étnico dos Tupinambá de Olivença, como a ainda presente reivindicação territorial. Além disso, dedico uma seção especial para descrever as trajetórias dos atuais caciques tupinambá indo ao encontro da formação e consolidação de seus *cacicados*. Nestas paisagens da sociopolítica, como não poderia deixar de ser, abordo também as relações que marcam as aproximações ou afastamentos entre os caciques, bem como os vínculos entre cada cacique e as pessoas ligadas ao seu *cacicado*. Aqui, sobretudo, os eventos que marcam a vida política (rituais e reuniões) sinalizam que é nas interações entre humanos ou com “extra-humanos” (Encantados) que os personagens eminentes da política se distinguem. E se diferenciam justamente em razão das relações e saberes que retém e que, como não poderia deixar de ser, vertem para os demais consolidando estas imagens – coletivas e individuais – da ação política.

Enfim, aposto que no desafio de compreender esta larga dimensão que, entre os Tupinambá atuais, mas talvez não somente entre eles, é o fazer política, deve-se render a escrita etnográfica para uma abordagem que enfatize tanto os sujeitos individuais e coletivos em suas trajetórias particulares, quanto a apreensão dos mesmos em fluxos, eventos e contingências que possibilitam acordos, alianças, negociações e interações sociopolíticas. Neste sentido, ao mesmo tempo em que é possível se deparar com a multiplicação das chefias e de seus grupos, jamais se deve esquecer que para todo movimento de expansão há sempre uma provável contração. Como coloca Renato Sztutman, a política se faz *no e pelo* tempo (2012).

Por considerar que as imagens são ferramentas importantes que dialogam em conjunto com o texto escrito, o leitor poderá acessar algumas imagens registradas durante a pesquisa em um caderno que se encontra em anexo ao final do trabalho.



## PARTE 1

### OS NATIVOS E A TERRA INDÍGENA OLIVENÇA: “*QUEBRA A CABAÇA, ESPALHA A SEMENTE*”

Este capítulo irá tratar de contextualizar o leitor no panorama geral da historicidade e espacialidade dos atuais Tupinambá. Em uma conjuntura de múltiplos grupos representados por caciques e *cacicados* é preciso que se compreenda que a sociodiversidade também é acompanhada por uma grande diversidade de paisagens e ambientes que se apresentam como cenários a vida dos Tupinambá. Particularmente, o capítulo que segue apresenta o panorama geral da Terra Indígena Olivença, onde boa parte dos indígenas habita e os lugares exteriores a tais limites que são importantes referências espaciais nas redes de articulação política, social e econômica dos mesmos.

O subtítulo “*quebra a cabaça, espalha a semente*” é um pequeno fragmento extraído de uma das músicas entoadas pelos Tupinambá durante o *Poranci*<sup>15</sup>. A meu ver, através dessa síntese posso expressar a ideia de que neste amplo território, sujeitos coletivos e individuais se fracionam, se espalham, pulverizam suas redes e relações.

A história dos atuais Tupinambá, reconhecidos como tais no ano de 2001, pode ser considerada como relativamente recente se tomada em contraste com as articulações que foram estabelecidas com o Estado desde então e diante às consequentes transformações daí resultantes. Mas, tais mudanças operadas a nível social, político, espacial e cultural, que explicitamente são reconhecidas pelos próprios indígenas, não devem ser confinadas a este período contemporâneo. Ainda que meu interesse foque especialmente este momento atual que instiga a análise dos fatos e desdobramentos mais contemporâneos da vida dos

---

<sup>15</sup> O *Poranci* é um ritual que a primeira vista pode parecer simples, mas que envolve uma complexidade de elementos e significados que acredito ainda não ter sido plenamente compreendida pelos estudiosos – incluso eu mesma. Em geral envolve um número considerável de participantes, no entanto, pode ser também acionado por apenas uma ou duas pessoas. Estrutura-se em uma seqüência de cantos que são entoados enquanto os participantes dançam em círculo ou seguem uma pessoa que coordena os movimentos ritmados de uma fila que se desloca em linhas e curvas. É um momento especialmente voltado para a comunicação com o cosmos, quando os Tupinambá reverenciam ou clamam a “força” dos seres Encantados. Os Tupinambá indicam que o *Poranci* é indispensável em situações que se configuram como parte de suas ações políticas – reuniões, encontros, retomadas, eventos e falas públicas. Em razão disso, seria impossível discorrer sobre o fazer política sem abordar o tema dos Encantados e do *Poranci*.

Tupinambá, vale a pena fazer uma breve incursão aos contextos que fizeram parte do modo como estes nativos de Olivença foram estabelecendo seu lugar e suas relações ao longo do tempo nesta região.

### 1.1 DE CABOCLO A ÍNDIO E VICE-VERSA

Os atuais Tupinambá são de longa data conhecidos na região como “*caboclos de Olivença*”. Eram assim chamados pelos não indígenas que foram chegando e se apropriando de suas terras produtivas, como também passaram a usar corriqueiramente o termo “*caboclo*” para designarem-se mutuamente. Ao indagar alguns de meus interlocutores sobre este período da historicidade indígena, ouvi alguns comentários:

*“Antes era tudo caboclo, não tinha isso de chamar de índio. Era tudo patricio, não tinha essa de parente!”*(Marião)

*“Nós se chamava de caboclo porque ninguém dava valor a nossa ascendência. Os brancos diziam: dá uma cachaça para esse caboclo que ele trabalha de graça!”* (Dona Dinete)

*“Eles (os brancos) chamavam a gente de caboclo da bunda chata!”* (Dona Angelina)

As frases acima destacam os seguintes pares de relações: “caboclo-índio”; “patricio-parente”; “brancos-caboclo(s)”. Na perspectiva nativa, tais pares retratam parte das transformações oriundas de suas relações inter-étnicas. Ao conversar com alguns interlocutores sobre o uso do termo “*caboclo*” em tempos passados e a posterior mudança para a categoria “*índio*”, muitos me disseram que assumir-se como “*caboclo*” foi uma espécie de estratégia utilizada pelos nativos para permanecerem na região diante a grande pressão fundiária (de especulação e expropriação) que sofreram com a chegada das frentes de não índios em seu território. Ainda que hoje seja menos frequente, o uso deste termo ainda está bastante arraigado em discursos e falas, sejam dos nativos ou dos regionais. É preciso, portanto, aprofundar o contexto em que se insere o mesmo.

A categoria “caboclo” assume lugar em um campo semântico bastante amplo e não apenas no Nordeste pode ser associada às populações nativas, especificamente aos povos ameríndios. Na recente

publicação do livro “Índios e Caboclos – a história recontada” (2012), as autoras procuram dar conta da amplitude de conceitos que tal categoria abarca, especificamente quando tomados alguns autores:

Mestiço de branco com índio; cariboca; carijo; antiga denominação do indígena; de cor acobreada e cabelos lisos; cabure, tapuio; encantado (FERREIRA, 1999). Outros autores como Teodoro Sampaio (1987) ou Câmara Cascudo (1974) fazem originar o caboclo, respectivamente, do tupi *caa* ‘floresta’ e *boc* ‘que vem de’ (procedente do mato) (GRENAND; GRENAND, 1990: 26) (CARVALHO & CARVALHO, 2012: 13, grifos originais).

Deborah Lima sustenta que na Amazônia, provavelmente o termo “caboclo” primeiro consolidou-se como sinônimo de *tapuio*, termo genérico de desprezo com que os povos indígenas da região referiam-se a outros, considerando-os como hostis, inimigos e escravos. Posteriormente, foi utilizado também para os ameríndios assentados (1999: 10).

Em termos políticos e jurídicos, a denominação “caboclo” começou a ganhar corpo nos discursos da elite administrativa do país em meados do século XIX. A partir da lei de terras de 1850, as Comissões de Demarcação de Terras Públicas passaram a definir se o aldeamento deveria ser extinto ou não a partir do grau de “mistura” ou “mestiçagem” de sua população. Assim, os lotes deveriam ser distribuídos entre os antigos aldeados e os “nacionais”. Neste mesmo período ocorreu também a libertação dos escravos e os governos provinciais nordestinos passaram a criar diferentes figuras de reunião e controle territorial-populacional na forma de colônias (ARRUTI, 1997: 17).

Extintos os aldeamentos e libertos os escravos, aquelas populações deixam de ser classificadas como índios e negros, passando a figurar nos documentos como indigentes, órfãos, marginais, pobres, trabalhadores nacionais, [caboclos] (idem, ibidem).

O censo populacional de 1872 consagrou a “mistura” dos indígenas passando a classificar aqueles catequizados – e somente eles – genericamente como “caboclos”. Nesta ocasião,

[...] a distinção entre o índio *bravo*, de um lado, e o índio *manso*, cristianizado, *tapuio* ou *caboclo*, do outro, não é mais uma questão de opção religiosa, nem uma distinção entre bons e maus índios. Trata-se antes de algo referido ao grau de inserção num continuum administrativo que vai do *índio bravo* ao cidadão brasileiro (OLIVEIRA, 2011: 662, grifos originais).

Posteriormente, já no censo de 1890, a categoria passa a ser mantida ao lado de outras que indicavam um “gradiente de cor” e condição social: “brancos”, “negros” e “pardos” (neste caso inclusos os filhos de uniões entre brancos e negros).

Para aqueles que não eram enquadrados como *brancos* ou *negros* (isto é, ex-escravos e seus descendentes), apresentavam-se, portanto, duas opções: figurar como *pardo* (o que, em termos de significados sociais difusos, conotava sua proximidade com a condição escrava) ou como *caboclo* (pela qual se destacava a proximidade em relação aos indígenas) (idem, p.664, grifos originais).

Em um artigo de Arruti (1997), o autor traça uma homologia interessante entre as tradições de estudos para as populações negras e indígenas. Ambas produziram espécies de “trajetórias ideais de transformação”, às quais as ditas populações, “sob a força de uma *vontade* sentida como *necessidade* e pensada como *fatalidade*, estariam submetidas” (p.09, grifos originais). Tal “mitologia savante” – como o próprio autor define –, filha da modernidade e orientada pela idéia de progresso, dispôs dois planos lineares e finitos de sucessivas “mutações sócio-étnico-raciais”.

Cada uma dessas tradições de estudos, ambas comprometidas em pensar o Estado e moldar o Nacional, produziu aparentemente de forma autônoma e em seu próprio campo semântico, *eixos de mutações* estruturalmente semelhantes entre si. Em um deles a diversidade de sociedades e culturas passaria pelas sucessivas reduções representadas pelos termos *índio/ caboclo/ civilizado*, enquanto no outro, tal redução seria expressa pela sucessão *negro/ mulato/ branco* (idem, p.10, grifos originais).

Mas, apesar desta linha de desdobramentos classificatórios que poderiam ser pensados como simétricos, Arruti destaca que enquanto o “mulato” assumia nos estudos raciais um peso positivo, o mesmo não podia ser dito da posição de “caboclo” nos estudos que tangenciavam a

questão indígena no cenário nacional<sup>16</sup>. O “caboclo” aparece como simples “passagem” de uma situação à outra e, portanto, como uma categoria sociologicamente fraca. “Por outro lado, se *mulato/ branco* e *caboclo/ civilizado* são os pares finais de uma problematização lançada sobre o tema da população, eles são também o ponto de partida para outro tipo de formulação, aquela produzida ou produtora do campo semântico do *popular*” (idem, p.10-11, grifos originais).

Domesticadas as ditas alteridades, finalmente se alcança a noção de “povo” – uma condição que especialmente para o “caboclo”, Alcida Rita Ramos resumiu como “não-ser”. “O caboclo é a incorporação do paradoxo contido no projeto civilizador: o esforço para se descartar da indianidade ao mesmo tempo em que fecha as portas à sua civilidade completa” (RAMOS 1998: 76 *apud* VIEGAS/; RCID, 2009: 21). Ora, toda essa invisibilidade produzida em relação ao “caboclo” – no caso específico os *caboclos de Olivença* –, foi muito pertinente para que tanto aqui, como em outras partes do país, os não indígenas consolidassem suas propriedades de terras sob o território dos nativos e passassem a utilizar os mesmos como mão-de-obra barata, para não dizer escrava.

Nos primeiros trinta anos do século XX, o interesse econômico tanto pelas terras como pela mão de obra dos nativos levou este últimos a um quadro de exclusão social, fosse pela desapropriação territorial, fosse pelas condições de subserviência aos grandes coronéis que se tornaram não apenas proprietários rurais como políticos influentes desta região sul da Bahia. No auge da crescente expansão do modelo econômico, político e social dos não indígenas sob a vida dos nativos de Olivença, o então conhecido caboclo Marcelino foi um dos personagens que mais se destacou por opor-se à investida dos brancos na região.

Justamente por tal posicionamento, esta figura é considerada um dos líderes políticos mais importantes para os atuais Tupinambá. No entanto, ainda nos anos 1930, o caboclo Marcelino acabou sendo perseguido pela polícia e foi tachado nos jornais de época como uma pessoa que “se fazia passar por índio”, principalmente porque era um dos poucos que dominava os códigos da sociedade nacional: a escrita e a leitura. Tal atitude de desconfiança e descaracterização sobre a identidade de Marcelino observada naquela época é também recorrente

---

<sup>16</sup> Tal cenário atualmente está completamente renovado na antropologia brasileira, sendo que se constata um esforço coletivo em esmiuçar o termo “caboclo” a partir da perspectiva nativa. Cito a título de exemplo, a tese defendida na USP por José Glébson Vieira em 2010, a tese de Marina Vieira defendida na UFRJ/ Museu Nacional em 2012 e a compilação de artigos organizados em livro por Carvalho & Carvalho em 2012.

nos dias atuais, quando não raras vezes, os Tupinambá são acusados pela mídia e pelos proprietários rurais como “supostos índios”. O termo “caboclo”, posto em anexo ao nome de Marcelino e hoje utilizado pela sociedade regional para descaracterizar aqueles que se assumem como indígenas, segue operando os mesmos mecanismos de quando pensado como base para um projeto nacional, ou seja, segue excluindo, oprimindo e invisibilizando aqueles que se constituem como “o meio do caminho” para uma suposta civilização.

Contudo, é interessante notar que se de um lado a categoria “caboclo” tendia a colocar os nativos em algum lugar deste grande projeto nacional – nem que fosse sobre os auspícios da assimilação – para os nativos em si a incorporação do termo representa uma espécie de estratégia de resistência que lhes permitiu criar uma identidade entre si, gerando assim sentimentos de reciprocidade e partilhas mútuas. Os “*caboclos de Olivença*” são os atuais Tupinambá. Assim, se atualmente os indígenas de Olivença rejeitam o uso do vocativo “caboclo” quando provindo de outros (não indígenas), é comum escutarmos especialmente os mais velhos utilizando-se dele para se referirem uns aos outros. Talvez o que se possa dizer é que se para os brancos “ser caboclo” era o meio do caminho, ou a porta de entrada (dos índios) para a civilização – e daí a repulsa dos indígenas em acatar tal categoria pejorativa impregnada por um lado de essencialismo e por outro de velamento<sup>17</sup> –, para os nativos de Olivença, “ser caboclo” ou (posteriormente vir a) “ser índio” não altera em nenhum momento os sentidos ontológicos ou filosóficos do “ser”. Em outras palavras, não acredito que os nativos de Olivença ao assumirem-se como “índios” chegaram a pensar que deixariam de ser o que eram antes – “caboclos” em seus próprios termos –, ou melhor, a população nativa desta região. Tais percursos de transformação garantem o valor da resistência histórica, isto é, o papel da transformação é justamente permitir que os nativos de Olivença continuem sendo nativos, caboclos ou índios, índios-caboclos, caboclos-índios.

*Caboclo e índio* são termos equivalentes no sentido de que ambos são essencialmente rótulos de identificação que podem ou não ser usados para a auto-identificação. Embora uma identidade índia correntemente tenha significação política, até recentemente

---

<sup>17</sup> Também Rivière (1972) notou que em Roraima o uso do termo “caboclo” (deformado para *caboco*) carrega uma conotação pejorativa e é rejeitado por aqueles a quem se refere. Já Wagley (1976: 105) conclui que a categoria somente existe “no conceito dos grupos de status mais elevado referindo-se aos de status inferior” (apud LIMA, 1999: 11).

o termo (que se origina, como se sabe, de um erro histórico) foi apenas uma categoria genérica de identificação utilizada pelos brancos e não tinha relação com as identidades dos povos indígenas aos quais se referia. A analogia entre os conceitos de *índio* e *caboclo* é útil, pois a validade do termo *índio* há muito se estabeleceu e assim ajuda a compreender como um rótulo de identificação, semelhante ao de caboclo, ganhou significado concreto e foi aceito por quem o recebeu (LIMA, 1999: 12, grifos originais).

Os paradoxos entre as distintas interpretações e usos correntes da categoria “caboclo” me levam a pensar que é preciso ter certa cautela para não encerrá-la (tampouco a de índio) em um espectro unilinear de ida sem volta. Mesmo porque nem sempre se pode dizer que quem recebeu tal titulação estava necessariamente de acordo com ela, ou como mostram os próprios Tupinambá, imprimiam os mesmos sentidos. Se tomarmos como fato que as transformações podem ser transcendentais ou imanentes, eu diria que aquela transcendente ocorre a nível do processo de identificação oriundo de um pensamento colonizador e a imanente surge como resposta de um modo de pensar indígena. Isto justificaria porque nos dias de hoje o caboclo Marcelino não é mais referenciado pelos atuais Tupinambá apenas como “caboclo” e sim como “*caboclo-índio Marcelino*”.

Em outras palavras, os processos de transformação imanentes desencadeados pelos próprios sujeitos ditos “índios-caboclos” ou “caboclos-índios” são resultado de uma premissa básica: as diferenças devem ser contidas em si mesmas e mais, são justamente elas que consolidam a própria identidade. Como diria Gabriel Tarde são: “como dinamismo de uma potência e não como atributo de uma essência” (TARDE *Apud* VARGAS, 2007: 39).<sup>18</sup>

Neste grande leque de significações, apropriações e relações que se passam ao longo da historicidade dos nativos de Olivença, foi

---

<sup>18</sup> Peço desculpas aos “tardianos” de plantão por esta apropriação talvez tosca de Gabriel Tarde, mas como diz Eduardo Viana Vargas que escreveu bastante sobre o mesmo, se inspirou em Goldman (1999: 23-24), que por sua vez bebeu na fonte de Guimarães Rosa: “a eventual fecundidade dos usos atuais e futuros de Tarde é inseparável das possibilidades de corrupção (ativa e passiva) de seu pensamento, vale dizer, que de sua capacidade de corromper o elenco de questões que atualmente nos autorizamos a colocar, abrindo-o a indagações imprevistas, quer porque o Tarde que se retoma já não é o mesmo, já não é mais Tarde, até e inclusive para ser fiel a ele, que há mais de um século dizia: *durar é mudar*” (VARGAS, 2007: 39). Ainda que eu não seja uma leitura fiel de Gabriel Tarde, nas entrelinhas desta tese há muitas inspirações providas dele, sobretudo, no que tange as questões relacionadas aos processos de diferenciação sociais e políticos.

somente com o reconhecimento étnico perante o Estado que eles passaram da condição de “caboclos” referida por outros para a de “índios” enfatizada por eles mesmos. Como consequência deste processo, os atuais Tupinambá em pouco tempo tiveram que constituir a figura de um cacique, passaram a pesquisar e valorizar as *histórias dos antigos*, acolheram antropólogos interessados em novas pesquisas, entre estes inclusive a equipe do Grupo Técnico para Identificação da Terra Indígena, foram contemplados com a construção da Escola Estadual Indígena Tupinambá de Olivença – a maior escola indígena da Bahia –, passaram a contar com o atendimento de um órgão específico para a saúde indígena (na ocasião a FUNASA hoje SESAI), receberam sementes, ferramentas, cestas básicas, entre tantas outras referências de bens materiais e simbólicos que por certo jamais tinham sequer imaginado. Assim, mesmo que os anciãos continuassem utilizando o vocativo “caboclo” como forma de tratamento entre si, não à toa a identificação como “índios” trouxe para os nativos de Olivença uma grande mudança em sua própria história de vida.

## 1.2 REDES E ESPAÇOS DE INTERAÇÃO DOS TUPINAMBÁ

Ainda que boa parte desta pesquisa tenha sido realizada no interior da Terra Indígena Tupinambá de Olivença (TITO) considero oportuno destacar que há espaços que estão fora de seus limites e também são significativos para se compreender as redes de relações que abrangem aspectos do social, da política, do ritual e da economia dos Tupinambá. Estes espaços incluem alguns dos bairros da periferia de Ilhéus, a sede da FUNAI<sup>19</sup> e a Feira do Malhado nesta cidade, bem como a Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC) e a praia do rio Cururupe.

Os bairros periféricos de Ilhéus<sup>20</sup> – Basílio (zona norte), Nossa Senhora da Vitória e Nelson Costa (zona sul), Teotônio Vilela<sup>21</sup> (zona

<sup>19</sup> Após a reestruturação nacional da FUNAI em 2010, a sede da instituição em Ilhéus passou a ser uma Coordenação Técnica Local (CTL).

<sup>20</sup> Localizados em áreas de antigas fazendas de cacau no entorno de Ilhéus, o incremento populacional de não índios nestes bairros é recente. Cada qual conta com uma população que oscila entre 5.000 e 15.000 habitantes. O aumento populacional ocorreu principalmente a partir dos anos 1980, quando famílias oriundas da zona rural, devastada e empobrecida com a crise do cacau que abrangeu toda a região, foram obrigadas a se deslocarem em direção à cidade. Notadamente sobre o cacau, a crise da “vassoura-de-bruxa”, uma praga que assolou as plantações no final dos anos 1980, é até hoje mencionada na região que abrange a Terra Indígena Olivença e seus arredores, onde ainda se encontram algumas fazendas produtoras. Em

oeste) e Coutos (zona rural) – foram lugares nos quais muitas famílias indígenas buscaram abrigo e oportunidades para recomeçar a vida, quando nas décadas de 1930 e 1940 as terras de Olivença e seu entorno foram amplamente expropriadas dos nativos pelos não índios que chegavam à região. Naquela época, os bairros que hoje se constituem por um aglomerado de casas e considerados “a periferia” de Ilhéus ainda apresentavam grandes áreas de mata e raros moradores. As famílias indígenas que para lá migraram encontraram lugares ambientalmente preservados, similares aos quais viviam. Ali seguiram praticando atividades relacionadas à caça, construíram as suas casas de taipa, as roças de mandioca, as casas de farinha e também aprenderam novos ofícios que o contexto urbano impunha. Mas este período de satisfação em uma área próxima da cidade não durou muito, pois o crescimento urbano e demográfico descontrolado transformou em poucas décadas o panorama inicial que as famílias indígenas tinham vislumbrado. Atualmente, com exceção da área do Coutos, os demais bairros figuram o topo dos índices de violência e criminalidade do município de Ilhéus<sup>22</sup> e abrigam uma população de baixa renda, baixa escolaridade e altos índices de desemprego. Além disso, caracterizam-se pela falta de saneamento básico, exposição a doenças infecto-parasitárias, entre outras<sup>23</sup>.

---

percurso no transporte público que liga a região do Santana até a vila de Olivença, ouvi por mais de uma vez comentários referindo-se a tal praga quando algum trabalhador ingressava no ônibus com sacos repletos de cacau. “*Olha que este cacau tá com cheiro de bruxa!*” O cheiro levemente fermentado do cacau colhido e armazenado em sacos é muito peculiar e impossível alguém não notar a presença de um trabalhador que está transportando a safra para comércio na cidade. Cabe destacar que na cidade de Ilhéus, o apelo do cacau e do chocolate, consagrados de modo particular na literatura de Jorge Amado, continua fazendo parte da história e das atrações repassadas aos turistas. Porém, nas fazendas produtoras, especialmente naquelas que estão dentro da terra indígena, é notável que a maior parte das propriedades esteja completamente sucateada e abandonada. As “casas grandes” deteriorando-se ao tempo são conseqüências das crises na lavoura que deixaram para trás rastros do período áureo do cacau.

<sup>21</sup> Especificamente sobre a história de formação deste bairro, sabe-se que até 1985 era conhecido como Gomeira, tendo em vista que os poucos moradores produziam gomas de mandioca – um subproduto da planta transformada também em farinha – e levavam até a área central da cidade para comercializarem. Esta informação corrobora com a idéia de que até então eram somente famílias indígenas que habitavam neste lugar e que seguiam produzindo aquilo que tinham deixado para trás nas terras de Olivença: a mandioca e seus derivados. Fonte: Costa, 2011 <http://www.geografiaemfoco.blogspot.com.br/2011/08/crescimento-demografico-do-bairro.html>, acesso em 17/08/2013.

<sup>22</sup> Fonte: Santos, 2012 (<http://www.slideshare.net/alansantos/diagnostico-da-violencia-e-criminalidade-em-ilhus-ba>, acesso em 17/08/2013).

<sup>23</sup> Fonte: Costa et alli, (<http://www.uesc.br/biomedescola/imagens/arquivos/artigo4.pdf>, acessado em 17/08/2013).

Ainda que os Tupinambá venham desde a virada deste século investindo na recuperação e *retomada* de suas terras tradicionais, se observa que ainda há um número considerável de famílias indígenas que habitam os bairros da periferia de Ilhéus. Destas, algumas possuem vínculos com a Terra Indígena Olivença e seus habitantes e se deslocam frequentemente entre a cidade e a área indígena. Na cidade, trabalham com construção civil, como domésticas ou em outros trabalhos informais. Na terra indígena, possuem parentes, roçados e se aproximam de um modo de vida completamente distinto daquele do meio urbano. É na terra indígena que reafirmam o fato de *estar na cultura*, algo que deve ser construído a partir de práticas e relações que são identificadas como propriamente indígenas. Mesmo os jovens que já nasceram na área urbana, possuem um pleno mapeamento sobre aqueles lugares dentro da terra indígena nos quais seus antepassados viviam: dominam as paisagens e recursos ambientais de cada região, reconhecem as fazendas que perfazem os limites do antigo território expropriado de seus avós e sabem bem quais *retomadas* já foram feitas e aquelas que ainda estão por serem empregadas. Enfim, as histórias de ocupação e relação com o espaço sempre foram narradas e repassadas através da oralidade dos mais velhos. Os jovens aprenderam a ouvi-las e mapeá-las, primeiramente pela apreensão cognitiva e logo pela apropriação geográfica, percorrendo fisicamente os lugares mencionados pelos anciãos.

É interessante observar que dentre as famílias que vivem na cidade, algumas possuem também moradia dentro da terra indígena. Destacam-se entre elas, as figuras de dois caciques que diariamente, ou no mínimo semanalmente, deslocam-se da cidade para a terra indígena. Um deles vive na casa da sogra, que há alguns anos mora no bairro Nossa Senhora da Vitória e o outro possui residência no bairro onde morou por muito tempo junto com a mãe, o padrasto e os irmãos. Em ambos os casos, as famílias tiveram que se deslocar para a cidade em razão da expropriação territorial já mencionada. O fato de viverem em parte na cidade e em parte na terra indígena pode suscitar alguns questionamentos tanto das pessoas que os apóiam no *cacicado*, quando daquelas que são achegadas a outros caciques. O assunto por vezes acaba inclusive acirrando alguns embates políticos internos.

Veremos ao longo do trabalho que os Tupinambá consideram realmente importante manter o vínculo com o território tradicional, com um modo de vida que se traduz em termos nativos por *estar na cultura*. Cultura que, de acordo com estes indígenas, abrange as redes de parentes, os vínculos com a terra (seja através do plantio, da caça, da

coleta de caranguejos, da pesca), o pertencimento a um *cacicado* e o esforço em tornar-se cada vez *mais índio*, principalmente produzindo elementos (adereços como colares, cocares, pinturas, trajes feitos de matéria vegetal, entre outros) e relações (em especial com os Encantados, com outros povos indígenas, com ONG's e outros aliados externos) que os diferenciem dos demais regionais.

Dentre estas famílias que estão na cidade existem também aquelas que não possuem casas próprias dentro da terra indígena, mas que ocasionalmente visitam os parentes e reforçam nestes momentos de convivialidade seus vínculos sociais. Aos poucos os indígenas moradores da cidade vão aproximando-se não somente dos “parentes” (conhecidos ou não), como também vão tomando conhecimento do contexto da terra indígena em si: o modo de vida, as relações sociopolíticas e cotidianas aí estabelecidas, as dificuldades, os desafios e as oportunidades, as pautas do movimento indígena e as lideranças e caciques que poderiam acolhê-los, caso venham a decidir por uma mudança para dentro da área.

Algumas lideranças indígenas e caciques comentaram comigo o desejo de abrigarem dentro da terra indígena todas aquelas famílias que atualmente estão morando na periferia de Ilhéus. Me chamava atenção com frequência o conhecimento e mapeamento que muitos caciques demonstravam não somente das famílias que pertenciam ao seu *cacicado*, como daquelas que pertenciam a outros e ainda, daquelas que por estarem na cidade, não estavam necessariamente atreladas a ninguém. Isso indica que as famílias indígenas moradoras da cidade podem conter em si mesmas uma condição potencial para o estabelecimento de futuras alianças políticas, sendo objeto de investida e interesse dos caciques que almejam continuamente ampliarem e consolidarem ainda mais seus *cacicados*<sup>24</sup>.

Seguindo o mapeamento destes espaços externos aos limites da TITO e que são frequentados pelos indígenas, a sede da FUNAI em Ilhéus assume centralidade para o conjunto de suas relações sociopolíticas. Cotidianamente, a sede da instituição conta com a circulação de caciques, lideranças e demais indígenas que buscam atendimento com finalidades diversas. Dentre estes fins estão aqueles de caráter sumamente político: as decisões e definições vindas da FUNAI de Brasília; as reuniões organizadas para os caciques e lideranças locais; as demandas e comunicações referentes às ações de retomadas; a busca

---

<sup>24</sup> O esforço de cada cacique para manter ou aproximar de si novas famílias é uma das formas de legitimação da chefia e será exposto na terceira parte.

por apoio em casos de criminalização<sup>25</sup> dos indígenas ou denúncia por crimes ambientais<sup>26</sup> observados dentro dos limites da terra indígena; o acesso aos recursos materiais (como cestas básicas, adubos e sementes) a serem distribuídos entre as famílias indígenas; e ainda, o encaminhamento de documentos referentes à aposentadoria ou outras demandas sociais providas das pessoas as quais os caciques representam. Durante o período de realização da pesquisa, o coordenador técnico local da instituição era um jovem indígena, neto de uma anciã moradora de Olivença e sobrinho de uma das lideranças femininas que assumira a posição de cacique no ano de 2012.

Ainda nesta contextualização inicial, devo mencionar a Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC) que dista quase uma hora de carro da vila de Olivença e apresenta no quadro de discentes muitos indígenas que estão em processo de formação superior frequentando cursos como: matemática, pedagogia, história, filosofia, entre outros. Neste ambiente, os Tupinambá encontram alguns aliados não indígenas importantes, professores e alunos que sensibilizados com a realidade indígena apoiam suas iniciativas e demandas – sejam estas territoriais, da área da educação, econômica, ritual ou política – e realizam projetos de extensão conjunta dentro da terra indígena.

Entre estas propostas inter-étnicas de sucesso destaca-se o Seminário de História "Índio Caboclo Marcelino", o qual tive a oportunidade de acompanhar nos anos 2011 e 2012. O seminário iniciou em 2008 como uma atividade da disciplina de História Indígena do curso de graduação em História. Posteriormente, ocorreu em 2009 e novamente em 2011, neste último ano especialmente como resposta de

---

<sup>25</sup> A criminalização dos caciques tupinambá deflagra o nível de oposição que os indígenas enfrentam diante do poderio dos proprietários de terras da região. Em 2010 foram presos o cacique Babau e seus irmãos Givaldo e Glicélia. Em fevereiro de 2011 foi a vez da cacique Valdélise e em abril deste mesmo ano o cacique Gildo e outras lideranças indígenas ligadas a ele. Entre os crimes, os indígenas foram acusados por “esbulho possessório” e “formação de quadrilha ou bando” ao liderarem ações de *retomadas*.

<sup>26</sup> Um dos principais crimes ambientais cometidos por não indígenas dentro da terra indígena é a extração de areia para comércio no setor da construção civil. Ainda que uma prática ilegal, diversas áreas dentro da terra indígena estão sofrendo ameaça direta dos extratores, tanto na região da costa, quanto em direção ao interior da área. Enquanto estive em campo, observei com frequência os inúmeros caminhões carregados de areia que se deslocavam, principalmente na porção litorânea, por entre as precárias estradas de terra batida. Ao longo deste tempo, apenas em uma ocasião presenciei o ICMBio atuando este tipo de delito e apreendendo junto com a Polícia Federal os caminhões do proprietário. Contudo, a apreensão não durou mais do que um mês e, em seguida os mesmos caminhões já tinham retomado as atividades de extração ilegal. Em um de meus sobrevôos pela terra indígena, quando retornava de campo para casa, pude notar panoramicamente os vários pontos de extração de areia incrustados no interior da terra indígena.

um grupo de pessoas indígenas e não indígenas indignadas com as “perseguições, criminalizações, reintegrações de posse e prisões que sofria e ainda sofre o Povo Tupinambá de Olivença”<sup>27</sup>. Em 2012 o evento foi novamente realizado, nesta ocasião integralmente dentro da TITO e contou com a expressiva participação dos indígenas na organização do mesmo<sup>28</sup>.

Por fim, neste circuito de espaços e relações que os Tupinambá direcionam para o exterior da terra indígena, gostaria de destacar a área da praia do rio Cururupe para onde os indígenas se dirigem anualmente durante a realização da “Caminhada em Memória dos Mártires”. O local, apesar de não ter sido incluído nos limites propostos para a identificação da TITO é considerado como um espaço sagrado para os Tupinambá. Parte desta valorização sustenta-se no fato de ter sido aí que ocorreu em 1560 a “Batalha dos Nadadores” ou a “Guerra dos Ilhéus”, comandada pelo então governador geral Mem de Sá<sup>29</sup>. Fato histórico que nos remete às fontes escritas sobre os antigos Tupi da costa e que foi apropriado em termos simbólicos e políticos pelos atuais Tupinambá.

Quase quatro séculos depois deste evento é também na praia do Cururupe que se inicia a mobilização do caboclo Marcelino para impedir a construção da ponte que ligaria Ilhéus a Olivença e o conseqüente avanço dos não indígenas sobre o território dos indígenas (vide adiante). Como aconteceu com o Seminário Índio Caboclo Marcelino, também tive a oportunidade de acompanhar todos os preparativos e celebrações destinados a Caminhada durante os anos 2011 e 2012. O evento é introduzido na terceira parte do trabalho diante seu reconhecimento como operador das relações sociopolíticas locais. De antemão, sinalizo que a Caminhada é marcada por interações com o plano dos Encantados, permite o fortalecimento de algumas alianças entre grupos e caciques, bem como estabelece a construção de novos elos políticos.

### 1.2.1 Rua e roça

---

<sup>27</sup> Fonte: <http://seminariocaboclomarcelino.blogspot.com.br/>

<sup>28</sup> Na terceira parte me ateno a descrever as atividades do seminário que pude acompanhar durante os anos 2011 e 2012, destacando aquelas situações e desencadeamentos que reverberaram na política ameríndia.

<sup>29</sup> É interessante notar como as pesquisas na área de história são apropriadas pelos atuais Tupinambá fortalecendo na contemporaneidade seus discursos sobre uma vinculação histórica com os antigos Tupinambá dos Quinhentos.

Durante a pesquisa em campo, a ênfase dada pelos indígenas para a oposição entre *rua* e *roça* foi algo que chamou muita atenção. Aos poucos observei que a *rua*, consensualmente, dizia respeito ao modo de vida “na” e “da” cidade, enquanto que a *roça* se referia a outro tipo de modo de vida, que mesmo para alguns que já vivem na terra indígena parecia estar sempre distante. Muitas vezes acompanhei pessoas e famílias que saíam de seus locais de moradia dizendo irem para a *roça*. A *roça* me parecia ser sempre um lugar “mais para lá”, ou seja, adiante: moradores de Olivença apontavam uma determinada aldeia ou *retomada* como a *roça*, deste lugar os habitantes indicavam outra região ainda mais distante, e assim consecutivamente. Até que por fim, naqueles lugares de habitação “mais remotos”, onde as pessoas vivem praticamente isoladas, com raros contatos com a cidade ou com outras áreas da terra indígena que apresentam fluxos e estruturas físicas consideráveis (como a vila, por exemplo) se encontravam então, pessoas que, definitivamente, assumiam *viver na roça*.

De jeito algum espero que a categoria *roça* seja aqui entendida como uma área geográfica ou espacialmente distante, tampouco, seja sinônimo de uma área de floresta. O ponto é que em alguns lugares deste universo indígena – tão diverso em paisagens e relações – as pessoas vivem formas distintas de trabalho, moradia e interação com o meio ambiente. Assim, *rua* e *roça* se constituem como categorias relacionais que marcam a vida de cada sujeito indígena, independentemente de onde e como viva. O fato é que, como sujeitos em relação, as categorias *rua* e *roça* apenas podem ser compreendidas nesta interação. Tais categorias são descritivas de modos de vida que se referem à *rua* ou à *roça*. Em outras palavras, um modo de vida só adquire seu pleno sentido quando toma o outro como referencial, seja como ponto de partida ou de chegada.

Quando acompanhei um coletivo de moradores de Olivença responsável pela formação de um dos últimos *cacicados* que se instalou em uma área de *retomada* realizada nas cercanias da vila tive certeza que o que aquelas pessoas buscavam era um modo de vida na *roça* – algo que não conseguiam colocar em prática morando onde moravam, a sua maioria no bairro Alto Alegre (a ser descrito adiante), uma das regiões mais altas da vila de Olivença e que se constituía como um aglomerado de casas de famílias indígenas. O *viver na roça* para os Tupinambá se traduz então a um modo indígena de viver, que pode mesmo ser em qualquer lugar, inclusive bem próximo à cidade.

### 1.3 TERRA INDÍGENA TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA

A Terra Indígena Tupinambá de Olivença localizada na região sul da Bahia abrange um perímetro de aproximadamente 47 mil hectares e majoritariamente abarca o município de Ilhéus, mas também de Una e Buerarema. O município de Ilhéus tem uma área total de 1.712 km<sup>2</sup> distando aproximadamente 465 km da capital do Estado da Bahia, Salvador. De acordo com o censo do IBGE 2010, a população do município atinge um total de 184.236 habitantes.

As pendências relacionadas à morosidade para solucionar problemas fundiários em terras indígenas do país também fazem parte da realidade da TITO. Aliás, como salientei na introdução deste trabalho, ao lado do território dos Pataxó no Monte Pascoal e da Reserva Caramuru-Paraguaçu dos Pataxó Hã-Hã-Hãe, o contexto da Terra Indígena Tupinambá de Olivença se tornou um dos três grandes focos de conflitos fundiários que marcam hoje o cenário da política indigenista na Bahia.

Isso causa descontentamento não somente da parte dos indígenas – que aguardam ansiosamente a resolução dos conflitos instalados com a sociedade regional e, finalmente, a garantia para permanecerem com segurança em suas terras –, como também de parte daqueles não indígenas, especificamente os que trabalham como mão de obra nas fazendas locais. Em geral, são estes últimos que estão mais expostos a possíveis enfrentamentos e tensões quando os Tupinambá realizam as *retomadas* de áreas que se incluem no perímetro da terra indígena. Incitados pelos proprietários das terras, alguns destes trabalhadores agem inclusive com violência quando se deparam em situações de conflito territorial com os indígenas.

Além disso, é sabido que historicamente em toda essa região sul da Bahia alguns proprietários rurais mais abastados (conhecidos antigamente como coronéis e hoje em dia como fazendeiros) agenciam homens (“jagunços”) que lhes prestam serviços de agressão e violência contra aqueles que se interpõem as suas vontades e ameaçam o poderio destes mandantes locais. Para completar, a mídia local (jornais, redes de televisão, canais de rádio, sites e blogs) trabalha com empenho para aguçar a discriminação, o preconceito e a violência por parte da sociedade regional contra os Tupinambá, que por ela são chamados de “supostos índios”. A imagem dos Tupinambá divulgada na mídia local refere-se a eles como “baderneiros” que deprezam o patrimônio material

das fazendas *retomadas*. Adiante abordo especificamente os contextos de *retomadas* e recupero o tema das relações aí vigentes.

A Terra Indígena Tupinambá de Olivença abrange distintas *comunidades* que se localizam entre a costa litorânea e a região serrana de mata atlântica. O mapa elaborado e cedido pela pesquisadora Daniela Alarcon e que se encontra ao final do texto ilustra a composição espacial da terra indígena com suas vinte e uma *comunidades*. As demais regiões mencionadas abaixo (tais como Sapucaeira I e II; Acuípe do Meio I e II; Serra do Serrote I e II) resultam da organização territorial promovida para assistência à saúde indígena na região e articulada pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI antiga FUNASA). Em razão da necessidade de aproximar os agentes indígenas de saúde (AIS) e as famílias atendidas, esta divisão foi pensada para facilitar a realização do trabalho em um território amplo e de difícil acesso e comunicação (VIEGAS/RCID, 2009).

O leitor irá observar na descrição que segue que cada uma das *comunidades* referidas não representa um conjunto homogêneo em relação aos aspectos territorial, social, econômico e político. Elas podem conter em si tanto formas distintas de territorialidade (*retomadas*, aldeias, lugares de herança), quanto de produção econômica, como de organização social e política, sendo que os coletivos aí presentes podem estar relacionados a diferentes caciques. Assim, o termo *comunidade* não deve ser tomado para além de uma compreensão que se refere à extensão de uma área geográfica – ainda que não se possa estabelecer limites rígidos – e que se caracteriza por aspectos da paisagem e da história de famílias consideradas *trancos* daquele lugar. Simultaneamente, cada uma destas *comunidades* com os diversos coletivos que abriga, mantêm conexões entre si que se estabelecem a partir de ambientes, histórias, configurações e relações humanas.

### 1.3.1 Olivença, a *aldeia mãe*

Do topo da praça de Olivença, em frente a grande porta da igreja Nossa Senhora da Escada, o cheiro de mar não acompanha a imagem de fundo. A areia clara e compacta, recortada por grandes rochas escuras e por um mar turvo e mexido que em direção à linha do horizonte vai se tornando azul e liso, nos causa uma impressão nostálgica. Algo que remete às descrições de Jorge Amado, autor que dedicou boa parte da

literatura produzida ao contexto ambiental, político, social, econômico, histórico e cultural dessa região.

Inquestionavelmente, os jesuítas que no século XVII se instalaram em Olivença souberam escolher bem o local onde construíram seu maior empreendimento: a igreja, símbolo do poder de doutrinação missionário imposto aos nativos do lugar por intermédio do aldeamento<sup>30</sup>. Ainda que os jesuítas tenham sido expulsos pela Coroa Portuguesa em meados do século XVIII, tal projeto arquitetônico – como de tantos outros aldeamentos em formato de quadrícula – manteve-se erguido até hoje, marcando a paisagem e a vida local<sup>31</sup>.

Eu cheguei a Olivença pela primeira vez em uma manhã quente e ensolarada. Acompanhava de longe os passos de uma senhora que levava sobre a cabeça uma grande trouxa de roupas molhadas. Parecia óbvio que ela tinha aproveitado o dia para lavar as roupas da família em um pequeno córrego nas redondezas da vila. A senhora devia beirar os sessenta anos, não mais que isso. Baixa, cabelos longos e lisos, indisciplinadamente presos em um coque, pele escurecida e enrugada pelo sol, olhos amendoados e um sorriso farto – ainda que contido pela falta de boa parte da dentição. Ela seguiu por uma das vias que acessam a praça quadrangular<sup>32</sup> e eu fiquei a vislumbrar a igreja edificada em finais do século XVII e início do XVIII – certamente já reformada algumas vezes, mas inicialmente, pelo que contam os moradores locais (indígenas ou não), construída com óleo de baleia e a mão-de-obra dos nativos.

A praça, a igreja, o cemitério<sup>33</sup> e também as casas – que hoje já não são as mesmas, tampouco dos indígenas – são centrais nas

---

<sup>30</sup> “É possível deduzir pela distribuição espacial dos grupos indígenas, que o aldeamento de Nossa Senhora da Escada foi criado para promover a reunião de, pelo menos, três aldeias no interior dos limites da sesmaria concedida aos jesuítas: dois povos do grupo Jê, provavelmente Camacã, que viviam no interior, próximo a Serra do Padeiro e os Tupiniquins da costa, onde foi localizada a sede”(MARCIS 2004: 38).

<sup>31</sup> Vide foto 1 no Caderno de Imagens.

<sup>32</sup> As aldeias foram projetadas segundo os modelos de ocupação do espaço que orientaram o povoamento por toda a América Latina: os espaços quadrilares. “Este planejamento dos espaços das aldeias corresponde ao que Michel Foucault designa da técnica de poder da *quadrícula disciplinar*, através da qual se institui uma *disciplina-bloco*: ‘espaço fechado, recortado, vigiado em todos os seus pontos onde os indivíduos estão inseridos num lugar fixo (...)’ que atua mais através da vigilância ocular do que como técnica que fabrica indivíduos úteis” (Cf. FOUCAULT 1984: 174-176; 185 *apud* VIEGAS/ RCID, 2009: 145).

<sup>33</sup> No Relatório para Identificação e Delimitação da TITO a antropóloga responsável indica que: “de qualquer das localidades onde os tupinambá fossem morar, transportavam os mortos em redes para enterrar na vila. (...) Atualmente, fretam-se carros para este transporte e só se for de todo impossível se enterra um parente tupinambá em outro cemitério senão no da vila” (VIEGAS/ RCID, 2009: 54).

narrativas apresentadas pelos anciãos sobre a história dos atuais Tupinambá. Tais referências históricas que envolvem estes e outros elementos, assim como acontece para outros tantos povos indígenas, discorre significativamente sobre as relações de contato com os não indígenas<sup>34</sup>. Contato marcado ora pelos signos da violência e da expropriação territorial, ora por alianças matrimoniais, econômicas e políticas.

Oliveira é referenciada pelos indígenas como *aldeia mãe*. Sem sombra de dúvidas para os atuais Tupinambá este é especialmente o local de sua “origem”, principalmente porque ali se constituiu uma historicidade indígena em que os *antigos* articulavam suas relações sociais, políticas, econômicas e religiosas. Os relatos dos anciãos sobre as vivências e transformações do espaço da vila de Oliveira foram imprescindíveis para sustentar o início do movimento de organização étnica e política dos atuais Tupinambá.

De acordo com estas narrativas, até as primeiras décadas do século XX todas as casas no entorno da praça eram ocupadas por famílias indígenas e eram feitas de barro com telhados de palha de piaçava (as atuais casas de taipa). A praça semanalmente aproximava as famílias que vinham do interior do território para realizarem trocas de produtos com aquelas famílias que habitavam na costa. Farinha, mandioca, peixe, caça, frutas, *giroba*<sup>35</sup> e *beiju*<sup>36</sup> eram artigos que não podiam faltar nestes encontros. Além disso, a praça também concentrava as sociabilidades relacionadas às festas religiosas. Festas que ocorrem até os dias de hoje e são como uma espécie de circuito: a Puxada do Mastro, o São João e a Festa da Bandeira ou do Divino<sup>37</sup>. Todas elas, apesar de passarem por transformações ao longo do tempo – resultado de imposições tanto da parte da igreja católica quanto do poder público da região, especificamente da Prefeitura de Ilhéus –, seguem articulando

---

<sup>34</sup> A importância da narrativa oral dos anciãos quando se tem como pano de fundo os movimentos indígenas e o destaque dado para relatos que dizem respeito ao homem branco, ao “Encontro” propriamente dito, não soa como novidade, mas tampouco deixa de ser interessante. Como bem analisou Oscar Calávia Saêz (2005) em um artigo sobre as estruturas e os relatos das sociedades ameríndias, em particular dos Yaminawa, a temática do “Encontro” passou a configurar-se como um gênero destes relatos que abrem “um nicho na história do interlocutor e garantem um diálogo e uma eventual colaboração do mesmo” (CALÁVIA SAÊZ, 2005: 46).

<sup>35</sup> Bebida fermentada a base de mandioca, extremamente apreciada pelos Tupinambá e ainda produzida ocasionalmente.

<sup>36</sup> Massa produzida com a farinha de mandioca e que forma uma espécie de pão indígena.

<sup>37</sup> Para uma análise sobre estas festas na percepção dos Tupinambá ver a dissertação de Erlon Fábio de Jesus, 2013.

as relações entre famílias indígenas e dando continuidade a valores que são repassados de longa data.

A partir dos anos 1920 a *aldeia mãe* passou a ser palco de grandes mudanças que resultaram do aumento demográfico de moradores não indígenas que se estabeleceram nesta localidade. De maneira especial, a chegada expressiva destas famílias ocasionou alterações profundas aos nativos, todas elas relacionadas a um modo de vida econômico, social, político e cultural que incluía valores como a partilha, a generosidade, a convivência, as trocas e alianças matrimoniais entre famílias conhecidas<sup>38</sup>. Este período é descrito pelos anciãos como o *tempo dos antigos*, um tempo saudoso.

*(...) Naquela época ninguém entendia o que era dinheiro, a gente vivia trocando as coisas, mas aí depois que chegou uns coronéis, eles começaram a querer comprar as terras. Meu avô nem bebia. Um dia, um tal senhor de nome Fernando Kalfama, deu para meu avô uma bebida e disse que compraria as terras dele por 30 mil réis. Até hoje lembro, porque a gente pensava que era muita coisa, e o meu avô ainda teve que dar um troco a ele, por que ele disse que como ele tava dando dinheiro a meu avô, ele tinha que receber o troco. Como meu avô não sabia de nada e ainda tinha bebido, ele deu 1 mil réis de troco para o moço que comprou a área que hoje é onde a gente encontra a Buíra. Você vê hoje a gente aqui, por que nem eu e nem meus netos, temos terra para plantar, mas se meu avô não fosse enganado, até hoje aquele lugar era para a gente viver”* (ROSÁRIO, 2012 apud JESUS, 2013: 146 ).

A instalação das famílias não indígenas no espaço da vila resultou não somente na expropriação das moradias dos nativos, como também das suas áreas utilizadas para o cultivo de vegetais (em especial a mandioca). Primeiramente foram as áreas de roças localizadas no entorno de Olivença e na sequência aquelas que se encontravam em direção ao interior do território. Mas, enquanto que com alguns destes homens não indígenas as relações se davam de maneira tensa – especialmente com aqueles que representavam uma elite política, econômica e social que via Olivença como uma oportunidade única para instalarem comércios, fazendas, casas de veraneio e espaços de lazer –,

---

<sup>38</sup> A ideia aqui não é recuperar um período histórico anterior aquele que interessa ao regime de historicidade dos atuais tupinambá. No entanto, sabe-se através de fontes documentais e de pesquisas da área de história, que a presença de não indígenas na vila de Olivença e seus interesses sobre a mesma remontam ao século XVII (MARCIS, 2004; VIEGAS/ RCID, 2009).

com outros os encontros foram marcados pelo estabelecimento de alianças matrimoniais que resultaram em casamentos interétnicos.

Na segunda parte do trabalho, quando me debruço sobre as relações de parentesco e a sociologia nativa, o tema será melhor aprofundado. Por ora, explicito a fala de uma de minhas interlocutoras que parece ilustrar estas relações de aproximação quando se tinha como pano de fundo uma realidade bastante adversa, de exploração da mão-de-obra trabalhadora por aqueles homens mais abastados e de condições muito difíceis de sobrevivência nas áreas de mata fechada: “*os casamentos, principalmente entre negros e índios, ocorreram porque no sofrimento os ciclos de amizade são grandes*”.

Em particular sobre este período da história, sabe-se que na última década do século XIX e início do XX, a região de Olivença – assim como outras localidades no sul da Bahia – recebeu um grande fluxo de imigrantes sergipanos<sup>39</sup> e alagoanos que, expulsos de seus locais de origem pelas secas cíclicas e interessados nas terras aptas e devolutas desta região, passaram a investir na abertura de roças de cacau no meio da mata ou então foram servir como mão de obra abundante nestas lavouras (FALCÓN, 2010: 36).

A obra de Jorge Amado<sup>40</sup>, considerada um dos maiores expoentes da literatura brasileira deste período, é relevante quando se considera que mesmo enquadrada no gênero ficcional se apóia na descrição de fatos que o próprio autor reconhece ter presenciado. Abaixo, o trecho em destaque do livro *Terras do Sem Fim* retrata de modo incontestado as impressões, sonhos e vivências daqueles nordestinos que se dirigiam para o sul da Bahia:

Nas noites de lua, quando as estrelas enchiam o céu, tantas e tão belas que ofuscavam a vista, os pés dentro da água do rio, ele planejava a vinda para estas terras de Ilhéus. Homens escreviam, homens que haviam ido antes, e contavam que o dinheiro era

---

<sup>39</sup> A historiografia tradicional da região de Itabuna (município vizinho a Ilhéus), elaborada em particular por uma elite intelectual que produziu boa parte destes escritos nos anos 1960, destaca a figura de homens sergipanos como “heróis desbravadores das matas” e responsáveis pela fundação da cidade. Em contraposição, reafirma a imagem dos povos indígenas que ainda viviam ali de forma autônoma – fosse na mata ou no aldeamento jesuíta de São Pedro de Alcântara em Ferradas –, como entraves ao processo civilizatório. Para uma abordagem sobre a problematização do papel indígena na formação econômica e social de Itabuna ver artigo de Ayalla Oliveira Silva (2007).

<sup>40</sup> Jorge Amado, responsável por descrever em vários de seus livros o contexto da economia cacauera e as relações sociais daí oriundas, nasceu no sul da Bahia, especificamente no então distrito de Ferradas (que pertencia ao atual município de Itabuna), sendo seu pai sergipano e sua mãe índia.

fácil, que era fácil também conseguir um pedaço grande de terra e plantá-la com uma árvore que se chamava cacauero e dava frutos cor de ouro que valiam mais que o próprio ouro. A terra estava na frente dos que chegavam e não era ainda de ninguém. Seria de todo aquele que tivesse coragem de entrar mata adentro, fazer queimadas, plantar cacau, milho e mandioca, comer alguns anos farinha e caça, até que o cacau começasse a frutificar. Então era a riqueza tanto dinheiro que um homem não podia gastar, casa na cidade, charutos, botinas rangedeiras. De quando em vez também a notícia de que um morrera de um tiro ou da mordida de uma cobra, apunhalado no povoado ou baleado na tocaia. Mas que era a vida diante de tanta fartura? (AMADO, [1942] 1970: 29).

No trabalho historiográfico sobre os “coronéis do cacau” que remonta aos anos 1930, Gustavo Fálcon afirma que “estes nordestinos configuraram um campesinato que se dedicou ao desmatamento da floresta, instalação pioneira das lavouras de cacau e *expulsão dos índios*” (2010: 49, grifos meus). Cabe notar, porém, que efetivamente os índios não foram completamente expulsos. Isto porque, apesar da intenção explícita dos colonizadores em exterminá-los, desejo que ideologicamente reproduziu-se no imaginário regional que invisibilizou a população indígena, os nativos permaneceram e reproduziram práticas e relações que, inclusive, incorporaram os não indígenas como a exemplo dos diversos casos de alianças matrimoniais entre as índias e os *brancos*. Delfina e Dinete, duas mulheres anciãs, são exemplos disso, posto que se casaram com dois destes homens que vieram “de fora” e seguiram suas vidas ao lado deles.

Delfina, hoje com aproximadamente oitenta anos, perdeu a mãe quando tinha doze anos e cuidou de todos seus irmãos, inclusive de um bebê de seis meses. Depois que os irmãos cresceram, ela foi morar com a avó materna e cuidou dela até falecer. Nesta época, morava junto com a avó no entorno da praça, em uma casa de taipa. De acordo com ela: “*ali só viviam índios, mas eles se chamavam de caboclos*”. Quando a avó morreu, Delfina tinha vinte anos e explicou-me que saiu da casa porque morava com um tio que bebia muito e ficava violento. O tio acabou vendendo a propriedade a um homem branco pelo valor de quatro mil réis, algo que ela me traduziu da seguinte forma: “*deu a casa em troca de cachaça e bebeu todo o dinheiro*”. Nesse meio tempo, ela casou com um homem *de fora* que identificou como *africano* – provavelmente por seus traços negros – e que trabalhava em uma fazenda da região.

A anciã relatou ainda que existia no entorno da praça uma *venda* (pequeno mercado) de propriedade de um homem sergipano e que certa vez, um índio entregou toda a área de sua roça para pagar a dívida dos produtos que retirava neste comércio. Situações similares a esta foram largamente registradas por pesquisadores que realizaram entrevistas junto aos indígenas mais velhos (VIEGAS/RCID, 2009; JESUS, 2013). Conhecido na região como “caxixe”, a prática do logro, da trapaça ou do ato de esperteza é assunto recorrente nas falas dos anciãos quando eles recordam as técnicas utilizadas pelos brancos para usurparem a terra dos nativos e aumentarem suas riquezas. Como bem lembra Erlon de Jesus, Michael Foucault sintetiza perfeitamente o contexto aqui expresso: “as grandes estratégias de poder se incrustam, encontram suas condições de exercício em micro relações de poder” (FOUCAULT, 1979: 141 *apud* JESUS COSTA, 2013: 34).

A escassez de produtos na região impulsionava os indígenas a estabelecerem contatos frequentes com os comerciantes ou fazendeiros que lhes disponibilizavam sal, querosene e a cachaça. Esta última, sedutora e inebriante, introduzia pouco a pouco o gosto amargo da civilização não indígena. As compras que faziam nos pequenos estabelecimentos dos brancos acabavam se tornando dívidas exorbitantes que os índios nunca conseguiam quitar completamente, posto que a matemática utilizada pelos primeiros os favorecia descaradamente.

A outra anciã que me apresentou narrativas interessantes sobre uma Olivença de outrora foi Dinete<sup>41</sup>, filha de pai sergipano e mãe índia. Contou que quando a família morava na praça, sua mãe costumava buscar água na fonte daquele que é hoje o Balneário Tororomba<sup>42</sup>. Ela também retirava lenha na mata e vendia aos moradores da vila. Dinete e sua irmã casaram com dois irmãos sergipanos. Depois da morte do pai dela, o cunhado vendeu a casa da família na praça e comprou o terreno

---

<sup>41</sup> Na ocasião da entrevista estava com 77 anos, mas em 2013 veio a falecer.

<sup>42</sup> O Tororomba é um complexo de piscinas públicas instaladas na área da Estância Hidromineral de Olivença – a única no Brasil localizada em faixa litorânea –, que é conhecida em razão dos benefícios curativos de suas águas. A composição da água é radioativa e contém cloro, ferro e iodo magnético, sendo indicada para doenças de pele e do aparelho digestivo. Dentre os funcionários que trabalham no Tororomba, alguns são indígenas. Nas ocasiões em que estive desfrutando dos benefícios deste complexo, encontrei também alguns indígenas mais jovens, acompanhados com crianças ou não. Os anciãos contam que antigamente, quando ainda não havia se tornado um balneário, no lugar se encontrava uma fonte de água medicinal que era utilizada para banhos dos indígenas, sendo que homens e mulheres banhavam-se separadamente. Alguns ainda indicam que atualmente as águas não possuem mais o mesmo poder curativo, pois justamente o banho conjunto, entre pessoas de sexos opostos, atua como fator de contaminação.

onde ela vivia quando a conheci – na área conhecida como Cai n'Água, entre a rodovia BA-001 e a praia (ver descrição adiante). Como o marido de Dinete não gostava do mar, eles “*abriram uma roça*” na região do Acuípe e viveram por lá até ele adoecer. (Aqui a ideia de *abrir uma roça* deve ser entendida nos mesmos termos do modo de vida da *roça* mencionado anteriormente). Posteriormente, quando ele adoeceu, vendeu as terras para um criador de gado e o casal voltou a morar próximo ao mar, juntamente do irmão dele e da irmã dela que se mantinham na casa da família.

Do período de expropriação das terras e afastamento dos nativos da vila de Olivença – que impulsionou o fluxo das famílias em direção ao interior do território ou para a região dos arredores de Ilhéus –, restaram no entorno da praça poucas casas que permaneceram como propriedade dos indígenas. Dentre estas, uma delas pertence à família Magalhães<sup>43</sup> e a outra é propriedade da família Amaral, na qual vive a anciã *Amotara*<sup>44</sup>, mãe da cacique *Jamopoty*<sup>45</sup>. Esta casa fora da avó de *Amotara*, com quem ela morou por um longo período de sua infância e depois da juventude<sup>46</sup>. A anciã gosta de contar que quando os brancos instituíram a lei que regulamentava que todas as casas da vila deveriam ser de tijolos – regra que sob o crivo da modernidade e da urbanização pretendia concluir o processo de expulsão dos indígenas, já que os mesmos dificilmente conseguiriam cumpri-la –, sua avó Ester ignorou a ordem. Quando a casa de taipa antiga estava por cair, ela e alguns parentes se dedicaram a construir uma nova casa de barro por dentro daquela já deteriorada. A nova casa ia sendo erguida durante a noite, quando as “autoridades locais” não tinham como fiscalizar a empreitada. “*Quando as paredes da casa velha caíram, lá estava à casa nova erguida!*”- conclui *Amotara* com um riso maroto.

Esta moradia, por estar localizada junto a praça, sempre foi um ponto de abrigo para aquelas famílias que moravam no interior do território e que vinham para Olivença acompanhar as atividades festivas, pescar no mar, coletar caranguejos nos mangues da costa e/ou fazer compras e trocas de produtos. Da sua parte, a dona da casa oferecia

---

<sup>43</sup> A família Magalhães é uma dentre outras que se destaca no cenário da política ameríndia local.

<sup>44</sup> Em tupi, “aquela que a todos quer bem”.

<sup>45</sup> Em tupi, seu nome significa “florecer”.

<sup>46</sup> Enquanto eu redigia este trabalho, no mês de dezembro de 2013 a casa de *Amotara* foi alvo de um incêndio criminoso. Por sorte ninguém e feriu, contudo as perdas materiais foram enormes e os indígenas supõem que o ato pode ter sido uma forma de intimidá-los, em especial a cacique *Jamopoty*, filha desta anciã, que defende a regularização fundiária da terra indígena.

*giroba* – como até hoje faz *Amotara* – e acolhia os visitantes que sempre deixavam em troca algum produto oriundo da roça ou da pesca. Tal habitação se manteve na vila como um núcleo de sociabilidade indígena em meio a um turbilhão de acontecimentos e mudanças provocados com o estabelecimento dos brancos.

Estas breves narrativas me levam a crer que em certa medida se poderia dizer que o fazer política acionado pelos Tupinambá contemporaneamente se apóia em relações que marcaram sua historicidade. Vale, portanto, descrever que Olivença é esta que encontramos hoje. De que forma os sujeitos indígenas (individuais ou coletivos) se fazem presentes, articulam suas redes, se apropriam do espaço, de memórias e de vivências.

### 1.3.2 A aldeia mãe hoje

Olivença dista aproximadamente 21 km de Ilhéus e é um distrito deste município. Situa-se na zona sul de crescimento urbano da cidade, onde o vetor sul (Pontal/Olivença e praias do sul) passou a crescer consideravelmente após a construção da Ponte Ilhéus-Pontal em 1966. Atualmente, esta zona caracteriza-se pela presença de diversos tipos de loteamentos – desde os mais caros com casas de padrão luxuoso, até os mais baratos com casas populares. Além disso, o grande número de hotéis e pousadas, a maioria à beira-mar, e os quiosques que oferecem alimentação ao longo da orla litorânea impulsionam a vocação turística da região.

Por mais que Olivença tenha se tornado um grande balneário nos meses de verão, com direito a shows de artistas nacionais e um infindável número de turistas que se alvoroçam pelas ruas estreitas, durante os demais meses do ano ela pode ser descrita como um pequeno vilarejo que abriga famílias de índios e não-índios. Boa parte das casas localizadas no entorno da praça e nas vias próximas à praia se encontra fechada ao longo do ano, recebendo seus visitantes apenas no período de férias, sobretudo na estação do calor.

Ainda que muitos dos moradores não indígenas de Olivença tentem ocultar a presença indígena – enfatizando que aqueles que se dizem Tupinambá não são índios – é impossível não observar a presença dos nativos em distintos espaços da vila: na praça, nos bares, nas ruas, nos pontos de ônibus, no Tororomba, na beira da praia e nos rios.

Depois de alguns anos sem residirem em Olivença em função da expropriação territorial sofrida, algumas famílias indígenas começaram a retornar para a vila a partir da década de 1950. Com isso, Olivença ganhou dois novos centros habitacionais (o Alto Alegre e o Cai n'Água), lugares onde vivem, sobretudo, famílias indígenas, mas também alguns não indígenas, estes últimos explicitamente aliados da causa dos Tupinambá (professores da Escola Estadual Indígena Tupinambá de Olivença, pesquisadores, amigos e demais colaboradores).

Como discorri acima, Olivença é uma referência central para a historicidade dos atuais Tupinambá. Lugar singular que sempre representou a possibilidade de “encontros” seja entre os próprios indígenas ou entre estes e os brancos. Hoje em dia, as famílias de distintas áreas do interior do território seguem se deslocando com frequência para a vila de Olivença por várias razões: acesso ao transporte que leva até Ilhéus, compra de produtos emergenciais disponíveis nos mercados locais, atendimento no posto de saúde, atendimento das crianças na creche Katuana (núcleo escolar atrelado a EEITO), encontros entre parentes, reuniões no centro cultural, visitas e atividades na ONG Thidewá<sup>47</sup>, participação em eventos festivos e rituais enfim, uma grande variedade de atividades. Eu poderia inclusive afirmar que mesmo que Olivença não seja geograficamente central em relação às demais localidades do território, estas últimas gravitam em torno da primeira, principalmente, quando se trata das articulações relacionadas ao fazer política.

Desde o período inicial do século XX até meados da década de 1930, há dois personagens que são importantes para a historicidade indígena e que se destacaram justamente pelas ações políticas que realizaram em Olivença. São eles, o coronel Nonato do Amaral e o caboclo Marcelino, ambos representantes indígenas que lutaram pela defesa do território tradicional diante a expropriação territorial empregada pelos brancos. Ambos serão destacados na terceira parte do trabalho, quando explicito os processos de constituição e legitimidade daquelas pessoas consideradas importantes para a dimensão da política local.

---

<sup>47</sup> A ONG Thidewá tem como público alvo os indígenas e seus projetos focam principalmente a inclusão digital e o registro da história e da cultura dos Tupinambá. Alguns jovens indígenas participam das atividades diariamente e inclusive, quando eu estava em campo, almoçavam com frequência na entidade. Há também aqueles que trabalham neste local e vem desenvolvendo projetos interessantes de capacitação para os jovens.

Sigo adiante com uma descrição sintética das demais *comunidades* que se localizam no perímetro identificado da TITO, de modo a permitir que o leitor amplie suas referências sobre as paisagens e ambientes desta terra indígena, os modos de vida dos sujeitos individuais e coletivos que aí habitam, bem como as possíveis conexões entre lugares, famílias, caciques e seus *cacicados*.

### 1.3.3 Campo de São Pedro

Contígua a Olivença, em tempos passados, esta era uma região onde os nativos da vila mantinham suas roças e coletavam a piaçaba. Porém, Alberto Hoisel – um alemão naturalizado brasileiro e já falecido – apropriou-se de toda esta área e tornou-se o maior comerciante de piaçaba na região (VIEGAS/RCID, 2009). Hoje, vivem aí poucas famílias indígenas, entre elas a da anciã Maria que vive em um terreno recebido de Alberto Hoisel como pagamento pelos trabalhos realizados por sua família na extração da piaçaba. Dona Maria é citada pelo cacique *Sussuarana*<sup>48</sup> como “sua liderança”, sendo este último a principal referência política da área.

### 1.3.4 Curupitanga

Localizada há quatro ou cinco quilômetros de Olivença, esta região pode ser acessada por carro ou trilhas, mas os percursos feitos de automóvel são realmente precários, especialmente em épocas de chuva intensa quando os acessos ficam intransitáveis e muitas regiões completamente isoladas. Os moradores daqui deslocam-se principalmente a pé ou com transporte animal (cavalo e burro). A região do Curupitanga define-se pela área que é banhada por um rio de mesmo nome. Como no Campo de São Pedro, também aqui predomina a piaçaba, além de pés de coco e porções de mata nativa. Esta foi igualmente uma região onde as áreas tornaram-se propriedade de Alberto Hoisel que, seguramente, contava com a mão de obra indígena para extração da piaçaba.

No Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da TITO encontra-se a referência de que a permanência de indígenas nesta

---

<sup>48</sup> Em tupi, significa “onça parda”.

área é muito antiga, estando associada ao modo de vida dos nativos de Olivença que mantinham os plantios a uma pequena distância da vila, podendo deslocar-se diariamente da casa para a roça sem precisar pernoitar por lá (VIEGAS/RCID, 2009: 43). Atualmente, a ida de moradores desta comunidade para a vila quando não é diária é pelo menos semanal, posto que é em Olivença que as famílias comercializam os cocos que extraem na localidade de origem, coletam caranguejo no mangue e acessam com facilidade a cidade e o comércio.

Nestes trânsitos, a estadia em casa de parentes da vila é muito comum. Tendo em vista que a localidade do Curupitanga também é uma área sob influência do cacique *Sussuarana* que vive em Olivença, a casa dele é um dos principais locais de hospedagem e passagem das famílias que lhe são achegadas. Seja para descansar da longa caminhada, tomar um café ou água fresca, os momentos de acolhida por parte do cacique e de sua esposa permitem que as pessoas deste *cacicado* reafirmem a proximidade com aquele que consideram a principal referência política.

### 1.3.5 Cururutinga

Contígua a comunidade anterior, a localidade do Cururutinga também não possui energia elétrica e o acesso é muito difícil. As casas são demasiadamente distantes umas das outras e a maioria das terras onde se encontram as famílias indígenas foram deixadas de herança pelos “antepassados” (avós e bisavós). Nas referências indicadas por alguns indígenas que atualmente estavam vivendo na cidade ou em outras *comunidades*, tanto a região do Curupitanga quanto a de Cururutinga figuram entre aquelas as quais associavam seus *trancos*. Igualmente às outras duas regiões anteriores, aqui novamente é o cacique *Sussuarana* que se constitui como a principal referência política.

### 1.3.6 Pixixica

Vide Serra Negra abaixo.

### 1.3.7 Serra Negra

É a *comunidade* seguinte aquela da Pixixica, sendo que em alguns lugares de fronteira a divisão entre as duas denominações não é clara. A denominação é oriunda de uma antiga fazenda que existia nesta

região e que, portanto, não tem nenhuma aproximação com características geográficas, as quais ao contrário, caracterizam uma área bastante plana (VIEGAS/ RCID, 2009: 44). Infelizmente, Pixixica e Serra Negra foram dos poucos lugares que não consegui conhecer, tendo em vista a dificuldade de acesso por estradas ou trilhas.

A maioria das famílias indígenas moradoras destas duas *comunidades* manteve-se fiel a primeira cacique, *Jamopoty*. Enquanto isso, em outras regiões, o surgimento de novos caciques fez com que algumas famílias passassem a estabelecer vínculos políticos com estas figuras mais recentes, deixando de lado o *cacicado* inicial.

### 1.3.8 Gravatá

Dista cerca de oito quilômetros da vila, confinando com Sapucaeira II e no seu limite sul com Águas de Olivença. Durante a pesquisa de campo identifiquei nesta área uma *retomada* ocupada pelo grupo doméstico de um homem que é considerado liderança da cacique *Jamopoty*. Veremos na terceira parte da tese que é comum o chefe de uma grande família extensa acabar assumindo o papel de liderança daquele cacique com o qual possui maior proximidade.

### 1.3.9 Sapucaeira I

Tal como acontece em outras localidades, Sapucaeira indica também o nome do rio que banha esta área. O acesso se dá pela principal estrada de chão que liga Olivença até a região das serras. Há inclusive o serviço diário de uma linha de ônibus que parte da praça da vila e transporta os passageiros, especialmente alunos e funcionários da escola sede. Contudo, isto não significa que esta estrada seja favorecida em comparação com as demais. A estrutura viária também aqui se apresenta muito comprometida, esburacada e especialmente escorregadia em dias de chuva, fato que resulta na interrupção do trajeto com certa frequência, principalmente no período em que as chuvas se acentuam<sup>49</sup>. Nestes casos, a situação de isolamento das *comunidades* do

---

<sup>49</sup> Durante o trabalho de campo, os meses de setembro e outubro de 2011 foram os mais chuvosos, restringindo inclusive meu deslocamento ao longo da terra indígena.

interior e a suspensão das aulas na escola de Sapucaeira são consequências da precariedade desta que é considerada a estrada principal.

Ambientalmente, Sapucaeira contrasta com o litoral, ou seja, não conta com a presença da piaçaba nativa, mas em compensação, o solo arenoso contribui para o plantio da mandioca, sendo uma das regiões mais fortes na produção da farinha. Algumas famílias possuem casas de farinha próprias. A farinha é um dos alimentos prediletos das famílias indígenas e também, dos regionais não indígenas. Ainda quanto ao aspecto ambiental, observei unicamente nesta área a presença de algumas propriedades com plantações de seringa para extração da borracha.

Com relação à organização política dos Tupinambá, as regiões de Sapucaeira, Olivença e Acuípe de Cima foram aquelas que reuniram um maior número de famílias indígenas durante os primeiros anos do movimento de organização étnica, política e territorial. A partir de uma rede inicial de pessoas e famílias que se conheciam ou eram aparentadas entre si, outras passaram a ser incorporadas a tal *movimento*. Atualmente, as famílias indígenas habitantes desta região estão atreladas a distintos *cacicados*.

### **1.3.10 Sapucaeira II**

A divisão entre Sapucaeira I e II foi instituída para facilitar o atendimento prestado pela SESAI.

### **1.3.11 Santana**

Seguindo a estrada que acessa Sapucaeira chega-se a região do Santana, banhada pelo rio de mesmo nome. Esta se caracteriza como uma área de transição entre a zona de cultivo da mandioca em Sapucaeira e a região das serras, onde o solo e o clima são mais favoráveis ao cultivo de produtos agrícolas como o cacau. Na ocupação desta região se identifica não apenas famílias indígenas, como também

grandes fazendeiros<sup>50</sup> e imigrantes do interior dos Estados da Bahia e do Sergipe que estavam à procura do afamado “ouro do cacau” (VIEGAS/RCID, 2009: 255).

As famílias indígenas que aqui vivem são aliadas de quatro caciques: *Jamopoty*, *Aladim*<sup>51</sup>, *Indiara*<sup>52</sup> e *Acaud*<sup>53</sup>. É ainda nesta região, onde se concentram as principais ações de *retomadas* realizadas por estes caciques ao longo dos últimos anos (2012 e 2013). Um dado relevante para a etnografia é que dentre todos os caciques, somente os irmãos *Aladim* e *Indiara* identificam o Santana como área de origem de seus *troncos*.

### 1.3.12 Santaninha

Adjacente a região anterior, Santaninha também possui como referência o rio de mesma denominação. Na pesquisa realizada pela antropóloga Susana Viegas, ela afirma que a presença de famílias indígenas no Santana e no Santaninha corresponde primeiramente ao processo de expulsão dos nativos da vila de Olivença e, em segundo lugar, ao casamento entre algumas mulheres nativas e homens não índios provenientes de outros lugares (idem, p. 45).

### 1.3.13 Águas de Olivença

Retornando para a região próxima da costa, se encontra a *comunidade* de Águas de Olivença. A paisagem caracteriza-se por uma formação rochosa que adentra o mar e onde os indígenas desta e de outras localidades realizam a pesca com anzol. Toda a região litorânea da terra indígena, desde Águas de Olivença até o Acuípe de Baixo, se configura como um pólo de interesse turístico que reúne hotéis e pousadas de grande porte. Inevitavelmente, alguns indígenas trabalham nestes estabelecimentos como camareiras ou no setor de serviços gerais.

---

<sup>50</sup> No RCID Viegas aponta que no período anterior a 1945 somente cinco fazendas estavam registradas: a Fazenda de Santana, a Fazenda de Santaninha, a Fazenda de Suhipe, a Fazenda Santa Luzia e a Fazenda Ribeirão Vermelho. Já a partir de 1940 surgem uma média de doze novas fazendas por década, perfazendo um total de trinta e nove fazendas criadas entre 1940 e 1970. A privatização quase plena do território indígena se efetiva nas décadas de 1960-1970 (VIEGAS/RCID, 2009: 203).

<sup>51</sup> Não me foi apresentada nenhuma tradução para este nome.

<sup>52</sup> Traduzido do tupi como “senhora da terra”.

<sup>53</sup> Traduzido do tupi como “ave de rapina”.

A área abriga três aldeias importantes constituídas como antigas *retomadas* que se consolidaram. Duas delas, as aldeias Tupã e Itapoã estão ligadas à figura da cacique *Jamopoty*, sendo esta última aldeia o local de moradia da cacique. Por sua vez, a aldeia Tupã possui como liderança principal um ancião, chefe de uma família extensa que vive ali com sua esposa, filhas, alguns genros, filhos, noras e netos/as. Ademais, existe outra área, esta denominada como Olhos d'Água, que se configura como posses antigas de algumas famílias indígenas – anteriores ainda a reivindicação da terra indígena – que as denominam *sítios*. Tais famílias estão diretamente ligadas ao *cacicado* de *Jamopoty* e muitas delas estiveram inclusive juntas com a cacique no início da *retomada* da aldeia Itapoã, vindo posteriormente, a habitarem neste lugar, ainda que tenham mantido os *sítios* como suas propriedades. Uma das lideranças desta cacique que vive na aldeia Itapoã atua como AIS na comunidade de Olhos d'Água, sendo que boa parte dos moradores dali são aparentados com ele, principalmente seus irmãos (no total de quatorze irmãos, doze moram nesta *comunidade*).

Ainda nesta região encontra-se a aldeia Taba Jairy, onde vive o cacique *Abaporang*<sup>54</sup>. É interessante notar que mesmo sendo uma área que abarca agrupamentos relativamente próximos – Itapoã, Olhos d'Água e Taba Jairy – em cada um deles existe um núcleo escolar que atende as crianças moradoras daquele lugar. Esta informação é preciosa para o argumento da tese, pois já que o interesse é pensar a produção e multiplicidade dos grupos, nota-se que também a escola sede e os núcleos escolares acabam refletindo estas dinâmicas de disjunção, diferenciação e consolidação dos sujeitos individuais (caciques) e coletivos (*cacicados*).

### 1.3.14 Acuípe de Baixo

Localizada na costa e na porção sul do perímetro da terra indígena, os habitantes possuem a pesca no rio e no mar, bem como a coleta de caranguejos do mangue como principais meios econômicos. Sob a influência do cacique *Val*<sup>55</sup>, durante o período de minha pesquisa viviam aqui aproximadamente oitenta famílias. A área apresenta três *retomadas*, sendo uma delas onde mora o cacique com sua esposa e dois

---

<sup>54</sup> Traduzido do tupi como “índio bonito”.

<sup>55</sup> Um dos poucos caciques para o qual não me foi apresentado um nome indígena. Assim, *Val* é um diminutivo de seu nome em português.

filhos pequenos. Nesta *retomada* se localiza o posto de saúde e o núcleo escolar que atende as crianças da região.

Por ser uma área de grande interesse turístico, as ações de reintegração de posse tem se feito constantes, mas os advogados que defendem os índios têm conseguido derrubá-las assegurando a permanência indígena.

### **1.3.15 Cajueiro**

Localidade unida ao Acuípe de Baixo que apresenta características ambientais similares e também está sob a influência do cacique *Val*. É composta por quase vinte famílias e apresenta duas *retomadas*.

### **1.3.16 Maruim/ Lagoa do Mabaço**

Agrupa famílias indígenas aparentadas entre si, mas que apresentam certo isolamento geográfico em relação aquelas que vivem em outras localidades, mesmo as mais próximas como é o caso do Acuípe de Baixo.

### **1.3.17 Mamão**

Entre o Acuípe de Baixo e Cajueiro, esta *comunidade* apresenta locais de habitação mais antigos, posses repassadas entre as gerações das famílias moradoras. Durante o campo, informaram-me que viviam aqui trinta e cinco famílias. Esta era outra área de atuação política do cacique *Val*, porém no meu retorno para o segundo período de campo soube que a liderança que lhe dava o maior apoio político – um antigo morador e chefe de uma família extensa –, acabara assumindo o papel de cacique do lugar. Dissidências deste tipo serão analisadas na terceira parte.

### **1.3.18 Acuípe do Meio I**

Ambientalmente caracterizada como uma região que apresenta um considerável número de árvores de piaçaba. Há um núcleo escolar que funciona em um galpão construído pela ONG Care. A principal liderança daqui é uma mulher professora da escola local que já esteve ligada ao *cacicado* de *Jamopoty*, mas que acabou afastando-se do

mesmo. De acordo com esta mulher, ela não está articulada a nenhum outro cacique em especial. Segundo dados do trabalho de campo, em 2011 habitavam aqui pouco mais de cinquenta famílias. Há também uma área de *retomada*, que pelo que me comentou esta liderança feminina, seria organizada por ela ainda que a mesma afirme não ter qualquer interesse em ser considerada cacique. Dado interessante que, como veremos adiante, destoa de outros em que as *retomadas* acabam sendo ações prioritárias na formação de novos *cacicados*.

### 1.3.19 Acuípe do Meio II

Área entre o Acuípe do Meio I e o Acuípe de Cima onde vivem famílias aparentadas entre si e com estas *comunidades* mais próximas. A maioria das famílias vive em terrenos recebidos de herança e se conhecem há bastante tempo. Algumas famílias estão vinculadas a cacique *Jamopoty*, sendo que vive aqui uma de suas lideranças, chefe de uma família extensa. Há também outro casal que é considerado *tronco* do lugar, cujo marido é primo desta liderança mencionada, mas que está ligado a outro *cacicado*, aquele de *Itagibá*<sup>56</sup>.

### 1.3.20 Acuípe de Cima

*Comunidade* bem afastada de Olivença e que está politicamente ligada à figura do cacique *Agebê*<sup>57</sup>. Este é o cacique mais velho de todos e reúne em seu local de moradia – uma área de posse familiar – seus filhos, noras e netos/as. A sua figura como chefe será detalhadamente descrita juntamente com a dos demais caciques na terceira parte do trabalho.

### 1.3.21 Serra do Serrote

As áreas da Serra do Serrote e Serra das Trempes formam a cordilheira montanhosa que divide as regiões até aqui descritas com

---

<sup>56</sup> Traduzido pelos indígenas como “braço forte”.

<sup>57</sup> De acordo com a sua própria tradução, “aquele que trata todos bem”.

aquele da *comunidade* da Serra do Padeiro. Historicamente as serras constituem um lugar de refúgio para onde algumas famílias indígenas fugiram da vila de Olivença no início do século XX. Os mais velhos relatam que foi também para cá que o caboclo Marcelino buscou abrigo enquanto estava sendo perseguido pelas autoridades e policiais no final dos anos 1930.

### 1.3.22 Serra das Trempes I

Como na Serra do Serrote, a Serra das Trempes também concentra os solos mais ricos da terra indígena, correspondendo à linha de fronteira com a denominada região cacaeira do sul da Bahia. Assim, algumas famílias indígenas que habitam nesta área desenvolveram o cultivo do cacau em complemento a outros produtos derivados da mandioca e da pesca no rio Santana, aqui mais turbulento e rochoso. Tal como na região anterior, principalmente os homens incrementam a renda familiar trabalhando como *meeiros*<sup>58</sup> para os fazendeiros da região (VIEGAS/RCID, 2009: 48).

### 1.3.23 Serra das Trempes II

Divisão territorial instituída para facilitar o atendimento à saúde das famílias indígenas.

### 1.3.24 Serra do Padeiro

Esta região segue como prolongamento da cadeia de serras descritas acima e localiza-se na extremidade do perímetro da terra indígena junto ao município de Buerarema. Como nas *comunidades* anteriores, a antropóloga Susana Viegas identificou que a presença de indígenas de Olivença na Serra do Padeiro corresponde aos processos de expansão e distribuição da população, especificamente os casamentos interétnicos que se deram entre mulheres nativas da vila e homens imigrantes de outros municípios da Bahia ou do Nordeste (idem, *ibidem*).

Espacialmente distante das outras áreas, a separação geográfica da Serra do Padeiro opera-se também de certo modo no nível da política

---

<sup>58</sup> Categoria laboral que será explicitada no trecho seguinte em que aprofundo o contexto das *retomadas*.

local. As famílias habitantes desta *comunidade* foram as primeiras a se separarem dos demais indígenas quando existia apenas um cacique que representava os Tupinambá. Naquele momento da separação, quando indicaram um cacique próprio para representar a Serra do Padeiro, alegavam que apenas um cacique não dava conta de atender também esta localidade que está no extremo da terra indígena. Assim, ao final do ano de 2003, o coletivo indígena da Serra do Padeiro entregou um documento na FUNAI comunicando a eleição de seu próprio cacique (*Babau*). Desde então, pode-se avaliar que o *cacicado* da Serra do Padeiro assumiu politicamente uma posição de autonomia em relação aos demais, esforçando-se por distanciar-se dos mesmos.

Ainda assim, isso não quer dizer que o cacique da Serra do Padeiro tenha se tornado completamente indiferente aos demais caciques, ou o contrário, que estes tenham excluído tal cacique de suas redes de interações sociopolíticas. Na verdade, o cacique Babau, filho de um casal de *troncos* dessa região, tornou-se uma chefia de grande destaque político em razão do sucesso das *retomadas* que lidera e do nível de autonomia econômica que o seu *cacicado* alcançou. Nos termos dos Tupinambá, ele é reconhecido como um *cacique forte*, um aliado político importante para os caciques da costa e do interior. Sempre quando o tema da demarcação fundiária vem à tona, especialmente nas reuniões que acontecem na sede da FUNAI em Brasília, *Babau* se articula com os outros caciques para viajarem juntos até lá. Na visão dos regionais e da mídia local, *Babau* é identificado como uma grande ameaça às propriedades dos fazendeiros, sendo por muitos inclusive “jurado de morte”.

### 1.3.25 Retomadas

Como explicitarei na introdução, as *retomadas* são ações encabeçadas por um cacique, algumas de suas lideranças e famílias indígenas que ao identificarem uma área improdutiva ou abandonada dentro da terra indígena investem na ocupação territorial da mesma. As *retomadas* devem ser analisadas como processos de autogestão do território, formas próprias com que os nativos se colocam diante a possibilidade de recuperarem espaços onde viveram em um tempo passado e, que posteriormente se transformaram em fazendas dos brancos e hoje estão completamente abandonadas. Se podemos dizer que há um processo de territorialização que se volta para a interface com o

Estado, que implica mesmo na reivindicação de uma terra indígena para os Tupinambá de Olivença, por sua vez, a territorialidade indígena de algum modo extrapola este modelo – ainda que não extrapole limites geográficos –, posto que se impõe exatamente por intermédio destas ações de *retomadas*.

A primeira *retomada* feita por um grupo Tupinambá foi realizada na Serra do Padeiro pelo cacique *Babau* no ano de 2004, pouco depois dele ser escolhido como cacique local. Posteriormente, já no início de 2006, a cacique *Jamopoty* também assumiu uma *retomada* e comunicando-a, encaminhou uma carta ao administrador da FUNAI em Ilhéus: “o nosso povo ocupou uma fazenda na localidade de Sapucaeira, denominada pelo nome de Fazenda Limoeiro, medindo aproximadamente 750 hectares e sendo ocupada por 300 índios” (VIEGAS, 2009: 283). Cerca de uma semana depois, outra *retomada* (Fazenda Cachoeira) acabou sendo realizada, agora encabeçada pelo cacique *Agebê* que havia reunido em torno de si, já no final de 2005, algumas famílias dissidentes do *cacicado* de *Jamopoty*. Nesta ocasião, o cacique *Agebê* em conjunto com a Associação Cultural e Ambientalista dos Tupinambá enviou um documento a FUNAI indicando que:

*Em virtude da morosidade da FUNAI em publicar o Relatório produzido pelo grupo técnico de Estudo para a Identificação e Delimitação do Território dos Tupinambás de Olivença (...) já entregue desde final de novembro de 2005, os índios Tupinambás de Olivença resolveram iniciar um processo de retomadas pelo território tradicional (Idem, ibidem).*

A partir de então, a prática das *retomadas* se torna uma das principais formas de ação política dos Tupinambá que reivindicam o direito originário ao território tradicional. Como expus anteriormente, o período de queda da produção do cacau nesta região do sul da Bahia nos idos de 1980 em razão da praga da “vassoura de bruxa” transformou o cenário da economia local levando à completa falência os até então ricos proprietários rurais que ostentavam em suas fazendas estruturas físicas grandiosas. Atualmente, o cenário que transparece é de um total descaso e abandono de boa parte dos proprietários não indígenas para com as suas fazendas, que deixaram para trás os áureos períodos de produção agrícola. Isso não significa que estes mesmos proprietários rurais abram mão destas posses, resignados com o fato de serem as mesmas parte do território tradicional dos Tupinambá. Ao contrário, sentindo-se ameaçados com a presença indígena, os proprietários rurais acionam o

poder jurídico para imprimir os meios necessários a garantir a reintegração de posse das áreas *retomadas*, isto quando não resolvem também colocar “jagunços” ou incitar a população local a violentar e ameaçar os Tupinambá<sup>59</sup>.

Sob a perspectiva indígena, as *retomadas* assumem importância enquanto uma experiência valorizada para aqueles que aderem o *movimento* e consagram antigos e novos caciques que vão se legitimando pela adesão dos sujeitos. Quando os Tupinambá afirmam que estão *retomando* as terras que são suas e realizando a auto-demarcação de seu território em razão da morosidade do Estado, esta fala não é mera retórica discursiva. Como veremos adiante, a intenção de toda e qualquer *retomada* é ultrapassar o tempo de efemeridade e consolidar-se como uma aldeia. Estar em uma aldeia é viver com os parentes, investir no plantio de alimentos e não se preocupar com uma possível expulsão do lugar, como ocorre com as *retomadas* que estão sempre sujeitas às reintegrações de posse. Consequentemente, a intenção de todos que se envolvem em uma *retomada* é *estar na cultura* e *ser tupinambá forte*, expressões que explicitam para os indígenas suas motivações para estarem no mundo. Neste sentido, para *ser tupinambá forte e estar na cultura* é necessário dedicar um investimento que nem sempre é tarefa fácil.

Não foram poucas as pessoas que me relataram suas experiências em *retomadas*, sempre enfatizando com orgulho os momentos de tensões vivenciados, as superações posteriores e os sucessos alcançados. Recordo do relato de uma mulher que estava em uma *retomada* e teve que fugir com os demais no meio da mata quando “jagunços” dispararam tiros contra o grupo. Lembro também do cacique *Agebê*

---

<sup>59</sup> Em várias etapas da pesquisa – em campo ou não – fui informada sobre os conflitos que aconteciam dentro da terra indígena entre os Tupinambá e os regionais, proprietários de terras ou não. Porém, em agosto de 2013, enquanto estava redigindo a tese, o clima de tensão na região parece ter atingido seu ápice. Neste mês, em resposta às *retomadas* realizadas pelo *cacicado* de *Babau*, foram registradas várias ações criminosas encabeçadas por “jagunços” que atearam fogo em casas de famílias indígenas que viviam na cidade de Buerarema, em ônibus escolares e veículos de assistência a saúde que prestavam serviço aos indígenas. Ainda que a Força Nacional e a Polícia Militar tenham se feito presentes, principalmente nos arredores do município de Buerarema, os conflitos e a insegurança não foram completamente erradicados, alastrando-se inclusive para a porção da terra indígena próxima a cidade de Ilhéus. Nesta época, acompanhei pela internet o relato de um professor indígena kaiapó que trabalha na região e que foi ameaçado quando estava com colegas não indígenas voltando das atividades de licenciatura com as quais está envolvido. O professor kaiapó foi retirado do carro em que estava, ameaçado, violentado fisicamente e depois largado na beira da estrada. Dois meses após este episódio, no interior da terra indígena, três indígenas foram mortos a tiros e tiveram partes do corpo dilaceradas com facão. O crime, não chegou a ser investigado a fundo, estando ainda soltos mandantes e assassinos.

comentando o que acontecera em sua primeira *retomada* quando a polícia chegou para fazer a reintegração de posse e ele se apresentou como responsável. Após ser informado que seria levado para a delegacia, o cacique solicitou que o deixassem fazer seu ritual (*Poranci*) e assim começou a dançar e cantar. Junto a ele, sua netinha de pouco mais de dois anos ergueu o maracá e acompanhou a música. Ao finalizar, o cacique disse aos policiais que poderiam levá-lo, mas estes acabaram desistindo. Uma terceira narrativa foi trazida por uma anciã que estava na *retomada* da Tucum (hoje aldeia) quando a polícia chegou para fazer a reintegração de posse da área e destruiu todas as barracas nas quais as pessoas estavam dormindo, levando-as para a sede da FUNAI em Ilhéus no meio da madrugada. A mulher descreveu as dificuldades que o grupo passou para se acomodar e se alimentar ao longo daquela noite e do dia seguinte. Mas, por fim, o sentimento de vitória foi unânime quando souberam que a reintegração havia sido indeferida e eles voltariam para a *retomada* em que estavam.

Pessoalmente, pude sentir um pouco deste clima de apreensão que ronda especialmente os primeiros dias de uma *retomada* quando em 2012 estava na recém *retomada* área da Buíra conversando com as lideranças responsáveis e chegaram dois jovens não indígenas de moto. Eles entraram, passaram pelos indígenas sem fazer qualquer sinal e se dirigiram até o rio. Duas das lideranças foram até eles e perguntaram o quê queriam. Os não indígenas responderam que costumavam ir até ali para se refrescarem nas águas do rio e os indígenas informaram que dali em diante aquela era uma área *retomada* por eles e que, portanto, não poderiam mais entrar. Os jovens acataram e foram embora, porém, nem sempre é assim que os regionais reagem.

Nas linhas acima, ao sinalizar as diferentes características ambientais, econômicas, políticas e históricas entre as *comunidades*, minha intenção era explicitar este panorama de divisões territoriais que se somam às divisões políticas dos coletivos indígenas. Neste sentido, as *retomadas* acabam sendo feitas pelos caciques e seus grupos em áreas que cada um deles já exerce certa influência política. Por outro lado, quando se tem a constituição de um novo cacique e seu *cacicado*, o que se observa é que geralmente uma nova *retomada* deve ser realizada para legitimar tal iniciativa política. É também por esta forma de encarar as *retomadas* como meios da ação política que as mesmas, sob a perspectiva nativa, devem ser interpretadas como territorialidades e não como territorializações. A título de nota, vale recordar nos termos de Little (2002) que a territorialidade é “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela

específica de seu ambiente biofísico, convertendo-se assim em seu território” (p.03, grifos originais). Ainda seguindo este autor:

[...] a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos (idem, *ibidem*).

As *retomadas* se encaixam aqui como respostas a desterritorialização do passado e hoje se colocam como ondas sonoras que se disseminam. Quando um cacique e seu grupo realizam uma nova *retomada*, certamente a notícia irá correr com rapidez e em pouco tempo, em algum outro lugar, provavelmente outro cacique também estará se articulando para recuperar uma nova área. Por um lado há um clima de disputa entre alguns caciques – afinal uma *retomada* sempre reforça a legitimidade e o poder de um chefe –, por outro, algumas situações possibilitam que alguns caciques venham a manifestar apoio mútuo nestas novas empreitadas.

A territorialidade Tupinambá corrobora assim para explodir a imagem do Um, ela é em seus próprios termos uma “multiterritorialidade” completamente coerente com os modos de ação política. Quando indico que os Tupinambá apresentam uma realidade de múltiplos coletivos, o que se precisa compreender é como os princípios de aproximação e afastamento atuam como vetores que se interpenetram. Assim, os períodos em que as ondas de *retomadas* se amplificam são propícios para acionar tanto o estabelecimento de novas alianças políticas entre alguns caciques, quanto rupturas entre outros e, inclusive, o surgimento de novos *cacicados*.

Durante o trabalho de campo estive em boa parte das áreas de *retomadas* na região do Santana. Observei que nas propriedades que ainda havia alguma estrutura física erguida, as casas estavam velhas e mal-conservadas. Os plantios de cacau, seringa e banana permaneciam ativos e quem se dedicava a eles antes dos indígenas passarem a morar no lugar eram no máximo um ou dois homens (geralmente desposados) que entregavam a produção ao dono da propriedade e este, prometia-lhes a metade daquilo que vendesse. Este tipo de acordo entre patrão e trabalhador rural é conhecido na região como “sistema econômico de meia”. A prática é muito antiga e implica neste acordo verbal em que o trabalhador não tem direitos e apenas uma única certeza, seu labor será

intenso e pesado, sem garantia de retorno justo. Quando o proprietário da fazenda promete dividir os lucros, ninguém sabe, a não ser ele mesmo, quais lucros exatamente terá. Os “meeiros” não recebem a metade como prometido, pois se recebessem um valor minimamente justo ascenderiam socialmente e deixariam de ser a mão de obra barata que por longos anos vem sustentando a classe rural. O coronelismo e mandonismo local, instalados há tanto tempo, se mantém também com estas relações desiguais. Os próprios índios estiveram por muito tempo envolvidos nestas relações de trabalho, sendo que especialmente as mulheres anciãs relatam a condição de “meeiros” dos pais ou maridos.

Os lugares que atualmente são mapeados pelos caciques e/ou lideranças para configurarem uma nova *retomada* precisam necessariamente apresentar um rio ou córrego, área suficiente para os plantios de mandioca e outros alimentos provindos da terra, uma porção de mata considerável para extrair os recursos ambientais que precisam e espaço para erguerem as novas moradias e, futuramente, um núcleo escolar. Sim, construir um núcleo escolar em uma *retomada* que se consolida como aldeia é uma das primeiras ações postas em vigor pelo cacique responsável. Os núcleos escolares são destinados a atenderem as crianças que frequentam a educação infantil e o ensino fundamental.

As *retomadas* significam o começo de uma unidade social que, como já disse, idealmente deve se consolidar como uma nova aldeia, mas que até lá está sujeita às ações de reintegração de posse. Assim que ocupam um novo local, as atividades coletivas logo iniciam. Enquanto alguns jovens rabiscam as placas para serem fixadas na entrada da área – *proibido a entrada de não índios, área indígena, não entre sem ser convidado*<sup>60</sup> – e colocam cadeados e correntes nos portões, outros começam a acender o fogo no qual as mulheres estarão envolvidas nos próximos dias preparando a alimentação do grupo. Nestas situações, costuma-se dizer que *comem todos na mesma panela*. A expressão nativa *comer na mesma panela* reúne em si aspectos da convivialidade, comensalidade e por certo das relações de parentesco tupinambá. Como veremos na parte seguinte, esta fórmula perpassa as dinâmicas de aproximação das pessoas, tornando-as certos tipos de parentes ou no mínimo aliados políticos que devem prestar solidariedade mútua. É importante destacar que as famílias que se encontram em uma *retomada* não são necessariamente parentes cognatos, mas se afirmam como

---

<sup>60</sup> As placas instaladas nas entradas das *retomadas* se contrapõem àquelas postas pelos proprietários das fazendas e direcionadas aos indígenas: “*proibido caçar*”, “*proibido retirar piaçaba*”, “*proibido pescar*”.

parentes por partilharem um contexto, um objetivo comum, esforços e a dedicação ao coletivo.

As atividades do cotidiano de uma *retomada* são divididas de acordo com a faixa etária e gênero das pessoas. As moças, crianças e idosos são responsáveis pela coleta de água na fonte que serve para o uso no preparo dos alimentos e consumo dos demais. Os homens adultos realizam o desbaste das plantas e dos matos que estão próximos ao local no qual as pessoas irão se acomodar. Inicialmente, todos ficam no mesmo espaço físico. Se não há nenhuma casa ou galpão já construído na propriedade, então se ergue uma barraca de lona improvisada, para futuramente serem construídas as moradias de taipa de cada família. O *Poranci* é uma prática regular, inicia sob o entardecer e segue noite adentro. O fogo deve estar continuamente aceso, há sempre gente de sentinela, mesmo quando o cansaço físico abate o grupo, pois as retomadas são propícias a possíveis “tocaias” de “jagunços” a mando dos proprietários locais.

Como no *tempo dos antigos* quando os nativos de Olivença se deslocavam para plantar, pescar, caçar, coletar caranguejos, visitar parentes, realizar festas e construir novas moradas, as *retomadas* de hoje são formas de atualizar tudo isso e mais um pouco. Elas convidam os Tupinambá a expandirem suas trajetórias territoriais e sociopolíticas. Por trás das *retomadas* se colocam os sentidos do que é *ser Tupinambá forte* e o que é *estar na cultura*, algo que diz respeito, como destaquei acima, a um modo específico de estar no mundo e que como já mencionei, serve como costura etnográfica para o tema do fazer política entre os Tupinambá.

#### 1.4 ALDEIAS: *RETOMADAS* DE SUCESSO

As primeiras *retomadas* mencionadas acima, encabeçadas pela cacique *Jamopoty* e o cacique *Agebê* no ano de 2006 sofreram reintegrações de posse. Mas, os Tupinambá não desistiram e neste mesmo ano vieram a fazer outras, algumas delas novamente da parte destes dois caciques e outras como ação de novos caciques que vieram a constituir seus próprios grupos. Interessa neste trecho descrever algumas destas *retomadas* que com o passar do tempo conseguiram se consolidar como aldeias e que, portanto, podem ser ditas de “sucesso”.

##### 1.4.1 Aldeia Itapoã

A aldeia Itapoã<sup>61</sup>, como informado acima, encontra-se na região de Águas de Olivença. Sua localização junto à costa sul da vila de Olivença e com acesso facilitado pela rodovia BA-001 permite aos moradores um trânsito relativamente frequente – e para alguns, inclusive diário – em direção à escola sede (Sapucaeira), à cidade de Ilhéus e também até Olivença. Na entrada da aldeia há placas indicando que *não índios sem autorização não são bem-vindos*, mas devido a este acesso facilitado e as relações que as pessoas dali estabelecem com os não índios, Itapoã acaba sendo uma das principais referências para a visitação de pessoas de fora – todas com o devido consentimento da cacique ou de alguma de suas lideranças. Estudantes, turistas, políticos (em período de campanha), vendedores ambulantes, funcionários de ONG's, antropólogos e demais pesquisadores são apenas algumas destas visitas constantes.

Enquanto estava em campo, observei por mais de uma vez a chegada de turistas e estudantes interessados em conhecer a aldeia. Estes contatos são em geral feitos pela cacique ou alguma de suas lideranças. Em razão deste fluxo constante, a produção de artesanato pelas famílias indígenas se coloca como uma das principais fontes de renda. Cheguei a acompanhar também as primeiras conversas entre as lideranças e a cacique que pretendiam organizar uma “trilha orientada” para turistas dentro da aldeia. O projeto em síntese pretendia levar os hóspedes de hotéis da região para conhecerem a mata, o açude, as casas das famílias indígenas, a casa de farinha, para degustar comidas típicas (como farinha, *giroba*, tapioca, moqueca, *beiju*) e comprar artesanato.

Esta disposição a estabelecer relações com pessoas de fora da *comunidade* reverbera em comentários frequentes por parte das lideranças e caciques de outros grupos, que questionam a forma com a cacique conduz suas relações com os não indígenas. De fato, a cacique *Jamopoty* parece ser uma daquelas que possui e aciona um grande número de relações com pessoas e instituições não indígenas. Seja por intermédio de suas lideranças, ou por articulações e contatos que foi adquirindo ao longo de sua atuação como cacique, ela assume um certo destaque frente as pessoas de seu *cacicado* e dos demais por disponibilizar aos seus o acesso a recursos e bens materiais que muitas vezes não chegam aos outros caciques. Como exemplo disso, destaco a parceria que *Jamopoty* e algumas de suas lideranças possuem com a

---

<sup>61</sup> De acordo com informações apresentadas no RCID, esta propriedade está em nome do fazendeiro Barreto de Araújo, tem cerca de 250 hectares e sua titulação parece estar irregular (VIEGAS/ RCID, 2009: 287).

ONG Thidewá, gerando para com os outros caciques, motivo para desconfiança e acusações de que tal entidade estaria privilegiando somente algumas famílias indígenas – ligadas a este *cacicado* – e não o “povo Tupinambá” como um todo.

A aldeia Itapoã foi aquela onde realizei a maior parte de meu trabalho de campo. Isso me possibilitou elaborar um censo das casas e moradores locais. No total das 65 casas vivem pouco mais de 150 moradores, sendo destes 89 adultos e 63 crianças/jovens entre os zero e quatorze anos. As casas são todas de taipa (estrutura de troncos de árvore e paredes de barro) e cobertas com telhas de amianto. Em comparação a outras aldeias, esta apresenta uma disposição espacial das casas que lhe é peculiar. Sob uma área plana, a maioria das moradias (55 do total) está disposta em duas fileiras que se alinham de frente uma para a outra, formando ao centro um caminho amplo que permite inclusive o acesso de carros (vide fotos 3 e 4).

No meio deste caminho se localiza a “cabana” onde acontecem reuniões entre os moradores, a cacique e demais lideranças. O local serve também de ponto de encontros e conversas informais entre as famílias indígenas ou quando chega algum não indígena para visitar a aldeia. A casa da cacique é a última da fileira esquerda de quem está entrando na aldeia. Deste lugar ela consegue visualizar todos os movimentos de chegadas e partidas da aldeia, bem como, boa parte das casas. As moradias que não se aglomeram neste núcleo principal estão dispostas nas redondezas do mesmo, especificamente em uma via lateral que cruza a principal e que também se configura pelo “enfileiramento” das habitações.

Quando indagados sobre a organização deste modelo sócio-espacial, alguns indígenas responderam que teria sido inspirado na forma como antigamente as casas dos nativos eram dispostas na *aldeia mãe*, isto é, uma ao lado da outra no entorno da praça em Olivença. Vale notar que este modelo incorporado na aldeia Itapoã privilegia, como era no aldeamento jesuíta, um maior controle social entre os moradores do lugar. A proximidade favorece ainda o fortalecimento de vínculos diários entre as casas, a partilha de alimentos, os cuidados com as crianças de uns e outros, o empréstimo de objetos, os momentos de sociabilidade em trabalhos e atividades cotidianas. Em contrapartida, a proximidade pode levar ao distanciamento, pois a predisposição a brigas, desentendimentos e principalmente fofocas entre aqueles que estão mais próximos também pode ser recorrente. Aliás, as fofocas são sempre molas propulsoras eficazes dos rearranjos sociopolíticos desencadeados entre os indígenas. Elas permeiam os contextos das

casas, das aldeias em si e até mesmo o ambiente da escola e das reuniões. As fofocas por sinal devem ser consideradas como matéria-prima do fazer política local, já que é em geral a partir de uma fofoca ou de um comentário que vai sendo passado de uns a outros, que os fatos sociais e políticos vão sendo consolidados e, “assimilados” eu diria.

Em geral, a maior parte dos habitantes da aldeia Itapoã vive nela desde quando ainda era uma *retomada* (2006), mas há também algumas famílias que estão ali há menos de dois anos. Da época da *retomada* até o presente momento, a conquista da permanência no lugar foi um grande passo que se sucedeu com a construção das casas, dos roçados (de mandioca, milho, feijão) e da casa de farinha. Contudo, impossível deixar de notar que nestes seis anos a aldeia Itapoã continuou apresentando algumas carências básicas, como o acesso à água potável e ao saneamento residencial. Poucas casas possuem banheiro com fossa – em geral somente aquelas em que as famílias apresentam uma renda mensal comparativamente maior que as demais<sup>62</sup> –, sendo a mata no entorno das casas utilizada para estes fins.

Quanto à provisão de água, em 2011 as famílias recorriam a alguma das fontes que se encontram nas redondezas da aldeia. Entre estas alternativas se destacam as pequenas nascentes que brotam no interior da mata, uma bica às margens da rodovia BA-001 que dista em média trinta minutos a pé da aldeia, os tanques de amianto que servem para captar água da chuva e, por fim, as torneiras que um hotel próximo à aldeia disponibiliza para os indígenas coletarem água – com exceção dos meses de verão quando a demanda aumenta muito.

Em um ou outro destes locais, crianças, jovens, mulheres e idosos são frequentemente responsáveis por encherem as grandes latas d’água e transportarem-nas sobre a cabeça até a moradia da família. Mesmo que a qualidade da água de todas estas fontes seja duvidosa, elas são destinadas à ingestão e ao preparo de alimentos<sup>63</sup>. Já a higiene pessoal e a limpeza de roupas e louças são comumente feitas em um açude na aldeia. Quando realizei a segunda etapa do trabalho de campo em 2012,

---

<sup>62</sup> Os membros das famílias que possuem uma renda mensal um pouco melhor realizam atividades de serviços gerais em algum hotel das redondezas, ou são AIS, professor, merendeira ou motorista da escola.

<sup>63</sup> Esta descrição a respeito do acesso precário à água na aldeia Itapoã deve ser estendida para todas as outras localidades de moradia da terra indígena, com exceção da vila de Olivença. Ou seja, em nenhuma outra aldeia, *retomada* e mesmo área de posse herdada, o provimento da água se realizada de modo diferente, sendo sempre coletada junto a um córrego ou rio próximo. A captação da chuva é uma alternativa para aquelas famílias que conseguem tanques para armazenar e mesmo quando há poços d’água com motores elétricos ou à gasolina, estes raramente são acionados em função dos custos elevados que geram.

os indígenas haviam conseguido fazer uma pequena represa e comprar um motor a gasolina para puxar a água. Porém, este motor era ligado apenas uma ou duas vezes ao dia no máximo, assim a água era racionada e muitas famílias também não possuíam caixa d'água para armazená-la. Por conta disto, as famílias mantinham o hábito de lavar louças e roupas no açude. Já em relação à higiene pessoal, os evangélicos<sup>64</sup> abandonaram o costume de irem até o açude e passaram a fazer em suas próprias residências, enquanto os demais moradores mantiveram tal hábito. Mulheres e homens não tomam banhos juntos, sendo que as mulheres em geral são acompanhadas das crianças e aproveitam a ida ao açude não somente para banharem-se como também para lavarem louças e roupas.

O núcleo escolar da aldeia Itapoã primeiramente se encontrava junto à “cabana”, no aglomerado principal das casas. Porém, como a estrutura de taipa acabou se deteriorando, em 2011 foi erguida outra construção agora junto à entrada da aldeia. Pelo que pude conversar e observar, em todas as aldeias e *retomadas* os núcleos escolares são resultado do esforço individual de cada coletivo de moradores e suas lideranças locais, mesmo que administrativamente estejam vinculados a coordenação da escola sede. Mas, na verdade há pouco ou quase nenhum apoio material vindo da rede estadual de ensino, assim os núcleos escolares que atendem as crianças menores e em fase de alfabetização se constituem como mais um elemento que atesta e legitima o poder e influência do cacique e de suas lideranças na obtenção de recursos para a construção dos mesmos. Tais recursos dizem respeito tanto à estrutura física da escola (madeira e barro) quanto, principalmente, à mão de obra das pessoas envolvidas neste trabalho voluntário. Na ocasião da construção do novo núcleo escolar da Itapoã, além das professoras e crianças estudantes, os demais envolvidos eram homens e mulheres considerados lideranças da cacique e alguns rapazes e moças jovens filhos/as ou netos/as destes.

### 1.4.2 Aldeia Tucum

Esta aldeia foi *retomada* em outubro de 2006 e localiza-se na região do Parque de Olivença. Abrange cerca de 800 hectares e durante

---

<sup>64</sup> Não cheguei a levantar o número de indígenas evangélicos entre os Tupinambá, porém posso afirmar que a soma é significativa. Até o momento de realização da pesquisa, as igrejas evangélicas em sua maioria estavam localizadas no entorno da vila de Olivença, inexistindo igrejas deste tipo dentro das aldeias ou *retomadas*.

a pesquisa agrupava trinta e oito famílias. Ambientalmente se caracteriza pela grande quantidade de árvores de piaçaba, pés de coco, jaqueiras e mata nativa, além de ser banhada pelo braço de um rio. Desde a *retomada* da área as famílias se dedicam principalmente ao plantio de abacaxi e mandioca. A entrada da aldeia é restrita por um portão cadeado, cuja chave fica sob responsabilidade de alguma família residente nas proximidades e escolhida pelo cacique e/ou vice-cacique da área.

Espacialmente, a aldeia pode ser descrita como composta por três núcleos residenciais que, não necessariamente, se configuram por relações de parentesco, mas sim por um conjunto de casas próximas, nas quais algumas famílias vão se aproximando mais ou menos das outras. O primeiro e maior destes núcleos abriga as famílias moradoras junto à entrada da área; o segundo define-se pelas casas dispostas ao longo do caminho que acessa o núcleo escolar, há uma distância de meia hora caminhando desde a entrada; e por fim, o terceiro e mais afastado em relação à entrada, porém próximo ao rio, abriga não mais do que oito moradias. É este último espaço que os habitantes consideram como a “sede” da aldeia, já que foi ali que se acomodaram logo que fizeram a *retomada*.

Quando a área da Tucum foi *retomada*, o cacique responsável na ocasião era *Rose*. Porém, cerca de dois anos depois, os moradores manifestaram-se descontentes com o mesmo e escolheram então outro cacique – *Itagibá*, que se mantém desde então. *Itagibá* era professor do núcleo escolar local.

Alguns moradores da Tucum dirigem-se à cidade com certa frequência, já que as caminhadas longas fazem parte da prática diária da maioria dos moradores da terra indígena. No entanto, há outros indivíduos, em especial aqueles com mais idade, que optam por permanecer na aldeia ao longo de meses sem estabelecer nenhum contato direto com seu exterior.

### **1.4.3 Aldeia Guarini Taba Atã**

Localizada às margens da rodovia litorânea, a aldeia é formada por algumas famílias que estão ligadas ao *cacicado* de *Aladim*, dentre estas parte de seu grupo doméstico. O nome deste lugar em tupi significa “aldeia de guerreiros fortes”. A área quando *retomada* contava com a estrutura de uma casa de alvenaria abandonada, na qual passaram a viver as famílias nucleares deste cacique. Durante o trabalho de

campo, a casa estava dividida em quatro cômodos e acomodava em cada um deles: 1) um dos filhos do cacique e sua mulher; 2) o cacique e sua mulher; 3) um sobrinho do cacique, a esposa e dois filhos; 4) a mãe deste sobrinho (cunhada do cacique) que frequentava a aldeia aos finais de semana enquanto nos outros dias habitava em um bairro da periferia de Ilhéus. Além disso, a aldeia abriga outras sete casas dispostas há certa distância daquela de alvenaria e que, portanto, formam espaços próprios de vivência de outros núcleos familiares não cognatos do cacique.

Aqui as famílias utilizam a água de um córrego que cruza a aldeia para banharem-se, beberem, cozinham, lavarem roupas e louças. As roças de mandioca são feitas no entorno das moradias, bem como os plantios de batata, feijão, abóbora, entre outros vegetais para consumo. Ambientalmente, o solo caracteriza-se por ser bastante arenoso, o que favorece a presença das árvores de piaçaba. Contudo, há também uma boa vegetação nativa da qual, inclusive, anualmente se extrai o tronco a ser arrastado durante a festividade da “Puxada do Mastro de São Sebastião”.

Algumas pessoas desta aldeia trabalham cotidianamente na cidade de Ilhéus, outras sobrevivem do conjunto de práticas econômicas relacionadas aos plantios, extração da piaçaba e coco ou ainda da pesca no mar e da coleta de caranguejos no mangue. Durante os dias da semana, a aldeia fica praticamente habitada apenas pelas mulheres, crianças, jovens e idosos, sendo que a maioria dos homens chega somente à noite. Aos finais de semana o movimento é bem mais intenso, sendo notada inclusive a presença de moradores de outros lugares, aparentados ou aliados do cacique e das outras famílias residentes que se reúnem ali para partilharem refeições, banhos de rio ou eventuais comemorações (especialmente de aniversários).

#### **1.4.4 Aldeia Abaeté**

A *retomada* desta área fora organizada pelo cacique *Agebê* logo após a reintegração de sua primeira *retomada* na Fazenda Cachoeira. Muitas das famílias indígenas que estavam nesta primeira área reintegrada anteriormente trabalhavam como “meeiros” nas fazendas locais e por terem aderido o *movimento* dos Tupinambá, não puderam mais retornar para seus trabalhos. Provavelmente, por ocasião de dissidências internas, esta *retomada* passou a ser gerida por uma antiga liderança deste cacique que passado algum tempo também acabou se tornando cacique. Posteriormente, este último acabou saindo de cena e

deixando o lugar para a irmã que passou a ser considerada a cacique local<sup>65</sup>. Atualmente, a aldeia Abaeté permanece sob a coordenação desta última cacique (*Indiara*) e de seu companheiro que é também o vice-cacique. A cacique e seu vice vivem em uma casa de alvenaria que já existia na propriedade e onde funciona também o núcleo escolar.

A área abarca aproximadamente cem hectares e acomoda dez famílias indígenas. Dista cerca de uma hora e meia de carro da vila de Olivença e a estrada fica praticamente inacessível em épocas de chuva. O transporte público que liga Olivença, passando por Sapucaeira e chegando a região do Santana percorre o caminho em quase três horas e não chega até esta aldeia, sendo necessária pelo menos mais meia hora de caminhada. Aliás, nas semanas de chuva, o ônibus não chega nem até a Sapucaeira. A aldeia é banhada pelo rio Santaninha e conta com um açude que serve como criatório de peixes, resultado de um projeto externo desenvolvido ali.

A cacique *Indiara* é certamente entre todos os caciques que vivem na terra indígena aquela quem mais se desloca até a cidade cotidianamente, isto porque ela atua como AIS em um bairro da periferia de Ilhéus, onde viveu por muitos anos com a mãe, padrasto e irmãos. Quando a estrada fica interditada, a cacique acaba dormindo nas residências de familiares, amigos e aliados que estão mais perto da cidade. Os demais moradores dessa aldeia se ausentam pouco e passam a maior parte do tempo trabalhando nos plantios, roças e outras atividades produtivas.

## 1.5 NOTAS ENTRE TERRITORIALIDADE E O FAZER POLÍTICA

Procurei compor até aqui um esboço descritivo e pontual de algumas aldeias, *retomadas* e *comunidades*, para que o leitor pudesse minimamente ir acessando certos aspectos que caracterizam a diversidade não apenas dos coletivos sociopolíticos, como também da paisagem e do ambiente, da organização sócio-espacial, das histórias de ocupação e formação destes lugares. Desse modo, ao combinar aspectos que dizem respeito ao ambiente e também à política propriamente dita, não me afasto da ideia que Pierre Clastres notou:

---

<sup>65</sup> Aprofundo estas dinâmicas que desencadeiam o surgimento de novos caciques na terceira parte.

(...) a comunidade é *mais* que a soma dos grupos que ela reúne, e esse *mais* a determina como unidade propriamente política. A unidade política da comunidade encontra sua inscrição espacial imediata na unidade do habitat: as pessoas que pertencem à mesma comunidade vivem juntas no mesmo local (CLASTRES, [1977] 2011: 233, grifos originais).

É preciso assim, reforçar a ponte entre este caráter da organização espacial e política dos Tupinambá. Os distintos *cacicados* podem tanto abranger uma área geográfica mais ampla – como é o caso da primeira cacique que inicialmente representava todas as famílias indígenas e posteriormente foi sendo deixada por algumas delas, mas segue sendo a cacique com maior número de famílias atreladas a si –, quanto somente a localidade de residência do cacique, nestes casos, fundamentalmente o grupo doméstico dele e demais moradores do lugar. Neste sentido, os *cacicados* apresentam “amplitudes” demográficas e territoriais distintas, o que em termos da representação política face ao Estado pareça importar pouco. Mas, não quando o que está em questão é a política interna. Neste caso, impossível desconsiderar que há uma disputa latente entre caciques pela “captura” de mais e mais pessoas (famílias) ao seu *cacicado*.

Como bem indicou Clastres, a unidade política visa a sua realização no espaço e, talvez por conta disso seja tão importante recuperar áreas do território tradicional, isto é, realizar *retomadas*. Concomitantemente, a multiterritorialidade se reflete na multiplicação de caciques e *cacicados*, ou vice-versa. Não há como apontar a causa ou o efeito quando se pensa a relação entre a territorialidade e o fazer política, pois como disse, é uma relação. Os caciques em conjunto com as famílias de um determinado lugar (*retomada* ou aldeia) marcam a sua presença no espaço e no próprio tempo construindo escolas, casas, espaços de reuniões, fazendo roças, colocando placas, enfim, realizando seus projetos.

Neste amplo espaço de quarenta e sete mil hectares, um de meus principais interesses durante a pesquisa era justamente conseguir perceber de que forma ou formas, cada cacique conseguia manter suas áreas geograficamente distintas sob o crivo de sua influência política. Em outros termos, o que poderia ser dito a respeito das interações e redes que resultam das ações políticas de cada cacique e de suas lideranças perante todas aquelas famílias que compõem um *cacicado*. Quais as estratégias e mecanismos que são próprios daquelas pessoas de

maior influência política para se legitimarem como tais? E da outra parte, como as pessoas e/ou as famílias respondem a isso?

### 1.5.1 A casa tupinambá

A casa de uma família tupinambá apresenta uma composição de elementos: a estrutura de taipa, o espaço do fogo e da cozinha nos fundos da casa, o quintal no entorno, a roça de mandioca, os pés de fruta e os caminhos que conectam umas casas nas outras. Neste sentido, a etnografia elaborada por Susana Viegas (2007) é uma descrição exaustiva e muito bem elaborada daquilo que ela denomina “unidade compósita de residência” ou “lugar”. A pesquisa realizada por Viegas centrou-se na região de Sapucaeira e em particular ela procurou descrever aquelas áreas de moradia herdadas por algumas famílias que ali habitavam. Naquela época, anterior ao reconhecimento étnico e à demanda territorial dos indígenas, ainda não existiam as *retomadas* e tampouco as aldeias.

Noto que mesmo com o surgimento destas novas configurações sócio-espaciais, a descrição deixada por Viegas a respeito daquilo que importa para consolidar uma casa permanece atual. Particularmente, cheguei a acompanhar tanto famílias que começaram a erguer uma nova casa em uma aldeia e, posteriormente a abandonaram sem concluir, quanto outras que após o passar de alguns meses, já me mostravam com orgulho as transformações do espaço, especialmente em termos ambientais.

A casa não significa apenas a construção física da mesma, ainda que o esforço do casal dono de uma casa seja intenso neste momento. Mas, sobretudo, a casa se consolida com seu entorno. Chamou-me atenção a descrição elaborada que o casal que doou o terreno para a construção da escola sede em Sapucaeira fez daquele lugar em tempos de outrora. Em momento algum mencionaram com pesar ou ressentimento a perda das moradias – que foram erguidas em outro terreno próximo – mas, especialmente, demonstraram saudosismo e tristeza ao recordarem as espécies vegetais que perderam: abacate, caju, nogueira, graviola, mamão e os pés de coco que lhes rendiam a colheita de mil frutos por mês.

Quanto à construção das casas de taipa, por semanas se retira a madeira e o barro que servirão às paredes e, tanto neste momento preparatório quanto no posterior da construção, o casal deve contar com a ajuda preciosa dos parentes. No dia em que a casa de Nicolau e Nizi

foi erguida a aldeia estava em festa. Aliás, algo que sempre me pareceu estar associado para os Tupinambá é a relação entre trabalho e festa. Antigamente, as feiras realizadas na praça de Olivença eram como festas. E hoje, os dias dedicados à construção de uma casa de taipa, seja para uma família morar ou para erguer um novo núcleo escolar, também são considerados oportunidades de diversão. Além do mais, os momentos de produção da farinha em que os membros de um mesmo grupo doméstico são envolvidos também geram um clima de festividade. Minha hipótese então é que o trabalho realizado entre parentes e amigos é para os Tupinambá um dia de comemorações.

Nesta oportunidade em que acompanhei a tapagem de uma casa, antes mesmo do alvorecer os homens já estavam envolvidos com a extração e preparo do barro, enquanto que as mulheres davam conta do preparo dos alimentos. A divisão sexual dos trabalhos neste dia foi bem demarcada, mulheres (adultas, jovens e crianças) não estavam presentes junto à ala masculina que lidava com o barro<sup>66</sup>. Neste espaço dos homens se contava aproximadamente vinte indivíduos, praticamente todos os moradores da aldeia que não possuíam qualquer vínculo de cognação com o dono da casa, além do filho deste, um sobrinho, um primo, dois tios e alguns amigos ou conhecidos de fora da aldeia (um historiador indígena professor da UESC e um antropólogo que estava em pesquisa de campo). Já na ala das mulheres se encontravam a futura dona da casa, sua mãe, sua irmã, sua filha, sua sogra, a esposa do primo do marido, a esposa de um dos tios do marido dela e uma amiga moradora da aldeia.

Cada um dos grupos, de homens e mulheres, trabalhou por mais de seis horas seguidas, desde o alvorecer da manhã. Ao longo do dia, a cachaça partilhada entre os homens e a cerveja entre as mulheres contribuiu para deixar o pessoal ainda mais disposto à realização do trabalho. O clima de brincadeiras, as conversas, piadas íntimas e risadas deixavam transparecer a alegria que não precisava ser contida.

Antes do almoço, quando alguns homens já haviam se deslocado até o rio para lavarem-se, outros trouxeram um balde contendo barro. A brincadeira chamada de “batismo” foi primeiramente direcionada à dona da nova casa. Seu corpo foi inteiramente coberto de barro pelas mãos de outras duas mulheres da aldeia que lhe ajudavam nos preparativos da

---

<sup>66</sup> Interessante observar que acompanhei também a tapagem do novo núcleo escolar erguido na aldeia Itapoã e nesta ocasião, todos os alunos, professoras e algumas lideranças da aldeia foram envolvidas no trabalho com o barro. Porém, visivelmente quando a construção da casa de taipa se destina a um núcleo familiar é tarefa masculina envolver-se na atividade da construção, sendo que cabe ao chefe da família atrair e consolidar sua rede de parceiros.

refeição. Posteriormente, foi a vez do “batismo” do dono da casa, brincadeira que também foi realizada por estas duas mulheres que o cobriram de barro.

As paredes da casa estavam prontas um pouco antes do almoço e durante a tarde o clima de festa manteve-se. O que se ouvia do dono da casa eram os planos para dar sequência ao projeto, faltando-lhe agora as telhas de amianto a serem utilizadas como cobertura.

No entanto, os meses foram passando e esta família que durante a semana se mantinha na cidade porque o marido trabalhava na construção civil e aos finais de semana se deslocava até a aldeia, parecia já não mais seguir estimulada com a nova habitação. Nenhuma roça de mandioca ou qualquer nova plantação era desenvolvida no entorno da casa que aguardava o telhado. Finalmente, depois de mais um período de tempo, vim a saber que em razão de alguns desentendimentos entre pessoas da aldeia e membros desta família, o casal teria desistido de habitar permanentemente naquele lugar. A conclusão do projeto acabou por ficar em suspenso, para não dizer em completo abandono.

A divisão sexual nos trabalhos durante a tapagem da casa de taipa, os homens erguendo as paredes e as mulheres preparando os alimentos, replica-se também na estrutura física dos espaços da casa e na relação cotidiana com que homens e mulheres estabelecem em cada um destes ambientes. Certo dia, acompanhei o seguinte diálogo entre uma mulher e um homem de idade avançadas:

H: *“Antigamente se dizia assim, da cozinha para a sala quem manda é o homem, agora daqui para a cozinha é a mulher. Mas, lá em casa o povo entra pela sala e vai direto pra cozinha”*.

M: *“Na minha casa, como sou sozinha<sup>67</sup>, o pessoal entra direto na cozinha e aí passa pela sala”*.

A conversa me deixou intrigada e fui notar então que na disposição dos espaços de uma casa tupinambá, a sala (o lugar da entrada, de recepção) faz parte da dimensão masculina e os fundos, ou a cozinha, faz parte do universo feminino. É na área de entrada de uma casa que os homens, especialmente aquele responsável pela família, recebe os visitantes e trata de assuntos que envolvem questões da sociopolítica local, sejam estas relacionadas ao povo e ao território dos Tupinambá quando é o caso, sejam aquelas que dizem respeito a

---

<sup>67</sup> “Ser sozinha” se refere aqui a condição de viuvez desta senhora que agrupa em seu entorno vários filhos casados, as noras, netos/as e um irmão.

conflitos ou desentendimentos que por vezes ocorrem entre os próprios indígenas ou entre estes e os regionais que ainda estão vivendo no interior dos limites da terra indígena.

Além disso, o diálogo exposto entre esta figura masculina que é um cacique e a mulher anciã também possibilita pensar que, mesmo na casa onde se tem a figura de um chefe homem presente, é para a cozinha, ou seja, para o ambiente das mulheres, do fogo e dos alimentos que “o povo” se dirige. A ideia nativa de *povo* embutida aqui se traduz como os filhos, filhas, noras, genros e netos (as) deste casal. É por fim na área da culinária que a sociabilidade diária acontece. Como o próprio cacique atesta, em sua casa as pessoas de gerações mais jovens entram pela sala – em reverência a sua figura –, mas seguem diretamente para a cozinha, onde encontram a figura feminina da dona da casa.

Por sua vez, na casa desta mulher anciã e viúva, as pessoas chegam primeiramente na cozinha e depois são conduzidas até a sala, especialmente se os visitantes não forem parentes da família. Em relação a minha presença, por eu ser uma pessoa “de fora” e não índia, em algumas casas que eu não tinha intimidade nem chegava a ser convidada para entrar, na maioria das outras era mantida no espaço da sala. Porém, naquelas casas em que eu acabava por compartilhar o espaço da cozinha, era realmente porque já tinha adquirido certo grau de intimidade e convívio social com a família.

Nos demais casos de famílias indígenas que notavelmente estavam investindo grandes esforços em uma nova área residencial durante minha pesquisa de campo, as mulheres se destacaram como as grandes responsáveis pelos cultivos no redor da casa, fossem plantas medicinais (menta, funcho e outras ervas), ou espécies vegetais destinadas ao consumo alimentar da família (variados tipos de feijão, milho, mandioca, abóbora, batata, etc.).

O interesse pelas plantas e sementes sempre foi algo que me chamou muita atenção entre as mulheres. Tanto observei as mulheres solicitando sementes para o cacique ao qual estavam atreladas em ocasião de sua visita, como acompanhei a troca de espécies vegetais entre aquelas mulheres que por serem consideradas lideranças circulavam com certa regularidade visitando as famílias indígenas de distintas partes da área. Nestas últimas ocasiões, a oferta de plantas ou sementes mostrou-se sempre como algo corriqueiro da prática dos anfitriões para, de certa forma, retribuir a visita e as informações recebidas. As mulheres lideranças aceitavam de bom grado, o que me leva a afirmar que, de algum modo, um quintal é produto das redes de

sociabilidade e trânsito que cada pessoa estabelece em relação à outra(s).

A nova moradia de Nete, por exemplo, foi uma destas que pude acompanhar. Cada vez que eu chegava em sua casa, notava o orgulho com que ela me mostrava planta por planta, tanto aquelas em broto, quanto as demais que eu já havia vistoriado e que agora tinham crescido. A cada uma das plantas, Nete indicava: “*esta ganhei de tal pessoa, esta outra de fulano*”. As plantas – que jamais são compradas – explicitam a rede de relações que uma pessoa, principalmente a mulher dona da casa, é capaz de possuir. Ou seja, elas sinalizam o potencial de relações que uma mulher irradia. No caso de Nete, ela me informava inclusive as plantas que tinha ganhado em viagens para o sul da Bahia e Minas Gerais, quando participara de eventos ligados a Comissão das Mulheres Indígenas do Leste (COMIL).

Observação similar foi destacada no trabalho de Viegas, inclusive descrevendo a relação entre pessoas e plantas como uma “ligação personalizada”. “A vida dessas plantas é vista como um reflexo de quem cuida delas. Nessa relação de ideias, subentende-se que um quintal *morre* com a morte de quem cuida dele” (Viegas, 2007: 85, grifos originais)<sup>68</sup>. Ou ainda, as plantas adoecem junto com seu “dono” e vice-versa. Sobre tal possibilidade, assim me narrou o cacique Agebê:

*“Quando fui a Brasília nos anos 1980 com meu compadre Duca, a gente trouxe umas sementes de árvore (pau-brasil) e cada um plantou a sua. Foi na volta da minha árvore que, anos depois (final dos anos 1990), passamos a fazer o Poranci. Quando a árvore de Duca morreu, ele morreu também. Quanto a minha árvore, todo dia eu ia abraçá-la e dizia: ‘você é meu amigo’. Certo dia, notei que a árvore adoeceu e em seguida eu também. A árvore morreu e aí fui até lá e disse: ‘você é meu amigo, mas cada um vai na sua vez’”.*

A fala em destaque me leva a concordar com as considerações apontadas por Viegas: a relação das pessoas com a casa – o complexo do quintal, do fogo e do edifício – não é mediada por uma posse alienável e sim por uma identificação absoluta, por laços de responsabilidade personalizados, e por uma relação de co-agencialidade.

---

<sup>68</sup> Também em outros povos indígenas, como os Jê, observa-se a relação entre a morte de uma pessoa e a destruição de seus pertences, sejam estes ferramentas ou resultados/produtos das ações da pessoa enquanto viva (os roçados, por exemplo). O morto passa a ser outro. Agradeço a recordação do Professor Dr. Sérgio Baptista durante minha defesa de tese para inclusão desta nota.

Árvore, ou melhor, seres da natureza, têm agência do mesmo modo que as pessoas. “Por isso, legar um quintal não faz sentido: ele não é um bem que se transmita, já que não existe senão por resultado das ações de cuidado, personalização e responsabilidade de quem o cultivou” (idem, p.86). Assim, um quintal faz parte, sobretudo, das relações que determinada pessoa “cultiva”, com outras pessoas e com as próprias plantas.

### 1.5.2 Modos de transitar

Considerando esta dimensão do espaço geográfico, social e político destacado até aqui, me interessa agora assinalar os mecanismos que considero pertinentes para analisar os movimentos de produção de novas coletividades.

Como notou Viegas, a tendência virilocal foi um dos principais fatores que possibilitou a expansão da ocupação territorial dos nativos de Olivença em direção a outras áreas do território tradicional. Os homens não indígenas que chegaram à região – acompanhados muitas vezes apenas de outro irmão do sexo masculino – e que se casaram com as nativas de Olivença, em geral acabaram por consolidar seus núcleos familiares em áreas de matas que raramente eram próximas à área de residência dos pais da moça. Já os homens nativos casados com as mulheres também nativas acabaram levando-as para deslocamentos mais curtos, comumente indo viver junto à família do rapaz (VIEGAS/ RCID, 2009: 53).

Além da pré-disposição ao deslocamento levada a cabo pelos recém casados, por vezes famílias inteiras também se mudavam de localidade. Fosse uma única família extensa ou um pequeno agregado de famílias extensas, as motivações passavam por conflitos internos, saturação do solo e expropriação territorial empregada pelos não índios na vila de Olivença.

Nos dias atuais, a tendência à mobilidade ao longo da terra indígena é também notada com certa frequência, parece inclusive que o trânsito entre locais de moradia distintos é muito comum e apreciado. Como referi anteriormente, muitas famílias possuem casa em mais de um lugar: na cidade e em algum espaço dentro da terra indígena, ou na vila de Olivença e em outra aldeia qualquer, em uma *retomada* e em Olivença, enfim, em lugares distintos e distantes. Além disso, se observa o hábito de algumas famílias que aos finais de semana se deslocam para a casa de parentes em qualquer outra parte da terra indígena, seja para

atualizar seus vínculos de proximidade (através de uma simples visita, da comensalidade e do convívio diário), buscar outras referências ambientais e mesmo econômicas, ou ainda participar de eventos festivos ou de lazer (inclusive os jogos de futebol, as festas religiosas ou encontros de caráter cultural e político).

Diante disso, se a mobilidade espacial é algo intrínseco à própria vida das famílias tupinambá, tais deslocamentos se fazem apenas em direção àqueles lugares em que se possui algum vínculo, ou seja, nas palavras dos próprios indígenas, onde se possui *troncos*. Ninguém sai a deslocar-se aleatoriamente para qualquer parte da terra indígena sem ter previamente conhecidos (familiares) que já viveram ou vivem em determinado lugar. É de fundamental importância que cada pessoa tupinambá demonstre aos demais os vínculos de origem (parentesco) que possui e que permitem o deslocamento para uma determinada região a fim de encontrar ali aqueles considerados parentes e/ou amigos (compadres, por exemplo).

Como os Tupinambá costumam enfatizar: “*é preciso mostrar seus troncos pra saber de quem é rama*”. O sentimento de pertença que as pessoas nutrem com os lugares de origem não tem qualquer relação com o sentido de materialidade geralmente impregnado nas relações que os não indígenas estabelecem com a propriedade da terra. A pertença territorial para os Tupinambá é uma pertença em relação aos antepassados que viveram em um certo lugar. Veremos adiante, e este é um ponto importante da política interna, que para alguém ser reconhecido como Tupinambá caso não tenha nascido neste território é preciso no mínimo que apresente seus próprios *troncos*, isto é, os nomes e as histórias dos antepassados que viveram em determinada região.

Dentre outras razões atualmente possíveis para os deslocamentos das famílias tupinambá se encontra a efemeridade das estruturas das casas de taipa. As casas de taipa duram em média entre quatro ou cinco anos, não mais que isso. Quando se desmancham, impelem por si só um movimento favorável à mudança. As casas abandonadas deixam marcas da história vivida por determinada família em um respectivo espaço do território. É por conta disso que uma pessoa ou família tupinambá até pode voltar a viver em um local deixado por anos a fio, ou ainda nem chegar a retornar, mas ao mesmo tempo sentir-se completamente vinculado a tal espaço. Estabelece-se assim um laço de memória entre membros de uma família e um lugar de habitação, principalmente no que diz respeito a tudo aquilo que proporcionou a presença (e existência) durante um determinado tempo e em certo espaço: as roças,

os pés de frutas, as caças, as pescas, os recursos extraídos da mata e dos rios.

Como descrevi anteriormente, o universo da terra indígena é composto por distintas paisagens. Em cada uma delas, os indígenas encontram possibilidades distintas de interação com o meio ambiente. Assim, uma família pode habitar por um tempo a região litorânea, mas estar mesmo interessada em viver nas serras. Este foi exatamente o caso de um cacique, atualmente morador da costa, e que destacou em uma de nossas conversas que era “*cacique da mata*” e que estava ali somente “*de passagem*” (em razão de desentendimentos pessoais no local de origem que o tinham afastado de lá). Ao indagá-lo para tentar aprofundar o tema, ele simplesmente respondeu: “*meu espírito é da mata*”.

“Ter um espírito ligado a mata” de alguma forma significa que naquele lugar a pessoa (e seu grupo) vive melhor. E vive melhor porque dentre outras relações (espirituais, históricas, etc.) consegue também sobreviver dos recursos ambientais ali encontrados. Para um cacique, os modos de angariar recursos para o seu grupo, seja na mata (serras) ou na costa, se distinguem bastante. Nas regiões das serras, o solo é mais produtivo e as plantações de cacau trazem um retorno financeiro quase certo. Já nas áreas litorâneas, a extração da piaçaba, a produção da farinha, a pesca e a coleta de caranguejos são práticas que permitem o sustento de família a família, mas não implicam necessariamente em um trabalho que envolva a reunião de distintos grupos familiares que habitam um mesmo lugar. Por sua vez, nas áreas costeiras, as possibilidades de realizar projetos voltados para turistas, com visita e venda de artesanato nas aldeias é também uma atividade que pode trazer bons resultados financeiros para um coletivo. No entanto, até o momento da pesquisa, os Tupinambá ainda não tinham tido nenhuma experiência duradoura neste sentido.

Hoje em dia, ao mesmo tempo em que as *retomadas* são projetos para consolidar uma futura aldeia, perfazendo em termos clastrianos uma unidade política, são também o estímulo ou oportunidade necessária para promover o movimento de famílias entre regiões. O desejo de *estar na roça*, desejo de ser integrado a um coletivo, desejo de se lançar em uma nova empreitada quando a anterior atingiu o limite – especialmente porque aconteceram brigas e conflitos internos –, impulsiona inclusive, algumas famílias que possuem propriedades herdadas (os *sítios*) e que se vêem compelidas a mudarem-se para junto de um cacique ou para a aldeia/ *retomada* onde estão os filhos e/ou outros parentes.

Durante minha pesquisa, acompanhei pelo menos umas cinco famílias que estabeleceram moradia com área de roça ao menos em três lugares diferentes. Ao ampliarem a ocupação territorial da área e promoverem a “auto-demarcação” do território – em resposta ao silenciamento do Estado –, os Tupinambá vão (re)marcando seus lugares de pertença e, simultaneamente, vão abrindo novas oportunidades para que as famílias indígenas possam sempre vislumbrar um novo local de habitação.

Esta noção de que os locais de moradias não são fixos e que as famílias podem ir morar em algum lugar favorecido por determinada relação – em razão da escola das crianças; do trabalho; por motivo de doenças; para reforçar a ocupação de uma nova *retomada*; para estar mais próximo dos parentes; porque ocorreram desentendimentos entre famílias locais; porque um cacique disponibiliza aos seus recursos externos provenientes de suas redes e isto causa descontentamento aos demais; enfim, por razões múltiplas – nos coloca a pensar sobre esta disposição espacial que está diretamente relacionada à sociopolítica local. Sempre que eu ficava um período maior sem visitar alguma aldeia tinha a sensação de que quando voltaria certamente iria notar a ausência ou chegada de antigos e novos moradores, e isso de fato acontecia com certa frequência.

Se para os indígenas possuir casa em dois lugares distintos pode ser uma situação confortável e desejada, isto somente ocorre quando as duas casas estão situadas dentro da terra indígena. Do contrário, aqueles que mantêm uma residência na cidade acabam de uma forma ou outra sofrendo acusações ou retaliações que indicam o “afastamento da cultura”. Mesmo que como justificativa a dimensão econômica seja acionada para dar conta do sustento das famílias daqueles que trabalham na cidade, ouvi muitas insinuações recriminando pessoas que se encaixavam nestas situações. “*Estar fora*”, isto é, estar na cidade, significa “*não estar na cultura*”.

Particularmente em relação aos caciques isto se agrava. Se eles se destacam por conseguirem lidar com o trânsito entre a terra indígena e o exterior, ao mesmo tempo em que mobilizam uma ampla rede de articulações lá e cá, no fundo o que as pessoas de cada *cacicado* esperam do seu cacique é que “transite fora”, porém, “viva dentro”. Para aqueles dois caciques que dividiam seus dias e noites entre a cidade e a terra indígena, a cobrança por parte das famílias de cada *cacicado* parecia ser bem intensa, ainda que não fosse necessariamente escancarada. As cobranças direcionadas a um cacique devem ser muito bem articuladas entre todos os moradores, do contrário, a ameaça a um

cacique quando tomada por apenas uma pessoa ou família pode levar ao rompimento com o mesmo e a necessidade do deslocamento involuntário daqueles que se mostram insatisfeitos. Por sua vez, da parte dos caciques que moram na terra indígena, também se nota a cobrança para com aquelas famílias que durante a semana acabam morando na cidade.

Dentre todas as causas que induzem ao trânsito das famílias entre lugares, os desentendimentos entre as pessoas que moram em um mesmo local parecem ser os motivos mais corriqueiros. Como os próprios indígenas costumam dizer: “*sempre há desentendimentos*”, assim sempre há movimentos e fluxos de pessoas e famílias chegando ou saindo de aldeias e *retomadas*. Ainda que os indígenas comentassem comigo sobre estas rupturas constantes com um certo ar de pesar é preciso encará-las sob uma ótica mais produtiva. São justamente as rupturas que permitem novos rearranjos sociais e políticos. Portanto, analisá-las como fluxos e agenciamentos, talvez seja bem mais interessante. Ao mesmo tempo em que ocorrem desentendimentos, também ocorrem entendimentos, enquanto uns se afastam, simultaneamente outros se aproximam e a disjunção caminha ao lado da justaposição.

Ao longo da história dos nativos de Olivença, o deslocamento pelo território foi resultado dos movimentos de famílias extensas (em razão da expropriação territorial ou saturação de uma determinada área ambiental) e também da configuração de novos matrimônios que tendiam a levar o casal a abrir uma nova área de moradia. Mas atualmente, as cisões, os desentendimentos e as brigas internas, bem como as alianças, aproximações e apoios mútuos parecem ser os principais vetores que direcionam os Tupinambá para a mobilidade sócio-espacial e, inclusive, para a mobilidade política, já que nestas idas e vindas, na maioria das vezes se colocam sobrepostas relações que podem implicar ora o afastamento frente a um cacique ou a um *cacicado*, ora a aproximação com outros.

Definitivamente, hoje em dia nenhuma das razões vinculadas à mobilidade ou dispersão territorial pode ser tão decisiva quanto o é a ruptura com um cacique ou com alguma pessoa próxima a ele. Romper com o cacique ao qual se estava atrelado, sair do lugar, buscar outro cacique e ir para junto deste são os movimentos constitutivos da sociopolítica local. Assim como também o são todos os esforços que uma pessoa ou sua família empregam para aproximar-se cada vez mais do cacique com o qual já possui uma relação, consolidando dia após dia sentimentos de confiança e apoio mútuo. Da parte do cacique, por sua

vez, mais vale sustentar relações com aquelas famílias que lhes são politicamente aliadas, do que aceitar aquelas que possam lhe causar qualquer constrangimento ou ameaça. Portanto, o que quero inferir é que os modos de transitar estão diretamente relacionados aos modos de se relacionar, ou de fazer política em si.

Sigamos agora para a segunda parte desta tese que irá dar continuidade a compreensão sobre os sentidos e os modos como as pessoas se aproximam e/ ou se afastam entre si. Dedico-me a descrição e análise das relações entre aquelas pessoas que se consideram parentes entre si e que, certamente, não deixam de respaldar as associações e/ou disjunções que marcam a própria política local.

## **PARTE 2**

### **RELAÇÕES DE PARENTESCO E ASPECTOS DA SOCIOLOGIA**

“Eu queria aprofundar o que não sei,  
Como fazem os cientistas,  
Mas só na área dos encantamentos”.  
Manoel de Barros

Nas páginas anteriores dediquei-me a descrever de modo detalhado, mas não exaustivo, um panorama em relação aos lugares, aos fatos da historicidade, às formas de organização social e às redes de

articulação econômica e política que abarcam a compreensão de quem são e onde estão os atuais Tupinambá. Ademais, a partir da metáfora “*quebra a cabaça, espalha a semente*”, procurei introduzir o leitor a uma ideia que se apresenta em distintos momentos deste trabalho, qual seja, que ainda que os nativos de Olivença tenham sido reconhecidos como um povo indígena somente 2001, seus coletivos desde então têm demonstrado uma grande vontade e habilidade em multiplicarem-se, em se espalharem – como sementes – ao longo da área reivindicada e, por vezes, para além desta. Por outro lado, certamente é apenas porque encontram suas raízes e *troncos*, representados pelos anciãos, que os indígenas consolidam estes movimentos e possibilidades de fixação e expansão no tempo-espaço.

Além disso, a intenção desta primeira parte apresentada foi sensibilizar o leitor face à diversidade de lugares e coletivos humanos que se espalham ao longo do território dos Tupinambá, impedindo assim a cristalização de “um centro”. Ainda que a *aldeia mãe* (Olivença) seja o lócus privilegiado para a construção da historicidade indígena e agregue redes de trocas econômicas, simbólicas e festivas, não se poderia desconsiderar os movimentos em direção as outras partes que compõem este amplo território. Isto porque se a vila permite o trânsito diário e a aproximação de alguns indígenas e suas famílias que ali se encontram e se dirigem, sobretudo, para a cidade, é apenas em conformidade com o caminho inverso, em direção às *comunidades* do interior da terra indígena que a sociabilidade propriamente se completa.

Dada esta contextualização mais geral, passo agora a discorrer sobre aquilo que pude apreender a respeito das relações de parentesco e da sociologia dos Tupinambá. Seguindo a linha esboçada na introdução deste trabalho, meu esforço segue por dar conta de etnografar alguns princípios que se assentam na incorporação, exclusão, extensão e reconhecimento de laços entre sujeitos coletivos e/ou individuais<sup>69</sup>. Tal abordagem irá permitir que se delimite um quadro referencial das relações que interessam ao próprio fazer política dos Tupinambá.

Recentemente, Marshall Sahlins apresentou um artigo no *Journal of Royal Anthropological Institute* (2011) defendendo que o parentesco em síntese poderia ser dito como:

---

<sup>69</sup> O uso da noção de sujeitos coletivos e individuais é tomada a partir dos escritos de Renato Sztutman (2012). Cabe salientar que ambos os sujeitos são sempre acionados em dupla, manifestando a relacionalidade. Dito isto, a categoria “sujeitos individuais” não remete ao uso da noção de indivíduo, já plenamente discutida na antropologia. Meu interesse é mostrar que a ação dos sujeitos individuais reflete sempre naquela dos sujeitos coletivos e vice-versa.

[...] ‘mutuality of being’: people who are intrinsic to one another’s existence – thus ‘mutual person(s)’, ‘life itself’, ‘intersubjective belonging’. I argue that ‘mutuality of being’ will cover the variety of ethnographically documented ways kinship is locally constituted, whether by procreation, social construction, or some combination of these. Moreover, it will apply equally to interpersonal kinship relations, whether ‘consanguineal’ or ‘affinal’, as well as to group arrangements of descent. Finally, ‘mutuality of being’ will logically motivate certain otherwise enigmatic effects of kinship bonds – of the kind often called ‘mystical’ – whereby what one person does or suffers also happens to others. Like the biblical sins of the father that descend on the sons, where being is mutual, then experience is more than individual (2011: 02-03, grifos originais).

Apoiando-se em uma vasta literatura de trabalhos realizados na Melanésia, África e Amazônia, o autor constrói seu argumento na direção contrária do conhecido artigo de David Schneider *What is kinship all about?*. Sahlins argumenta que a maior gafe teórica de Schneider foi ignorar a constituição simbólica das relações sociais para supor a irredutibilidade do cultural aos sistemas sociais ou vice-versa (idem, p.08). Na trilha de autores como Strathern, Marriot, Bastide, Leenhardt, Lévy-Bruhl e Durkheim, destacando algumas passagens de Aristóteles sobre a distinção entre amizade e parentesco, Marshall Sahlins toma o “sistema de parentesco” como “*a manifold of intersubjective participations founded on mutualities of being*” (idem, p.10).

É certo que tais “mutualidades do ser” – se é que posso fazer uma tradução tão simplória da ideia – se constituem de modos distintos, mas em geral devem considerar que:

[...] kinsmen are persons who belong to one another, who are members of one another, who are co-present in each other, whose lives are joined and interdependent. Ethnography tells repeatedly of such co-presence of kinsmen and the corollaries thereof in the transpersonal unities of bodies, feelings, and experience (idem, p.11).

A abordagem proposta por Sahlins foi posteriormente criticada por David Kronenfeld em um *paper* publicado na mesma revista e intitulado *What kinship is not – Schneider, Sahlins and Shapiro*. Resumidamente, este último autor sustenta que:

[...] there exist a number of component strands that we can describe for kinship systems, and that different of these strands get picked up by different kinship systems, and that the picked-up ones often get bundled differently in different systems (2012: 678).

Nesta perspectiva, o pesquisador deveria se ater “*to focus on identifying and describing these different strands, and then look to see what consistencies there are in which culture picks up which and in how they get bundled*” (idem, ibidem). Kronenfeld contrasta a diversidade de variáveis que sustentam aquilo que define como “sistema de parentesco” – os grupos residenciais, as terminologias de parentesco, as categorias sociais de parentesco, os grupos corporados, as categorias de grupos, os direitos de sucessão e descendência, os distintos tipos de contribuição (social e física) dos parentes às crianças, os direitos e obrigações (religiosas, legais, morais) usuais entre parentes, as unidades de trabalho e troca, etc. – com o que para ele, Sahlins apontaria como o elemento comum e mais básico do parentesco: “*mutuality of being*” (idem, p.679). Ainda de acordo com David Kronenfeld, o problema de tal premissa seria: “[...] first, that this feature is too vague to be meaningful or useful, and, second, that it misses too much of what ethnographers have considered basic to the particular kinship systems with which they have dealt” (idem, ibidem).

Pessoalmente não compreendo o argumento de Sahlins da mesma forma que o toma Kronenfeld. As variáveis sugeridas por este último para compor o que entende como “sistema de parentesco” não me parecem terem sido deixadas de lado por Sahlins quando este foca as relações, as intersubjetividades e as “mutualidades entre parentes”. A contribuição e o esforço de Marshall Sahlins se colocam exatamente em tentar extrair um princípio que possa costurar o diálogo entre distintos sistemas de parentesco.

Em especial para o contexto das relações de parentesco entre os Tupinambá, a abordagem de Sahlins me possibilita pensar algumas interlocuções. No empenho deste autor em reunir um material etnográfico vasto de distintas partes do globo, ele mostra que há princípios como a partilha de alimentos, a memória social e os laços de afeto que, dentre outros, atestam o caráter performativo do parentesco. E necessariamente, indicam que a capacidade de construção social do parentesco completa o aspecto da reprodução sexual. Mas, o ponto não é “*(P)rivileging the ‘realities’ of practice over the ‘essentialisms’ of structures*”, conduzindo o parentesco para o limbo do indeterminismo

onde o pós-modernismo veio a descansar (Sahlins, 2011: 05, grifos originais). A questão sim é acessar algo similar ao que Nuttall elucidou sobre os estudos dos Inuit: “*While the flexibility of the kinship system allows individuals to choose who they want to have as their relatives (or who they do not wish to have as a relative), it does not give them license to decide how they should behave with that person*” (2000: 45 *apud* SHALINS, 2011: 06).

Particularmente, veremos que entre os Tupinambá os laços de parentesco podem ser estendidos de uns a outros demonstrando certa maleabilidade dos vínculos que se sustentam na prática diária e na partilha de valores e comportamentos desejados. Ao longo dos últimos anos, pode-se dizer que o movimento de organização étnica e territorial destes indígenas se constituiu como um vetor importante para desencadear transformações e efeitos também notados nas relações de parentesco. Diante desta constatação, o ganho da proposta de Sahlins é que ela permite justamente identificar e registrar tais mudanças.

Durante a pesquisa, os anciãos costumavam me dizer que “*antes ninguém era parente, era tudo patrício! A gente foi descobrir que era tudo parente depois do movimento!*”. Como mencionei na parte introdutória deste trabalho, o *movimento* de organização dos Tupinambá desdobra-se em aspectos que permeiam a territorialidade, as questões de cunho étnico e propriamente político. Mas, o *movimento* apresenta-se também como uma imagem que responde, ou minimamente marca, todas as alterações que vieram a ocorrer na vida dos nativos de Olivença e arredores quando estes passaram a se afirmar e ser reconhecidos como indígenas perante o Estado. O *movimento* sinaliza ainda, e esse é um discurso recorrente entre os Tupinambá, o que realmente significa para eles *ser índio*. Em outros termos, quem são aqueles que partilham uma mesma condição. Veremos adiante como as relações de parentesco definitivamente conciliam estes aspectos.

Se os anciãos costumavam se chamar entre si de *patrícios* e depois do *movimento* passaram a se referir como *parentes*, não acredito que esta seja uma mera mudança nos termos. Diante a necessidade de se apresentarem ao Estado como um povo indígena, os Tupinambá necessariamente precisaram incorporar e articular mecanismos que fossem, sobretudo, de aproximação e inclusão de uns e afastamento e exclusão de outros (os regionais não indígenas). Pouco a pouco, os nativos foram descobrindo que não eram somente *patrícios* que se

encontravam em festas religiosas, em enterros<sup>70</sup>, em pequenas *vendas* para beber cachaça juntos, nas estradas e caminhos para a roça. Eles tinham vínculos de pertença com o território, de partilha de uma mesma história comum e modo de vida que iam além de breves encontros. Ademais, os indígenas acabaram por descobrir laços de parentesco real, genealógicos mesmo, que conectavam algumas pessoas entre si com antepassados comuns e que até aquela data não tinham sequer conhecimento do fato.

Isto ilustra este interessante processo do *movimento* que se estende desde o final da década de 1990 até os dias de hoje. E mais, coloca a partir da perspectiva indígena, as transformações que se seguiram como produtos do *movimento* – desde o surgimento da figura do cacique, passando pela configuração de uma rede de pessoas conhecidas e/ou aparentadas entre si, desencadeando o surgimento de múltiplos *cacicados*, estabelecendo e potencializando a interlocução com a dimensão espiritual dos Encantados, empregando as *retomadas* do território tradicional e consagrando algumas destas em promissoras aldeias. O *movimento* se presta, portanto, para pensar uma espécie de “guinada histórica” dos Tupinambá, algo que no discurso dos nativos destaca as trajetórias de vida das pessoas envolvidas e segue sendo feito, refeito e atualizado a partir do esforço de cada um que se afirma como indígena nesta região.

Dito isso, devo explicitar que uma de minhas principais questões durante a pesquisa em campo era saber: se no discurso de representação os Tupinambá se faziam todos parentes, o que realmente tornava, no dia-a-dia, alguns mais parentes que outros? Conversando sobre o assunto com um professor indígena ele me disse o seguinte: “*mesmo conhecendo toda a parentagem depois do movimento, isso não significa que a gente tenha que andar sempre junto*”. Ou seja, nas entrelinhas, o que ele parecia querer enfatizar era que, mesmo tomando conhecimento de outros parentes que até então alguns indígenas desconheciam, não seria com “*todos eles*” que “*se teria que andar sempre junto*”, mas tão somente com alguns deles. E quem seriam estes? Ora, provavelmente os

---

<sup>70</sup> Sob outro ponto de vista, os enterros devem também ser considerados como festividades, posto que as narrativas de alguns anciãos enfatizam estas ocasiões como oportunidade para a reunião de famílias dispersas pelo território, que partilhavam durante o velório alimentos e bebidas – dentre estas últimas especialmente a cachaça e a *giroba*. Enquanto as mulheres e aqueles parentes mais próximos dedicavam-se a rezas que se prolongavam durante a noite toda – no intuito de encaminhar o espírito do morto ao seu devido lugar – alguns dos homens divertiam-se sob os efeitos lúdicos da embriaguez. Mas, como enfatizaram alguns interlocutores, isso não era motivo para “*bagunça ou confusão, enquanto uns choravam, outros riam*”.

parentes, ou melhor, “os parentes mesmo”, seriam aqueles com quem cada pessoa tupinambá convive, visita, ajuda e se importa. Por sua vez, os “*parentes do movimento*” estariam muito mais relacionados àquelas pessoas com quem “*se anda junto*” apenas em ocasiões especiais (reuniões, seminários, eventos em geral) e que implicam diretamente em um diálogo com os não indígenas e o Estado quando as questões em pauta (da terra indígena, da educação, da saúde, da estrutura local, etc.) dependem de encaminhamentos e respostas destes. Talvez eu possa mesmo arriscar que no fundo o problema para os Tupinambá não é “ser parente” – todos seriam de um modo ou outro –, mas a questão que cabe investigar diz respeito às gradações que se encontram entre eles. Ainda que os Tupinambá se apresentem como “um povo” para o Estado, configurando a imagem de uma “*parentagem do movimento*”, nem sempre andam juntos. Mas por que mesmo deveriam andar?

Por fim, um último ponto introdutório que cabe destacar diz respeito aos Encantados, que ora ou outra, também aparecem como parentes dos Tupinambá, ainda que habitem um outro plano, distinto mas conexo a este. Devo reconhecer que meu material de campo não é suficientemente denso sobre o assunto a ponto de permitir uma abordagem refinada do mesmo. Contudo, ainda assim, seduzida pelo tema e notando a relevância etnográfica do mesmo, eu não teria como deixar de me atrever a tentar (minimamente) lançar alguma luz, ou pelo menos alinhar alguns dos meus dados de campo que permitem estabelecer, em certo nível uma comparação com outras paisagens ameríndias da ação política.

O fato é que, nas últimas duas décadas, o que me parece estar entre as maiores contribuições deixadas no legado de alguns etnólogos, sobretudo aqueles que têm trabalhado no contexto amazônico, se distingue justamente por imprimirem uma densidade etnográfica e teórica para esta co-relação entre o religioso, xamânico ou espiritual e o político (ALBERT, 1995; VIVEIROS DE CASTRO, 2011: 356, SZTUTMAN, 2012.). Especialmente quando se trata das nuances sobre os modos de ação da política orquestrada pelos indígenas, o que diferentes grupos têm nos apresentado é “uma relação crucial – intensa e constante – com os planos mítico, xamânico, onírico, metafórico e com os seres que aí habitam” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011: 356).

## 2.1 PONTUANDO O PARENTESCO

## Uma canção boa para pensar

*“Tava lá na mata fraquejando,  
índio guerreiro passou me chamando.  
Tava lá mata tirando imbé,  
passou um menino com a cabaça de mé.  
Que menino é esse, que menino sorridente,  
esse é o filho de nosso parente.”*  
(Canção tupinambá)

A impressão deixada por Peter Gow sobre o parentesco piro é bem pertinente para começar a dizer algo sobre as relações de parentesco dos Tupinambá. Como um “sistema autopoietico que dá origem a si mesmo, não há ponto privilegiado por onde se entrar nele, nem caminhos predeterminados para se o percorrer” (GOW, 1997:43). No entanto, como Marcela Coelho bem destacou, há certamente um aspecto desse sistema que é preciso introduzir, o elemento “de fora”, posto que é justamente o “fora” que permite o processo do parentesco piro acontecer. Pois, para construir o parentesco é necessária a intervenção de “outros humanos — que por serem Outros podem afinal revelarem-se outra coisa que Humanos” (COELHO, 2004: 48). O argumento da autora refere-se especificamente sobre o problema do incesto, mas considero-o bastante interessante para refletir sobre algumas questões relevantes aos Tupinambá. Vejamos.

A música em destaque acima – uma dentre outras entoadas pelos indígenas durante o *Poranci* –, anuncia alguns princípios da relação dos Tupinambá com o cosmos e com aqueles que se consideram parentes. Em primeiro lugar, tomada a interação com o cosmos, a canção postula de saída a interlocução dos Tupinambá com os Encantados. Assim me explicou um professor indígena quando lhe pedi para traduzir-me o que entendia por *fraquejar*: “*uma pessoa que fraqueja na mata, isto é, que se encontra em dificuldades ou perigo, é sempre acudida por um índio guerreiro que é o espírito guerreiro dos Encantados*”.

Como bem sintetizou Andrade (2012) ao pesquisar a temática dos Encantados no Nordeste indígena, estes são seres extra-humanos que contém em si mesmos a história de relações de um coletivo social. Assim, podem ser agentes políticos de outrora (caciques ou lideranças) que no domínio cosmológico seguiram as mesmas trajetórias da vida terrena manifestando a realização dos atributos consagrados às

lideranças e chefias. Os Encantados por assim dizer, são pessoas invisíveis que podem ser enquadrados vez ou outra como parentes dos Tupinambá. Ainda segundo este autor:

[...] (o)s Encantados participam dos mesmos circuitos de relações que os humanos, posto serem pessoas com influência determinante na sequência dos eventos, exprimindo a correlação entre cosmologia e história e a presença de redes cosmopolíticas de relações sociais (ANDRADE, 2012: 217).

Ainda nas palavras do professor indígena que foi um de meus principais interlocutores: “*os Encantados são aqueles guerreiros que lutaram e lutam por seu povo até a eternidade, que morreram em combate e agora protegem os Tupinambá*”.

Outro modo como os Tupinambá se referem aos Encantados é denominando-os *guias*. Mas, se a palavra “Encantado(s)” assume gramaticalmente o gênero masculino, na linguagem corrente dos Tupinambá o termo *guia(s)*, que poderia ser dito tanto no masculino quanto no feminino, acaba sempre por assumir este último gênero, sendo então referenciado como “*a(s) guia(s)*”. As *guias* foram a mim apresentadas especialmente por algumas das mulheres que atuam como rezadeiras e parteiras, sendo agentes imprescindíveis nas atividades relacionadas aos *rezos* ou aos partos.

“*As guias estão sempre junto*” e “*a parteira tem que ter a guia dela*”, foram algumas das referências que escutei certa vez da filha de uma das mulheres mais reconhecidas por tais atividades: rezas e partos. Em geral, com exceção da própria pessoa que estabelece a relação com a *guia*, as demais desconhecem sua identidade. Mas, me foi dito por uma destas especialistas que alguns personagens do mundo mítico, como o Saci e a Caipora, também podem ocupar estes lugares de *guias* que interagem com o plano da humanidade. No geral, portanto, os Encantados e as *guias* são interlocutores privilegiados deste modelo de relações ameríndio que perpassa a política, o cosmos e as próprias relações de parentesco.

Outro aspecto que a música em destaque anuncia e que se apresenta como um tema notável entre os Tupinambá refere-se às relações entre pessoas de sexos opostos e que se consideram parentes próximos. A versão musical permite que, ao ser entoada por uma ou mais mulheres – como me foi apresentada – venha a indicar o gênero masculino para alguns daqueles sujeitos presentes na canção – *menino* e

*filho*. Agora, quando cantada por um ou mais homens, marca o gênero feminino – *menina* e *filha* – como contraponto da relação. Tal movimento narrativo demarca este lugar em que homens e mulheres indígenas estão constantemente colocando-se em interação. As relações amorosas, o ciúme e os casamentos são assuntos sempre privilegiados nas rodas de conversas de homens e de mulheres tupinambá. Interessante inclusive observar em campo que as questões íntimas da vida amorosa das pessoas nunca se colocaram como um assunto tabu, mesmo quando eu estava presente e poderia causar algum tipo de constrangimento, ninguém estava muito preocupado com o que eu poderia pensar ao expor detalhes da vida amorosa pessoal ou de outros. Foi assim que certa vez fui convidada para acompanhar uma mulher cacique que estava levando um de seus homens lideranças que procurava uma esposa até a casa das primas dela que moravam em outra região da terra indígena. Também nas conversas informais eu acabava sempre sabendo das notícias de quem teria se separado, quem estaria namorando, quem acabara de ir viver junto, quem tinha engravidado de quem. Temas corriqueiros, mas que sempre acabavam tornando os diálogos longos e produtivos. Interessavam a mim de maneira especial, posto que estas uniões afetivas estendiam-se para a dimensão da política local. O casamento de um homem liderança com a prima de uma cacique sempre haveria de reforçar alianças políticas. Ou, a separação de um casal de lideranças para que um dos dois fosse unir-se com pessoa de outro *cacicado* também gerava rebatimentos visíveis na política local. Podendo levar a mudança de local de moradia de uma das partes, quanto o estabelecimento de vínculos com um outro cacique, ou ainda, a situação de instabilidade e isolamento das questões e participações da vida política até que o clima de mal-estar fosse contornado.

Finalmente, concluindo esta breve análise das estrofes da canção, os versos aludem ainda para um contexto etnográfico recorrente entre os Tupinambá, qual seja, a aproximação positiva entre o ato de trabalhar e o consumo da cachaça. Enquanto alguém trabalha retirando a fibra do cipó imbé, o/a menino/a passa com a “*cabaça de mé*”. Em diversas situações presenciei o consumo da cachaça não somente em momentos festivos, como também durante a realização de atividades e trabalhos mais pesados, principalmente quando realizados por um grupo de homens, como a construção de uma casa de taipa, por exemplo. A cachaça atuaria nestas ocasiões como um elemento intensificador e positivo das relações, promovendo estímulo e produção, transformando trabalhos árduos em atividades prazerosas. A cachaça, como já mencionei, que em tempos de outrora fora introduzida com o “gosto

amargo” do contato e serviu como artimanha dos brancos para usurpar parte das terras dos nativos, acaba servindo contemporaneamente às finalidades de interesse dos próprios Tupinambá.

Considerada uma bebida inebriante por excelência, a cachaça distingue-se da *giroba*<sup>71</sup>, esta última muito mais próxima de outras bebidas referidas na Amazônia como “*chicha, cachiri, caissuma*” (VIEGAS, 2006: 153). Susana Viegas destaca a “*giroba*” por seu caráter não só nutritivo como também por ser “um parâmetro de sensações constitutivas da sociedade” (idem, p.154). De fato, a “*giroba*” e a cachaça, salvo suas diferenças, parecem atuar como elementos próprios da vida coletiva, especialmente em momentos de sociabilidade quando se reúnem pessoas que se consideram parentes entre si. Adiante apresento alguns contextos etnográficos que ilustram tal afirmativa.

Seguindo a estrofe, a canção finda com a assertiva “*o/a menino/a sorridente é filho/a do nosso parente*”, algo que induz a pensar que mesmo sem se saber o grau de parentesco entre o/a menino/a e o narrador, em razão do primeiro sujeito ser “filho/a de um parente”, ele/a se coloca como “alguém próximo” e, justamente, alguém confiável, simpático, amigável e “*sorridente*” que pode inclusive, oferecer e mesmo seduzir o/ trabalhador/a da mata com o precioso líquido da cachaça.

Enfim, ressaltados estes aspectos, o fato da música ser possivelmente entoada por um grupo de homens ou um grupo de mulheres ou ainda os dois juntos – que convertem o gênero dos sujeitos de acordo com o contraponto da relação – foi algo que me chamou bastante atenção. O masculino e o feminino parecem se colocar aqui em posições de simetria quando se pensa a interação com os Encantados, os trabalhos na mata ou o simples fato de se estar portando a “*cabaça de mé*”. Como volto a afirmar, impossível desconsiderar a temática das relações de gênero na pesquisa junto aos Tupinambá. Constata-se que entre eles, algumas possibilidades, atividades e papéis sociais a serem cumpridos estão à disposição tanto de mulheres quanto de homens<sup>72</sup>. Com esta observação não quero reiterar implicitamente uma linguagem analítica já ultrapassada e assente na separação entre os domínios do

---

<sup>71</sup> Bebida branca e leitosa, preparada com mandioca mansa, normalmente *aipim* ou mandioca Caravela, ambas com um nível de cianeto em raiz fresca muito baixo. Este fato explica a simplicidade do processo, se comparado com as múltiplas e complexas formas de preparação que conhecemos entre os povos contemporâneos da Amazônia, os quais usam com maior frequência mandioca com níveis mais elevados de cianeto (VIEGAS, 2006: 161).

<sup>72</sup> Não fosse assim, eu não teria ido para o campo justamente estimulada pela presença de algumas mulheres que estão atuando como caciques ao lado dos homens.

público (político/ cultura) e do privado (doméstico/ natureza), visto que “a compreensão de que a delimitação entre áreas de ação – questões privadas destacadas das questões públicas – é ela própria uma imagem” (LA FONTAINE, 1981 *apud* STRATHERN: 2006: 129). Como alerta Strathern, a questão aqui é:

[...] mostrar que homens e mulheres tanto participam da atividade política como da doméstica e isso não nega a categorização de gênero em si mesma: simplesmente muda seu foco. [...] Precisamos saber de que forma *homens* e *mulheres* são tão categoricamente e tão diferentemente situados uns em relação aos outros (2006: 118, grifos originais).

Portanto, não é porque em algumas posições, instâncias, situações e atividades se identifiquem a presença de homens e/ou mulheres que isso signifique que suas percepções, opiniões, atitudes e ações sejam as mesmas. Para acessar o fazer política entre os Tupinambá é preciso dar conta das falas e das ações tanto de homens quanto de mulheres. E é propriamente neste diálogo que se encaixa uma descrição sobre as relações de parentesco, já que é a partir delas que se aproxima ou se afasta pessoas de igual ou diferente gênero.

### **2.1.1 Nota sobre uma outra etnografia e as relações de parentesco tupinambá**

Ainda traçando este panorama das relações de parentesco entre os Tupinambá devo recuperar em parte a rica etnografia elaborada por Susana Viegas entre 1997 e 1998 e que ancora muitas de minhas observações sobre as transformações que se passaram com os nativos de Olivença de lá para cá (2007). É interessante notar que daqueles aspectos que esta autora destacou como “disposições estruturantes da socialidade Tupinambá”, alguns também chamaram minha atenção, porém outros já não parecem ter a mesma relevância ou evidência – o que então me leva a concluir que não seriam, portanto, estruturantes (ou pelo menos não mais). O reconhecimento como povo indígena pelo Estado é sim um fator de peso que implica em mudanças importantes na vida dos nativos de Olivença e que recoloca, conseqüentemente, a necessidade de se trazer novos olhares e descrições etnográficas atualizadas sobre os Tupinambá.

As disposições que Viegas elenca como estruturantes da socialidade Tupinambá são cinco: i) “o núcleo reprodutivo mínimo

corresponde à relação mãe/casa”; ii) “a importância do lugar como unidade social primária”; iii) “a tendência agnática”; iv) “o ideal de viver junto em um lugar”; v) “os atributos da feminilidade hegemônica e da transitividade feminina” (2007: 178-180). Sendo cada um destes arranjos identificados a partir das relações de parentesco entre os Tupinambá, considero necessário estabelecer um diálogo com esta autora a respeito de cada uma de suas considerações.

A primeira disposição apresentada por ela está muito próxima daquilo que observei em relação à centralidade que ocupam as “mulheres-mães” na estrutura social das famílias indígenas e também no *movimento* étnico-político e territorial. Como principais responsáveis por alimentar os filhos e reunir a família para *comer na mesma panela*, as “mulheres-mães” operam princípios fundamentais para aquilo que hoje os indígenas expressam como *estar na cultura e ser tupinambá forte*.

A importância de ‘dar sustento’ diário, na constituição das socialidades dos Tupinambá é o aspecto mais relevante nas práticas ligadas a essa primeira disposição. Por meio dela compreendo que, apesar da criança crescer em um espaço íntimo, no convívio de um ‘lugar’, ela desenvolve laços privilegiados com a sua mãe/casa à qual pertence em cada momento da sua vida (podendo essa mãe ser ou a sua progenitora ou a sua mãe de criação – com frequência a avó paterna ou tia paterna da criança). [...] Esse núcleo só faz verdadeiro sentido, enquanto processo reprodutivo, se for verificada a persistência diária e continuada do sustento (idem, p.178, grifos originais).

A segunda disposição elencada pela autora diz respeito à “importância do lugar como unidade social primária”. Viegas considera o caráter central das áreas recebidas de herança por um casal de *troncos* e onde se agrupam os filhos, seguindo especialmente uma tendência virilocal após o casamento. De acordo com ela, as mulheres casadas ao se dirigirem para viver junto aos sogros estariam cientes que, em caso de separação, as crianças tenderiam a permanecer e elas irem embora. De fato, as noras que habitam junto ao sogro e a sogra apresentam um comportamento de respeito e devem atender as ordens do casal de *troncos* sem qualquer questionamento. No entanto, em casos de separação, nem todas as mulheres vão embora sem os filhos, inclusive porque o motivo da separação também é um fator ponderado pelos familiares do marido no caso da virilocalidade.

Acompanhei duas situações em que os maridos estavam sendo acusados de traírem suas esposas e a reação das mães de cada um deles em relação às noras e a eles foi distinta. Em uma destas situações, sempre que a nora ia até a sogra queixar-se do marido, esta simplesmente mantinha-se calada, não o defendia e também não dava razão à esposa. Já no outro caso, a sogra apoiava inquestionavelmente a nora e afirmava, inclusive, que se o filho investisse num relacionamento extra-conjugal ele iria embora e a nora permanecería com ela e o bebê de um ano<sup>73</sup>.

É importante frisar ainda com relação a este aspecto da importância dos lugares onde se vive que atualmente, diante as *retomadas* que vem sendo feitas ao longo da terra indígena e de certa forma as recentes configurações das aldeias – formações que não foram registradas durante a pesquisa de Viegas –, mesmo alguns dos *troncos* que ainda possuem área de herança como propriedade sua, optam por vezes em ir morar em uma aldeia junto com os filhos (casados ou não) e com as demais famílias que vivem ali, especialmente se tiverem uma relação de proximidade com o cacique responsável por aquele lugar. Nas aldeias, em contraposição aos “lugares” (ou áreas próprias) aos quais Viegas se referiu, se ampliam as relações sociais, econômicas, políticas e rituais. Além disso, se acessam outros bens – que chegam a todo o grupo, como luz, água e estradas, por exemplo –, bem como benefícios, tais como a distribuição de cestas básicas e leite. Por fim, nas aldeias se têm ainda muito mais acesso aos assuntos que interessam aos indígenas, sejam aqueles referentes à demarcação da terra indígena ou a realização de possíveis projetos.

A terceira disposição mencionada por Viegas trata da “tendência agnática” que seria uma espécie de contraponto a primeira disposição – importância do núcleo reprodutivo mãe/casa/filho – e que deveria ser entendida em sua “contingência histórica” (2007: 179). Assim, a autora indica que a predominância da virilocalidade, juntamente com o controle afetivo exercido sobre as mulheres pelos jovens esposos e a ligação das mulheres com a *rua* confluem para reconhecer-se o “poder estruturante da masculinidade” (idem, *ibidem*). Ora, se tal disposição é historicamente contingente, então não é estruturante. Pelo menos em minha pesquisa esse “poder da masculinidade” mencionado pela autora

---

<sup>73</sup> No primeiro caso, a nora não morava junto da sogra, mas fazia visitas a ela. Já no segundo caso, sogra e nora viviam lado a lado em uma das aldeias da terra indígena e, tendo a sogra uma boa relação com o cacique, ela certamente teria o apoio deste para mandar embora da aldeia qualquer um dos familiares que quisesse.

não se mostrou algo tão evidente. Não vejo os homens ciumentos com as mulheres, mais do que elas sejam com eles. Também noto que a tendência a deslocar-se entre a *roça* e a *rua* não diz respeito a uma distinção de gênero como colocou Viegas: as mulheres saem e os homens ficam. Por fim, a virilocalidade coloca sim as mulheres em uma posição de subalternidade, mas mais em relação às sogras do que ao próprio marido. Além disso, nota-se que no momento em que os indígenas conseguem se dispersar para novas áreas de habitação (*retomadas* e aldeias), os recém-casados já não têm apenas a opção de ir morar com os pais do rapaz, mas eles podem apresentar outras relações sociopolíticas que lhes parecem mais interessantes, como o apadrinhamento por parte de um cacique, por exemplo. Muitas vezes, junto a um cacique, sendo considerado como uma liderança deste, se pode ter muito mais oportunidades para começar a vida de casado, do que ao lado dos pais, por exemplo.

O “ideal de viver junto em um lugar” referida como a quarta disposição estruturante da socialidade se sustenta na idéia de que haveria “um poder legitimador da liderança masculina”. Em outras palavras, naquelas áreas recebidas de herança em que um homem mais velho atrai seus filhos casados e muitas vezes também as filhas para morarem consigo, se vislumbraria a constituição de uma “liderança tradicional”. A autora apóia seu argumento na trajetória daquele que é hoje um dos mais velhos caciques tupinambá e que não era cacique na época em que ela realizou sua pesquisa, mas que se articulava com aquelas mulheres que estavam a encabeçar o *movimento*. Foi na área de residência deste homem que os indígenas fizeram muitas das reuniões iniciais e dançaram o *Poranci* quando ainda se faziam as primeiras conversas referentes à organização política do *movimento*.

Tomando meus dados de campo como reflexão, o que penso especificamente sobre tal proposição é que o “ideal de viver junto em um lugar” não está diretamente relacionado a figura de uma “liderança masculina” que reúne em torno de si os filhos, um suposto “chefe da casa” no caso. Acredito que este papel estaria muito mais direcionado às mulheres que são agregadoras de uma família tupinambá do que especificamente aos homens. Digo isto primeiramente apoiada no fato de que muitas são as “mulheres/mães” que se apresentam como “chefes” das famílias – e este fato não é recente, já que foi justamente no período de perseguição aos homens nativos nos anos 1930 que muitas índias se viram sozinhas para cuidar da criação dos filhos, das roças e da casa. Outra informação que corrobora com meu argumento é que em uma área de residência de um casal de *trancos*, nem sempre é o homem que acaba

sendo reconhecido como liderança, mas em muitos casos são justamente as mulheres que são vistas como tais, especialmente por suas habilidades e profissões (como parteiras, rezadeiras, professoras, agentes de saúde, etc.). Por fim, vale retomar o diálogo apresentado logo acima, quando este mesmo velho cacique considerado por Viegas como uma “liderança tradicional” comenta que em sua casa os familiares chegam pela sala, mas vão diretamente rumo à cozinha. Ora, é justamente esta centralidade e valorização do espaço feminino que me leva a questionar a proposição da autora: não são os homens que reúnem em si o “ideal de viver junto em um lugar” e, tampouco, são apenas eles que se mostram como promissoras “lideranças tradicionais”, a posição das mulheres nestes quesitos é fundamental e, por conta disso, será ainda recuperada adiante.

Por fim, a partir da trajetória particular de cada cacique, demonstro na terceira parte deste trabalho que é quase impossível supor que existem realmente posições de “lideranças tradicionais” através das quais se possa esperar que surjam novos “chefes”. Mais que isso, o que os atuais caciques tupinambá nos mostram é que parecem justamente se apoiar em relações (ou capturas de saberes e prerrogativas) que não poderiam ser ditas da “tradição”. Portanto, não se pode deduzir que as figuras de líderes tradicionais – que se caracterizariam pela idade avançada e por agregarem uma família extensa em determinada localidade – motive o surgimento de novos chefes como supõe Susana Viegas. O que acredito sim é que os atuais chefes estão apoiados em redes de parentes e devem necessariamente compor um ou mais lugares (*retomadas* e aldeias), no entanto, não se sustentam por sua ancianidade, ao contrário, são pessoas bem mais jovens.

Apesar de minhas discordâncias, concordo com Viegas no que se refere ao sentido que os “lugares” assumem diante o “ideal de se viver junto”. Hoje, são também nas *retomadas* e nas aldeias que os Tupinambá devem exercitar estes vínculos de proximidade, não somente com parentes cognatos, como também com aqueles que partilham estes mesmos espaços. Por sinal, são justamente tais lugares e esta vivência coletiva que atesta a importância dada pelos indígenas para *estar na cultura* e *ser Tupinambá forte*.

Quanto à última disposição da autora referente aos valores hegemônicos do feminino, incluindo entre eles a “transitividade” e a “fugacidade”, deixo aqui em suspenso para passar a aprofundar na seção que inicia na sequência.

### 2.1.2 Homens e Mulheres

Certa vez ouvi de uma anciã: *“Mulher quando está com o marido eles respeitam, do contrário, fazem gato e sapato!”* O contexto da fala se referia à indignação desta senhora diante a constante investida de um grupo de trabalhadores não indígenas que vinham extraindo areia próximo da área onde ela vivia desde que nascera e que era propriedade sua recebida de herança dos seus pais. O local vinha recentemente sofrendo com o fluxo intenso de caminhões que passavam diariamente em frente à propriedade e que se dirigiam até um dos pontos ilegais de extração de areia no interior da terra indígena. Assim como ela, outras mulheres também comentaram comigo que muitas vezes sentiam-se desrespeitadas nas interações com alguns regionais quando se encontravam sem a figura de um homem (marido, filhos, irmãos, tio, etc.) ao lado. Se as mulheres muitas vezes precisam dar conta de uma família completamente sozinhas, isto não significa que não valorizem e desejem uma presença masculina lhes oferecendo apoio.

Na ocasião em que fui convidada para participar do mutirão de construção da casa de taipa de um casal morador de uma aldeia da costa, acompanhei uma situação bastante inusitada. Chegado o horário de almoço, quando a dona da nova casa e suas ajudantes (uma vizinha próxima bem íntima, a mãe e a irmã) estavam servindo os pratos para cada um dos trabalhadores, uma mulher residente na aldeia aproximou-se e começou a repetir em um tom de voz suficientemente alto para que todos presentes ouvissem: *“eu mandei os cinco homens da minha casa virem aqui trabalhar, por isso tenho o direito de descansar”*. Nas entrelinhas, o que ela explicitava é que não precisava se sentir constrangida já que não estava ajudando as outras mulheres no preparo da alimentação.

Passados alguns minutos, quando me dei por conta, esta mesma mulher e a irmã da anfitriã se encontravam em meio a uma discussão em que acusações mútuas geravam um clima de tensão. A mulher dos cinco homens afirmava que as mulheres que serviam os pratos estavam escolhendo para quem dariam comida e ainda não tinham oferecido a ela e aos seus filhos. Por sua vez, a irmã da anfitriã não se conteve e respondia a provocação de forma ofensiva. No calor dos ânimos, a primeira dizia: *“sou mulher de um homem só”* – salientando o valor da fidelidade no casamento – e a outra, entre risos soltos respondia: *“eu não sou de um homem só, porque tenho irmãos, filhos, sobrinhos...”*

Os homens assistindo a discussão sequer palpitararam ou interferiram, pareciam estar fisicamente ausentes, servindo tão somente como aquilo que motivava toda a confusão. O fato é que, em uma região em que o trabalho braçal é realmente importante – como meio de geração de renda e também para consolidar a permanência em determinado espaço, através da construção das casas e roças –, as mulheres bem sabem reconhecer o valor da força de trabalho masculina e a importância da circulação dos homens nestas redes de apoio e trocas entre grupos familiares. Assim, não à toa, aquela mulher que possui muitos homens em casa pode vangloriar-se disso e exigir que seja dado o devido retorno quando “seus homens” são disponibilizados. Implicitamente, nas falas das mulheres mencionadas acima, transparece a ideia de que cercadas por muitos homens devem ser, conseqüentemente, muito respeitadas.

O ciúme manifestado pelas mulheres em relação aos “seus homens” é bastante visível e recorrente. Por mais de uma vez presenciei cenas de ciúmes ou ouvi relatos em que as mulheres exaltadas expressavam junto aos maridos uma suposta desconfiança sobre a fidelidade dos mesmos em relação a elas. Especialmente comigo, passou-se uma situação que me causou profundo estranhamento. Logo que cheguei ao campo, acompanhada de marido e filhos, fomos todos conhecer uma das aldeias mais próximas à costa. Como de costume, ao apresentar-se para os indígenas meu marido apertava a mão dos homens e aproximava-se das mulheres para beijá-las no rosto. Notei já no primeiro cumprimento que a mulher a qual ele se aproximara tinha ficado muito constrangida e sem graça. Comentei com ele que evitasse este tipo de comportamento tão íntimo, pois era notável que causava desconforto aos indígenas e inclusive, poderia deixar alguns homens incomodados e ríspidos.

Já quase no final de meu trabalho de campo, quando tinha me tornado bastante próxima de algumas das mulheres desta mesma aldeia, lembrei o acontecimento em uma conversa com elas e indaguei aquela que se sentira intimidada porque ficara tão constrangida. Aguardando que me dissesse que seu marido era muito ciumento, ouvi a resposta inversa: “*ora, fiquei com muita vergonha de você, as mulheres são ciumentas*”. Explicitamente, ela me indicava que o constrangimento que eu observara nela tinha sido resultado de uma reação que esperava vir de minha parte. Na perspectiva das mulheres tupinambá, uma esposa jamais consentiria que seu marido beijasse outras mulheres, ainda mais em sua presença. O problema, ou melhor, a questão do ciúme feminino entre as mulheres tupinambá pode estar justamente assentada neste

incômodo ou na recusa de partilhar os homens e todos os recursos produtivos (força braçal e bens materiais) que seguem com eles. Por outro lado, este mesmo sentimento nunca me pareceu ser tão explícito da parte dos homens diante as suas mulheres. Nenhuma observação que de fato tenha me chamado atenção neste sentido.

No trabalho de Susana Viegas, ela indica que as mulheres tupinambá estariam associadas a valores femininos hegemônicos de inconstância, fuga e transitividade. De acordo com a autora, elas estariam especialmente relacionadas à capacidade de transitarem entre os espaços da *roça* e da *rua*, enquanto os homens seriam mais predispostos a terem uma vida confinada à *roça* – mas não ao cotidiano de um “lugar” (uma unidade residencial) (2007: 144-145). Ainda de acordo com Viegas, teria sido a partir da década de 1990 que tais valores femininos hegemônicos teriam possibilitado um maior poder às mulheres que adquiriram uma maior escolaridade e capacidade para lidar com as instâncias administrativas da cidade, tornando-se assim, algumas delas, representantes e líderes dos Tupinambá.

Pessoalmente, considero tal análise questionável, visto que não acredito que foram valores da inconstância, da fugacidade e da transitividade que colocaram as mulheres em posição de destaque entre os Tupinambá. Ademais, meu interesse não está em buscar valores hegemônicos, mas atentar para uma abordagem das práticas, da agência e do que se faz propriamente na socialidade doméstica que extrapola para a socialidade política. Pelo que venho argumentando, a centralidade das mulheres, inclusive a ponto de assumirem os papéis de representantes dos indígenas face ao Estado, se articula muito mais com questões que dizem respeito à historicidade, à territorialidade, à valorização do *estar junto*, da comensalidade diária, da capacidade de articulação com outras famílias e da apropriação dos conhecimentos e interação com o exterior – seja com os brancos, com suas instituições ou com os Encantados. Este último aspecto por sinal, dentre todos os demais aquele que mais se aproxima de Viegas, me leva a crer que o caráter de acesso e interação com o conhecimento que se encontra em “Outros” (lugares, instituições, sujeitos, etc.) é justamente a porta de entrada para a compreensão não somente do papel destas mulheres na organização política dos Tupinambá, como da própria dimensão da política em si. Hipótese que me dedico a aprofundar ao longo das páginas desta tese.

Ainda que se possa traçar algumas características e diferenças que marcam os gêneros feminino e masculino entre os Tupinambá, dando sentido às relações de complementaridade, hierarquia, simetria e

assimetria, é preciso salientar também que em cada um destes conjuntos sociais – de homens ou mulheres – há diferenças que internamente distinguem eles deles mesmos. Posso exemplificar o que quero dizer ao notar que algumas das mulheres indígenas que habitam as regiões do interior do território são bem diferentes em termos de comportamento daquelas que vivem próximo a costa ou na periferia de Ilhéus. Para além de um modo de vida, a distinção se dá, sobretudo, em termos de um comportamento propriamente político.

Comentando o assunto com uma interlocutora, ela me disse o seguinte: “*Poderia se dizer que as mulheres da costa são mais ‘ousadas’ e as do interior do território mais ‘caladas’*”. Ora, mas ser *ousado* ou ser *calado* são distinções nativas que não se referem tão somente à caracterização do comportamento de algumas mulheres, como da mesma maneira, de alguns homens. As marcas da personalidade de homens e mulheres parecem fazer bastante sentido quando se pensa o processo de constituição ou legitimação dos caciques e lideranças. As pessoas de destaque político – que irei chamar de eminentes – são descritas por uma postura de oratória em público, colocando-se em geral como defensores e representantes dos direitos e demandas coletivas. São pessoas *ousadas*, diriam os Tupinambá. Já os demais, que praticamente não se mobilizam em relação às questões políticas, deixando por conta dos caciques e lideranças tais articulações sem muitas vezes sequer questionarem, são descritos como *calados*. A “ousadia” opõe-se ao “silenciamento”. A postura *ousada* está correlacionada a uma rede de sujeitos e instituições que convergem para um grande fluxo de relações, em contrapartida, o comportamento *calado* aciona de forma modesta um pequeno feixe de interações políticas, no máximo entre sujeito e cacique ou sujeito e uma liderança. Os *calados* não têm vez na dimensão da política. Por sua vez, os homens e as mulheres *ousados* que ocupam papéis políticos de destaque, assim se fazem em particular pelas trajetórias e conhecimentos pessoais, bem como pelas experiências profissionais que adquiriram ao longo do tempo e a habilidade de colocarem-se em público. Adiante, portanto, que as trajetórias pessoais, os comportamentos, os lugares onde se vive, os modos de angariar recursos econômicos, o grau de instrução que se adquire e mais, as relações que se retém – seja com humanos ou extra-humanos – são aspectos que distinguem politicamente as pessoas tupinambá entre si.

Reitero que o fato de Viegas argumentar que os meninos teriam uma tendência maior para permanecerem em seus lugares de origem, trabalhando nas roças da família, enquanto as meninas frequentariam a

escola (e seriam mais transitivas), não se sustenta em meus dados de campo – pelo menos não depois da construção da Escola Estadual Indígena Tupinambá de Olivença (EETO) no ano de 2006. Atualmente, meninos e meninas frequentam a escola de igual modo, sejam eles moradores do interior do território ou da área litorânea. Talvez anteriormente, o que se colocava como um fato era que os jovens que viviam em Olivença ou Ilhéus tinham mais possibilidades para adquirir um grau de instrução maior, sendo as mulheres mais interessadas em seguirem o ofício de professoras.

Mas, até pouco tempo atrás, anteriormente ao *movimento*, nem os homens adultos, tampouco as mulheres tinham muito tempo para os estudos. Enquanto boa parte dos homens passava o dia todo fora das casas trabalhando nas fazendas dos não índios, na colheita do cacau, coco ou piaçava, as mulheres quando não os ajudavam ou iam trabalhar como domésticas em algumas dessas casas, se dedicavam arduamente a manutenção das roças familiares e dos cultivos no entorno da casa. Daqueles que hoje são considerados anciãos creio que poucos possuem o grau mínimo de alfabetização<sup>74</sup>.

Em compensação, hoje em dia os jovens tupinambá estão plenamente voltados para a formação escolar e o uso das tecnologias digitais. Enquanto isso, os homens e mulheres adultos, especialmente aqueles que já possuem uma trajetória e inserção como educadores ou agentes de saúde seguem profissionalizando-se e buscando destaque em cargos relacionados à área específica de atuação. No entanto, observo que este percentual de pessoas com formação superior ainda é relativamente pequeno quando comparado à população total dos Tupinambá. Em geral, a maioria das famílias indígenas segue mantendo-se através da realização dos trabalhos da roça, da construção civil, da atividade em serviços gerais nos hotéis ou restaurantes da região, da extração e venda de coco e piaçava e de outros serviços informais temporários.

De princípio, as mulheres que se destacaram dos homens atuando como representantes e líderes do *movimento* já possuíam uma boa inserção social na rede das famílias locais, pois atuavam como professoras e alfabetizadoras na região. Além disso, elas pertenciam a famílias tradicionais do território e tinham o respaldo dos mais velhos que dominavam as histórias e memórias sobre um tempo passado. Passei

---

<sup>74</sup> Viegas corrobora com esta informação indicando que aquelas pessoas que viveram a adolescência entre os anos 1950-1970 não passaram por processos de escolarização (2007: 159).

um bom tempo do trabalho de campo tentando compreender e indagando os indígenas por que muitas daquelas mulheres que de início tinham se mostrado tão participativas no *movimento* (e eu havia recebido uma lista com pelo menos o nome de dez delas), tinham deixado, de uns sete anos para cá, de atuarem e se envolverem com a articulação política local. Com exceção da cacique *Jamopoty* e de outras quatro ou cinco professoras que se mantiveram como articuladoras da política local, as demais, todas elas mulheres mais velhas, atualmente se dedicam estritamente aos cuidados com a casa e a família.

Alguns me disseram que estas anciãs “*desanimaram*”, outros que ficaram “*desgostosas*” com a multiplicação dos caciques e *cacicados* e, outros ainda, afirmaram que foram os homens que disseram para elas se “*aquietarem*” e assim tomaram à frente do *movimento*. Enfim, seja qual for realmente “o motivo”, ou a conjunção deles, o que me parece inquestionável é que foram as mulheres mais velhas que abriram caminho e, posteriormente deixaram espaço para que aqueles mais jovens – mulheres e homens – passassem a fazer às vezes de articuladores do *movimento*. Foram, portanto, estas anciãs que estiveram desde o início na linha de frente de uma concepção do que é fazer política para os Tupinambá.

### 2.1.3 Comer na mesma panela

Como já mencionei, *comer na mesma panela* é uma expressão recorrente que se aplica a distintos contextos etnográficos da vida dos Tupinambá. Quando iniciou o *movimento*, as famílias indígenas que estavam dispersas ao longo do território passaram a se reunir nas casas de algumas das pessoas que estavam encabeçando tal organização (principalmente nas regiões de Sapucaeira e Acuípe de Cima). As distâncias muitas vezes eram grandes e as famílias deslocavam-se na maioria das vezes a pé, por entre trilhas que encurtavam um pouco o percurso. Cada um levava consigo um alimento (farinha de mandioca, frutas, carnes, pescas, etc.) para partilhar entre os presentes. Sempre que indagava meus interlocutores sobre este período, as falas repetiam em unísono: “*era um tempo bom, quando todos comiam na mesma panela*”.

Antes do *movimento* as famílias indígenas já “comiam na mesma panela”, mas cada qual na sua. A etnografia apresentada pela antropóloga Susana Viegas (2003a) como resultado de seu trabalho de campo entre 1997 e 1998 também dava destaque a tal aspecto da

comensalidade. Posteriormente, outros trabalhos (2003b; 2007) produzidos por ela deram continuidade ao argumento: “*dar de comer é uma dimensão central do que significa ser parente*” (VIEGAS, 2006: 155, grifos originais). Dito isto, o que o *movimento* político da virada do milênio fez foi estender esta prática até então familiar, para o coletivo dos Tupinambá. Será na parte seguinte que irei aprofundar tal ideia.

Em 2001, quando realizaram a primeira “Caminhada em Memória dos Mártires do Rio Cururupe”, os Tupinambá contam que ao final reuniram-se todos na praça de Olivença para “*comerem na mesma panela*”. Do mesmo modo aconteceu nos dois anos seguintes até 2004, quando ocorreu a primeira cisão entre grupos que passaram a estar ligados à representação de caciques distintos. Daí em diante, outros grupos e novos caciques foram surgindo ininterruptamente e nunca mais se tem notícias de quando os Tupinambá voltaram a “*comer todos na mesma panela*”. Isso não significa que eles tenham deixado de considerar tal possibilidade ou que pelo menos tenham banido tal referência da memória, sobretudo algumas daquelas pessoas que acompanharam o *movimento* desde seu início ainda enfatizam um saudosismo neste sentido. Pareceu-me até existir uma certa vontade coletiva de realizar uma alimentação conjunta novamente, pois nos dois anos em que acompanhei os preparativos para o ritual da Caminhada, ouvi caciques, lideranças e indígenas cogitarem a possibilidade de reunirem ao final do evento todos os membros de distintos *cacicados* para se alimentarem no entorno da praça.

No entanto, é preciso avaliar que neste contexto sociopolítico, há como que uma força contrária opondo-se ao vetor da junção. Como a Caminhada implica em um grande investimento de cada cacique para oferecer aos membros de seu próprio *cacicado* uma alimentação farta, esta é uma das principais oportunidades para que a figura de um chefe se legitime, se consolide ano após ano. Diante disso, atingir o ideal de reunir “*todos*” os Tupinambá para “*comerem em uma única panela*” seria realmente difícil, para não dizer praticamente impossível. Como veremos na terceira parte, a Caminhada é por excelência o evento que permite atualizar redes de aliados, marcar as distâncias entre caciques e entre seus *cacicados* e, conseqüentemente, produzir a diferença e sustentar a multiplicação de coletivos.

Entendo que a prática de *comer na mesma panela* empregada entre os parentes co-residentes passou a ser um mecanismo importante na organização política das famílias indígenas dispersas pelo território. Fosse enquanto os Tupinambá pensavam seu *movimento*, seja contemporaneamente quando nas aldeias e *retomadas* é através da

comensalidade coletiva que se articula e cria-se momentos de sociabilidade entre famílias distintas. *Comer na mesma panela* concilia, portanto, esta síntese entre “fabricar parentes” e “fazer política”.

A propósito, devo inferir que a etiqueta local prega que as famílias anfitriãs devam oferecer alimento aos seus visitantes, e estes por sua vez, quando levam consigo algum produto de suas roças devem também deixar uma parte para os donos da casa. Certo dia, eu estava na estrada percorrendo um longo caminho a pé e acabei pegando carona com uma família que seguia na mesma direção. Eu estava indo para a casa de uma cacique e ao informar os proprietários do veículo, eles acabaram me levando até lá. Assim que chegamos, todos nós fomos convidados a almoçar na casa. A família que me dera carona levava consigo uma farta colheita de feijão e sem pensar duas vezes, logo deixou uma parte da quantia para a cacique e os seus.

Marcela Coelho nos recorda que tal como aprendemos com vários outros antropólogos, o parentesco se faz em cuidados mútuos, hábitos, disposições e afetos que são propriamente humanos. “A consubstancialidade (e comensalidade acrescento) fala *desta* identidade”, como ressalta tal autora (2004: 43, grifos originais). Este é o ponto de autores como Gow (1997), Overing (1983; 1984) e McCallum (2001) que enfatizaram o papel da comensalidade e da convivialidade na construção de laços de parentesco culturalmente conceituados como substanciais, isto é, pertinentes aos corpos das pessoas. No entanto, como também ressalta Coelho, é preciso que tenhamos cuidado para não tornar o aspecto da consubstancialidade uma nova ortodoxia da antropologia recente:

[...] isso é ainda insuficiente, se permanecemos presos a uma concepção do parentesco, e do corpo em que este se inscreve, como — por analogia ao parentesco e corpo ocidentais — uma questão de ‘substância’. Privilegiando os idiomas corporais e a simbólica das substâncias, essa tendência se arrisca em certos casos a meramente substituir a ‘nossa biologia’ por uma etnobiologia ampliada que, ao lado da lógica (aparentemente) natural de fluidos corporais como esperma e sangue, venha a incorporar a lógica (transparentemente) social da partilha alimentar e da convivialidade, substituindo a genética por algo como uma (socio)epigenética (2004: 28, grifos originais).

As pessoas tupinambá mais velhas lembram do *tempo do fogo do conselho*, quando os filhos eram reunidos para comer caça, tomar *giroba* e receber ensinamentos. A *giroba*, apreciada em especial quando

consumida morna, foi descrita por Susana Viegas como uma “bebida-comida”<sup>75</sup> que é ingerida em contextos não rituais nem festivos, ou seja, em momentos familiares de consumo doméstico (2006: 169). Não por acaso, o que os anciãos indicam é que “o conselho era do fogo”, elemento da natureza que assume um viés importante ao ser pensado também como cultura (vide Lévi-Strauss no célebre *Cru e Cozido*, 1964).

Anteriormente ao *movimento*, os indígenas se organizavam principalmente em famílias nucleares que habitavam isoladamente distintas localidades ou, em uma junção de algumas famílias nucleares que se reuniam em torno da figura de um casal de anciãos responsáveis por uma determinada área recebida em geral como herança dos pais de um deles. Já com o envolvimento dos nativos no processo de politização indígena, as famílias passaram a se agrupar em torno das figuras dos caciques e foram viver em aldeias e *retomadas*. Nestes lugares, os Tupinambá têm acesso a um conjunto de prerrogativas que lhes assegura direitos diferenciados, que os fortalece como coletivo, que lhes possibilita partilhar ideais e colocar em prática conhecimentos que foram repassados através de gerações e que atendem tanto às necessidades práticas de produção de alimentos, quanto aos valores éticos considerados importantes.

Ademais, é também no contexto das aldeias e *retomadas* que se aproximam os *parentes de sangue* e os *parentes da roça*, de forma que aí se produzam relações e que cada um se dedique a mantê-las. A distinção entre parentes “de sangue” e “da roça” me foi apresentada por uma mulher ao referir-se sobre as relações entre as famílias que moram na aldeia Tucum. Apesar de ter sido mencionada apenas por ela, isso me ajuda a entender como as pessoas que são de famílias distintas se vêem como próximas quando partilham um mesmo contexto e as mesmas atividades: os *parentes de sangue* partilham casas e alimentos; os *parentes da roça* partilham uma área comum de plantio e um tempo dedicado à produção agrícola (semear, cuidar, colher, transformar em farinha, etc.).

Em ambos os casos, o que identifica as relações de parentesco é o sentimento de fidelidade e ajuda mútua de uns em relação aos outros: os primeiros em relação a todas as atividades necessárias ao bem-estar dos moradores de uma mesma casa e os segundos em relação às atividades agrícolas. Neste sentido, as partilhas produzem parentes e introduzem

---

<sup>75</sup> Viegas informa ainda que as etnografias americanistas normalmente associam as “bebidas-comidas” a preparados de baixa ou nula fermentação (2006: 169).

compreensões centrais aos Tupinambá, pois para *estar na cultura* e *ser Tupinambá forte* é preciso que se “esteja junto”. Algo próximo aquilo que o antropólogo Amiel Ermenek Mejia Lara em recente pesquisa com os Tupinambá de Olivença definiu sobre algumas das relações de parentesco que não estão especificadas na cognação ou na afinidade real: “parentesco que podemos chamar por consentimento, o qual outorga o ‘status’ de parente àqueles que se comportam ao compartilhar os valores éticos, morais e afetivos ao redor de suas formas de vida” (2012: 78).

Certa vez, uma senhora comentou sua preocupação porque o neto que morava com ela estava indo para São Paulo. “*Será que ele vai perder a cultura?*” – me indagava ela. A *cultura*, compreendida aqui como um princípio da vida tupinambá, precisa ser produzida na relação com os parentes, o que implica necessariamente certa proximidade ou corre-se o risco de esquecer-se (o parente), de tornar-se “outro” e alguém “mais fraco na cultura”<sup>76</sup>. Algo que me faz lembrar aquilo que Peter Gow indicou para os Piro: afastar-se dos parentes e esquecê-los, gera sentimentos de ressentimento, especialmente porque ao negar a convivência com os parentes, se fragmenta as aldeias (1997: 62). Assim a *cultura*, em termos propriamente tupinambá, se apresenta apenas quando pensada e intensificada nas relações com os parentes. *Estar na cultura* permite que uma pessoa seja *Tupinambá forte*. Em outras palavras, tal *cultura* impregna de “força” os Tupinambá quando está ancorada nas relações “entre parentes”, que podem abarcar tanto os co-residentes, consangüíneos e afins efetivos, quanto os afins com os quais se mantém relações de amizade e ajuda mútua, como ainda os “afins-caciques”, com quem as famílias estabelecem laços de proteção e assistência. Assim, se a *cultura* impregna de “força” os indígenas, simultaneamente a “força” impregna os Tupinambá de *cultura*. Ou seja, só existe Tupinambá se este for *forte*, mesmo que uns sejam mais *fortes* que outros ou ainda, que se possa em determinadas ocasiões estar um pouco mais ou menos *forte*.

Em síntese, estou afirmando que os Tupinambá consideram que *comer na mesma panela* é uma das condições para *estar na cultura* e, conseqüentemente, para *ser Tupinambá forte*. Nesse sentido, *ser Tupinambá forte* para um povo que passou a ser reconhecido como indígena há pouco mais de dez anos, em uma região na qual a sociedade envolvente faz questão de descaracterizá-los como tais, significa acima

---

<sup>76</sup>Agradeço as trocas e reflexões frutíferas sobre este ponto com o colega de campo e antropólogo José Valdir Santana.

de tudo, diferenciar-se dos regionais. Para *ser Tupinambá forte*, portanto, é preciso que se tenha “um lugar” onde viver e um grupo de parentes no qual se busca e para o qual se presta apoio (especialmente econômico e político). É preciso saber “quem come na mesma panela” e sustentar tais relações. É preciso ainda partilhar alimentos, esforços, dedicação e o envolvimento necessário para produzir comida, explicitando assim vínculos mútuos. Enfim, *ser Tupinambá forte* implica adquirir certa consciência acerca da *cultura* e do que ela pode produzir, ou seja, acerca do conhecimento e das relações que permitem aos Tupinambá se articularem no mundo. Se a cultura no mundo dos não indígenas é de uma dimensão que sai do controle, visto ser da ordem da simbolização, no mundo dos tupinambá ela parece ser algo bem mais controlável, posto que perpassa justamente as dinâmicas que implicam nas relações de parentesco.

#### 2.1.4 Ser-para-a-vida

Uma das últimas e instigantes idéias deixadas em suspenso no livro *Arqueologia da Violência* de Pierre Clastres, especificamente no artigo “Infortúnio do guerreiro selvagem”, refere-se à associação que o autor estabelece entre as mulheres ameríndias como “*ser-para-a-vida*”, em comparação à atitude guerreira dos homens como “*ser-para-a-morte*”. Em síntese, Clastres afirma que: “a propriedade essencial das mulheres, que define integralmente seu ser, é assumir a reprodução biológica e, mais que isso, social, da comunidade: as mulheres trazem ao mundo os filhos” (2011: 286). E “trazer ao mundo os filhos”, isto é, decidir se os terão ou não, é também uma questão de decidir se irão criá-los. No caso específico dos Tupinambá são as mulheres quem decidem se irão preparar os filhos para serem *Tupinambá forte*.

O fato de encontrar entre os Tupinambá algumas mulheres caciques e ouvir os homens reconhecerem que foram fundamentalmente elas que organizaram o *movimento*, sempre me deixou curiosa por saber exatamente a que tipo de reconhecimento eles se referiam. Ou melhor, qual exatamente seria o lugar destinado às mulheres tupinambá nesta dimensão da política. Como já indiquei acima, acredito que ao colocarem a comensalidade como um elemento importante para a reunião de diferentes famílias, os Tupinambá estariam reconhecendo de saída que o lugar destas mulheres (que são as principais responsáveis pelo preparo dos alimentos) se daria como seres que articulam e agregam, promovem enfim a vida social.

Os Tupinambá costumam também afirmar que foram as mulheres, hoje anciãs, que possibilitaram a permanência indígena no território ora reivindicado. Ora, tal afirmação pode deixar o leitor um tanto surpreso ou pelo menos duvidoso, pois como já mencionei acima, se constata entre os Tupinambá uma tendência virilocal após o casamento. Tal fato poderia ter deixado as mulheres nativas completamente deslocadas ao se depararem com o sumiço, fuga ou morte de seus maridos diante a expropriação do território tradicional pelos não indígenas. Mas, antes de se pensar que elas teriam sido deixadas nas áreas das famílias dos homens e por isso, como “estrangeiras”, não teriam conseguido permanecer no território sendo levadas a vagar incessantemente, é preciso assumir que algo que parece paradoxal nem sempre é ilógico. Há rearranjos sociais que são acionados para dar conta de problemas vivenciados e é isso que se precisa compreender neste caso.

No auge do período de contato com os brancos que chegavam à região interessados nas terras dos nativos, quem de fato negociava a venda ou troca das terras eram os homens – mesmo se fossem aqueles sertanejos que tivessem casado com as índias. Entretanto, posteriormente, quando as relações com os brancos se tornaram extremamente tensas e alguns dos homens indígenas morreram, adoeceram, foram perseguidos ou fugiram sem retornar, foi justamente pela persistência das mulheres nativas que ficaram com seus filhos habitando a região – ainda que em áreas muito restritas, deva-se salientar – que a resistência histórica e a territorialidade indígena perduraram. Estas mulheres são reconhecidas por terem cuidado das crianças, das roças, das pequenas propriedades e terem repassado aos filhos ensinamentos que lhes diferenciava dos demais moradores da região. Como me disse o cacique *Sussuarana*: “*Elas ficaram com as crianças e somente por isso o povo conseguiu se reorganizar, ainda que algumas delas tenham casado com homens de fora*”.

A tendência a virilocalidade justifica porque no passado as mulheres nativas que casaram com os homens sertanejos consentiram em se afastar de seus familiares, indo junto com o esposo abrir uma nova morada em algum lugar de mata fechada. Além disso, explica também porque muitas mulheres nativas hoje vivem em lugares que não são aqueles de origem da sua família. (Claro que, como em outros contextos ameríndios, há sempre aqueles casos em que o pai da mulher esposada tenta atrair para junto de si o genro.)

Atualmente, observo que os contextos de *retomadas* e aldeias parecem deixar em suspenso qualquer indicativo restrito de uma

residência pós-casamento. É preciso avaliar que se a família do rapaz ou da moça recém-casados está atrelada a figura de um cacique ou liderança (não precisa nem ser necessariamente pai ou mãe, pode também ser um tio, por exemplo), certamente é junto desta pessoa que o casal irá estabelecer a nova morada. Ademais, não são somente filhos, filhas, noras e genros que permanecem ao lado de um pai ou mãe politicamente reconhecido/a, como também podem ser tios, tias, irmãos e irmãs, sobrinhos e sobrinhas que configuram uma ampla base de apoio de um cacique ou liderança.

Mas afinal, e no *tempo dos antigos* quando a regra da virilocalidade ainda era atendida com rigor, como as anciãs fizeram para permanecer no território e garantir a presença indígena se eram afastadas de seus parentes e tornavam-se “estrangeiras” na casa dos pais do esposo? Ora, a resposta implica que nos debruçemos sobre alguns elementos que permitem destensionar a questão. Primeiramente devo lembrar o leitor que como mostrei na primeira parte, os Tupinambá sempre apreciaram os movimentos de deslocamento ao longo deste território – por vezes não apenas os recém-casados buscavam novas áreas para instalarem a casa e as roças, como também uma família ou mais se deslocava por razões diversas. Ainda hoje, este impulso ao movimento parece ser posto em prática a nível familiar através das visitas direcionadas às casas dos parentes mais ou menos distantes e a nível de um coletivo maior, por intermédio das ações de *retomadas* de terras que sintetizam o esforço dos indígenas em recuperar a possibilidade de se deslocarem livremente.

Diante disso, o que se deve notar é que a tendência virilocal é “uma tendência”. O que não significa dizer que seja um modo permanente de residir. Se um casal opta por morar junto aos pais do homem, isso não significa que irão permanecer ali para sempre. Não é deste modo que as coisas acontecem. Os casais e as famílias podem se mudar por motivos diversos e, inclusive, o fazem com certa regularidade ao longo da vida. Durante a pesquisa, registrei inúmeros movimentos de famílias que saíam de uma aldeia para outra, ou para uma nova *retomada*, ou ainda saíam de sua própria área herdada para irem viver em qualquer outro lugar.

Um segundo ponto a destacar para destensionar a contradição diz respeito ao modo como as mulheres esposadas são tratadas na casa ou na área de residência das sogras. De algumas mulheres ouvi dizer que no *tempo dos antigos* as noras chamavam a sogra de “mãe”. Contemporaneamente, o que observei foi uma forte ênfase para que as noras colaborassem constantemente com os serviços da casa da sogra.

Justificando-me o fato, algumas mulheres disseram que “*a sogra não trata a nora como escrava, mas se não fosse ela, a nora não teria marido*”. Assim, ao mesmo tempo em que se prega esta relação de prestação de serviços da parte da nora como “pagamento” à sogra pelo filho esposado e pela casa que lhe foi disponibilizada, a sogra também costuma reconhecer o valor de uma “*boa nora*”. Isto é, daquela esposa do filho que lhe auxilia sem reclamações, que lhe tem apreço e respeito, e que ainda, demonstra um comportamento zeloso também em relação ao seu próprio marido e aos filhos.

Quando se pensa nas relações humanas ou papéis sociais que se perpetuam em uma área que foi recebida de herança ou mesmo em um espaço que abrange uma casa e seu quintal dentro de uma aldeia ou de uma *retomada*, o que se deve recordar é que uma mulher hoje vista como sogra, já foi em outros tempos uma mulher vista como nora. Portanto, a sogra geralmente vive na área em que foi acolhida como “estrangeira”. Com o tempo, tornou-se a “coordenadora” daquele lugar, passando a acolher as mulheres jovens esposas dos filhos. E assim, dá-se seguimento ao ciclo do feminino nestas áreas residenciais. Dentre as noras, uma delas pode bem vir a ser a futura “coordenadora” daquele lugar.

Certa vez, acompanhei uma situação em que a sogra soube que seu filho estava traindo a esposa, com quem ela tinha uma relação muito próxima de afeto e admiração. De forma categórica, a sogra avisou ao rapaz, seu filho, que se continuasse agindo daquele modo seria mandado embora e que quem iria permanecer junto dela eram a nora e o neto. Quando o princípio da virilocalidade entra em vigor, a relação entre nora e sogra é recíproca: esta última acolhe a primeira, que no futuro será responsável por cuidar da sogra idosa e da casa, vindo a se constituir, como já disse, na principal figura feminina dali.

Algo similar, a colega Adriana Strappazon observou em pesquisa de campo com um grupo Tukano no Alto Rio Negro. Nesta região em que o princípio da virilocalidade implica a circularidade de mulheres provindas de outros povos são elas as donas das casas e das roças.

Nesses lugares são elas quem detém o poder e a autoridade da prática do saber. Na roça está a fonte da vida. Os produtos da mandioca são muitas vezes a única fonte de alimentação disponível, quando as cheias fazem trazer a escassez de peixe, principalmente na região acima do médio Tiquié. Na casa a família vai sendo cultivada, vai crescendo. Vai existindo pela

continuidade do grupo agnático, que a ela não pertence e do qual ela não é parte, mas que dela depende indefinidamente (2013: 72).

Do mesmo modo, entre os Tupinambá o dia-a-dia das casas gira em torno das mulheres. Certa vez, fui convidada pelas professoras de um núcleo escolar de uma aldeia a participar de uma aula em que elas explicariam para os alunos do que tratava o termo “genealogia” – já que tinha sido este um dos temas contemplados em uma das aulas que estavam assistindo no curso de ensino superior que vinham frequentando. Após a introdução feita por elas, pediram-me para intervir e propus então que cada aluno desenhasse as pessoas que faziam parte de sua família, do seu jeito, sem nenhum modelo a ser seguido, apenas enfatizando as pessoas que consideravam seus parentes. Todos os alunos focaram os desenhos na constituição familiar da própria casa. Alguns elaboraram desenhos verticais, isto é, nos quais a mãe aparecia na parte superior do mesmo e linhas a interligavam com os filhos abaixo. Outros desenharam a mãe ao centro e vértices que as conectavam aos filhos em volta – lembrando o desenho de um sol. Foram poucos os que colocaram ao lado da mãe a figura de um (suposto) pai ou companheiro, inclusive em alguns desenhos, chamou-me atenção que a figura destes homens, quando aparecia, era representada lado a lado com aquelas dos filhos<sup>77</sup>. Sob o olhar das crianças, aquelas mulheres que elas consideram “mãe” são essenciais a própria existência<sup>78</sup> e a própria ideia de família.

Nas unidades residenciais onde em geral vigora a virilocalidade é a sogra quem ajuda a nora no momento do parto e, portanto, é ela “*quem pega menino*”<sup>79</sup> quando nasce a criança. Nesta região, principalmente as mulheres mais velhas – mas ainda algumas jovens –,

---

<sup>77</sup> Não cheguei a realizar nenhum levantamento estatístico geral do número de mães que criam os filhos sozinhas. Mas em uma pequena amostra, especificamente no senso que levantei junto às famílias da aldeia Itapoã, onze das sessenta e cinco casas existentes tinham as mulheres-mães como únicas responsáveis pelo sustento dos filhos. Alguns indígenas me comentaram que uma criança sem pai é chamada de “*embaueira*”, em analogia a árvore Embaúba. De acordo com esta perspectiva, quando várias mudas de embaúba estão juntas, não há como identificar qual é a espécie macho e qual é a fêmea. Mas, como as fêmeas são o vértice pressuposto das relações de reprodução, então são os machos que se tende a procurar. Esse comentário me foi feito particularmente para descrever aquelas crianças oriundas das relações sexuais entre índias e “coronéis” que, nem sempre assumiam a paternidade.

<sup>78</sup> De modo curioso, Viveiros de Castro indica que entre os Araweté, o modo usual de designar a relação filiativa materna é linguisticamente definida como “habitat originário de seus filhos. ‘*Xpa re*’, lit. ‘ex-morador de X’ (nome de mulher)” (1986: 440).

<sup>79</sup> Não ocorre para esta finalidade a transformação do gênero – “pegar menina” – mesmo que o bebê seja do sexo feminino.

tiveram seus filhos todos em casa com a ajuda de uma parteira. Estas especialistas em parto são aqui conhecidas não pela titulação parteira, mas pela descrição de seu ofício, *quem pega menino*. Como me comentou uma mulher, “*as parteiras serão sempre chamadas de mãe por aquelas crianças que pegaram*”<sup>80</sup>. Entre os Tupinambá, via de regra *quem pega menino* é a avó paterna, mas também cheguei a observar algumas situações em que foi a avó materna quem ajudou a filha no parto.

O assunto não foi uma tarefa fácil de ser abordado, pois as mulheres que *pegam menino*, todas elas já com mais de sessenta anos, sentem-se um tanto inseguras em relatar situações vivenciadas neste sentido, pois dizem que se acontecer qualquer problema com uma parturiente ou o bebê e elas estiverem envolvidas, o “*peçoal da saúde vai brigar*” (o que se refere explicitamente aos funcionários não indígenas da SESAI)<sup>81</sup>.

Consegui abordar o tema apenas depois de um certo tempo quando já tinha estabelecido uma relação de confiança com *Patirana*<sup>82</sup>, filha de uma mulher especialista em *pegar menino*. Assim me disse a jovem:

*“Se você perguntar se ela [a mãe] pega menino, ela primeiramente vai dizer que não sabe de nada. Sempre foi assim. Quando alguém chamava ela pra fazer o parto, ela dizia: ‘mas porque foi deixar as dores ficarem assim? Eu não sei de nada!’ Depois ficava com o coração amolecido e ia ajudar. Ela tem medo, principalmente hoje, se der algum problema vão botar a culpa na parteira. Mas no fundo, ela tem as ‘guias’ dela”.*

Dias depois dessa conversa com *Patirana*, fui entrevistar diretamente sua mãe. Iniciei nosso diálogo perguntando-lhe como havia aprendido a rezar, visto que além de ser especialista em *pegar menino*, ela é considerada também uma importante rezadeira que lida com

---

<sup>80</sup> Entre os Araweté, geralmente quem pega a criança e corta o cordão umbilical é uma mulher parente da mãe ou do marido e apesar de parecer não ter nenhuma relação especial com ela, toda pessoa sabe quem cortou seu umbigo e quem a ergueu. Idealmente, os “cortadores de umbigo” seriam um homem para o bebê-menina e uma mulher para o bebê-menino, estabelecendo com isso, um direito matrimonial sobre os mesmos (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 441-442).

<sup>81</sup> Ouve outra situação em que o tema das parteiras veio à tona. A conversa não foi muito produtiva, mas exatamente por isso, sinalizou que esta questão do saber hegemônico que se sobrepõe ao saber tradicional abafa conhecimentos e relações.

<sup>82</sup> Nome traduzido como “palmeira do brejo a qual se faz lança”.

Encantados (as *guias* as quais mencionou sua filha). A anciã respondeu-me assim:

*“Quando eu era moderna<sup>83</sup> eu não sabia rezar, via o povo rezar, mas não aprendia porque era moderna. Porque para rezar, a mulher não pode estar menstruando. Quando ela menstrua o corpo está aberto, depois quando se torna velha o corpo fica fechado” (Carimã).*

A anciã continuou me explicando que foi aprender a rezar um dia quando estava dormindo. Sonhou com uma mulher grávida com dores de parto. E no sonho ela chegava até a porta da casa desta gestante e o marido estava lá sentado, desconsolado. No sonho, *Carimã* lhe perguntava “o quê era?” e o marido respondia que a esposa não tinha “*despachado*” (a placenta). Então, *Carimã* começava a rezar repetidamente até que a mulher ficava bem. Quando ela acordou, lembrou da reza<sup>84</sup>. Logo em seguida, vieram a sua casa chamá-la para ficar com uma parturiente, pois desde que era pequena sempre gostara de ficar na casa das irmãs quando elas “*estavam de barrigão*”. A sua própria mãe também tinha sido parteira e ela costumava acompanhá-la. Foi a partir deste dia que *Carimã* também assumiu o ofício. Ao concluir a narrativa me disse o seguinte: “*Então, minha reza foi aprendida da natureza*”.

A narrativa apresentada ressalta alguns aspectos importantes deste ofício próprio das mulheres. Primeiramente, identifica a relação e apoio incontestes das “pessoas invisíveis” (os Encantados ou “*guias*”) que auxiliam no ofício da parteira. Além disso, explicita que o acesso a este tipo de conhecimento, que implica necessariamente o domínio de rezas, se assenta em um corpo já “transformado”, “fechado”<sup>85</sup>, não mais “moderno” e que por isso, não corre riscos de “perder-se do lado de lá”<sup>86</sup>. Por fim, destaca ainda que o acesso ao conhecimento pelos sonhos se traduz nas palavras de *Carimã* como uma condição própria da “natureza”. Natureza esta que não poderia de modo algum ser afastada

---

<sup>83</sup> Ser moderno traduz-se como ser jovem e inexperiente.

<sup>84</sup> Apesar de *Carimã* ter recitado os versos da reza para mim, considero que por razões éticas da pesquisa a informação deva ser mantida em sigilo.

<sup>85</sup> Também durante o *Poranci* as mulheres menstruadas não devem participar. Isto prejudica a interação com os Encantados.

<sup>86</sup> Entre os Araweté as mulheres não podem ser xamãs porque o “andro-centrismo” destes indígenas justifica que os deuses (*Mai*) cobiçam especialmente as humanas, assim, a alma delas não voltaria da viagem ao céu. Ainda aqui, as mulheres são os mortos ideais, a comida por excelência dos deuses (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 480).

da noção de *cultura* própria aos Tupinambá e que me referi linhas acima. Pois, se a *natureza* enfatizada por *Carimã* está nos sonhos, a *cultura* também poderia ser encontrada neste mesmo lugar. Ao aprender através dos sonhos (da *natureza*) o ofício de parteira, *Carimã* explicita que o aprendizado ou a incorporação da *cultura* para realizar uma prática e um conhecimento especializado, de igual maneira deve estar assentado aí. Ainda que, como ela bem enfatiza, tenha desde criança acompanhado a mãe nas atividades deste ofício que ela também realizava, foi apenas em sonho que realmente incorporou a prática/saber. Assim, como dissociar os planos da *natureza* e da *cultura* neste pensamento que os Tupinambá apresentam?

O conhecimento articulado pelas mulheres que *pegam menino* diz respeito também aos momentos posteriores ao parto, especialmente no que tange o resguardo da parturiente. Em princípio a mãe deve ficar deitada por até trinta dias, sem realizar qualquer esforço físico e se alimentando com uma dieta orientada. Na primeira semana após o parto, observei inclusive em duas das visitas que fiz a casas de recém-nascidos que o pai da criança também permanecia deitado junto da mulher e do bebê, não devendo sequer levantar-se para receber os visitantes que já acostumados com a situação chegavam até o quarto para cumprimentá-los. Neste período de resguardo, a presença da sogra ou da mãe da parturiente é constante, realizando as atividades da casa e o cuidado dos demais filhos presentes. É também de responsabilidade dessa mulher mais velha que está tomando conta da parturiente em resguardo e dos seus que produza a *temperada*, uma infusão de ervas na cachaça que é preparada para o consumo tanto da mãe do bebê quanto dos visitantes.

Como me explicaram vários interlocutores, a “*temperada serve para limpar a mulher parida, queimando qualquer doença que possa ter ficado ali*”. Já para os visitantes, a *temperada* consagra o nascimento de uma criança, o crescimento da família, sendo mais uma oportunidade de partilha de substâncias entre aquelas pessoas consideradas parentes próximos. Se para a parturiente se destina um litro da bebida produzida, para as visitas se destina dois, a ponto de não raras vezes, “*os parentes saírem trocando as pernas*”, como enfatizou uma anciã.

Além da *temperada* produzida com a cachaça, a farinha novamente aparece aqui como o principal alimento associado ao resguardo, sendo servida especialmente como mingau. A mulher em resguardo também está restrita a comer qualquer tipo de carne, com exceção do “*capão*”, um galo que é capado desde “frangote” já com o objetivo de atender essa finalidade de consumo. O “*capão*” acaba sendo ingerido também pelos demais membros do núcleo familiar, em especial

pelos outros filhos e é servido em conjunto com farinha de mandioca. Disse-me uma anciã que se a mulher não cumprir com estas restrições tende a ficar “*doida*”. Noto que mais uma vez, se destaca também no período de resguardo a associação entre farinha e cachaça como algo muito peculiar aos hábitos de consumo alimentares dos Tupinambá. Em geral, para estes dois elementos deve-se salientar que não parece existir qualquer “*contraindicação*”.

Em relação ao recém-nascido, o que me comentaram particularmente é que o coto umbilical que cai por volta de uma semana deve ser posto em uma garrafa de água para ser utilizado pelo bebê caso ele fique adoentado. Quando esta água acabar, o coto deve ser enterrado e de modo algum pode ser “*largado*” pela casa, perigando ser comido por um rato. Caso isso venha a acontecer, a criança tende a se tornar quando adulta um ladrão. Curiosamente, informação similar consta no trabalho de Marina Guimarães Vieira que realizou pesquisa na Reserva Extrativista Arapixi (Amazonas), especificamente junto a uma comunidade adepta do Daime, na qual as famílias são originárias da região do Nordeste (2012: 112).

Como afirmei acima, toda criança que passa pelas mãos de uma parteira a reconhece como uma pessoa importante a ponto de chamá-la de “*mãe*”. Isto explica porque muitas das avós são assim referidas pelos netos. Os vínculos de parentesco entre neto/a e avó – ou outra mulher parteira, que nestes casos excepcionais pode ser uma tia ou mesmo alguma vizinha – passam a ser construídos desde o nascimento da criança e em geral se estendem para a convivência diária, já que as mulheres que se ajudam durante os partos são sempre parentes próximas.

Aliás, haveria ainda outra razão especial pela qual as avós são chamadas de “*mãe*”, posto que em algumas famílias são elas quem alimentam os netos em suas casas, quando não os assumem como inteira responsabilidade sua criando-os junto de si. O ato de alimentar, portanto, está diretamente relacionado à figura da mãe. Ouvi de uma anciã a história de que ela teria amamentado um de seus netos, filho de um de seus filhos, na ocasião em que o pai do menino separou-se da mulher e esta última já não queria mais amamentar a criança. Então, à noite, quando a mãe deixava o menino na casa da avó paterna, esta por sua vez dava o peito para a criança com o intuito de acalmá-la. A avó não sabia se realmente produzia leite ou não, mas o fato é que após o menino mamar junto dela, ele dormia tranquilamente. Até hoje, o neto agora já adulto, mostra-se muito apegado a esta avó.

Sinalizei em uma das últimas seções da primeira parte que as mulheres são responsáveis pelo quintal das casas e em geral os homens pelas roças. Contudo, devo salientar que muitas vezes são também as mulheres que acabam trabalhando arduamente nos plantios de mandioca, abacaxi, banana e feijão, principalmente se não tiverem um companheiro e contarem somente com a ajuda dos filhos/as. Estes últimos contribuem com a roça da mãe até certa idade, pois depois de casados devem se dedicar a ter a própria roça de sua casa.

A mãe idosa quando perde a ajuda dos filhos diante o casamento dos mesmos pode ainda contar com a ajuda de algum neto, mas não raro vê-se obrigada a pagar alguém de fora das relações de parentesco para manter a sua área de plantio produtiva. Nas casas em que as mulheres são viúvas ou mães solteiras, a colheita da mandioca não é processada em farinha e os pés são vendidos “em rama” mesmo. É claro que tal situação deixa estas mulheres economicamente desprivilegiadas, mas o fato é que o trabalho nas casas de farinha acaba por envolver muita gente de uma mesma família extensa. Enquanto os trabalhos braçais do processamento propriamente dito são destinados aos homens, o descascar das mandiocas é um compromisso realizado por mulheres e crianças. Logo, uma família que não comporta um grande número de pessoas, como é o caso de uma mãe solteira que vive com os filhos e no máximo próximo aos seus pais, não tem como arcar com esta produção coletiva.

Ainda assim, a farinha sendo o alimento de excelência para os Tupinambá jamais há de faltar em qualquer uma das casas, mesmo nestas em que a colheita da mandioca não chega a ser beneficiada em farinha e acaba sendo vendida “em rama”. A farinha é consumida preferencialmente com carne seca, em mingau, no *beiju* ou como acompanhamento de outra refeição qualquer. Certo dia quando fui visitar *Carimã* com minha filha que tinha pouco menos de um ano, ela ficou surpresa ao ver que eu levava comigo uma marmita com arroz e feijão para oferecer à criança no período do meio-dia. Assim me disse ela: “*eu não saberia criar filho hoje em dia. No meu tempo, os filhos eram criados só com pirão d’água mesmo*”. A fala da anciã marcava explicitamente a diferença entre eu e ela na forma como cada uma alimentava seus filhos. O ponto dessa distinção observada por ela não era tanto o fato de eu ser não indígena, e sim a nossa diferença de idade, ou seja, o tempo que separava dois modos diversos de alimentar, de prover alimentos, uma distância que imagino inclusive ser notada por *Carimã* quando se compara com algumas das próprias mulheres indígenas de gerações mais jovens. A imagem que tenho das mulheres

mais jovens (na casa dos vinte anos), muitas delas que por sinal já são mães, é que elas não apresentam o mesmo envolvimento, cuidado e apreço com as plantas do quintal ou da roça como aquelas mulheres mais velhas. Ao mesmo tempo, as jovens não demonstram o mesmo conhecimento e habilidades em relação ao preparo de determinados alimentos e medicinas, pois estes saberes são adquiridos com o passar do tempo, com a prática diária e o ensinamento trazido de uma anciã.

No quintal que circunda a casa de um casal de anciãos ou ainda de um casal que não necessariamente seja “velho”, mas que beire os trinta ou quarenta anos, se observa uma grande variedade de plantas que servem ou como alimento (couve, manjeriço, cebolinha, coco, mandioca, abacaxi, cacau, banana, caju, jaca, feijão) ou para a medicina, neste caso especialmente para banhos, chás e benzeduras. Há ainda aqueles alimentos que são preparados “como medicina”, caso, por exemplo, do “*mingau de cachorro*” que é feito com farinha, água e alho para ser consumido por pessoas adoentadas que estão sem apetite. Os alimentos, as rezas e benzeduras, os resguardos ao nascer, tudo isso são conhecimentos próprios de mulheres mais velhas, as chamadas anciãs que, como veremos adiante, são também reconhecidas lideranças.

Voltando aos quintais, em cada um deles é notável a dedicação das mulheres no cuidado com as plantas que possuem. Como já anunciado, as plantas servem como indicadores da rede de relações que cada mulher, dona de uma casa possui. Entre os Piaroa, Serena Heckler relata que:

[...] quando uma mulher lhe falava de suas variedades [de espécies vegetais], evocava e trazia memórias e relações presentes em sua vida. As roças, através das variedades, criavam uma ‘continuidade’ entre as suas donas e as mulheres com as quais elas têm, ou tiveram, relações, num espaço em que elas cultivam também suas próprias histórias de vida. Em cada roça, ‘todas as plantas que crescem podem ser uma expressão da vida das mulheres’. Nesse seu espaço mais pessoal, na sua roça, a mulher vai cultivando a memória de seus ancestrais e parentes (2004: 249 *apud* STRAPPAZZON, 2013: 168, grifos originais).

Ao pesquisar junto aos Tupinambá, Susana Viegas já havia observado que os pés de fruta indicam o local habitado por parentes mortos. O que para ela invoca necessariamente uma noção de “posse”, no sentido de uma relação entre as pessoas e o espaço de habitação que, por ser personalizada é inalienável (2009: 59).

Uma mulher dedicada a casa e ao plantio e que supre os seus filhos e a si mesma, apresenta com orgulho aos visitantes as plantas que são oriundas de seu trabalho, sobretudo aquelas que são consideradas alimentícias e medicinais. Assim me disse uma senhora de mais de setenta anos: *“gosto de plantar pra quando tiver vontade de comer algo”*. Esta mesma senhora, que morou parte de sua vida em um bairro da periferia de Ilhéus, me explicou como funciona para os indígenas a lógica econômica vigente no contexto da cidade.

*“Quando eu morava lá, eu fazia esteiras de taboa pra vender e com o dinheiro eu comprava café, açúcar, farinha e meio quilo de carne. Primeiro eu vendia [uma esteira] por R\$2,00, depois R\$3,00 e por último R\$10,00. Aí enriquei! Depois tinha a aposentadoria da menina (R\$70,00) e fiz o bolsa escola de uma neta que morava comigo. Ela recebia um mês R\$30,00 e outro R\$45,00, aí enriquei de uma vez só!”*

A fala desta senhora pode parecer ingênua, mas não é. Ela bem sabe que na cidade o dinheiro adquirido é sempre pouco para se adquirir os bens materiais necessários à manutenção de uma família. Ainda de acordo com ela: *“Na rua tem tudo, mas pobre vai comprar um biscoito?”*

Para suprir a alimentação mínima de uma família há somente duas alternativas, ou se compra ou se planta<sup>87</sup>. Como o dinheiro nesta região do sul da Bahia é para a maior parte da população um bem escasso, então a opção do plantio é a mais coerente. O fator econômico acaba assim sendo somado aos demais que colocam as “mulheres-mães” em uma posição de destaque na perspectiva dos filhos. São elas que os alimentam diariamente, são elas que plantam e transformam boa parte destes produtos em alimentos, são elas que repassam técnicas e conhecimentos importantes para a auto-sustentação futura dos filhos.

Se deveria mesmo dizer que a moeda mais valiosa no circuito de trocas dos Tupinambá são os alimentos, especialmente a farinha de mandioca, seus derivados (mingau, *beiju*, tapioca, *giroba*) e o excedente dos plantios (entre as frutas a jaca, o coco, a banana e o abacaxi, ademais, também os feijões). Não sem razão, observei também que recorrentemente os indígenas se utilizam de algumas metáforas ligadas ao ato de se alimentar para dar conta de outros sentidos. É o caso daquelas situações em que estão explicando o significado de alguma

---

<sup>87</sup> Ainda que plantar, como venho demonstrando, não seja apenas uma questão de sustentabilidade econômica.

coisa (situação em que frequentemente eu estava envolvia) e dizem: “*eu chupo a fruta e você come*” – como se o conhecimento sobre determinada informação ao ser esmiuçado (“chupado”) pelo interlocutor, chegasse ao receptor pronto para alimentá-lo. Em outro caso, ao referirem-se ao cemitério de Olivença, ouvi por mais de uma vez os indígenas afirmarem que: “*ele já comeu um bocado de gente*”. Infelizmente, este não foi um aspecto da pesquisa de campo em que consegui levantar muitos outros dados e exemplos, contudo não poderia deixar de mencionar estas observações, especialmente porque a questão das metáforas tem sido foco de investimento de tantos outros antropólogos, dentre estes cito Roy Wagner e Marilyn Strathern. O primeiro afirma que: “(as) metáforas falam para você; elas têm agência, e mentes próprias (mesmo admitindo que sejam um tanto esquizofrênicas)” (WAGNER, 2010: 11). Já Strathern, sinaliza que:

Metaphors give some shape or sense of materiality to a thought, or intellectualize an experience or bodily condition. An anthropologist would ask why this or that particular conjunction of terms (STRATHERN, 1995: 08).

Retomo com este breve parêntese sobre as metáforas a corrente expressão *comer na mesma panela*, visto sua amplitude de significados sociais, políticos e culturais. *Comer na mesma panela* é um ideal coletivo, mas principalmente é resultado do esforço das “mulheres-mãe” que “*dão sustento*”, agradam e atraem seus filhos, produzindo e fortalecendo no cotidiano os laços subjetivos do parentesco. O trabalho de uma mãe no plantio e cuidado de suas plantas, que resulta nos alimentos partilhados entre os seus, se compara à dedicação que ela emprega para criar as crianças que estão sob sua responsabilidade. O princípio que está por trás da relação de cuidado e investimento que uma mulher direciona para com as suas plantas “alimento-medicina” ou para com seus filhos é o mesmo. Investir “ação” no cuidado com as plantas ou com os filhos é consequentemente, colher “ação” dos mesmos, das plantas especificamente através dos alimentos. Partilhar, no nível de uma casa, estes alimentos com os filhos e com outros parentes (noras, netos) é investir na dedicação do cuidado com os seus e, consequentemente, saber que, futuramente, os seus irão retornar tal investimento no cuidado da mãe idosa. Para os Tupinambá, partilha e reciprocidade estão lado a lado.

Denota-se aqui um dos princípios mais importantes para compreender o que os Tupinambá esperam de suas relações e sobre o

qual alguns deles chamaram minha atenção: “*ser cativo*”. Os Tupinambá costumam dizer que são “*cativos da terra*” (e das plantas), assim como a terra (e as plantas) se torna “*cativa deles*”. Do mesmo modo, as mães fazem seus filhos *cativos* e assim levam em si a condição de virem a se tornar *cativas* deles também. Como me explicaram alguns interlocutores indígenas, “*um antropólogo torna-se cativo daqueles que lhe ajudam na pesquisa*”, assim como estes, por sua vez, também se tornam *cativos* do antropólogo. Enfim, nesta perspectiva, “*ser cativo*” é condição e vértice das relações e é recíproco no sentido em que não há saída, *se cativa e se é cativado* simultaneamente, simplesmente como uma condição da alteridade que introduz um ritmo cíclico sem fim. Ademais, cabe notar que também interessa salientar o que exatamente acontece quando este princípio não se realiza, ou seja, quando alguém nega a condição de “*ser cativo*”, implicando em movimentos de ruptura e afastamento entre pessoas e grupos.

Como Susana Viegas indicou seguindo a trilha de Peter Gow e outros: “uma das qualidades mais importantes da vida é ser capaz de dar sustento de modo perseverante, de tal forma que a vida futura depende diretamente do presente, tanto quanto de um passado fundado na memória afetiva” (2007: 138). O reconhecimento do investimento de uma mãe tupinambá em criar laços de afeto possibilita que na velhice ela esteja ao lado daqueles a quem se dedicou. Como Peter Gow havia demonstrado para os Piro, a distinção entre “*real child*” e “*adopted child*” não denota importância para o parentesco fisiológico, pois “o parentesco só se constitui na medida em que envolve os atos de criar, cuidar, dar carinho e dar de comer” (1991: 158).

Todo este potencial que as mulheres indígenas carregam em si, ou para recuperar a sugestão de Clastres, toda essa potência do “*ser-para-a-vida*”, ilumina as reflexões sobre a centralidade das mulheres entre os Tupinambá. Viveiros de Castro afirmou que “a vida cotidiana Araweté é feminina. E o seria “inteiramente”, não fossem duas funções que cabem exclusivamente aos homens: o xamanismo e a guerra” (Viveiros de Castro, 1986: 463, grifos meus). Se a condição me permite comparar, sugiro que a vida dos Tupinambá tomados estes mesmos termos, pode ser dita “inteiramente feminina”, posto que são elas que articulam os principais fundamentos para *estar na cultura e ser Tupinambá forte*.

Relacionadas à territorialidade, elas são as principais responsáveis pelos cuidados com a casa e com as plantas, com a alimentação e com os filhos, são portadoras de conhecimentos importantes para a produção de “gente tupinambá” e ainda, assumem

uma posição que Susana Viegas (2007) descreveu como “coordenadoras de um lugar”, ou seja, são referências constitutivas de uma unidade residencial, mesmo que estejam em determinados momentos ocupando as áreas que são dos pais do marido. Sobretudo, são também as mulheres que estão na base de tudo aquilo que permite aos Tupinambá *comer na mesma panela*, uma prática do dia-a-dia que acabou sendo estendida para a dimensão da política e que concilia aspectos da cultura deste povo.

Por fim, quanto ao xamanismo e a guerra, bem vimos que as mulheres são seres privilegiados na interlocução com as *guias* ou Encantados que colaboram nos processos de continuidade da vida, como é o caso dos partos, das rezas e benzeduras para curar doenças. Já em referência à guerra, o que eu poderia dizer é que os Tupinambá em geral se afirmam como guerreiros atuais. Reproduzindo suas próprias palavras, “*ser Tupinambá forte é ser guerreiro*”, especialmente porque a guerra de hoje é feita na defesa e reivindicação dos direitos constitucionalmente garantidos. Uma espécie de guerra que coloca os Tupinambá em confronto com os grandes proprietários de terras e especuladores imobiliários que são os principais empecilhos a nível político para que ocorra em termos legais a demarcação definitiva da terra indígena. Assim, especificamente nos dias atuais em que as questões fundiárias e/ou dos direitos diferenciados estão na pauta das obrigações que os caciques precisam dar conta, como não pensar que as mulheres e os homens que assumem estas posições são os atuais guerreiros tupinambá?

Ao indagar as três mulheres caciques sobre o que as diferenciava diante os caciques homens, as falas foram bem parecidas. Todas elas consideravam que uma mulher cacique tende a “*ouvir mais*” e “*se preocupar mais*” com os anseios e problemas da aldeia, um tipo de postura idealmente esperada em relação a todos os caciques. Na ocasião em que a cacique *Jamopoty* foi presa, tendo em vista o processo de criminalização contra os indígenas que se dissemina na região, as famílias ligadas ao seu *cacicado* ficaram bastante debilitadas, principalmente naquilo que dizia respeito à organização das atividades coletivas (como as roças) que praticamente foram abandonadas.

Em uma de nossas conversas, ao refletir sobre este período, *Jamopoty* me disse que por ter sido a primeira cacique, até hoje muitas vezes ainda é referida como “a cacique geral dos Tupinambá”, e por conta disso, acabou sendo responsabilizada por atos que também diziam respeito a outros caciques. Quando ela retornou para a aldeia, ouviu algo do coordenador local da FUNAI que lhe marcou muito: “*agora que*

*youê voltou, vê se deixa de ser mãezona*”. A mensagem dele traduz um misto de crítica e síntese à postura desta mulher cacique. Ao demonstrar um perfil mais acolhedor, atitude esperada e desejada de um cacique, as mulheres caciques acabam por mostrarem-se mais acolhedoras que qualquer outro. Vistas como “*mãezonas*”<sup>88</sup>, as caciques mulheres precisam de certo modo saber domar essa espécie de instinto, sob o risco de assumirem, inclusive, uma visibilidade maior também perante os não indígenas.

### 2.1.5 Parentesco *legítimo* e de *criação*

Em sua pesquisa Susana Viegas notou que as relações entre mãe e filho distinguem a “*mãe legítima*” da “*mãe de criação*” e os “*filhos legítimos*” dos “*filhos de criação*”, destacando a construção processual do parentesco (2007: 119). Durante o meu trabalho de campo, não cheguei a notar a ênfase distintiva destas categorias no uso corriqueiro, ainda que, se eu insistisse, as pessoas acabavam explicitando se os laços de parentesco eram *legítimos* ou de *criação*. No dia-a-dia das casas simplesmente os vocativos mantidos eram “mãe” e “filho”. O ponto do argumento de Viegas se sustenta na construção das relações de afeto, os “pais legítimos” irão ocupar ao longo de toda vida da pessoa “um papel referencial de parentesco”, mas naqueles casos em que se constata a presença dos “pais de criação”, seriam a estes últimos que, afetivamente, os vínculos se sustentariam (idem, ibidem, grifos originais). É interessante que ela observa que os laços com os “pais legítimos” jamais são apagados, ainda que afetivamente não acumulem qualquer significado caso não tenham sido eles os responsáveis pela criação da pessoa. Mas, uma pessoa irá sempre traçar as demais relações de parentesco – tais como irmãos, tios e primos –, a partir dos laços de filiação direta.

A título de nota, uma comparação que a categoria de parentesco *filho legítimo* me permite fazer é em direção àqueles discursos frequentes que algumas pessoas enfatizam especificamente em referência a *aldeia mãe*: “*Fulano é filho legítimo de Olivença*”. Como enfatizei na primeira parte deste trabalho, a vila de Olivença assume

---

<sup>88</sup> Vale mencionar uma nota sobre os Achuar, visto que Descola sugere que o “*juunt*”, homem de prestígio, chama seus seguidores de “meus filhos” (1993 *apud* SZTUTMAN, 2012: 346). “Mais do que um sogro, o *juunt* traduz a sua influência no idioma da filiação”. Assim, é o idioma da filiação que aproxima os grupos reunidos de uma “consanguinidade ideal”, uma consanguinidade de eleição e não de fato, algo como uma “consanguinidade potencial” (idem, ibidem).

papel central nas dinâmicas sócio-espaciais, históricas e de articulação política das famílias tupinambá. Vista como *aldeia mãe*, ela congrega todas as expectativas que um “*filho legítimo*” espera, especialmente ser reconhecido como tal, neste sentido como nativo, como indígena, como Tupinambá. Ser *filho legítimo* de Olivença é motivo de orgulho, algo a ser enfatizado e valorizado, sobretudo, quando estão em pauta as questões políticas, posto que a condição de ser “*mais ou menos índio*”, como veremos adiante, pode sempre ser motivo de acusação. Incorpora-se a esta ideia de um tipo de “parentesco espacial” – da “filiação legítima” a um lugar de renome –, os aspectos que de certa forma resguardam os laços de parentesco entre as pessoas. Ou seja, é a partir dos “pais legítimos” que uma pessoa tem o referencial para o desdobramento de outras relações. Igualmente, é a partir dos “vínculos legítimos” com Olivença – o nascimento, a vivência, o pertencimento a famílias que viveram ou seguem vivendo no lugar – que uma pessoa opera, articula, intensifica e sustenta outras relações, que no contexto da política local são extremamente valiosas.

Menciono de forma ilustrativa, o fato de uma pessoa ser *filha de Olivença* e pertencer a família de *troncos* antigos daquele lugar, que no passado se relacionavam com outros *troncos*. E destas relações entre as pessoas que viveram em um *tempo passado*, foi-se abrindo (ou não) possibilidades para novas relações entre pessoas de um *tempo presente*. Lembro o dia em que uma anciã comentou comigo que quando seu marido era vivo, sempre que ele voltava da pesca em alto-mar deixava alguns peixes para a mãe de uma das mulheres que hoje é cacique. “*Ele deixava os peixes para ela alimentar os meninos e isso podia ser motivo pra que hoje a gente estivesse junto*”. Mas não, isso não foi motivo suficiente, visto que tanto a anciã que fez o relato quanto aquela mulher citada (que recebia os peixes) pertencem a *cacicados* diferentes. Isto me leva a pensar que mesmo existindo lembranças de um tempo em que algumas famílias eram próximas e podiam se dizer amigas, os descendentes de cada um dos lados nem sempre apresentam algum grau de proximidade. Efeitos que implicam outras relações, ou outros rearranjos que se fazem continuamente, especialmente em um contexto de intenso fluxo de pessoas que se fazem ou não aliadas políticas.

Voltando aos laços de parentesco entre pessoas, Susana Viegas nota ainda que uma “mãe de criação” despende enorme esforço em atrair e manter junto de si o “filho de criação” através da comensalidade. Como uma unidade residencial – seja naqueles lugares herdados ou mesmo nas configurações atuais das aldeias – se configura pelo agrupamento de casas de parentes, as crianças costumam se encontrar

para brincar ou em algum lugar do quintal, ou em alguma destas casas nas quais pode mesmo habitar a “mãe legítima”. Quando uma criança escolhe comer na casa da “mãe legítima”, isso pode ser considerado motivo de apreensão para a “mãe de criação”, posto que a primeira pode estar tentando atrair novamente o filho para junto de si. Nem sempre as crianças são criadas por outros membros da família por decisão dos “pais legítimos”, há casos em que elas passam a conviver junto às avós como escolha pessoal. Simplesmente vão ficando, mas para tanto é preciso que se sintam agradadas e queridas nestas casas. Viegas coloca que os laços de parentesco podem bem serem refeitos e revertidos:

(...) mesmo quando se pega um filho para criar em circunstâncias como as que resultam de separação conjugal, investe-se em um sustento atencioso e persistente que, por um lado, cria vínculos sociais por meio da atração mútua e, por outro, produz esquecimento dos laços anteriores (VIEGAS, 2007: 128).

Criar um filho é uma prática valorizada e desejada entre os Tupinambá, implica esforço e dedicação, ao mesmo tempo em que o investimento se traduz em vínculos futuros. Estou pensando aqui em termos de ação social como bem sintetizou Viveiros de Castro: “não há ação social que não seja uma troca de ‘dons’, pois toda ação é ‘social’ enquanto, e apenas enquanto, é ação sobre uma ação, reação a uma reação. Reciprocidade, nesse caso, significa apenas recursividade” (2007: 121, grifos originais). Lembro de uma mulher me contando que em certa ocasião tinha pegado um bebê para criar. Tinha investido muito afeto e materialmente dado tudo que a criança precisava (roupas, leite, brinquedos, comidas especiais, objetos pessoais). A casa havia se transformado com a chegada de um novo bebê e os filhos dela estavam encantados com o mesmo. Mas depois de alguns meses, a mãe biológica resolveu buscar a criança de volta e, como a adoção não tinha sido oficializada, ela levou. A “mãe de criação” comentou comigo seu sentimento de tristeza, mas não insistiu em ficar com o bebê, pois “*não queria ser motivo de fofocas e acusações porque tinha ficado com o bebê da outra*”. Esta mulher chegou a ir visitar o bebê, mas ficou muito ressentida em ver as condições (bem mais simples) em que ele vivia junto da “mãe legítima”. Assim, resolveu não vê-lo mais, até porque não queria criar vínculos dessa forma.

Em geral, observei entre muitas famílias que uma prática que se estende desde o tempo dos mais antigos sugere que um “filho de

criação” quando adulto se torne o principal responsável pelo cuidado de seus “pais de criação” e viva com eles até falecerem. Já naquelas situações em que vigora a regra da virilocalidade e não há “filhos de criação”, comumente é alguma nora que acaba por dedicar-se ao cuidado da sogra e do sogro durante a velhice. Assim, o ato de receber o alimento em uma casa, implica que futuramente o alimento seja retribuído com a mesma dedicação, volta-se ao princípio do *ser cativo*. Quero dizer que, uma criança alimentada pela “mãe de criação” deverá alimentá-la quando se tornar adulto e, da mesma forma, uma nora recebida na unidade residencial da sogra e acolhida em muitas das refeições oferecidas na casa desta, deverá se preocupar com o sustento da mesma quando ela estiver com idade avançada.

Um “filho de criação” que na velhice dos pais os cuida ou uma nora que cuida da sogra e/ou do sogro, provavelmente serão aqueles que após a morte destes últimos irão permanecer naquela unidade residencial. Se a casa se deteriorar pelas condições do tempo, uma nova será construída. As roças mudarão de lugares, mas os pés de fruta irão sempre lembrar os antigos *troncos* daquele lugar.

### 2.1.6 Troncos

Impossível não falar nos *troncos* ao referir-se sobre as relações de parentesco dos Tupinambá, já que eles são a imagem mais concreta dessa relação entre pessoas que sustentam umas as outras, territorialidade e temporalidade. Para “*ser Tupinambá é preciso que se tenha troncos*”, afirmavam meus interlocutores. Os *troncos* são pessoas com idade avançada que nasceram e podem ter permanecido ou não vivendo no território indígena, hoje identificado através dos limites da terra indígena. Ademais, os *troncos* podem ser pessoas já falecidas e indicadas por aqueles que ainda estão vivos. Portanto, os *troncos* vivos são profundos conhecedores das famílias que em outras épocas também viveram ali. Quando alguém sugere *ser Tupinambá* e busca sua inclusão ao povo indígena, imediatamente o cacique e/ou as lideranças com quem esta pessoa falou consulta(m) os *troncos* daquela região indicada pelo pretendente a fim de confirmar ou não se os laços familiares sugeridos com antigos habitantes daquele lugar são realmente verdadeiros. Este conhecimento atribuído somente aos *troncos*, a estas pessoas anciãs ainda vivas, vai sendo repassado aos mais jovens de forma que, futuramente, estes últimos também possam – literalmente – “apontar” quem pertence ou não ao povo Tupinambá.

Overing & Passes (2000) já haviam indicado a importância dos “*troncos-velhos*” na produção das lembranças e histórias que são trazidas à tona na convivialidade de uma família extensa. Geralmente os *troncos* são referidos em relação aos avós, em alguns casos aos bisavós. Os adultos se identificam como *ramas* ou *ponta de ramas*, no caso daqueles que são os últimos filhos ou filhas de um casal. Quando também já possuem filhos/as e netos/as são os *troncos* destes na perspectiva dos mesmos.

A metáfora dos *troncos* e das *ramas* é comumente encontrada entre povos indígenas do Nordeste (BARRETO FILHO, 2004: 122), da Amazônia e também da região Sul, em particular para os Kaingang (ROCHA, 2005). Barreto Filho sugere que os termos *tronco-velho* e seus desdobros *ponta de rama* ou *rama* representam uma modalidade de expressão que é fruto do processo de formação de conceitos que opera na linguagem. Além disso, essas metáforas de matriz biológica expressam uma certa concepção do tempo e das relações, articulando a tensão permanente entre *philia* (continuidade, junção, aproximação) e *neikos* (ruptura, discórdia, separação, distância) (2004: 122).

Entre os Potiguara, José Glébson Vieira (2010) notou que o termo *tronco-velho* está diretamente atrelado a outros conceitos nativos como “*pureza*”, “*autenticidade*”, “*caboclo legítimo*” e a ideia de “*não espalhar o sangue*”. Nesta perspectiva, os *troncos* potiguara seriam nos termos dos Tupinambá aqueles que estariam no ápice do gradiente “*ser índio, índio mesmo*”. Mas, ao longo do processo de historicidade dos Tupinambá o que menos se pode tentar infligir é uma lógica da “*pureza*” tratada por eles mesmos. Não é isso que está por trás deste gradiente acionado por tais indígenas. Os *troncos* se destacam, mas em suas narrativas históricas o que se atesta são as alianças com outros povos indígenas e principalmente com não indígenas. Eu poderia inclusive afirmar que uma boa parte dos atuais anciãos tupinambá são filhos ou filhas de mulheres nativas com homens sertanejos e, nem por isso eles/elas deixam de ser considerados *troncos* do lugar. Na ótica indígena, os contextos de intensa “*mistura*” de conhecimento geral dos Tupinambá acabaram sendo justamente a razão pela qual se produziu os atuais Tupinambá, na fala nativa, o “*sangue mais forte*”.

Os índios mais velhos são reconhecidos, portanto, como aqueles que dominam esta ampla rede de relações. “*Os antigos sabem quem é da terra e quem não é, já que muitos chegaram depois. Mas sempre tem uma raiz que vai ramificando, tem que buscar alguém lá em cima que seja parente daqueles que ainda são vivos pra confirmar*”. Quando eu estava levantando algumas genealogias, apesar do assunto ser deveras

cansativo, sempre causava interesse aos meus interlocutores principalmente pelo resultado que imaginavam que tal tipo de procedimento pudesse alcançar: “*só assim vou descobrir quem é índio realmente e quem são os intrusos*” – me disse certa vez uma liderança indígena. As acusações sobre quem é índio ou não é servem como matéria-prima das dinâmicas de inclusão, exclusão, continuidade, descontinuidade, aliança, ruptura, subjetivação e diferenciação entre as pessoas. Um cacique pode aceitar uma pessoa e sua família como Tupinambá, e outro cacique dizer o contrário, que não o são. Mas isto é uma questão de negociações e interesses, sobretudo, sociopolíticos. É por isso que volta e meia eu notava o demasiado esforço de algumas pessoas em traçarem seus vínculos genealógicos, principalmente se estavam entre aquelas famílias mais sujeitas a serem excluídas, isto é, que não possuíam nenhuma relação especial com qualquer cacique ou liderança. Neste contexto um tanto efêmero, as influências políticas podem valer e muito.

Nem sempre os mais jovens sabem exatamente quem são os seus parentes. Mas as festas familiares, o dia-a-dia na escola sede, os eventos políticos como reuniões e a própria Caminhada realizada anualmente, são momentos oportunos para que pessoas de lugares tão distantes se aproximem e sejam reconhecidas como parentes por terem laços de parentesco comuns. Hoje, sobretudo, é o *movimento* quem faz às vezes de “aproximador de parentes”, já que nas ações políticas, rituais e festivas, os Tupinambá se (re)encontram, conversam, se (re)conhecem, traçam paralelos entre as localidades onde nasceram e onde vivem, além de ouvirem os relatos dos *troncos* que tratam da conexão entre as famílias desde *tempos passados*. Um exemplo que posso citar como ilustração sobre este ponto da importância dos *troncos* em conectar memórias, histórias e pessoas diz respeito a uma das falas da anciã *Amotara* que ouvi ser repetida por mais de uma vez em seminários, reuniões e outros eventos em que estavam presentes também alguns não indígenas. Ao relatar fatos da vida do caboclo Marcelino – tema sempre abordado em eventos públicos –, ela destacava o laço de parentesco entre este personagem e sua avó. Uma informação que, ao ser repassada para outros, principalmente os parentes dela, poderia vir a ser utilizada acionando assim um vínculo de “parentesco estendido” conforme irei detalhar a seguir.

## 2.2 EXTENSÕES DAS RELAÇÕES DE PARENTESCO

### 2.2.1 Gradientes do “*Ser Índio*”

Dada a significativa referência às relações estabelecidas com aquelas pessoas que são consideradas “outros” (gente que não é Tupinambá), o que meus interlocutores enfatizaram é que a ideia de uma “mistura” intensa teria sido a razão principal pela qual se constituíram os atuais Tupinambá. “*Os Tupinambá foram o tronco mais forte que permaneceu, ainda que tivesse a mistura com Aimoré e Tupinikim, mas o sangue misturou e ficou o mais forte*”. Em primeiro lugar, deve-se alertar que os etnônimos<sup>89</sup> referidos não devem ser compreendidos como “tribos” constituídas e sim, como “blocos contextuais de alianças e inimizades” produzidas para e pela guerra (Do Pateo, 2005 *apud* Sztutman, 2012: 338).

[...] o que alguns cronistas definiam como unidades sociopolíticas – sob o título de províncias ou mesmo tribos – eram muitas vezes blocos migratórios circunstanciais que revelavam um curioso dinamismo de fissão e fusão. É difícil encontrar nas fontes definições que tomam o conjunto de grupos tupi da costa como uma só nação. Todos eles detectavam descontinuidades; no entanto, variavam enormemente os critérios para defini-las. De modo geral, essas descontinuidades estabeleciam-se menos por um critério de variações dialetais ou de costumes – tal o que exigiria uma abordagem culturalista – que por um critério de inimizade, qual seja, um critério por assim dizer relacional e político (idem, p.147).

Em segundo lugar, o que os Tupinambá me parecem querer destacar quando se referem a uma noção de “mistura” é justamente as diferenças intrínsecas a sua própria identidade. Pois, ao se contatar o diferente (e em determinadas circunstâncias o inimigo) capturando-o para si, se promove um processo de metamorfose que finda por tornar o predador “ainda mais forte” – e quem sabe por pura consequência “ainda mais ele mesmo”. A “mistura” neste sentido, interpretada aos moldes da teoria tupinambá, pode ser vista como uma anti-mestiçagem (KELLY, 2005). Em outras palavras, é algo traduzível como: enquanto houver “outros” – hoje em dia especialmente se forem os brancos –, vai

---

<sup>89</sup> Para uma crítica sobre a proliferação de etnônimos ver Calávia Sàez, 2013.

existir sempre os Tupinambá – ou os índios de maneira geral para tornar a formulação abrangente<sup>90</sup>.

Ao contrário do que pensam os não indígenas e escrevem em seus livros de História, os atuais Tupinambá não se vêem como banidos da região face ao contato ou mesmo diante à expropriação de suas terras. Eles se afirmam como *“aqueles que perduraram, que resistiram e se tornaram mais fortes”*, isto porque o enfrentamento (ou a guerra propriamente dita para ser mais explícita) nunca foi algo estranho à teoria nativa e quem sabe mesmo, nunca tenha sido um problema. Algo que por sinal tem sido enfatizado na literatura ameríndia das terras baixas já faz certo tempo: o lugar da guerra e da predação é constituinte da vida social (CLASTRES, [1980]2011; VIVEIROS DE CASTRO, 1986, 2002; KELLY, 2005; SZTUTMAN, 2012). A fala em destaque abaixo apresentada por uma mulher tupinambá esclarece um pouco melhor o assunto, quando o que está em pauta são as diferenças e rupturas constituintes da própria formação, existência e configuração sociopolítica dos atuais Tupinambá:

*“Quando eu era criança, em Sapucaieira, meu pai já contava que havia duas famílias que brigavam direto porque eram de povos diferentes. Os Tupinambá tem branco, tem preto, tem o de olho azul. Isso é ser Tupinambá de Olivença. Ser Tupinambá é ser uma diversidade”.*

Ora, referir-se a própria identidade tomando como princípio a diferenciação é ceder a um movimento contínuo de transformação, processo que ocorre ao longo do tempo. Isso não quer dizer que os atuais Tupinambá não se vejam como distintos dos brancos, pois como veremos adiante, ao mesmo tempo em que ocorre a domesticação de alguns deles, outros devem ser mantidos sob o crivo da vigilância e da distância. José Antonio Kelly em um artigo elaborado sobre os modos como os Yanomami da Venezuela pensam processos de transformação em direção ao mundo e à filosofia *napë* (dos brancos) me trouxe alguns elementos para refletir sobre o caso dos atuais Tupinambá. Ainda que para o povo amazônico “virar branco” não seja um problema, para os

---

<sup>90</sup> A reflexão ora apresentada é resultado de um dos encontros do NESSI, em que colegas apresentaram temas de suas pesquisas especificamente correlacionando a cultura e o mundo ameríndio, ocasião em que os comentários do professor José Antonio Kelly estimularam particularmente as minhas idéias no sentido proposto. Tal menção não poderia deixar de ser feita, ainda que eu assumo pessoalmente todos os riscos e provocações oriundas de tais proposições.

Tupinambá creio não ser exatamente esta passagem que deva ser posta como uma possibilidade. Um branco pode ser Tupinambá, mas um Tupinambá jamais será um branco. A intenção aqui manifesta é ampliar a “tupinambá-idade” como efeito de múltiplas relações. Mas, vamos primeiramente ao pensamento de Kelly para ver até que ponto ele ilumina meu argumento:

[...] a relação com o exterior é parte do componente inato do mundo vivido indígena. A agência humana pode seja domesticar forasteiros, seja mantê-los à distância. A domesticação envolve um movimento da alteridade para a identidade: pessoas individuais podem percorrer esse caminho [...], mas a natureza do exterior permanece não afetada por essa passagem individual. Mais uma vez, isso nos convida a pensar não tanto em termos de mudança histórica, mas sobre o que permanece constante a medida em que a história se desdobra: a saber, certas formas por intermédio das quais realiza-se a necessária diferenciação local na produção de pessoas, ao mesmo tempo em que o exterior é mantido como fonte de recursos diferenciadores (2005: 218).

Em comum acordo com o autor citado, penso que no mundo ameríndio estar em relação com o exterior é algo da ordem do dado, é na alteridade que se constrói a identidade, esta última, portanto, da ordem do feito. A identidade ameríndia como produto de transformações precisa então ser justificada quando direcionada a demanda dos brancos (regionais e Estado) e presta-se a responder especialmente o quesito da aparência, do fenótipo indígena disseminado no senso comum e na expectativa dos não indígenas sobre o que seja ser índio. Por sua vez, quando passa a ser matéria de negociações internas entre membros de *cacicados* – ora distintos, ora do mesmo –, a identidade tupinambá ultrapassa esse viés substancialista para abarcar o campo das relações entre parentes. Interessa aqui para compor a identidade saber a quem e a qual *tronco* cada pessoa se relaciona.

Além disso, em suas interações sociopolíticas, os Tupinambá avaliam que o “*ser índio*” deve tomar como parâmetro as posturas e envoltimentos que cada um apresenta diante do *movimento* – deste amplo conjunto de saberes, práticas (histórias, rituais, músicas, pinturas, etc.) e relações (nestes casos especialmente as relações com os Encantados e aquelas da ordem da política local). Ninguém deixa de “*ser índio*” em alguma instância, mas alguns – dado o próprio envolvimento – “se mostram” ou são reconhecidos mais tupinambá que outros.

Dito isto, devo notar que a “mistura” que consagra o povo Tupinambá como “*o mais forte*” serve de pano de fundo para estabelecer a linha limite entre a identidade e a diferença interna: digamos que o Tupinambá vai até a mistura, não mais que ela, se for além dela, já não é Tupinambá.

Começemos por entender como são classificados os filhos de um casal em que um membro é indígena e o outro não é. Entre muitos povos indígenas estas pessoas são comumente classificadas como “mestiço”, “misturado”<sup>91</sup> ou outro adjetivo de mesma ordem, mas não entre os Tupinambá. A princípio, alguém que tenha apenas pai ou mãe Tupinambá é considerado Tupinambá também – mesmo que a fisionomia dessa pessoa não marque qualquer traço diferenciado e valorizado para os Tupinambá, como o são os cabelos lisos e olhos amendoados. No entanto, o que realmente irá definir se a pessoa é ou não Tupinambá é a forma como ela “*vive a cultura*”. Inclusive, uma pessoa pode vir a se descobrir Tupinambá ao longo de sua vida, como ouvi de muitos indígenas que tinham nascido no território, mas ainda quando crianças haviam sido levados para morarem na cidade afastando-se de um modo de vida idealmente considerado indígena.

Logo nos primeiros dias em que iniciei a pesquisa, conheci um rapaz de pele negra e cabelos bem crespos, sobrinho de um cacique. Enquanto conversávamos, ele iniciou uma fala marcando sua ascendência em parte indígena e em parte negra. Justificando para mim o fato de ter optado pela ascendência indígena disse: “*já que é preciso escolher uma delas, este é o lado onde tenho mais parentes*”. Em outras palavras, o que o rapaz enfatizava era que “este era o lado onde tinha mais relações”.

Em várias ocasiões, acompanhei um grupo de mulheres de uma aldeia que discutiam a questão da identidade indígena a partir da ênfase na presença dessa ancestralidade marcada como um “elemento do sangue”. Havia entre elas uma jovem que ora ou outra questionava sua identidade indígena, visto não ter nenhum traço físico específico, especialmente o cabelo liso que ela acreditava ser um tipo de marcador étnico. As mais velhas lhe respondiam sempre do mesmo jeito: “*ainda que não tenha os traços físicos, tem o sangue. Se os olhos puxados e o cabelo liso lhe foram tirados, não é culpa sua, mas daqueles [“outros”] que com eles [os antepassados nativos] se misturaram*”. Preocupações e conversas similares que eu ia acompanhando sempre evocavam formas de se chegar a acordos e consensos. Implicitamente, todas estas

---

<sup>91</sup> Este é o caso do Potiguara da Paraíba, conforme José Glébson Vieira (2010: 112).

negociações se ancoram em algo que passei a denominar como “gradiente do ser índio”, uma inspiração a partir da leitura de Coelho.

O que vemos como atributos culturais definidores de identidades coletivas específicas constitui, para os índios, um conjunto de atitudes e afecções a serem deliberada e ativamente desenvolvidas no bojo daquilo que os antropólogos chamam ‘construção da pessoa’ e que, envolvendo a criação e transformação de relações determinadas entre pessoas, se confunde com o próprio processo do parentesco. Inscrevendo-se na ordem do feito, e não do fato (natural), parentesco e humanidade tornar-se-iam quantificáveis e reversíveis (pode-se não apenas ser, mas *tornar-se*, mais ou menos humano, mais ou menos parente) (COELHO, 2006: 27, grifos originais).

Na linha de Marcela Coelho, se na perspectiva ameríndia se pode ser mais ou menos humano, mais ou menos parente, pode-se entre os Tupinambá ser “mais ou menos índio” – fato que não deve ser encarado como um problema ou como uma acusação que desqualifica os próprios indígenas. Ao contrário, é preciso que nós (os brancos) compreendamos que é justamente isto que os torna potencialmente indígenas ou ainda, tão diferentes de nós. Em outras palavras, é esta possibilidade de uma constante transformação presa à relacionalidade que se estabelece como o princípio para definir qualquer das três condições – humano; parente; índio – e que em cada um dos casos sustenta propriamente a construção da pessoa indígena. Assim, talvez o que nos caiba tomar como lição junto aos contextos ameríndios, seja justamente admitir o fato de que “a humanidade é uma posição passível de ser ocupada, e não um lugar fixo ou seguro” (Sztutman, 2012: 98).

Seguindo ainda a autora mencionada, ao tomar a construção da pessoa e do parentesco como algo da ordem do feito – e não do dado – sou levada a colocar no mesmo plano de reflexão o gradiente acionado pelos Tupinambá quando se referem a quem é “*mais ou menos índio*”. Situações em que os Tupinambá explicitavam suas avaliações sobre uns e outros em relação a tal gradiente foram se tornando cada vez mais comuns conforme eu ia me inserindo em suas redes locais. Dentre tais assertivas, escutei uma anciã se referir a região de Sapucaeira como aquela onde “*tem um monte de índios papudinhos. Índio papudinho é legítimo. Eles têm mistura com tupiniquim*”.

O debate sobre quem tinha mistura com Tupiniquim ou não, volta e meia vinha à tona. O questionamento maior se colocava explicitamente em contraposição ao fato de que, segundo me diziam

alguns, nem todos estavam de acordo quando foi definido que a designação do grupo de nativos viria a ser povo Tupinambá (isto ainda lá no final dos anos 1990). Obviamente, não sendo um consenso, o assunto volta e meia surgia à cena como um dispositivo a ser utilizado para diferenciar famílias e pessoas entre si. Meus interlocutores mais velhos que acompanharam todo este período do *movimento* tupinambá relatam que: “*logo de início as pessoas nos viam e perguntavam de que povo a gente era. Não sabíamos o que dizer.*” A definição do etnônimo traz embates até hoje. Não nos interessa propriamente elucubrar sobre as suposições do modo como tal etnônimo foi definido, visto que além de existir versões diferentes a respeito disso, sabe-se bem que a denominação étnica deste e de qualquer outro povo implica ainda em outras relações, sobretudo, com o Estado e demais não indígenas (ONG’s, pesquisadores, políticos, entre outros). Vale lembrar que para os Tupinambá, até aquela data, a referência entre aqueles que se diziam “parecidos” explicitava-se em termos como “*caboclos*” ou “*patricios*”, denominações êmicas que não apresentavam qualquer problema de ordem étnica.

No entanto, é quando se pensa a produção de coletividades, no caso tupinambá essa multiplicidade de grupos e *cacicados*, que se nota como os mecanismos de continuidade e descontinuidade, aproximação e afastamento são acionados nas interações cotidianas desencadeando assim uma ampla rede de relações. A exemplo, para uma determinada pessoa que se afirmava como Tupinambá, o etnônimo significava “*índio bom, índio amigo e guerreiro*”. Por sua vez, ao referir-se a outros que se diziam Tupiniquim, esta mesma pessoa traduzia tal etnônimo como “*índio vizinho*”.

Tal perspectiva expressa uma das maneiras pelas quais os Tupinambá movimentam a engrenagem do processo de diferenciação interna. Na maioria das vezes os discursos emitidos sobre uns e outros e sobre suas relações se tornam matéria-prima privilegiada para desencadear situações em que ocorrem divergências e afastamentos entre pessoas, famílias e *cacicados*. O mais instigante, no entanto, é que se perguntarmos a algumas destas pessoas que assumem diferentes etnônimos se são parentes entre si, provavelmente responderão que sim.

Certa manhã eu estava em Sapucaieira esperando o ônibus para retornar a vila de Olivença quando acompanhei o diálogo entre algumas mulheres que também estavam no ponto. Uma mulher branca perguntava as outras duas se elas eram indígenas. Estas últimas confirmavam e a branca assim justificava sua indagação: “*pergunto por que vejo muita gente que não parece*”. Uma das mulheres indígenas

então respondeu: “*é porque para ser índio limpo tem que vir dos dois lados*”. Diante esta fala, poderíamos até pensar que a “mistura” seria quase sinônimo ou efeito de uma noção de “impureza”. Mas, o fato é que tal referência indicada pela senhora indígena apenas explicitava a resposta que a mulher não índia lhe induzira a responder. Agora, se o mesmo assunto estivesse sendo desenvolvido apenas entre indígenas, tenho certeza que as relações de contato com os brancos, os negros e outros povos indígenas não seriam descritas nos termos de “pureza/impureza”, mas sim utilizando noções como a de “força”, conforme já mencionado linhas acima. Afinal, na perspectiva dos Tupinambá foi justamente a “mistura” que lhes permitiu se tornar “*o povo mais forte*”.

Ao mesmo tempo, logo no início do *movimento*, era preciso que as narrativas sobre a historicidade indígena justificassem a permanência destas famílias nativas que eram denominadas “caboclas” e que habitavam uma região onde os brancos, depois que foram chegando, concentraram-se em invisibilizar os indígenas ou qualquer origem ameríndia existente na localidade. Foram então as memórias recuperadas pelos anciãos que deram sentido densidade ao processo de diferenciação dos Tupinambá em relação aos demais regionais. Os Tupinambá jamais negaram o contato intenso e a submissão colonial que marcou a trajetória histórica das famílias nativas, contudo, nunca concordaram em aceitar a possibilidade sugerida pelos não indígenas de que teriam “desaparecido”, muito pelo contrário aí estão eles para nos mostrar toda sua potência como indígenas. Neste sentido, a ênfase para atestar a “ancestralidade indígena” se coloca justamente como produto desta relação inter-étnica, pois foi assim que uma das mulheres indígenas encerrou a conversa com a branca do ponto de ônibus: “*sou índia porque minha avó era índia e foi pega no mato a dente de cachorro*”. Que os Tupinambá se misturaram bem se sabe, que reconhecem a mistura é fato também, mas isto não lhes parece um problema (como parece para os não indígenas), já que sua história, resultado de relações inter-étnicas forçadas e violentas não deixa de ser negada, mas também não lhes impediu de continuarem sendo nativos da região.

Ainda que sejam planos bem distintos, as tensões em processos de diferenciação não dizem respeito apenas quando o contraponto são os não indígenas. Elas ocorrem também entre os próprios Tupinambá. Desse modo, “*ser índio legítimo*”, que leva ao link com “*ser filho legítimo*” de um lugar ou “*ser índio, índio mesmo*”, só faz sentido se

tomarmos como eixos do “ser” os jogos de alteridade internos a vida dos indígenas.

O fato é que em relação a determinadas pessoas, sobretudo os anciãos, questionamentos como “*se a pessoa é mais ou menos índio*” ou “*se vive ou não a cultura*” jamais são mencionados. Agora, em direção a outras pessoas, especialmente aquelas que vez ou outra se encontram em meio a disputas e/ou desentendimentos políticos, ou que tentam se destacar entre aqueles politicamente mais atuantes e influentes (os professores ou representantes em organização indígenas), a acusação da “ausência” ou “parca” ancestralidade indígena é bem comum. O que se coloca é uma espécie de “desculpa” (estratégica) para que alguém ou um grupo de pessoas possa deliberadamente excluir ou desprezar outro(s).

Como exemplo do que estou a referir cito o caso que acompanhei em uma aldeia onde a família de uma mulher até então considerada indígena, mas casada com um branco, passara em poucos meses a ser vista sob uma outra condição, vindo a sofrer uma grande pressão do cacique e sendo acusada de não ser Tupinambá. O auge da polêmica deu-se quando o cacique afirmou que as pessoas às quais ela atribuía seus vínculos de parentesco – seus primos – negavam a dita “parentalidade”. Cheguei a vê-la interrogando um de seus “supostos” primos sobre tal acusação. Ele por sua vez disse que não sabia de nada e depois me confidenciou que era o cacique quem tinha as suas razões para mandá-la embora com os seus, mas precisava encontrar algum pretexto, e nenhum seria melhor do que acusá-la de não ser Tupinambá. Com o passar de alguns meses e a gravidade do enfrentamento, a mulher e sua família conformaram-se ao fato de que as divergências com o cacique não seriam sanadas e por fim, acabaram mudando de lugar, indo habitar outra região de influência de outro cacique que, por sinal, não tinha qualquer compatibilidade política com o cacique anterior da família.

Em outro momento, presenciei a fala de uma anciã que estava muito indignada com o comportamento de sua nora. Ela chamava a nora de “*índia da rua*” pelo fato que esta não estava cuidando do filho de três meses e dificilmente se encontrava em casa. Em meio a um discurso assistido pelo próprio filho, marido desta índia, pela filha que cuidava do sobrinho de três meses, o cacique e eu, a anciã acusava a nora:

*“Diz ela que vende artesanato na cidade, mas nunca traz dinheiro pra casa. Faz dois dias que não aparece e quem cuida da criança é o pai. Os índios da rua convivem com muitas*

*coisas ruins e também se tornam assim. As moças da roça só saem junto dos pais e com eles voltam para casa.”.*

A nora não foi desqualificada como índia porque de acordo com a própria sogra “*ela era mais índia que seu próprio filho*”, cujo pai era branco. No entanto, ela foi associada ao contexto “*da rua*” e a todo aspecto negativo que está embutido nele, em oposição à positividade do viver (e ser) “*da roça*”.

O que estas situações me fazem pensar é que alguém pode ser “*mais ou menos índio*” valendo-se de seus vínculos de parentesco, das relações sociopolíticas que possui e ainda, de como “*vive a cultura*”. O gradiente do “*ser índio*” explícita, portanto, essa dinâmica da relacionalidade já indicada acima. Ninguém vai se assumir como “*menos índio que outro*”, mas frequentemente alguém pode lançar este tipo de acusação. Seja quando o que está em pauta são as divergências entre pessoas e famílias que pertencem a *cacicados* distintos, ou mesmo entre um cacique e alguém que lhe enfrenta, ou ainda quando determinada pessoa não corresponde ao padrão de comportamento esperado.

Assim, nestes gradientes do “*ser índio*” que traduzem a sociologia nativa e explicitam os princípios de aproximação e afastamento, tudo o que se encontra são resquícios de negociações, alianças e rupturas da dimensão política. Nada que possa deixar de ser comparado a um tipo de parentesco contextual, certamente (e sempre) muito mais efeito do feito do que do dado. Aliás, cabe aqui recordar uma reflexão bem pertinente que Renato Sztutman apresenta em sua tese: “[...] a consangüinidade e os coletivos humanos em geral não são mais do que uma fase, uma vez que podem pulverizar-se a todo momento” (2012: 97).

Consensualmente, sempre escutei dos Tupinambá que “*quem era índio, índio mesmo, era o caboclo Marcelino*”. Personagem que reúne em si um misto de mito e herói ameríndio e que se colocou no enfrentamento com os brancos por volta dos anos 1920/1930, quando estes últimos tentavam se apropriar das terras dos nativos de Olivença. A figura de Marcelino só existe enquanto um “*Tupinambá legítimo*” e por ter se lançado ao exterior, por ter capturado elementos do mundo de lá, como a leitura e a escrita, acabou por tornar-se ainda “*mais forte*”. Hoje em dia, de um modo ou outro, todos querem ser ou se vêm como parentes de Marcelino. Como me explicitou uma liderança, o ideal do que é “*ser Tupinambá*”, isto é, do que é “*ser índio, índio mesmo*” se resume em referência a este personagem: “*é aquele que não tem medo*

*de lutar. É ser guerreiro, lutar e não se entregar. Pode até se calar, mas é Marcelino! Marcelino não levava desaforo para casa! Ele não se entregou!”* Voltarei a comentar sobre esta importante figura da história e da política dos Tupinambá na próxima parte deste trabalho.

## **2.2.2 Mecanismo de aproximação**

Até aqui espero que o leitor já tenha compreendido alguns princípios que operam as relações de parentesco entre os Tupinambá, levando em conta que o que realmente importa é perceber quais atitudes as pessoas dispensam entre si e o que faz com que nestas relações alguns se vejam como próximos e outros como distantes. É coerente assim que alguém se refira a outra pessoa como parente apoiando-se tanto na soma quanto na eleição de alguns quesitos como: os vínculos construídos na convivialidade e comensalidade das casas, os laços de filiação com os *trancos*, as relações oriundas dos modos de *viver a cultura* e por fim, algo que passo a descrever agora como um “mecanismo de aproximação” de pessoas por intermédio de outrem.

Ainda que os Tupinambá apresentem um sistema terminológico simples no qual figuram os vocativos mãe, pai, avó, avô, tio, tia, irmão, irmã, sobrinho, sobrinha, primo, prima, é o modo como fazem uso de alguns destes termos que chama atenção. Dentre eles, especialmente a categoria “primo/a” aglutina em si a condição extra e possível do parentesco ser “extensivo”, isto é, “estendido a” e, portanto, algo sugerido como uma espécie de mecanismo de aproximação. Como irei demonstrar adiante, o casamento entre primos pode ser, via de regra, interdito na teoria, mas não na prática, constatando-se que a própria jocosidade observada entre pessoas de sexos opostos que se consideram primos, já anuncia previamente senão a possibilidade do casamento, no mínimo certo grau de intimidade.

Atualmente, mesmo os primos que não residem na mesma localidade podem estar juntos no dia-a-dia da escola sede que reúne boa parte dos estudantes indígenas de diversas “comunidades” e possibilita a convivência e a sociabilidade diária dos jovens. Além disso, os finais de semana são próprios aos encontros entre parentes quando grupos de irmãos e/ou irmãs juntamente com as/os companheiras/os e filhos/as se reúnem ou na casa de alguém, junto à praia, ao rio, ou mesmo em algum campinho de futebol para um jogo. São encontros como estes que promovem a partilha de alimentos e bebidas e quando se atualizam as fofocas e assuntos íntimos das famílias. Motivo para se encontrar ou

comemorar sempre há, os Tupinambá são um povo bastante alegre e que gosta de “estar junto”. E ainda que seja um encontro para realizar uma atividade coletiva, um mutirão na roça ou na feitura de uma casa de taipa, isso também não deixa de ser um excelente motivo para que os parentes comam e bebam juntos. Este é então, o ambiente social onde os primos e primas interagem.

Mas a categoria primo/a pode não se restringir apenas a parentes cognatos (em particular o/a(s) filho/a(s) do(s) irmão(s) ou irmã(s) do pai e/ou da mãe; ou ainda, o/a(s) filho/a(s) do/a(s) filho/a do(s) irmão(s) ou irmã(s) do pai e/ou da mãe), como também pode ser utilizada para aproximar alguém que não necessariamente se encontre entre estes referentes. Em geral, os contextos ameríndios sinalizam que é o vocativo “cunhado” que aparece como forma de aproximação em modelos de relação nos quais a afinidade é o dado. Mas, entre os Tupinambá, não foram poucas as ocasiões em que observei as pessoas chamando-se de “primo/a” para efetivamente se sentirem próximas umas das outras. Longe de ser acionado aleatoriamente, para que alguém venha a ser chamado como primo/a é preciso que se encontre pelo menos uma “relação comum”, nem que seja pelo fato de que duas pessoas possuem um/a primo/a em comum e assim se chamam de primos também. “Tornar-se primo/a de alguém” pareceu-me uma das maneiras mais efetivas e afetivas de aproximar-se, visto que em geral a qualidade das relações entre primos é sempre positiva.

Agora, o que ocorre se alguém nega ao outro a condição de “ser seu primo”? Como relatei acima quando discorri sobre os gradientes do “ser índio”, uma mulher acabou por retirar-se com sua família da aldeia onde morava porque aqueles que anteriormente foram acionados como primos agora negavam assumir tal grau de parentesco e haviam informado ao cacique que não a reconheciam como tal. No momento em que ela foi questionar um destes primos sobre tal assunto, ele simplesmente lhe disse que não sabia de nada, mas tampouco se preocupara em defendê-la como prima diante o cacique que lhe acusava de não ser índia. Em outras palavras, o rapaz indagado deixou-lhe explícito que a “acusação” não tinha partido dele, mas que tampouco ele se importava com ela a ponto de tomar seu partido.

Assim como o uso extensivo do vocativo “primo/a” pode ser posto em funcionamento entre pessoas de uma mesma geração ou de idade aproximada quando existem vínculos parentais comuns, o exercício de aproximar parentes foi observado também entre gerações de idades distintas, aí se utilizando do vocativo tia/tio. Certa vez, caminhando pela aldeia com uma menina de seus nove anos, ela me

disse o seguinte: *“Tá vendo aquela mulher ali, ela é tia dele (e apontou para seu irmão por parte de pai). Se é tia dele é minha tia também”*. Ainda que eu soubesse que ela não era sua tia pela via da consanguinidade, posto que a mulher era irmã da mãe do menino, naquele momento concluí que as relações de parentesco tupinambá não são necessariamente consanguíneas e que as crianças desde pequenas aprendem as manobras para aproximar ou afastar os “parentes” que querem junto de si. As relações de parentesco se mostram novamente passíveis de serem construídas.

O que a menina me deixou claro naquela situação foi como aplicar o princípio extensivo, tornando um outro indivíduo parente a partir da relação com um terceiro elemento. Pouco importava se a mulher era irmã da mãe do seu irmão e conseqüentemente tia dele pelo lado materno, pois para a garota, a extensão do laço através de seu irmão – um parente comum – permitia que ela aproximasse a mulher como sua tia também, algo que naquele momento poderia lhe conferir alguns ganhos reais, inclusive as guloseimas que a “tia” estava distribuindo entre as crianças.

O que estou querendo dizer e espero que o leitor não pense ser algo de viés calculista, pois estou longe de qualquer insinuação neste sentido, é que desde quando se é criança inicia-se o aprendizado sobre os princípios que nos permitem reconhecer aquelas pessoas que são confiáveis e com quem podemos estabelecer redes de trocas. Assim, nas relações de parentesco tupinambá é justamente porque algumas relações são tomadas como mais significativas que outras, e contém em si uma gama de outras relações que as intensificam, que um Tupinambá pode dizer: *“a mulher daquele cacique é minha sobrinha porque era sobrinha do meu primeiro marido que já faleceu”*.

### **2.2.3 Um caso de aproximação: os Amaral**

Ainda seguindo as reflexões a respeito da ideia de um parentesco que se atualiza sob efeito de um mecanismo de extensão, o assunto pode ser aprofundado ao tomarmos como ilustração o caso do sobrenome Amaral, registrado entre muitos dos indígenas de Olivença e arredores e repassado entre gerações de famílias tupinambá. Famílias estas que não necessariamente se consideram parentes entre si, mas que portam o sobrenome como se este fosse um marcador de prestígio.

Tal sobrenome alude à figura do coronel Nonato do Amaral, sobre quem alguns indígenas se referem como alguém importante na historicidade dos Tupinambá. Nonato do Amaral era filho de um português com uma índia nativa e mesmo sendo chamado de “filho adotivo” pelo pai – já que assim eram denominados os filhos oriundos de relacionamentos extraconjugais –, foi reconhecido como membro da família paterna. Família esta que ao longo de anos (desde 1824<sup>92</sup>) ocupou cargos na administração de Olivença e compôs a elite da classe dirigente local. Quando o pai de Nonato faleceu, ele acabou seguindo a carreira política do mesmo e atuou como intendente de Olivença entre 1900-1904 colocando-se contrário às investidas políticas, econômicas e territoriais dos não índios que tentavam se instalar na região (MARCIS, 2004:86).

Inquestionavelmente, o sobrenome Amaral está impregnado de prestígio visto sua atuação na esfera da política local e visto também a atuação do coronel Nonato em defesa dos direitos dos nativos perante os brancos. Ao referir-se ao coronel Nonato, uma mulher assim o descreveu: “*ele era o chefe. Ele fazia tudo que os caboclos queriam. Quando chegava algum forasteiro, Nonato dizia: vai ver o que ele quer, aí vocês decidem o que fazer*” (se aceitavam a pessoa ou a expulsavam da vila). O título de coronel recebido por Nonato fora oriundo dos serviços públicos que ele prestara à comunidade de Olivença. Contudo, o historiador Gustavo Falcón, ao se debruçar sobre o coronelismo instalado nesta região cacauera do sul da Bahia, explica que “o termo coronel estava tão eivado da atribuição da população local ao prestígio de um grande fazendeiro de cacau, que se tornou praticamente impossível diferenciar aqueles que realmente detinham a patente dos que de fato não a possuíam” (2010: 75).

No caso do coronel Nonato, sua condição de mestiço, suas atribuições como “chefe” ao mesmo tempo em que “atendia os desejos dos caboclos”, o colocava certamente – na ótica dos nativos – em uma posição diferenciada dos demais administradores locais. Até hoje, o seu renome significa a valorização daquilo que os indígenas esperam de um “chefe”: a representação e articulação face aos não indígenas, sob o

---

<sup>92</sup> Em sua pesquisa histórica Teresinha Marcis indica que durante os 55 anos de funcionamento da Câmara de Vereadores de Olivença (1824-1879) foram registrados 88 vereadores, sendo que mais da metade provinha de apenas sete famílias – Gomes (11); Marques (06); Amaral (08); Castro (06); Dias (09); Bandeira (06), que aos poucos se consolidou como uma elite urbana e dirigente em Olivença. Destes sobrenomes, Marcis assegura que Dias e Bandeira seriam descendentes dos moradores identificados como índios no recenseamento de 1805 e os demais seriam portugueses (MARCIS, 2004: 61).

crivo da obediência à comunidade. Algo que Pierre Clastres enfatizou na personalidade da chefia ameríndia e que irei recuperar adiante quando voltar-me para a análise dos atuais caciques tupinambá (vide terceira parte).

Durante o percurso do trabalho de campo, conforme ia identificando os indígenas que portavam o sobrenome Amaral, indagava se (re)conheciam o coronel Nonato como parente ou não. Alguns manifestavam pleno desconhecimento de qualquer laço de parentesco e explicavam que a profusão do sobrenome se justificava porque *“antigamente, em muitos batizados e registros de nascimento de crianças, era o coronel Nonato quem fazia às vezes de testemunha ou padrinho. Assim, emprestava o próprio sobrenome para os recém-nascidos”*. (Isto quando não os registrava como filhos já que os rebentos eram filhos de mulheres nativas com homens brancos que não assumiam a paternidade).

Por sua vez, aquelas pessoas de sobrenome Amaral que se afirmaram como parentes do coronel utilizaram o recurso do parentesco extensivo para atualizarem tais vínculos. Este é o caso da família de *Amotara*, uma das mais numerosas da terra indígena, cujo sobrenome Amaral tem sido repassado através de uma rede de pessoas interligadas desde o tempo do coronel Nonato. O sobrenome primeiramente teria sido adquirido pela avó de *Amotara*. Seu primeiro marido era irmão do coronel Nonato o que lhe garantiu a apropriação do sobrenome. Desta relação em diante, mesmo depois dela já ter se tornado viúva, não ter tido nenhum filho com o falecido e ter assumido um novo casamento – do qual vieram os atuais descendentes – o sobrenome Amaral manteve-se como uma espécie de “brasão” da família. Acredito que para as condições da época, quando os não indígenas disputavam a administração de Olivença, impunham regras aos nativos e expropriavam suas terras, portar o sobrenome Amaral era um modo da avó de *Amotara* legitimar-se e minimamente continuar vivendo no entorno da praça de Olivença, mesmo sob forte pressão dos não indígenas. O sobrenome de algum modo lhe trazia algumas garantias diante o contexto de pressão vindo da parte dos não indígenas da época.

No contexto de Olivença, especialmente no final do século XIX e início do XX quando “a vila dos índios” é administrativamente considerada extinta, todas as estratégias que validavam a presença dos nativos na área se colocavam como meios importantes para o enfrentamento diante a chegada dos brancos que disputavam o território, a economia e a política local. Assim, “ser um Amaral” – relacionado a uma família de elite – significava minimamente possuir certo capital

simbólico e consequentemente, relações que garantiam a proteção e diferenciação frente aos demais. Até hoje, esta mesma lógica parece rondar o sobrenome Amaral, sombreado por relações de status que podem soar tão interessantes a ponto de um casal que não possuía o sobrenome Amaral entre os seus imprimi-lo no registro do filho recém-nascido. Isto porque se no passado o que valia era diferenciar-se e legitimar-se perante os não indígenas, atualmente importa acionar indicadores ou distintivos que promovam a diferenciação entre os próprios Tupinambá, isto é, entre sujeitos individuais e coletivos atrelados a um ou outro *cacicado*.

Logo, vemos que ainda que os casamentos se desfaçam – pela morte de um dos cônjuges ou separação dos mesmos – os laços de parentesco podem perdurar e serem estendidos para outras gerações tornando parentes próximos aqueles com quem, na contemporaneidade, se pode estabelecer relações positivas de apoio, solidariedade e confiança. Dentre estes, para os quais se acionam ou a partir dos quais são acionados vínculos de parentesco estão principalmente os caciques. Já que cabe a eles indicar quem são os indígenas que pertencem ao seu *cacicado* e, além disso, é a partir deles que chegam muitos dos recursos externos a serem divididos entre as famílias, então não é nada extraordinário desejar “ser parente” de um cacique. Por sua vez, já que necessariamente um cacique precisa de pessoas junto de si para consolidar seu *cacicado* e sustentá-lo como líder, quanto mais parentes tiver, melhor.

Corriqueiramente, uma das frases mais comuns proferidas por algum cacique era: “*a minha família é uma das maiores*”. Desta forma, cada qual parecia estar sempre tentando justificar a sua posição de destaque assumida na representação dos Tupinambá. Uma representação se sustenta por intermédio de um coletivo de parentes, pessoas que no dia-a-dia estão ao lado do cacique apoiando-o em suas decisões. Os parentes, dentre outros mecanismos, vão sendo aproximados por intermédio de operações do tipo: “*aquela anciã é minha parente porque o ex-marido dela já falecido era parente de minha avó*”. O que vale aqui é encontrar um laço comum, alguém que aproxime uma pessoa da outra, um vértice de relações.

Como referi, um cacique precisa do apoio de um grupo de parentes para sustentar-se como líder. Isto ocasiona uma espécie de “captura de gente” (ou de parentes) engendrada por parte dos caciques. Quando um novo cacique surge é preciso que um documento seja entregue a FUNAI com a assinatura de pelo menos vinte pessoas que o legitimam, certamente seus parentes. Ao mesmo tempo em que com isso

se consolida o lugar de destaque de alguém, é interessante estar na base de aliados de um cacique, pois é a partir das articulações deste com o exterior que se pode ter acesso benefícios concretos (empregos, ferramentas, projetos, etc.).

## 2.3 DOS CASAMENTOS

Chego ao afinal desta segunda parte da tese tentando alinhar alguns aspectos que se relacionam aos casamentos ensejados pelos Tupinambá e que interessam por lançarem luz também às relações que dizem respeito ao fazer política. O leitor irá notar que o esforço que agora emprego está em compreender certos dados que parecem paradoxais, mas que vertem para um dos temas mais clássicos da literatura ameríndia das terras baixas: o lugar do inimigo como premissa das relações de parentesco. Certamente, um tópico nada dispensável quando o que se tem como pano de fundo é o campo da ação política ameríndia.

### 2.3.1 As relações com os *de fora* – um primeiro ponto de vista

Dizem as pessoas tupinambá mais velhas que no passado “*as moças não saíam sozinhas*”. Em geral, elas conheciam seus pretendentes em festas que envolviam todos os membros de uma extensa rede de famílias que se conheciam entre si e que mantinham vínculos de amizade ou parentesco. Ainda hoje, este tipo de casamento “arranjado” entre pessoas próximas segue sendo, como veremos adiante, uma forma de estabelecer alianças matrimoniais.

*“Sabe aquela cabocla ali? Então, ela é minha prima. Desde quando a gente é criança, a gente sempre vinha pra festa. Todo mundo da família queria que a gente casasse. Desde pequenos que o povo fala isso. Na festa do Divino é assim, quando os parentes se encontram os mais velhos já vai procurando quem pode casar com quem (JAILSON apud JESUS, 2013: 146).*

No entanto, com a chegada de homens *de fora* e o fato das moças adquirirem uma maior liberdade na escolha do pretendente, vários foram os casamentos inter-étnicos que marcaram a história das famílias nativas. Ainda hoje, tais matrimônios nem sempre são bem vistos, pois diante a separação de um casal, geralmente se o homem for um não

indígena, ele acabará indo embora do território e a mulher irá se encontrar numa condição de “*mãe solteira*”. Em tais situações, as “*mães solteiras*” frequentemente acabam voltando a morar junto ou próximo da casa dos pais. Comentando o assunto, uma jovem indígena me disse o seguinte: “*hoje é ainda pior, as meninas ‘se perdem’<sup>93</sup> e depois ficam ‘embuchadas’<sup>94</sup> por aí. Antes pelo menos, o homem se responsabilizava em cuidar da mulher*”.

Indiquei anteriormente que o fluxo de imigrantes provindos do sertão nordestino, principalmente dos Estados de Sergipe e Alagoas, direcionou-os para as terras da região de Olivença especialmente a partir da última década do século XIX até os primeiros trinta anos do século XX.

*“De primeiro os índios não casavam com preto. Não queriam. Só queriam casar com a mesma raça, com nenhum estranho que viesse de fora. A parentagem não gostava, não aceitava de bom coração. De primeiro os caboclos não queriam casar com pretos, mas aí eles foram chegando e depois que foram casando, aí deixaram o preconceito”.*

A chegada destes “*estranhos*”, homens simples que acreditavam no enriquecimento com o plantio do cacau, atraiu os olhares das mulheres nativas. Assim me sintetizou uma anciã: “*Primeiro não tinha nenhuma outra nação aqui. Aí foram chegando o pessoal em Olivença e as moças começaram a achar esses mais bonitos, então foram casar com eles*”.

A principal forma de nominar uma pessoa não indígena casada com um Tupinambá é como *agregada*. Os *agregados* são afins efetivos e co-residentes que trazem consigo uma rede de outros afins, propriamente seus parentes não indígenas, que muitas vezes também acabam estabelecendo relações matrimoniais, de amizade, compadrio e econômicas com os Tupinambá.

Aliás, se no passado os *caboclos* levaram um certo tempo até aceitarem casar com alguém *de fora*, hoje em dia os casamentos inter-étnicos parecem bem mais comuns. Noto que inicialmente ao estabelecerem uma relação com alguém *de fora*, os Tupinambá mostram-se bastante arredios e desconfiados. O “*estranho*” passa por

---

<sup>93</sup> “*Perder-se*” neste contexto significa estabelecer relações sexuais.

<sup>94</sup> “*Embuchar*” é um termo regional que significa engravidar.

situações de hostilidade<sup>95</sup> para posteriormente vir a desfrutar de uma hospitalidade (salvo obviamente os casos em que o elemento *de fora* possa ameaçar algum(ns) Tupinambá). Minha própria experiência em campo reduziu-se a estes dois momentos da “etiqueta tupinambá”. Até adquirir um certo grau de intimidade e confiança, muitas vezes foi preciso tolerar comentários e olhares tortuosos. Mas posteriormente, os Tupinambá de diferentes lugares (aldeias e *retomadas*) passaram a me convidar para participar de suas atividades familiares, festas e, inclusive, me assediando para ir morar junto deles.

Penso que não por mero acaso talvez este seja um aspecto que me permite estabelecer uma comparação com o material dos antigos Tupi da costa. O fato destes se utilizarem do mesmo termo (*tovarajar*) para se referirem aos inimigos e aos cunhados, introduz um tema até hoje relevante das relações ameríndias. O uso “extra-parentesco do idioma da cunhadez (...) exprimia tanto a aliança amigável dentro como a inimizade mortal fora, e muito provavelmente vice-versa. Ela aproximava e opunha de um só golpe” (LÉVI-STRAUSS *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 408).

Em conversas com alguns anciãos eu costumava ouvir que: “*se um branco casava com uma índia já virava parente. Qualquer pessoa que viesse de fora e se aliasse com os daqui já passava a ser considerado parente, aí podia casar com as índias daqui*”. O fato de acolher uma pessoa *de fora* nas redes de parentesco nunca me pareceu ser um grande problema para os Tupinambá, ainda que de início os indígenas afirmassem que não casavam com pessoas de “outra nação”. Mas para aqueles sujeitos que se colocavam dispostos a “aliarem-se” com os nativos, acatando as regras instituídas na convivência das famílias, como a cooperação nas atividades econômicas para a produção de alimentos e o uso da terra a partir de um sistema familiar, facilmente não teriam qualquer problema em serem considerados “pessoas da família”.

---

<sup>95</sup> Em um de meus retornos ao campo (2012), acompanhei a chegada de um rapaz não indígena que iria ministrar uma oficina sobre cartografia social na ONG Thidewá. A oficina proposta havia sido indicada como demanda dos próprios indígenas e teria sido acatada em uma reunião de caciques. No entanto, no dia em que o rapaz chegou para apresentar sua proposta de trabalho, nenhum cacique compareceu. Somente um deles havia enviado algumas de suas lideranças para questionar o “real propósito em fazer mapas das aldeias”. O clima de desconfiança e insinuações deixou o oficinairo visivelmente incomodado a ponto de, na sequência da programação, ele afirmar que não iria iniciar a oficina até compreender todo o contexto sociopolítico que estava por trás da postura das lideranças. As pessoas da ONG acolheram a colocação e informaram ao rapaz que “aquilo tudo era algo muito comum”, mas que posteriormente ele veria que os ânimos se acalmariam.

Os recém-chegados que casavam com as índias costumavam levá-las para áreas de mata a serem “desbravadas”. Ali o novo casal abria uma clareira na floresta para instalar sua moradia e iniciava o plantio do cacau<sup>96</sup>. As relações entre estes homens simples e os nativos deram-se em geral de maneira cordial. Na dissertação de mestrado de Lara (2012), o autor sugere que o “parentesco por consentimento” define o modo como os Tupinambá estabelecem as relações de cooperação junto àquelas pessoas que se consideram parentes entre si, apesar de não possuírem qualquer laço referencial de cogação. Algo observado nestas interações que os sertanejos e os nativos de Olivença configuraram entre si.

Tais relações me levam a recuperar as expressões *cativar* e *ser cativado* como princípios que os Tupinambá insistiram em me fazer compreender. Feitas as devidas ressalvas etnográficas e contextuais, o verbo “cativar” pode ser aqui compreendido sob efeito das luzes que Renato Sztutman lançou para as figuras dos cativos entre os antigos Tupi da costa (2012: 197). Para tais grupos indígenas, ainda que “o dono” possuísse um “cativo”, não se tratava de uma escravidão bárbara ou mercantilista, mas de uma relação efetiva que era preciso estabelecer com ele a ponto de inseri-lo nas redes de parentesco e fazê-lo propriamente um parente. Algo não distante do que observo ter sido uma prática dos nativos de Olivença tanto neste período das primeiras décadas do século XX, quanto atualmente nas relações que os Tupinambá vêm tecendo com os não indígenas (sejam eles regionais, pesquisadores e outros aliados). Tanto lá nos Quinhentos como entre os atuais Tupinambá, estas relações efetivas estabelecidas com aqueles vindos *de fora* tendem a dar conta de um mesmo mecanismo: a captura e inserção das pessoas *de fora* para se produzir as pessoas *de dentro*.

O cativo dos Quinhentos na perspectiva de André Thevet (1575 *apud* SZTUTMAN, 2012) fazia sentido em um circuito de trocas que disparava uma cadeia circular de obrigações entre pessoas de uma mesma parentela e pessoas de parentelas ou grupos locais distintos. “Um homem com muitas filhas e logo apto a atrair muitos genros, obtinha também bastante crédito, o que explica o fato de lhe serem ofertados tantos cativos” (SZTUTMAN, 2012: 196-197). Além disso, para que um jovem recebesse o estatuto de *avá* (homem adulto, guerreiro), ele deveria receber um cativo e executá-lo em praça pública.

---

<sup>96</sup> A cultura do cacau possibilitou que uma boa vegetação de grande porte fosse preservada nesta região do sul da Bahia, pois tal fruto necessita de sombreamento para ser produtivo.

Ele poderia receber o cativo de seu pai, o que representaria um ato de transmissão, ou de seu cunhado futuro ou atual, selando assim uma relação de afinidade, que o inseria nas redes de trocas vigentes. Com efeito, um grande guerreiro poderia transferir o cativo ao seu filho, e muitas vezes não era ele sequer o captor, pois que recebia cativos de outros homens como sinal de respeito e admiração. Como se pode notar, nessa rede de prestações generalizadas, em que se atualizava uma ‘economia política de pessoas’, no sentido atribuído por Christopher Gregory (1982), combinavam-se relações de trocas e transmissão, e o cativo, em parte sujeito, em parte objeto, permitia o estabelecimento de relações entre outros sujeitos, o que significava, para eles, a promessa e a possibilidade de magnitude (idem, p.197, grifos originais).

Por sua vez, o cativo propriamente dito, ao ser incorporado a um grupo como um “sujeito pleno” (ao contrário de uma “não pessoa”), ganhava uma esposa e um genro, devendo prestar serviços ao sogro e participar das festas. Porém, simultaneamente ele estava acometido por dívidas – aquela obtida pelos seus parentes e, em outro nível, aquela resultante do fato de não poder retribuir a mulher recebida – que lhe levavam a um único destino: “ser morto em terreiro e devorado por todos os convidados do festival” (idem, *ibidem*). Execução que ao mesmo tempo representava o reconhecimento de sua humanidade plena e a ascensão à morada dos deuses e a sua “dessubjetivação”, conversão em carne destinada a devoração (idem, p. 197-198).

O que Sztutman avalia é que a partir da intromissão dos europeus nas guerras entre os grupos indígenas, o sentido dessa economia política de pessoas foi completamente alterado.

Os europeus aproveitavam-se do fervor ontológico pela captura de inimigos para modificar-lhe vetor: em vez de vítimas de antropofagia, os inimigos eram convertidos em mercadorias, pois que repassados aos brancos em troca de objetos manufaturados. A guerra passava a significar uma possibilidade de obter um grande número de cativos que poderiam ser, de sua parte, reificados e, assim, trocados com os brancos. A guerra ampliava-se passando da lógica da qualidade – o cativo a ser familiarizado – para a quantidade – o cativo a ser trocado. Nesse sentido, a porção-sujeito do prisioneiro era obliterada pela porção-objeto, e o sentido da guerra, baseado no reconhecimento da subjetividade do inimigo como fundamental para a constituição da socialidade, alterava-se, pois a ampliação das redes de troca preexistentes

acabava por impedir a própria (re)produção do social: a potência predatória, obtida no ato de matar, esfacelar o crânio de um inimigo plenamente humano, deveria ser buscada em outro lugar, visto que o inimigo deixava de ser morto para ser trocado; estendia-se assim um circuito que antes permanecia restrito (idem, p.198-199).

Passemos agora ao ponto de fazer a conexão com o princípio do *ser cativo* na interpretação dos atuais Tupinambá. Nas palavras dos mais velhos, tanto os homens sertanejos que casaram com as índias de Olivença, quanto os não indígenas (homens e mulheres) que hoje se inserem nas redes de parentesco e da política local passaram a ser aceitos a partir do momento em que se tornaram de fato “cativos”.

É claro que uma pessoa de origem não indígena será sempre marcada como tal. Mas, ela bem pode ser equiparada a um indígena quando sua dedicação e envolvimento com o grupo ao qual passa a fazer parte é algo visível e inquestionável. As mulheres *agregadas*, por exemplo, devem se mostrar dedicadas com o trato dos alimentos, interessando-se pelo aprendizado em plantar e preparar aquelas comidas que são da preferência dos Tupinambá (moquecas de peixe e de jaca, tapioca, *beiju*, a própria farinha, etc.). Cabe a elas investir e proporcionar os momentos em que os membros de uma família extensa se reúnem para *comer na mesma panela*. Para além disso, essas mulheres *de fora* muitas vezes trazem consigo outros familiares (filhos/as, irmãos/ãs, etc.) que também podem ser incluídos nestas redes internas de casamentos, amizades, compadrios, atividades produtivas e alianças políticas, configurando assim uma rede de relações de pessoas que vão se reconhecendo como próximas entre si.

Já da parte dos homens *agregados*, noto que os mesmos devem se mostrar especialmente solícitos em apoiar a “luta” dos Tupinambá pelo direito ao território, à saúde e à educação diferenciadas. Estes homens muitas vezes se colocam aptos também a traçarem articulações com instituições não indígenas que podem trazer importantes contribuições para a economia e a melhoria da qualidade de vida dos indígenas (projetos relacionados à construção de moradias, infra-estrutura, saúde, cultura, educação, agricultura, etc.). No mais das vezes, os *agregados* que apresentam tais relações e as trazem para o dia-a-dia da vida indígena acabam sendo fortes aliados dos caciques. Não são ditos como lideranças, mas bem se sabe que recebem o reconhecimento e valorização de um cacique e dos anciãos.

Assim, se poderia dizer que nos termos dos atuais Tupinambá, “tornar-se cativo” é, sobretudo, mostrar-se apto e dedicar esforço para *estar na cultura*, voltando-se para relações efetivas que implicam num sistema de reciprocidades. É realizar, portanto, a partilha de prerrogativas que são conquistas de um indivíduo, mas que devem ser distribuídas entre os parentes.

Os *agregados* recebem a partir da extensão do laço de parentesco com uma família indígena o atendimento diferenciado à saúde e benefícios como os de aposentadoria, por exemplo. No entanto, não podem exercer as atividades remuneradas que são específicas aos indígenas (professor, merendeira, motorista, agente indígena de saúde, agente indígena de saneamento) e raras vezes são convidados a participar de seminários, cursos, viagens e reuniões no exterior da terra indígena. Assim, em geral as atividades remuneradas dos *agregados* são realizadas no exterior da terra indígena, visto que não atuam em cargos assalariados no interior da mesma e, tampouco, conseguem se manter realizando as atividades agrícolas ou extrativas que os indígenas fazem: roçados, produção de farinha, extração de coco e piaçava, coleta de caranguejos do mangue e pesca no mar.

Ao longo da história dos Tupinambá, os casamentos com pessoas *de fora* sempre acabaram atendendo a necessidade de aumentar o grupo de parentes. Em alguns destes casamentos recentes, principalmente quando o casal vive na vila de Olivença ou na cidade de Ilhéus, o que se observa são negociações diárias entre os estilos de vida atribuídos aos brancos ou aos indígenas. Seja no padrão de consumo (de alimentos ou outros bens materiais), no estilo da moradia, no modo de produção econômico, na forma de acolher e tratar os parentes de cada lado, nas festas a serem comemoradas em família e na forma de comemorá-las, enfim, as pessoas vão se ajustando a um sistema ou outro.

Por sua vez, se o casal opta por viver em uma aldeia, o que percebo é que aquele indivíduo não indígena, em especial se for mulher, acaba tendo que se envolver em atividades coletivas (de plantio, mutirão, ritual, reuniões) para demonstrar interesse e apreço pelas pessoas e atividades do lugar. Em particular, estes *agregados/as* acabam por assumir um padrão de vida que pode ser dito indígena, no momento em que passam a habitar as casas de taipa, comer o que os demais comem (produtos oriundos da caça, da roça, das coletas de frutas e caranguejos, da pesca...), andar na mata, banhar-se no rio, enfim, viver o dia-a-dia da aldeia.

Ao ser interrogado sobre sua identidade, um *agregado* jamais se afirmaria como um indígena, pois certamente sabe bem que alguém iria

questioná-lo a respeito de quem seriam seus *troncos*. Os não indígenas que convivem com os Tupinambá conhecem bem sua condição de *outsiders*. Mas, uma pessoa *agregada* pode vir a ser elogiada por seu comportamento, envolvimento e aprendizado adquirido em conjunto com os Tupinambá. A respeito destes se costuma ouvir que: “*vivem a cultura, inclusive mais do que muitos indígenas*”. Já por parte daqueles que não atendem tal demanda, o que se escuta é que “*não vivem a cultura e ainda querem os benefícios*” (assistência a saúde, educação e aposentadoria).

Enquanto estava em trabalho de campo acompanhei a chegada de um grupo de não indígenas ligados ao programa “Minha Casa, Minha Vida” do Governo Federal que pretendiam realizar o projeto junto aos Tupinambá. Primeiramente os encontrei na aldeia Itapoã, quando em uma reunião na cabana central haviam mobilizado um grande número de pessoas. A cacique do lugar acompanhava todos os movimentos e me explicava orgulhosa que aquela reunião tratava sobre a construção de casas destinadas aos indígenas, e que isso somente teria sido possível porque o responsável pelo projeto era um grande conhecido seu de anos atrás. O sujeito ao qual ela se referia mostrava-se bem comunicativo e visivelmente procurava estabelecer com os indígenas presentes um certo grau de intimidade. Em meio a brincadeiras, ele dizia: “*eu já tenho casa, uma aldeia pra morar, nome indígena*<sup>97</sup> *e agora só falta encontrar uma mulher para virar índio de vez*”. A cacique e os demais riam dele e o homem seguia as brincadeiras. Era visível o esforço que ele empenhava para conquistar a confiança dos indígenas e tentar criar vínculos de proximidade com eles.

Os dias foram passando e rapidamente os demais moradores de outras aldeias e *retomadas* também ficaram sabendo da existência deste projeto a ser implantado na aldeia Itapoã. Consequentemente, os outros caciques também se manifestaram dizendo que queriam casas novas para as famílias atreladas aos seus *cacicados*. Na aldeia Itapoã as pessoas passaram toda uma semana se mobilizando para levantar os documentos necessários a atender a burocracia do projeto. O programa das casas, como resultado de uma política pública específica do Governo Federal, previa que as moradias construídas fossem destinadas, sobretudo às mulheres, mães de famílias de baixa renda<sup>98</sup>. No entanto,

---

<sup>97</sup> O nome que ele mencionava referia-se a uma brincadeira feita por um índio chamando-lhe de “Pé Grande” quando ele escorregara em uma poça de lama.

<sup>98</sup> De acordo com as explicações dos responsáveis, algumas estatísticas vêm apontando que na maioria das separações de casais, são as mulheres que ficam com a guarda dos filhos e, portanto, precisam garantir a residência para os mesmos.

como nesta aldeia vivem algumas mulheres *agregadas*, este fato tornou-se motivo de uma grande polêmica sobre o direito dos homens indígenas em relação à permanência no próprio território. Estariam eles sujeitos a perderem seus espaços dentro da própria terra indígena?

Seguiram-se dias de questionamentos e esclarecimentos em reuniões com a equipe do projeto, a cacique, suas lideranças e demais moradores da Itapoã. Nos bastidores da aldeia o clima de tensão e mal-estar parecia colocar as mulheres *agregadas* sob certa suspeita. Finalmente, após muita conversa e negociação, foi acordado que nos casamentos entre homens indígenas e mulheres *agregadas*, as casas seriam destinadas em nome dos maridos.

Como me disse certa vez uma branca casada com um indígena: “ninguém dá valor aos *agregados*”. De fato, em diversas ocasiões como no acesso a recursos de projetos ou no caso de empregos assalariados disponíveis, os *agregados* acabam sendo deixados de lado. Por maior que seja o investimento de um *agregado* em suas relações efetivas, eles jamais serão incorporados nas dinâmicas de atribuição de papéis sociais ou políticos de destaque e, tampouco, podem – ou eticamente devem – manifestar suas opiniões e/ou questionamentos durante as reuniões políticas dos Tupinambá. Pessoalmente, minha impressão sobre tais figuras é que por se “infiltrarem” nas redes de parentesco nativo parecem estar sempre em suspeição e se, porventura algum desentendimento ocorre entre os próprios indígenas, em geral são os *agregados* os principais acusados de “criarem confusões”.

De modo similar, assim também parecem ser vistos alguns dos homens indígenas de outros povos que vivem atualmente com os Tupinambá. Ao longo de meses observei que havia um homem que participava de algumas reuniões internas e parecia transitar entre alianças políticas com pessoas de *cacicados* distintos. No entanto, nenhuma destas alianças parecia se configurar realmente duradoura. Indagando outras pessoas sobre a trajetória deste homem vim a saber que ele inclusive já tinha sido vice-cacique em uma *retomada*, mas jamais tinha conseguido se tornar realmente um cacique. Isto porque os Tupinambá o identificavam como uma pessoa que não era nativa da região e tinha vindo do município de Pau-Brasil (extremo sul da Bahia). Durante todo o período em que este homem vivia entre os Tupinambá, jamais tinha estabelecido qualquer grau de parentesco com os mesmos: não tinha mulher, filhos, irmão ou quem quer que fosse que pudesse legitimá-lo na empreitada de se tornar um cacique. Sem estabelecer uma moradia fixa em qualquer lugar, o sujeito já tinha transitado por entre um grande número de aldeias e, tampouco em relação às lideranças

locais ele conseguia desenvolver o grau de confiança necessário para consolidar-se em uma localidade.

Como expus acima, observei que em todas aquelas situações em que acontecia alguma briga ou desentendimento e algum dos envolvidos fosse uma pessoa *de fora*, esta acabava sempre por ser acusada como a principal responsável pelas rupturas, principalmente naqueles casos em que se tratava da separação de um casal. Em uma ocasião, soube que uma mulher havia largado o marido para ficar com o cunhado que não era índio e era marido da sua irmã. Posteriormente, o homem não índio quis voltar a viver na aldeia junto com a ex-mulher, mas os demais familiares dela não aceitaram seu retorno e o cacique foi explícito em definir que “*ele não poderia ficar, apenas levar comida para os filhos e depois ir embora*”. É interessante destacar o papel dos caciques também na decisão de questões que muitas vezes perpassam a vida e as relações íntimas de uma ou mais famílias indígenas. Os caciques em geral são postos a par de conflitos internos e é esperado da parte deles que apontem soluções e encaminhamentos para estes problemas. A terceira parte deste trabalho irá recuperar o assunto.

Discorri até aqui sobre esta forte tendência de se registrar diversos casos de casamentos entre os Tupinambá e pessoas consideradas *de fora*. No entanto, igualmente, pode-se também afirmar que se consagra o inverso, ou seja, casamentos entre pessoas que se consideram parentes, sobretudo que se dizem “primos” conforme irei explicitar adiante. Tais relações ora mencionadas servem como contraponto àquilo que os Tupinambá manifestam diante os casamentos com alguém *de fora*. Se os matrimônios com “parentes” são teoricamente interditos – já que restringem as trocas e alianças –, em geral são considerados mais duradouros. Alguns anciãos informaram inclusive que a ideia de que o casamento com pessoas *de fora* pode ser mais suscetível a rompimentos é algo sobre o qual *os antigos* já se preocupavam e comentavam, sobretudo, quando suas filhas começaram a casar com os sertanejos. O tema reaparece nas observações de Renato Sztutman sobre os antigos Tupi da costa:

[...] toda relação afim sofre o risco de resvalar na inimizade. Os Tupi da costa sabiam que, na vida ordinária, o melhor que tinham a fazer era casar-se o mais perto possível, diminuir a distância entre os afins para atenuar o perigo e se aproximar da melhor maneira de um ideal de vida ‘entre si’. Extinguir o perigo seria contudo impossível, pois era a sua domesticação que possibilitava a construção do parentesco e da vida social como

um todo. A política matrimonial tupi revelava-se, assim, pela alternância entre os casamentos próximos (sobretudo o casamento avuncular) e os casamentos distantes. De um lado, mantinha-se o ideal sociológico de um mundo entre si, em que a afinidade figurava como um mal necessário e onde o que estava em jogo era a produção doméstica; de outro, atraía-se afins de modo a estabelecer alianças importantes no que se refere à constituição dos bandos guerreiros e ao fortalecimento – ou mesmo inflação – de uma parentela e de seu líder. De um lado, a constituição de um núcleo duro de cognatas; de outro, a sua possibilidade de extensão (2012: 207-208).

Pelo que as narrativas dos anciãos, dos jovens atuais e os casos observados sinalizam os Tupinambá também parecem se encaixar nesta “tópica ameríndia clássica” que ampara uma tendência oscilante de casamentos ora com os próximos, ora com os distantes. Neste sentido, os *agregados* incorporados a um coletivo tupinambá, ainda que sejam familiarizados e se tornem co-residentes, parecem jamais perder uma parte deste caráter instável e perigoso ao qual um “inimigo” está atrelado – inimigo tomado aqui na expressão nativa como um “estranho”. Assim, o processo de “amansamento” nada mais é que a fase complementar ao próprio processo da predação, quando se converte uma relação de hostilidade em aliança. Entre os Parakanã, Carlos Fausto sugere que a alternância entre predação e familiarização seria um processo interminável (2001 *apud* Sztutman, 2012: 94), próprio mesmo a constituição do mundo ameríndio que conecta parentesco, guerra, sociopolítica e xamanismo.

Dando continuidade a tal reflexão, adentro agora a descrição destes contextos de relações que se configuram entre aqueles considerados já parentes, os *de dentro*.

### 2.3.2 As relações com os *de dentro* – um segundo ponto de vista

Como venho dizendo, ainda que eu tenha atestado a importância das relações e casamentos entre os Tupinambá e algumas pessoas *de fora*, não posso desconsiderar a ênfase trazida pelos indígenas em relação à importância dos casamentos com aqueles que lhes são próximos, os “já parentes”. A constatação desta tendência inversa privilegia o casamento entre aqueles indígenas que se consideram

“*primos*” (adiante explícito tal categoria). Tentarei mostrar aqui como percebo estas duas tendências como complementares.

*Primo* é um termo de parentesco bastante vago e para os Tupinambá, até onde pude notar, o vocativo refere-se especialmente: i) aos/às filhos/as de irmãos/ãs do pai ou da mãe; ii) aos/às filhos/as de filhos/as dos irmãos/ãs do pai ou da mãe. Mas, tal categoria não se encerra aí. Como o leitor bem deve recordar, destaquei nas páginas anteriores que os Tupinambá acionam em determinadas circunstâncias um princípio das relações de parentesco que denominei “extensivo”, ou seja, a “condição de primo” pode bem ser adquirida por intermédio de um terceiro termo, ao qual duas pessoas se relacionam. Em outras palavras, dois indígenas podem vir a se reconhecerem como primos caso tenham um primo/a em comum. Ilustro na sequência tal tipo de situação.

Os *primos* de sexos opostos e de idade aproximada ou com até uns quinze anos de diferença marcam suas relações pelo signo da jocosidade, por brincadeiras e gracejos que sugerem atitudes de intimidade. Tais relações também foram observadas durante a pesquisa da antropóloga Susana Viegas que a elas se referiu como “relações de gracejo”, à *La Radcliffe-Brown* (VIEGAS, 2007: 228). Curiosamente, ao mesmo tempo em que a relação entre estes *primos* chama a atenção para estes comportamentos jocosos, apontando inclusive para um casamento preferencial entre os Tupinambá, não foram poucas as pessoas que me informaram que “*casar com prima/o não é bom, pois seria como casar com irmã/o*”.

Creio que tal interdição se justifique, sobretudo, para aqueles *primos* que compartilham a mesma unidade residencial – composta pela junção dos núcleos residenciais de uma mesma família extensa. Nestes casos, a restrição seria direcionada em particular aos primos paralelos patri, que pela regra de residência virilocal estariam “achegando-se” junto a casa dos avós paternos e partilhando aspectos da intimidade do dia-a-dia, em especial o ato de *comer na mesma panela*. Transformados em parentes (muito) próximos, os *primos* nesta condição passam a se verem como irmãos. No entanto, é preciso lembrar, como bem coloca Marcela Coelho ao apoiar-se no material etnográfico dos povos jê, que toda interdição tende a valer-se de uma “reclassificação”. Do contrário, o parentesco encerra-se nele mesmo.

O fenômeno da ‘reclassificação’ – tão característico dos sistemas prescritivos, a ponto de ameaçar tornar a prescrição terminológica uma noção inteiramente tautológica – tem aqui, pois, uma farta produtividade. Melatti, por exemplo, refere-se

assim à tendência krahó em adaptar a terminologia ao comportamento, convertendo parentes em afins através do sexo: ‘quando um homem se comporta como parceiro sexual para com uma mulher que é consanguínea passa a chamá-la de esposa, *i-prô*’ (1970:162). É portanto possível transformar uma ‘parenta em uma ‘esposa’, “bastando, para isso, comportar-se para com ela da maneira como se comporta para com uma ‘esposa’ (MELATTI, 1978:55). A adoção deste ou daquele comportamento, e particularmente o estabelecimento de relações sexuais, equivale a um ato de reclassificação, que pode ou não desencadear outros; não haveria aqui regra geral (MELATTI 1979:63-64 *apud* COELHO, 2004: 34, grifos originais).

Ainda que não se tenha entre os Tupinambá um sistema terminológico específico para enquadrar e reclassificar aqueles que são vistos como *primos*, tem-se um sistema de atitudes que implica em um comportamento jocoso explícito entre eles. O que não significa que posteriormente, caso estabelecido o casamento, a jocosidade seja mantida entre os cônjuges. Um marido e uma esposa não se tratam de forma jocosa, a jocosidade é o passo anterior ao casamento. Parece valer entre os Tupinambá aquilo que já se disse para outros casos:

Se a evitação é hipérbole do respeito, o comportamento jocoso — que marca relacionamentos específicos, como aqueles entre (alguns) tios maternos e sobrinhos/as, ou cunhados de sexo oposto — seria a forma forte da familiaridade. [...] Noto apenas que, do ponto de vista aqui adotado, a familiaridade viria possivelmente indicar não a consanguinidade como epítome das relações de parentesco — que, mesmo entre cognatos, se dão também por meio da diferença entre os participantes (geração, gênero, idade relativa) —, mas como um resíduo não-afim dessas relações: uma simples identidade, isto é, uma não-diferença e, portanto, uma não-relação (TAYLOR 2001:51). Sua forma forte, o *joking*, poderia ser pois interpretado como uma negação dessa identidade: um modo de *diferenciação*. Não é por acaso que as ‘relações prazenteiras’ são prescritas entre cunhados que se chamam mutuamente de ‘outros/as esposos/as’, mas não entre marido e mulher (CROCKER 1990 *apud* COELHO, 2004: 55, grifos originais).

Assim, ainda que o discurso tupinambá sugira a evitação do casamento entre *primos*, tudo se passa – por intermédio das *joking relationships* – como se os esforços reais apontassem para a consagração dos mesmos.

Se o parentesco como sociabilidade implica a partilha e a consubstancialidade (no limite, a identidade), a evitação apresenta-se como um protocolo disjuntivo ostensivamente voltado para restringir a interação entre os participantes e sustentar assim sua separação — isto é, a diferença que os conecta (idem, p.33).

O fato é que, mesmo que uma criança tupinambá cresça escutando que “*não deve casar com primo/a*”, as relações de intimidade para com este/a vão sendo estimuladas a cada novo contato. Se poderia dizer que a evitação é sugerida, mas na prática não se evita. Deste modo, os *primos* cabem sempre neste quadro referencial de possíveis pretendentes. De saída, os *primos* não são consanguíneos e sim afins que podem ou não vir a se tornarem afins efetivos — “esta versão enfraquecida, impura e local, contaminada real ou virtualmente pela consanguinidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Uma jovem mulher explicou-me que: “*existem muitos casamentos<sup>99</sup> entre primos porque antigamente as moças não costumavam sair sozinhas, então acabavam namorando os primos mesmo*”. Mas tais uniões não se restringem a um tempo pretérito como sugere a fala nativa, posto que elas se atualizam contemporaneamente, ainda que agora as moças tenham bem mais liberdade para “sair sozinhas”. O fato é que, seja antigamente ou nos dias atuais, as festas e comemorações que reúnem pessoas consideradas parentes e espalhadas em distantes lugares do território indígena seguem sendo oportunidades ímpares para que os jovens “aparentados” encontrem-se e, muitas vezes, flem entre si. Mas, afinal quem são de fato estas pessoas tupinambá que estão se casando entre si e que se consideram como *primos*?

Apresento a seguir duas genealogias recolhidas durante a pesquisa de campo e que ilustram de modo primoroso como as pessoas podem vir a se considerarem *primos*.

A primeira genealogia foi registrada em setembro de 2012. Eu estava no ônibus que levava os participantes do III Seminário de História Indígena Caboclo Marcelino para uma das *retomadas* localizada no interior da terra indígena e conversava com a jovem mulher de um dos caciques tupinambá que estava sentada ao meu lado. Lá pelas tantas, passamos em frente a uma casa que eu já tinha

---

<sup>99</sup> Os antigos não costumavam falar em casamento, diziam “*maziado*”, que era o modo de referir-se a fuga do casal enamorado que somente após instalar-se em algum lugar do território para constituir a nova família é que retornava à casa dos pais para comunicar a união.

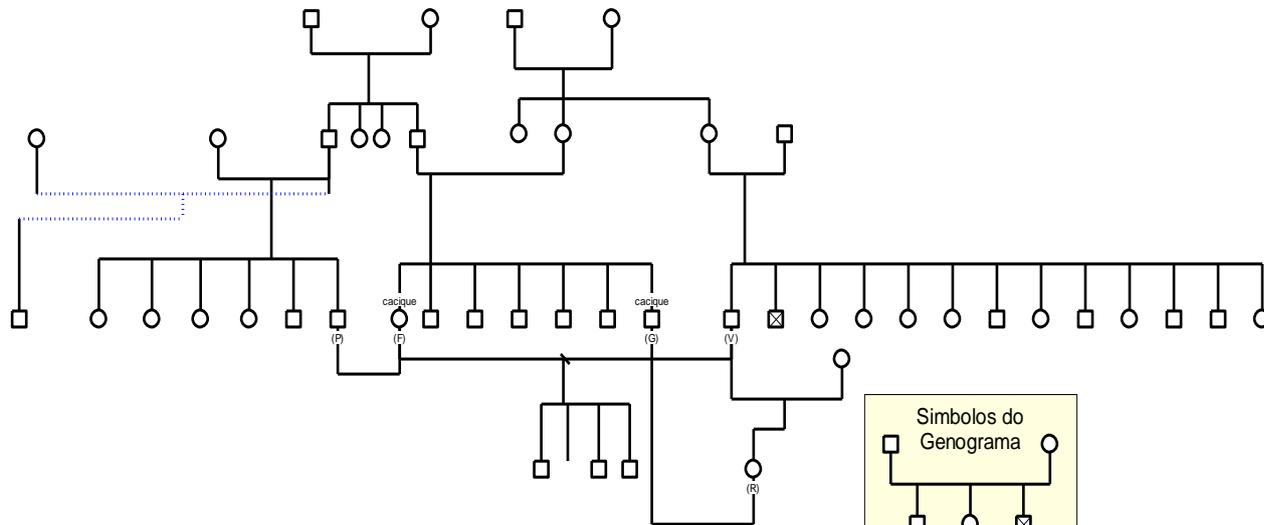
frequentado algumas vezes juntamente com o casal de anfitriões da casa onde eu vivia. Sabia que morava ali o ex-marido da irmã de meu anfitrião, pai dos sobrinhos dele. De repente, para minha surpresa, a mulher ao meu lado disse: “*Aqui mora meu pai!*”. Não consegui conter o espanto, já que até aquele momento eu desconhecia qualquer relação entre ela e o dono daquela casa, mesmo porque o seu atual marido também era irmão da ex-mulher deste e eu simplesmente não conseguia conectar os laços. “*Como assim?*” – perguntei. “*Que eu saiba quem mora aqui é pai de Fulano e Beltrano!*”. Imediatamente ela respondeu: “*Sim. Eles são filhos do primeiro casamento e eu sou do segundo*”.

A mãe de *Fulano* e *Beltrano* (a qual denomino F) é prima paralela do pai deles (o ex-marido dela era filho da irmã de sua mãe, eu o chamo V). O segundo casamento de F, também foi com um primo paralelo, um dos filhos do irmão de seu pai (homem que identifico como P). O primeiro marido de F após a separação casou-se com outra mulher (chamada J) com que teve uma filha (minha interlocutora R). Já adulta, R acabou conhecendo e unindo-se com G, que é irmão da ex-mulher de seu pai, isto é, também primo paralelo do seu pai. De acordo com R, ela desconhecia o grau de parentesco entre seu atual marido e seu pai. Pois, após a separação do pai com a primeira mulher, ele manteve somente contatos esporádicos com os filhos do primeiro casamento e não mais com os ex-cunhados. Somente depois do *movimento* é que V (o pai de R) voltou a falar e reafirmar os laços com G (seu ex-cunhado e atual genro). Como F e G são irmãos e se tornaram cada qual cacique de um grupo de famílias, mas romperam seriamente suas relações por questões políticas, V acabou aliando-se a G. Ou seja, V passou a apoiar o então ex-cunhado e agora genro, em oposição a ex-mulher F. Para concluir o assunto, após uma longa conversa com R, assim ela resumiu seus vínculos familiares: “*Sou do pai filha e dos irmãos irmã e prima, já que a mãe deles é prima carnal de meu pai. Já os meus irmãos são sobrinhos e cunhados de meu marido e eu sou mulher e prima deste*”.

No primeiro quadro genealógico exposto abaixo se verifica a presença de três casamentos que são considerados entre primos: (F) e seus dois primos paralelos matri (V) e patri (P); e (R) com aquele que também seria considerado seu primo (G) por ser primo paralelo matri de seu pai (V). Entre (R) e (G) a condição de *primo* acionada segue o princípio de “extensão” de vínculos mencionado acima.



**GENEALOGIA 1**



**Simbolos do Genograma**

Masculino    Feminino    Falecimento

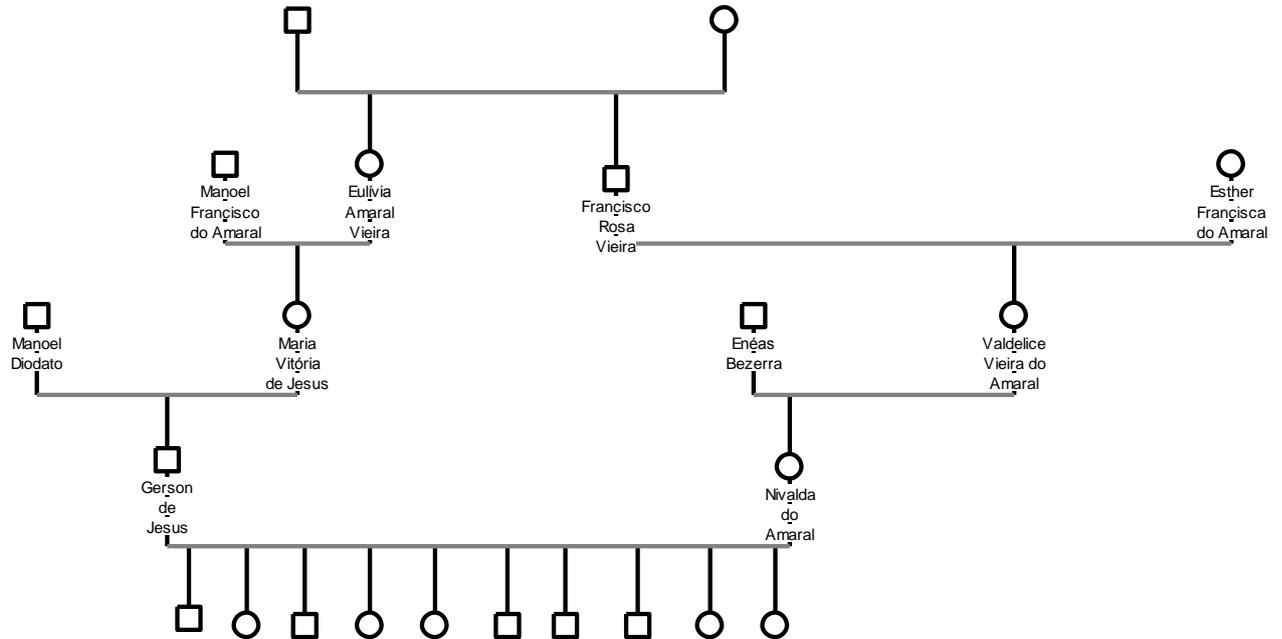
**Legenda de relacionamento de família**

— 8

— 1 Separado de fato

..... 1 Relação casual (curto tempo)

## GENEALOGIA 2



Já em referência ao segundo quadro genealógico, Nivalda e Gerson foram a mim apresentados como *primos* e, por conta disso, num primeiro momento as famílias de cada lado não aceitavam a união matrimonial deles.

Como mencionei logo no início desta seção, parece existir certo paradoxo quando o assunto trata das relações afetivas e matrimoniais entre *primos*. Se a jocosidade é expressa entre aqueles de sexos opostos, simultaneamente se sugere que eles não casem entre si. Ao mesmo tempo, não são poucos os registros de pessoas que o fazem, ainda que muitos indígenas tenham me dito que “*casar com primo é como se fosse casar com irmão*”. A contradição que se explicita nestes casos é a seguinte: a jocosidade (uma reclassificação atualizada no sistema de atitudes) indica um casamento preferencial que no discurso é coibido, mas na prática posto em funcionamento. Então como compreender estes arranjos sociais?

Em especial, o que esta contradição me faz refletir é que se pode, a partir dela, retomar o tema da presença incontestada dos inimigos como princípio de organização das relações ameríndias. Algo que eu já começara a esboçar linhas acima quando tratava do modo como as pessoas *de fora* passam a ser “amansadas” ao serem trazidas para o seio de uma família por intermédio do casamento. Se como eu assinalava o inimigo está “fora”, de algum modo ele parece também estar “dentro”. Pois, se é arriscado estabelecer alianças matrimoniais com um sujeito *de fora*, tanto ou mais arriscado parece ser estabelecer alianças matrimoniais com alguém *de dentro*. E é justamente neste jogo de pêndulo entre casar “fora” e casar “dentro” que os Tupinambá vão constituindo seus casamentos.

Se tomamos como base os casamentos realizados por boa parte das mulheres hoje anciãs, iremos constatar que a maioria delas casou com um homem *de fora* que inicialmente fora visto pelos familiares das moças como uma provável ameaça ao grupo de parentes. Os homens sertanejos levaram as mulheres para longe de suas famílias, o que não era considerado um problema se tomamos como regra a virilocalidade. No entanto, eles traziam consigo, tanto na aparência como nas práticas econômicas e socioculturais, referências completamente distintas daquelas que os nativos da região empregavam. Além disso, estes homens apareciam na região sem parente algum, sem terem qualquer vínculo anterior, o que causava creio eu, um estranhamento ainda maior para os familiares destas moças. Eles eram vistos como aventureiros e assim como não tinham parentes, supostamente os pais da moças acreditavam que os homens sertanejos também não dariam valor ao

casamento, abandonando em seguida as mulheres que teriam tomado da casa dos pais. Neste sentido, o que se pode afirmar é que estes homens não traziam consigo a possibilidade de intensificarem suas próprias relações e aquelas dos familiares da esposa. Ou seja, os homens vindos *de fora* não vinham atrelados a um grupo, eles não traziam junto de si seus próprios parentes e afins, interrompendo assim o ciclo de relações e trocas que seria produzido com o matrimônio e os subseqüentes vínculos de parentesco. Um casamento de tal tipo se encerrava ali, não era produtivo, ao contrário, se configurava meramente como a perda de uma mulher nativa para um “*estranho*”.

Por outro lado, se tomarmos discursos e práticas que permeiam o casamento com alguém que já é do quadro referencial de parentes – a exemplo dos *primos* –, chegaremos também a situação de um casamento que não é sociologicamente produtivo. Ainda que, de saída, tais pessoas sejam previamente conhecidas e, portanto, apresentem um maior grau de confiança e estabilidade matrimonial.

Tais constatações me levam a crer que para os Tupinambá não há exatamente um tipo de casamento que possa ser dito “ideal”, ou melhor, não há onde se encontrar um pretendente perfeito. Os casamentos oscilam entre aqueles sujeitos oriundos de fora do grupo, ou com aqueles que já fazem parte do próprio grupo. Em ambos lugares se colocam algumas ressalvas que mostram que, seja fora ou dentro, os sujeitos casáveis podem ser prováveis inimigos. Neste sentido, Sztutman apresenta algumas colocações que iluminam minha reflexão:

1. Tendo em vista que [entre os Tupi da costa] os casamentos preferenciais ocorriam entre parentes próximos, sobretudo, entre tio materno e sobrinha e entre primos cruzados bilaterais, é possível afirmar que o inimigo era ali uma figura imanente ao grupo e que, nesse sentido, a construção dos laços de parentesco implicava sempre num trabalho de amansamento. Se a figura do tio materno (*tutira*) revertia a distância em uma espécie de “incesto metonímico” (Viveiros de Castro[1993] 2002: 158), a figura do inimigo de guerra a maximizava: ao ser capturado, era incorporado ao grupo e, para tanto, deveria submeter-se a um longo processo de familiarização. (2012: 203-204).

2. Como enfatizou Viveiros de Castro (2002), entre os grupos tupi-guarani, o parentesco, submetido a essa máquina endogâmica, não oferecia possibilidade de totalização social. Nesse sentido, se o princípio de reciprocidade era como que negado no plano do parentesco e do casamento, ele era

reencontrado necessariamente alhures, no plano da vingança, isto é, não mais na troca de mulheres, mas na troca de mortes. Se pensarmos que a captura e execução de inimigos era a condição para a realização do parentesco e dos casamentos, é possível concluir que, para existir, o parentesco devia a uma esfera que lhe era ao mesmo tempo exterior e imanente [...]. De um lado, havia o ideal de casar perto, manter uniões endógamas na própria parentela que idealmente coincidia com a maloca. A preferência avuncular, por seu turno, restringia o círculo de trocas matrimoniais, fortalecendo a unidade do grupo de cognatas e afastando o perigo inerente à relação de estrangeiros. Nesse sentido, ela se constituía como um privilégio. Por outro lado, a endogamia era uma ilusão (idem, p.210-211).

Se aqueles *primos* de sexos opostos que convivem juntos estão fadados a evitar qualquer relação matrimonial, por sua vez, outros que não convivem juntos e estão espalhados pelo território nem chegam a tomar conhecimento prévio de sua cognação até que se encontrem e alguém mais velho lhes comunique o fato. Este foi o caso de (R) e seu atual companheiro (G).

As redes de relações de parentesco dos Tupinambá que se espalham ao longo deste território acabam levando os indígenas a interagirem sob distintos vínculos: homens que ora podem estabelecer uma relação como cunhados, em outro momento da vida podem passar a ser sogro e genro; homens que se reconhecem como tio e sobrinho, podem simultaneamente ser cunhados; uma mulher que é irmã de um homem pode mesmo vê-lo também como *primo*, visto que os pais são *primos* entre si. Enfim, o que se observa aqui é que as relações se produzem como que num “efeito cascata” – relações de relações.

Roberto DaMatta (1979) demonstrou que entre os Apinajé os vínculos de substância são substituídos por relações cerimoniais – aquelas baseadas na filiação adotiva, na onomástica ou na amizade formal (*apud* Souza, 2004: 36). E como bem destacou Marcela Coelho Souza a respeito do caráter contraditório das obrigações implicadas por dois tipos de vínculo indevidamente sobrepostos, o que se deve notar é que: “há situações em que essa confusão é possível e necessária, pois não se trata tanto de manter dois tipos de relacionamento *ao mesmo tempo*, quanto de substituir um pelo outro” (idem, *ibidem*, grifos originais). É nessa mesma direção que se encaminham as relações dos Tupinambá, elas não necessariamente se sobrepõem, mas se ajustam, se desdobram, visto que umas relações “provocam” outras – daí a importância dos vínculos de extensão do parentesco.

Se o que o parentesco faz é “fabricar parentes”, o que os Tupinambá fazem é “fabricar parentes índios” – em um contínuo que nunca se esgota, visto nunca estar completo. Atualmente, o casamento entre “índios” (parentes ou não) é considerado o ideal, mas isso não significa que ele exclua a possibilidade de tornar um não índio casável. Aliás, alguns mais velhos inclusive me disseram que: “*depois de muitos anos de convivência e casamento, um não índio vira índio*”. Assim como, inversamente, há “*índios brancos, que são aqueles que vivem na cidade com o pensamento de branco*”.

Se é possível realizar um processo de amansamento e familiarização de um inimigo, que ao tornar-se um afim efetivo caminha em direção ao *estar na cultura*, por sua vez, é possível também fazer o caminho oposto, ou seja, provocar a perda de um ideal de “tupinambá-idade” quando alguém se distancia dos parentes. Aquele que não cumpre com suas obrigações com os parentes – como no caso da mulher que não cuidava do filho recém-nascido e foi chamada de “*índia da rua*” pela sogra –, periga tornar-se “outro”, desprezível pelos parentes e desprezado pelos demais indígenas. *Ser Tupinambá*, mas não *estar na cultura*, ou seja, não viver com “orgulho” a origem de seus *troncos*, é motivo suficiente para ser desqualificado por pessoas de outras famílias, por aqueles que se contrapõem politicamente em grupos contrários. Assim, um parente que é acusado por não-parentes, pode bem ser rejeitado pelos próprios parentes.

Em suma, neste jogo da alteridade, inclusão, exclusão e diferenciação são ferramentas preciosas nas dinâmicas sociais que, como veremos adiante, transcendem as alianças matrimoniais indo em direção a sociopolítica local. Me parece que o que Viveiros de Castro apontou para as sociedades amazônicas pode iluminar este contexto apresentado:

Em geral, nas sociedades amazônicas, a afinidade matrimonial é concebida como uma relação profundamente *delicada*, em todos os sentidos do adjetivo: perigosa, frágil, incômoda, embaraçosa e preciosa ao mesmo tempo, ela é moralmente densa, afetivamente ambivalente, politicamente estratégica, economicamente fundamental. Conseqüentemente, os laços de afinidade são o foco de um esforço sistemático de invisibilização, realizado, o mais das vezes, através de seu mascaramento ou neutralização pelas relações de consangüinidade (germanidade e filiação) (2007: 121-122).

Os *primos* são considerados como parentes não porque são cognatos, mas porque *comem na mesma panela*. Seguindo o mesmo princípio, os *de fora* acabam se tornando parentes também porque partilham refeições, atividades e a convivência diária. O importante para os Tupinambá é ter afins, pois como bem coloca Souza “é somente porque se tem afins que se dá continuidade ao processo e recomeça-se o parentesco” (Souza, 2004: 36). Daí a necessidade de se colocar em par de igualdade ou complementaridade as relações matrimoniais que ocorrem com pessoas *de dentro e de fora*<sup>100</sup>.

\*\*\*

Procurei desenvolver até o presente momento alguns princípios que considero pertinentes para compreender a rede de relações de parentesco entre os Tupinambá. Tais mecanismos que identifiquei como de extensão, inclusão, distanciamento e diferenciação fazem também pleno sentido quando se toma o fazer política dos Tupinambá como objeto de análise.

Ainda na primeira seção, desenvolvi algumas questões que considerei importantes durante a pesquisa: a relação de gênero entre homens e mulheres, o lugar de destaque destas últimas na organização sociopolítica local, o conjunto de disposições que envolvem o ato de *comer na mesma panela*, a figura dos *trancos* e o parentesco “legítimo” e de “criação” que pode inclusive ser estendido para apreender outras dinâmicas relacionadas à territorialidade. Juntamente a isso, pontuei a questão da cultura tomando como referência a compreensão nativa do conceito. Até aqui, o leitor deve ter apreendido que as expressões *estar na cultura* atrelada ao *ser Tupinambá forte* sintetiza um conjunto de práticas e concepções que abarcam propriamente as relações de parentesco e aquilo que define quem é ou não Tupinambá. Neste sentido, a *cultura* ao ser intensificada nas relações entre aqueles que se consideram parentes impregna de “*força*” os Tupinambá.

Uma “*força*” que pode mesmo ser resultante do contexto de “mistura” entre povos distintos, e que como apontaram os nativos, “*se mantém no sangue*” ainda que a fisionomia de alguns não ateste a diferença com os regionais. Mas, não é de aparência ou de fisionomia

---

<sup>100</sup> Entre os Karipuna do Curipi, Tassinari (2003) concluiu que: as duas tendências de casamento – a de fechamento, manifesta na endogamia no nível da família extensa, e a de abertura, evidente na valorização de uniões com pessoas de fora – constituem dois movimentos, aparentemente opostos, mas que se complementam na construção de um padrão próprio de organização social (p. 200-201).

que as relações de parentesco tratam. O esforço especialmente das mulheres por permanecer no território, o investimento em criar os filhos, a avidez por atrair parentes e constituir grupos de aliança matrimonial, econômica e política, tudo reverbera ecos dessa agência ameríndia.

O que estou dizendo não é novidade alguma para a etnologia. DaMatta já apontara que entre os Apinajé os parentes “de perto” ou “legítimos” seriam aqueles com quem se podem traçar relações genealógicas e cujo relacionamento exhibe os atributos normativos definidores do parentesco: partilha alimentar e solidariedade política (DAMATTA, 1976 *apud* COELHO, 2004: 36). Quanto aos Tupinambá, o detalhe é que mesmo pessoas que sustentam laços de consanguinidade e cognação podem vir a se tornarem “outros” – propriamente inimigos –, especialmente quando deixam de ser co-residentes e quando não mais se importam com seus próprios parentes. Veremos que ao adentrar a política local, os arranjos sociais repercutem diretamente nestes movimentos de aproximação ou afastamento que colocam uns e outros como aliados ou não.

### PARTE 3

## PAISAGENS AMERÍNDIAS DA POLÍTICA: “BORA VÊ QUEM PODE MAIS”

*“É Deus no céu e os índios na terra  
É Deus no céu e os índios na terra  
Bora vê quem pode mais  
É Deus no céu”.*  
(Canção tupinambá)

No trecho anterior destaquei que as relações de parentesco dos Tupinambá se estruturam a partir de princípios de aproximação, distanciamento, continuidade, descontinuidade, incorporação e exclusão. Tais princípios, como o leitor irá notar, seguem norteando a descrição que, a partir de então, retrata o conjunto de aspectos e relações que envolvem a dimensão da vida política dos atuais Tupinambá. Trato assim, de apresentar o panorama de sujeitos que historicamente foram se constituindo como personagens de destaque na vida política destes indígenas, perpassando as relações sociológicas que dão conta propriamente deste universo, para então ascender às interações que os Tupinambá estabelecem com os seres metafísicos, especialmente os Encantados.

Como anunciei na introdução deste trabalho, uma das principais questões que chamou minha atenção durante a pesquisa em campo diz respeito ao constante – ou sempre possível – surgimento de novos caciques e com eles seus *cacicados*. Passei assim a me interessar por compreender as dinâmicas que permitiam a reunião de famílias indígenas a ponto de configurarem um *cacicado* e, na contramão, o que poderia levar à separação das mesmas e o esfacelamento do grupo. Justaposta a tal indagação, outra pertinente questão que se mostrou de interesse durante o trabalho de campo diz respeito a compreender quem são estes caciques indígenas que representam os grupos e como eles alcançam tal legitimidade.

Conversando com um professor indígena sobre o tema, lhe perguntei como poderia me explicar por que os Tupinambá que costumavam se afirmar como um coletivo de parentes, no dia-a-dia elegiam quem seria mais parente que outros? Ora, disse-me ele: “*não é*

*porque somos todos parentes que precisamos andar todos juntos*". Afinal, os indígenas bem sabem que andam com quem querem e quando querem e que tecem suas redes de relações apoiados em diferentes interesses, situações e circunstâncias. As alianças ou desacordos sociopolíticos que se estabelecem entre sujeitos coletivos e individuais nada mais são que movimentos desta ação política, e que se colocam como efeitos dos processos de diferenciação ou de identidade que se configuram alternadamente.

Em pouco mais de dez anos, ao passarem de um cacique para quatorze deles, os Tupinambá têm se mostrado ávidos por impor movimentos dinâmicos de constituição das figuras de chefia. Cada cacique reúne em torno de si as famílias que compõem seu *cacicado* e cada um costuma referir-se a este conjunto sociopolítico como o "*seu povo*". Se perante o Estado a noção de "povo" se constitui como um elemento importante para delimitar a imagem concisa de "um grupo étnico" que garanta aos Tupinambá objetivos concretos como a demarcação da terra indígena e o acesso às políticas públicas diferenciadas, internamente esta noção de "povo" esfacela-se ou pulveriza-se.

O conjunto de sujeitos individuais e coletivos que se articula em torno daquilo que poderíamos denominar como domínio político pode parecer, no caso dos Tupinambá, e não apenas destes, um tanto vasto. Neste esforço de descrevê-lo, espero conseguir ser minimamente didática para que tal emaranhado de atores, processos e efeitos acabe se tornando claro também ao leitor. Para compreender o fazer política entre os Tupinambá é preciso que se faça menção aos personagens eminentes que se encontram não tão somente na contemporaneidade, como também na historicidade destes indígenas. É preciso, portanto, descrever estes sujeitos individualmente, contextualizando-os no seu tempo, de modo que neste amplo espectro de pessoas de destaque, se possa compreender as distintas escalas que confere a cada qual um lugar no cenário político atual.

Neste sentido, atendo-me agora a descrever às dinâmicas da sociopolítica tupinambá levando em conta que o fundamento da ação política está alhures: "não em uma forma rígida, mas sim em uma variação contínua de formas, que só cumpre ser compreendida quando se passa de um momento particular a outro, quando são analisadas diferentes soluções para diferentes eventos" (SZTUTMAN, 2012:105).

### 3.1 GÊNESE DO FAZER POLÍTICA

#### 3.1.1 O surgimento da figura do cacique

O movimento indígena de organização dos atuais Tupinambá se configura desde os anos 1980, mas ganha corpo principalmente a partir do final dos anos 1990. É neste último período que uma jovem mulher nativa com formação escolar superior e ligada a uma organização não governamental de alfabetização (CAPOREC – Coletivo de Alfabetização Popular do Recôncavo) passou a mobilizar outras mulheres educadoras e as famílias conhecidas que viviam em distintas localidades da área hoje reconhecida como terra indígena. Indaguei muitos de meus interlocutores para saber exatamente como havia começado o *movimento* e, consensualmente, as respostas referiam que a educação esteve na base da organização indígena. Assim sintetizou uma anciã: *“Núbia, índia legítima mesmo, porque os troncos dela são todos nativos, assim como ela é também, que conversava com o povo lá fora. Então, ela contava que tinha índio aqui em Olivença e o pessoal pediu pra vir aqui conhecer.”*

Pouco a pouco, em uma conjuntura na qual outros povos indígenas do Nordeste já vinham sendo reconhecidos etnicamente, especialmente desde a Constituição Federal de 1988, os Tupinambá mergulharam em um panorama de reivindicações étnicas, territoriais e políticas apoiados por ONGs (entre elas o CIMI e a CAPOREC) e por lideranças indígenas dos povos Pataxó e Pataxó Hã-hã-hãe, com os quais começaram a se encontrar em eventos e reuniões externas.

Em abril do ano 2000, o evento comemorativo dos 500 anos de descobrimento do Brasil, organizado pelo governo federal sob gestão de Fernando Henrique Cardoso, reuniu em Porto Seguro (Bahia) centenas de grupos indígenas, entre eles os atuais Tupinambá. Ao longo de uma semana ocorreram diversas atividades na “cidade do descobrimento”, inclusive um Seminário Indígena que promoveu debates importantes sobre as questões indígenas no país. Contudo, lamentavelmente, o evento acabou encerrando-se com uma atuação grotesca do Estado que colocou a tropa de choque da Brigada Militar para impedir a entrada dos indígenas na cidade de Porto Seguro quando se reuniam por lá políticos e autoridades do país. Sob um confronto violento, os indígenas recuaram ao serem recebidos com balas de borracha e bombas de gás lacrimogêneo.

Para os nativos de Olivença, dentre os quais muitos experienciavam a primeira viagem para longe de casa, o conflito vivido anunciou como seriam as futuras relações a serem estabelecidas com o Estado. De lá para cá, muitas outras situações de violência e opressão marcaram o posicionamento do governo federal diante as reivindicações étnicas e territoriais destes indígenas (especialmente no que tange a definição do processo de demarcação da terra indígena). Ao mesmo tempo, a viagem para Porto Seguro foi uma oportunidade única para que os Tupinambá viessem a conhecer a diversidade de coletividades indígenas (associações, movimentos indígenas, organizações de caciques e lideranças, etc.), as pautas de suas organizações políticas e, ainda, aqueles possíveis aliados não indígenas que eventualmente lhes poderiam oferecer algum auxílio.

Dias após o retorno deste evento, os até então conhecidos *caboclos* de Olivença se reuniram entre algumas famílias nativas que já vinham se articulando anteriormente a isto para decidirem pela escolha de um cacique. Tal demanda havia sido sugerida por algumas lideranças pataxó com quem os Tupinambá tinham os contatos mais frequentes. Na ocasião desta reunião local havia duas pessoas indicadas como possíveis candidatos, um homem e uma mulher (*Jamopoty*), ambos nascidos na região da terra indígena e filhos de mulheres mais velhas, consideradas anciãs e *troncos* do lugar. Como indiquei anteriormente, a relevância de aspectos da territorialidade como os vínculos em relação à origem e permanência no território pelas “mulheres-mães” foram em relação à política local cruciais para sustentar as pessoas que almejavam certo destaque.

Alguns de meus interlocutores – especialmente aqueles que na ocasião de nossa conversa eram politicamente aliados a *Jamopoty* – afirmaram que o homem indicado, de saída havia rejeitado a sugestão de seu nome alegando que não tinha recursos econômicos suficientes para se dedicar inteiramente a este trabalho de líder, deixando de lado suas atividades de produção nas roças. Por sua vez, outras pessoas me disseram que a eleição da mulher não havia sido um consenso na época, mas tinha sido decidida pela maioria. Independentemente de como exatamente se chegou à escolha de *Jamopoty*, o fato é que desde esta data ela manteve-se como cacique, sendo primeiramente referida como “cacique geral do povo Tupinambá”.

Na prática, neste processo de escolha de um cacique que era até então uma novidade, ninguém sabia exatamente o que tal pessoa deveria fazer, nem mesmo aquela que assumia tal posição. Dizer que participaria em reuniões externas com lideranças de outros povos indígenas, agentes

de ONGs e do Estado era certa obviedade. Aos poucos, os indígenas envolvidos com o *movimento* foram elegendo a pauta de prioridades e organizando-se politicamente. Em primeiro lugar, solicitaram a FUNAI que fossem reconhecidos como “povo indígena” – fato consagrado através de um relatório elaborado por um antropólogo que apontava a identificação étnica dos Tupinambá de Olivença. Conjuntamente, demandaram a presença de um grupo técnico que realizasse os estudos de identificação da terra indígena. Conhecidos na região como “os *caboclos* de Olivença” – mão de obra barata para os proprietários de terras –, os nativos passavam a reivindicar o título de “*índios de Olivença*” – “donos originários das terras”, o que não significa dizer em nossos termos “proprietários” delas. A mudança do estatuto de caboclo a índio trouxe novas perspectivas de vida para as famílias nativas que viviam em situações econômicas muito precárias. Por outro lado, os regionais e demais moradores locais passaram a questionar a condição etnicamente diferenciada dos indígenas, alegando que “eles não seriam índios de verdade” e referindo-se aos mesmos como “supostos índios”. Desde então, os conflitos desencadeados marcam estas posturas adversas, os indígenas na busca pela garantia de seus direitos originários, sobretudo em relação ao território tradicional, e os não indígenas – comumente proprietários rurais destas terras – incitando a população local a agir com violência contra os Tupinambá.

Em 2001, quando foram reconhecidos pelo Estado como “povo Tupinambá”, os indígenas realizaram a primeira “Caminhada em Memória dos Mártires do Rio Cururupe”. Em síntese, o evento de caráter político-ritual consagrou-se a partir daquela data como o principal acontecimento anual que permite aos indígenas rememorem personagens já falecidos e que são considerados centrais na história da “luta Tupinambá” em defesa do território indígena (ver adiante outras referências sobre este evento). Ainda em 2001, diversas entidades sem fins lucrativos começaram a apresentar projetos culturais e ambientais para os Tupinambá.

Nas entrevistas com meus interlocutores, sempre que eu perguntava sobre este período inicial da organização política, as respostas vinham de maneira semelhante: “*era um tempo bom, quando todos comiam na mesma panela*”. Naquele momento, quando distintas famílias indígenas que estavam espalhadas ao longo do território se reuniam, cada qual levava consigo um alimento (farinha, frutas, carnes, pescas, *giroba*, etc.). Como destaquei anteriormente, *comer na mesma panela* reproduz a síntese de um comportamento coletivo e esperado, sobretudo, entre pessoas que se consideram parentes. Seja no contexto

de um núcleo familiar ou de uma família extensa, de um *cacicado*, de uma *retomada* ou aldeia, o envolvimento com a produção e a partilha de alimentos aciona este ideal de produção de coletividades. Neste período inicial, portanto, *comer na mesma panela* representava o ideal de coletividade do *movimento* de organização política dos Tupinambá.

Contudo, em uma área de cerca de quarenta e sete mil hectares, articular famílias dispersas não é tarefa fácil. O trabalho que a cacique *Jamopoty* fundamentalmente vinha fazendo, passando de casa em casa e convidando outras famílias a se juntarem ao *movimento*, iria pouco a pouco perder sua força. As demandas relacionadas à terra indígena (questões fundiárias, da educação, saúde, etc.) exigiam que a cacique estivesse acompanhando atividades e reuniões externas, o que dificultavam a realização do trabalho de base necessário à articulação, aproximação e envolvimento das famílias indígenas. Com as visitas às famílias indígenas se tornando escassas, as boas relações e alianças políticas também se enfraqueciam.

Por outro lado, obviamente que as relações da cacique se intensificavam com aqueles que estavam mais próximos dela, seus parentes cognatos e co-residentes. As lideranças que lhe ofereciam apoio político, especialmente homens e mulheres de idade avançada, *troncos* que reuniam em torno de si uma grande família extensa, também não tinham como fazer este papel de articuladores e, alguns deles inclusive, sentiam que a união entre a cacique e a *comunidade* já não era mais a mesma. Foi assim que as grandes reuniões entre as famílias indígenas, quando todos *comiam na mesma panela*, começaram a esmorecer.

Além do mais, os recursos externos oriundos de ONGs e do próprio Estado (especificamente da FUNAI) começaram a parecer escassos para algumas famílias que reclamavam que tais benefícios já não eram partilhados de igual maneira entre todos. Incomodados com esta situação, aqueles que se sentiam excluídos começaram a fazer críticas em relação ao modo como a política interna vinha sendo conduzida.

### **3.1.2 Fazer escola, fazer política e vice-versa**

No ano de 2006 é inaugurada pela Secretaria Estadual de Educação da Bahia a Escola Estadual Indígena Tupinambá de Olivença (EEITO) – a maior escola indígena de todo o Estado. Construída na região de Sapucaeira, ela surge como resposta do Estado à demanda indígena que desde 2002 vinha sendo colocada. A escola indígena

significou uma enorme conquista dos Tupinambá por seus direitos diferenciados, no entanto, até hoje ela carece anualmente de recursos básicos que prejudicam o trabalho ali desenvolvido. Os professores e demais funcionários por vezes ficam meses sem receber os salários, falta água potável e o acesso das estradas é frequentemente interrompido pelas péssimas condições em que estas se encontram.

Durante a pesquisa, uma das impressões mais comuns que os indígenas manifestavam para mim é que a escola teria sido um dos motivos que acirrou as disputas, rupturas e divisões entre grupos. Um ano antes da construção da escola ser concluída, já se notava algumas divergências entre as famílias indígenas que apoiavam a cacique *Jamopoty* e outras que estavam em desacordo com ela.

Não por acaso, ainda em 2004 ocorreu a primeira dissidência entre os Tupinambá, vindo as famílias moradoras da Serra do Padeiro a constituírem seu próprio *cacicado* (vide adiante). Este coletivo alegava que em razão da extensão da terra indígena não estavam sentindo-se representados pela figura de uma única cacique que habitava a região da costa. No entanto, o posterior surgimento de novos *cacicados* inclusive nas demais áreas em que a cacique *Jamopoty* já atuava, veio a mostrar que a formação de grupos liderados por seus respectivos caciques atendia não somente uma questão de organização espacial, como especialmente a necessidade de cumprir com o princípio da multiplicação.

Neste sentido, no início de 2006 surge o terceiro *cacicado* liderado pelo cacique *Agebê* que até aquele momento apoiava *Jamopoty*. O novo *cacicado* se consolida territorialmente (e politicamente, já que uma ação repercute em outra) ao realizar uma *retomada*. Uma semana antes, provavelmente já alertada sobre os acontecimentos que viriam a ocorrer por parte do *cacicado* de *Agebê*, *Jamopoty* também havia feito a *retomada* de uma outra área. Desde este momento, os caciques já argumentavam que as *retomadas* são respostas direcionadas à morosidade do Estado que protela a conclusão do processo de delimitação da terra indígena.

Distanciava-se a partir de então o tempo em que apenas um cacique estava à frente dos Tupinambá. Os efeitos produzidos com a aproximação junto ao Estado, fosse pela implantação da escola indígena, os subseqüentes empregos que vieram com as políticas públicas diferenciadas (professor indígena, merendeira, motorista, agente indígena de saúde e agente indígena de saneamento) e mesmo as atividades resultantes do Grupo Técnico (GT) da FUNAI para

identificação e delimitação da terra indígena ocasionaram uma série de mudanças na vida daqueles conhecidos como os *caboclos* de Olivença.

De certa forma, o que os representantes do Estado – em especial funcionários da secretaria estadual de educação e da própria FUNAI – acreditavam era que ao instituir a escola indígena na vida daquelas famílias estariam “revitalizando” e “fortalecendo” uma “cultura” (nos termos referidos por Carneiro da Cunha, 2010) que teria sido deixada ao longo do tempo, diante a submissão colonial que fora imposta aos indígenas. Neste processo, os agentes das políticas públicas apresentadas para os Tupinambá estavam crentes que iriam contribuir para a configuração de “uma identidade” indígena. Enquanto em tal visão estatal a “cultura” a ser fortalecida dizia respeito a um conjunto de elementos que pudessem marcar um certo ideal de homogeneidade, a *cultura* sob a ótica dos Tupinambá passou a significar aquilo que lhes possibilitava marcar suas diferenças internas, deixando de lado esta imagem única de um grupo para compor aquela de múltiplos grupos. Em outras palavras, *estar na cultura* para estes indígenas se traduz no processo de produzir coletividades como sigo argumentando.

Aos poucos, a escola acabou sendo o estopim para acirrar as acusações entre grupos e famílias que consideravam o favorecimento de alguns (sobretudo pelo acesso a cargos de emprego remunerados) em detrimento de outros. Dentre algumas das falas dos indígenas a respeito de como teriam surgido os *cacicados*, uma anciã que acompanhara todo o processo me disse: “*Tudo começou com a escola, ainda que o movimento tenha começado com a educação. Cada um queria o seu povo contratado na escola*”. Esta noção de “povo” atrelada a um pronome possessivo (“seu”) desencadeia algumas reflexões interessantes. Por mais de uma vez ouvi os caciques referirem-se às pessoas de seu *cacicado* como aquelas de “*seu povo*”. Cada *cacicado* configuraria assim “*um povo*”. Há nesta compreensão uma espécie de relação de parentesco que media os vínculos entre o cacique e as pessoas do seu *cacicado*. Ainda assim, seria ingenuidade não observar que certamente, entre tais, há aqueles que são “mais parentes” do cacique que outros.

Um cacique é primeiramente apoiado por seus consanguíneos e afins efetivos: pai, mãe, irmãos/ãs, filhos/as, esposo/a, tio/a, sobrinhos/as, primos/as, netos/as, genros e noras. Ademais, se somam a estes parentes “mais achegados” membros de outras famílias que também legitimam a posição de um cacique – principalmente por serem suas lideranças –, e que vez ou outra acabam sendo aproximados sob o título de “primos/as” (conforme discutido na segunda parte). Em

contrapartida, uma pessoa e os demais membros de sua família podem deixar de ser considerados “*povo*” de um cacique, caso venham a questionar a postura e as ações encabeçadas pelo mesmo. Imediatamente, as relações de parentesco que se mostravam possíveis passam a ser questionadas, resultando em manobras para o afastamento, a exclusão e o rompimento com aquelas pessoas que até então eram próximas. As relações políticas e as relações de parentesco seguem por caminhos que se cruzam, visto que acionam princípios similares (de aproximação e afastamento) que dão conta das interações do dia-a-dia.

Se de um lado a grande escola sede passou a gerar novos empregos, produziu status e prestígio intensificando relações (entre indígenas ou não), por outro as áreas de *retomadas* passaram a aproximar famílias e pessoas que, em torno da figura de um cacique, almejavam que ele garantisse o acesso às “novidades” encontradas lá na escola e vindas desta predação realizada em direção ao exterior. Pouco a pouco, os coletivos que viviam nas áreas *retomadas* que foram se consolidando como aldeias (no momento em que não sofreram reintegração de posse), passaram também a demandar a instalação de núcleos escolares nestes locais, visto que as crianças pequenas e alguns jovens e adultos não se deslocavam até a escola sede e, portanto, não tinham acesso ao ensino infantil e à alfabetização de jovens e adultos.

De acordo com dados obtidos junto à diretora da EEITO, em 2012 a escola sede contava com o trabalho de aproximadamente trinta professores, entre eles quatro não indígenas. A direção era composta por um indígena (reconhecido no início de 2012 como tal, apesar de já trabalhar na escola anteriormente a isso) e três não indígenas. E o quadro de funcionários apresentava o total de trinta e seis trabalhadores, entre os quais seis não indígenas.

Os núcleos escolares<sup>101</sup> distribuídos ao longo da terra indígena eram neste período dezenove. Alguns destes núcleos comportam o número mínimo de um professor e um funcionário, outros chegam até seis professores e quatro funcionários, mas em geral a média é de três a cinco profissionais no quadro total (entre professores e funcionários). O núcleo escolar que mais se destaca em termos de quantidade de pessoal é aquele localizado na vila de Olivença, tendo aproximadamente quinze professores indígenas e seis funcionários também indígenas, que

---

<sup>101</sup> Os núcleos escolares são: Acuípe de Baixo, Águas de Olivença, Acuípe do Meio I, Acuípe do Meio II, Acuípe de Cima, Olivença Katuana, Maruim, Serra das Trempe II, Serra Negra, Itapoã, Taba Jairy, Serra do Serrote, Mamão, Santana II (Aldeia Abaeté), Santaninha I, Tucum, Tamandaré, Retomada do Santana e Gravatá.

atendem quase noventa crianças durante dois turnos. Somando estes alunos e todos os demais que frequentam o ensino infantil, o ensino fundamental e o ensino médio, entre a sede e os dezenove núcleos, a EEITO atende quase mil estudantes indígenas e pouco mais de duzentos não indígenas. Contrapondo o montante dos alunos indígenas aos dados da SESAI/BA apresentados para a população Tupinambá em 2011, a EEITO atende pouco mais de 20% do total de 4.486 indivíduos.

É de conhecimento geral que os professores indígenas que atuam na escola sede ou nos núcleos devem possuir pelo menos o ensino médio como formação. E, sabe-se também que eles em geral são indicados pelos caciques. Os professores são contratados pela Secretaria de Educação do Estado da Bahia e quase todos estão sob regime de trabalho temporário, sem carteira assinada, o que ocasiona por inúmeras vezes o comprometimento de seus salários. Como mencionei acima, durante minha pesquisa não foi uma nem duas vezes que acompanhei o drama de alguns professores indígenas que estavam sem receber o salário por mais de meses. Desde o início de 2012, as notícias vindas da secretaria anunciavam que seria feito um concurso público para regularizar estas situações. No entanto, até o final de meu trabalho de campo, o referido concurso não havia acontecido.

Certo dia, conversando com um jovem reconhecido como liderança, especificamente sobre a relação entre cacique, escola, professores e a Diretoria Regional de Educação (DIREC) sediada em Salvador, escutei o seguinte: *“o poder dentro da escola sempre foi dado pelos de fora. No início a DIREC dizia para alguns (indígenas) que dentro da escola eram eles que mandavam. E estes, cheios de poder, passavam a destratar os próprios parentes”*. Mas, se o poder dentro da escola foi inicialmente “dado pelos de fora”, isso não significa que deixe de ser apropriado ao modo indígena. O que quero dizer é que tal poder apenas reforça mecanismos que já são internos, isto é, ele apenas desencadeia novas rupturas. O poder aqui não se refere à coerção, tampouco à subordinação (nos termos da crítica de Pierre Clastres). Ele é um poder que atende princípios da sociologia nativa: ele seleciona e exclui. Os caciques escolhem os professores indígenas (os parentes mais próximos) que irão trabalhar nos núcleos escolares das aldeias as quais estão ligados. Assim, um cacique que possui uma área de influência maior (composta por mais aldeias que outro(s)) indica mais professores e amplia seu espectro de legitimação, influências e alianças sociopolíticas.

É interessante pensar que mesmo aquelas aldeias que estão geograficamente próximas, e que poderiam contar com um núcleo

escolar relativamente maior para atendê-las, possuem cada qual seu próprio núcleo, visto que estão atreladas a *cacicados* diferentes. A maioria dos núcleos escolares construídos nas aldeias<sup>102</sup> apresenta uma arquitetura bastante simples, são construções de taipa erguidas em sistema de mutirão pelos próprios moradores do lugar. Observei inclusive, que todo o trabalho e material para erguer-se um novo núcleo escolar, ou uma nova estrutura física diante a degradação da anterior (como já informei as casas de taipa quando muito duram de quatro a cinco anos), depende da articulação e envolvimento do cacique e de suas lideranças locais. Desde as linhas de madeira retiradas da mata que servem como estrutura, a carga de barro para fechar as paredes, as telhas de amianto para cobertura e o trabalho braçal para erguer o prédio resultam e refletem as articulações externas e internas entre o cacique e suas lideranças locais. Uma empreitada desse porte somente acontece quando o cacique consegue reunir os recursos e o número de pessoas necessárias para realizar o trabalho.

Além disso, posteriormente à construção do núcleo também deve ocorrer um esforço diário para manter as atividades de ensino, posto que as condições oferecidas pelo Estado – de infraestrutura material e formação profissional – são realmente mínimas. Seria incompreensível assim, deparar-se com um mesmo núcleo escolar que atendesse, por exemplo, os alunos de dois ou mais *cacicados* diferentes. Se estas pequenas escolas contrastam em termos físicos com a grande estrutura da escola sede que, como já destaquei, é a maior escola indígena da Bahia, em contrapartida são como réplicas em miniatura do modelo sociopolítico que opera lá. Em outras palavras, seja a escola sede ou os núcleos escolares, cada um deles funciona como uma espécie de mola que impulsiona os processos de diferenciação e amplificação/consolidação do status de indivíduos ou coletivos. Chegamos ao ponto de pensar até que escola produz cacique e cacique produz escola.

Desde o reconhecimento étnico, a necessidade dos Tupinambá terem outras pessoas que os representasse para além dos caciques foi tornando-se cada vez mais premente. Isto fez com que alguns professores indígenas que já estavam trabalhando na escola sede fossem assumindo posições como lideranças dos caciques. Recordemos que no princípio do *movimento* era um grupo de mulheres que lecionava na região que passou a organizar as famílias indígenas para a reivindicação étnica e territorial. Elas foram rapidamente acolhidas e respaldadas pelas

---

<sup>102</sup> Com exceção do núcleo de Olivença e de outros três ou quatro que se estabeleceram em construções de alvenaria que já existiam na área retomada.

pessoas anciãs, que eram os pais, mães, avós, avôs, tios ou tias das mesmas. Assim, a imagem dos professores ou professoras como lideranças esteve desde o princípio sendo reconhecida pelos Tupinambá. Tais personagens concentram em si as prerrogativas do exterior – relações e conhecimentos –, ao mesmo tempo em que precisam ter estes vínculos com os *troncos* que os constituem e sustentam como indígenas. Os professores e professoras indígenas estão ligados a *troncos* do lugar e em geral manifestam um conhecimento que não deve ser tão somente produto do exterior mas, sobretudo, das vivências e aprendizados adquiridos junto aos pais, mães e avós que vivem o cotidiano da terra indígena. Estes sujeitos professores/as, portanto, assumem uma posição um tanto fluida, que media, que filtra e que também reforça e valoriza.

Daquelas mulheres professoras que inicialmente encabeçavam o *movimento*, posso afirmar que praticamente todas elas seguem atuando na formação escolar dos indígenas. Mas, das poucas que deixaram de atuar na área da educação, isto ocorreu por terem se tornado proeminentes lideranças da política local. Ao mesmo tempo, devo dizer que cada uma seguiu para um lado, associando-se a caciques distintos. As divergências que pouco a pouco foram surgindo entre grupos de famílias, levaram as professoras a se posicionarem ao lado de um ou outro cacique. Em raras situações um professor/a não explicita com qual cacique se identifica, pois já que geralmente é “indicação” de um deles, é preciso que reconheça o estabelecimento destas alianças políticas. Assim, muitas vezes quando os professores acompanham os caciques em reuniões, ou mesmo se estão sozinhos, “*falam em nome do seu cacique*” (o uso de pronomes possessivos entre os Tupinambá não é mero acaso, mas seria necessário um investimento teórico e etnográfico maior para inferir uma proposição sobre o assunto).

No cotidiano da vida escolar também se colocam diferenciações que são resultantes das relações daí oriundas. Se de um lado os professores indígenas se diferenciam dos demais membros de sua aldeia ou família em razão das ferramentas de conhecimento e das redes de articulações que possuem, de outro, eles se diferenciam entre si a partir das relações (de cognação, afinidade, aliança matrimonial) que possuem com algum cacique, que os consagra como pessoas de influência ou não.

A questão do conhecimento escolarizado é um aspecto importante nos processos de consolidação das lideranças e dos caciques, bem como lhes atribui também níveis de diferenciação interna. Anteriormente a instalação da escola sede, muitos daqueles que hoje são anciãos praticamente não frequentaram a escola, desenvolvendo um pequeno grau de escolaridade. Na época em que eram jovens, a educação escolar

nunca fora muito valorizada, pois desde pequenos sabiam que os filhos precisavam ajudar os pais nas tarefas das roças e da casa, sendo unicamente estes os conhecimentos aprendidos e valorizados. Há assim, uma grande distância entre saberes que podem ser ditos “práticos” ou “empíricos” e aqueles “intelectuais”, produzidos no ambiente escolar.

Como a própria figura da “escola indígena” é uma experiência recente para os Tupinambá – e mesmo que não fosse –, as reflexões que giram em torno dos modos de ensinar e do tipo de conhecimento a ser repassado na escola são sempre pauta de reuniões e conversas entre os professores, as lideranças e os caciques. Os indígenas esperam que os alunos continuem valorizando e aprendendo os saberes de seus pais e avós, ao mesmo tempo em que se apropriam de um conhecimento que lhes permite interagir com os outros (especialmente instituições e sujeitos não indígenas).

É notável que ao mesmo tempo em que os anciãos legitimaram, através de suas memórias, histórias e da própria presença no território, todo o *movimento* de reivindicação étnica e territorial, muitos deles sentem-se constrangidos pelo baixo ou nulo grau de escolaridade. Mesmo que volta e meia sejam (re)visitados por pesquisadores não indígenas ou jovens tupinambá<sup>103</sup> que também estão realizando pesquisas nesta linha do “*conhecimento dos antigos*”, parece existir aqui uma hierarquia de saberes. Na verdade, eu não poderia dizer que todos os anciãos se destacam, pois aqueles que se destacam não são à toa. Os anciãos convidados para eventos possuem não apenas o conhecimento de um *tempo passado*, como também relações atualizadas. Ou seja, são mulheres especialistas em rezas que interagem com os Encantados, homens que podem ser ditos chefes de famílias extensas e que sustentam politicamente um cacique, mulheres que estão atreladas por laços de parentesco a figuras emblemáticas da historicidade indígena (a exemplo de Marcelino e Nonato, vide adiante) e ainda mulheres que possuem em sua trajetória o envolvimento com causas sociais (como é o caso da Pastoral da Criança) que lhes garantiu uma ampla rede de pessoas as quais prestavam apoio.

Enfim, se o conhecimento é necessário, ele apenas o é quando se leva em conta o conjunto de relações que promove, que absorve e emana. Assim também acontece com os caciques que são descritos como aqueles que devem dominar a leitura e a escrita. Se o conhecimento escolarizado é importante e deve ser buscado no exterior, isto ocorre porque tal conhecimento é traduzível também como um

---

<sup>103</sup> Em particular os alunos da escola sede e os indígenas envolvidos com a ONG Thidewá.

“conhecimento de pessoas”, em outras palavras, de possíveis relações que aí se encontram. É para manter e ampliar esse conhecimento de saberes e em especial de relações (com aliados não indígenas, sobretudo), que os caciques e outras lideranças estão constantemente buscando novos parceiros ou participando de cursos e eventos diversos. Há sempre uma demanda contínua que exige a participação das lideranças em atividades fora das aldeias, há sempre uma necessidade de se ampliar a “formação” ou de se intensificar a rede de aliados. Ao mesmo tempo, é preciso que os caciques mostrem às famílias indígenas estas habilidades que estão constantemente “capturando”.

Acompanhando diferentes caciques em reuniões com as famílias ligadas ao *cacicado* de cada um, observei que cada cacique demonstrava nestes momentos a necessidade de explicitar, justificar e valorizar as atividades, reuniões, cursos, seminários ou qualquer outro tipo de evento que tivesse participado no exterior da terra indígena. Marcava assim sua distinção perante os demais, ao mesmo tempo em que evitava qualquer possível cobrança por sua relativa ausência no contexto da vida aldeã. Uma cobrança notória, já que estar e participar da vida na aldeia é justamente aquilo que sustenta o *estar na cultura*.

Vários interlocutores me disseram que os empregos, tanto aqueles que vieram a reboque com a construção da escola sede, quanto os oriundos da conquista de um atendimento diferenciado a saúde, foram os principais motivos que ocasionaram os desacordos entre os indígenas e as posteriores rupturas e produção de novas coletividades. Foi um professor indígena que sintetizou este contexto em uma única frase: “*Quando alguns quiseram empregar seus parentes, outros não gostaram e isso levou ao surgimento de novos caciques*”. Ao mesmo tempo em que um cacique “emprega” aqueles parentes mais próximos (filhos/as, irmãos/as, esposo/a), outras famílias de seu *cacicado* consideram que deixaram de receber a devida atenção. Ao favorecer algumas pessoas (e, aproximá-las ainda mais de si), o cacique de certa forma afasta outras. Mas, tais divisões me parecem que não aconteceram tão somente como motivações do exterior, do contato. O ato de agradar as pessoas que lhe são aliadas faz parte de uma certa diplomacia que o cacique deve ter com os seus e, portanto, mesmo sem as prerrogativas do Estado, outras cobranças seriam feitas a ponto de ocasionar rupturas e multiplicações. A posição de chefe não é tarefa fácil, é preciso que se esteja sempre atento para que de algum modo se tente minimamente agradar as famílias que configuram o *cacicado*. Adiante retomo este aspecto da prática dos caciques em relação aos membros do *cacicado*, uma postura já descrita desde a chefia ameríndia de Clastres.

Para completar este cenário dos desdobramentos das relações desde que os indígenas consolidaram seus vínculos com o Estado, vale à pena trazer a fala de uma mulher, atualmente esposa de um cacique, que participa do *movimento* desde seu início:

*“O professor de cultura acabou se tornando mais uma razão pra separação. É claro que a gente tem o direito de ter o professor de cultura, mas todos têm que ser também na sua essência. Tem algumas conquistas que acabaram causando mais divisão no espaço político, essa é uma delas. Se faço uma oficina de fuxico e pergunto se é arte indígena, alguns dizem que não, pois não se usa sementes ou penas. Eu digo que sim, pois não são os elementos apenas, mas o trabalho que é realizado por um indígena e inspirado por um indígena”.*

De acordo com esta interlocutora, um “trabalho indígena” assim deve ser reconhecido quando realizado por “um indígena”. O cargo de professor de cultura se coloca como um diferencial no currículo da escola indígena, mas na perspectiva nativa não carrega em si qualquer essencialismo por conta disso. Ao contrário, coloca justamente a dúvida sobre quem estaria mais apto a ocupar tal lugar, já que qualquer Tupinambá seria por si só “um professor de cultura”. Nesta perspectiva, uma arte ou trabalho produzido não precisa se pautar em ferramentas, objetos ou conhecimentos da “tradição” para que seja indígena, mas em síntese, basta que seja elaborado por um indígena. Esta noção de “trabalho” se relaciona e se amplia quando os Tupinambá afirmam que alguns eventos e rituais, como a Caminhada e a Puxada do Mastro por exemplo, são propriamente “*trabalhos dos índios*” pois, sobretudo, são realizados por eles. O que define um trabalho, portanto, é o sujeito que o faz, é sua capacidade de agência e transformação. Nesta ótica, o que os indígenas fazem são “*trabalhos indígenas*”.

O fato é que antigamente quando os nativos dessa região eram ditos “*caboclos*”, ninguém precisava afirmar-se mais do que qualquer outro para ter acesso a recursos diferenciados. Primeiramente porque não existiam recursos diferenciados, aliás o que existia era uma escassez de recursos e, em segundo lugar, porque a diferenciação entre uma família e outra já era intrínseca. A chave do problema se colocou quando o Estado passou a impor que para serem reconhecidos como indígenas, as pessoas tupinambá precisavam afirmar uma identidade comum e etnicamente diferenciada dos regionais. Quem não se enquadrasse em certo ideal de “indianidade”, era excluído do processo e, conseqüentemente, dos acessos. Daí em diante, como vimos na segunda

parte deste trabalho, passa a ser elaborada a ideia nativa do “*ser índio, índio mesmo*”, que atende tanto esta pressão estatal, quanto os princípios internos de diferenciação e legitimação. Ora, pelo que vimos, enquanto o “ser índio” do Estado se pauta numa substancialidade, o *ser índio* dos Tupinambá prega a diferenciação e a relacionalidade. O “mau encontro” se dá nestes termos no nível daquilo que se toma por base “o ser”, completamente distinto em uma perspectiva ou outra.

### 3.2 TRAJETÓRIAS E CONTEXTOS: PERSONAGENS DO FAZER POLÍTICA

#### **O Coronel Nonato do Amaral**

*“Até a época do coronel Nonato, ele não deixava os de fora entrar. Depois que ele faltou, aí começou a misturar e os índios começaram a perder as casas”.*

*(Anciã tupinambá).*

Como discorri anteriormente, a figura do coronel Nonato do Amaral representa para algumas famílias indígenas uma trajetória política de prestígio, visto ser filho de um não indígena com uma índia de Olivença que se colocou entre membros da elite política local para defender os direitos territoriais dos nativos bem no início do século XX. O evento mais marcante que envolve este personagem foi descrito na época como “a hecatombe de Olivença”. Título posteriormente apropriado na dissertação de mestrado da historiadora Tesinha Marcis que se dedicou a reconstruir os fatos históricos da data de 22 de dezembro de 1904 até o momento em que os indígenas passaram a reivindicar o reconhecimento de sua condição étnica.

Naquele dia dos idos do século XX, a igreja Nossa Senhora da Escada no alto da praça de Olivença ficou coberta de sangue. Em seu altar jaziam sete corpos, sobrepostos e mutilados, que haviam sido resultado de uma confusão que terminara em tiroteio. O motivo do episódio, os jornais da época atribuíram a disputa pelo cargo de intendente da vila de Olivença. A Intendência Municipal estava sediada na igreja Nossa Senhora da Escada. As eleições para tal instituição mobilizavam esforços locais e representavam a possibilidade de adquirir prestígio e poder, elementos necessários para ascender à camada social

da elite dominante. Contudo, esse contexto que aparentemente foi descrito na época como uma disputa entre aquelas pessoas que representavam uma classe política e econômica dominante, não dizia respeito apenas aos membros desta “elite”.

Ao longo de anos existiram duas facções políticas que atuavam na região de Ilhéus: aquela chefiada pelo coronel Domingos Adami de Sá – conhecida como *Adamista* – e outra liderada pelo coronel Antonio Pessoa da Costa e Silva – denominada *Pessoista* –, ambos ricos proprietários de fazendas na região e detentores de imenso prestígio político (Couto, 2003: 45). Ligado ao partido *Pessoista*, que na ocasião representava oposição ao governo de Ilhéus, Manoel Nonato do Amaral que estava ocupando a Intendência de Olivença, meses antes do trágico acontecimento na praça, mandara publicar uma nota em jornal afirmando que o coronel Domingos Adami de Sá, apesar de sua longa dinastia familiar oligárquica ainda não tinha conseguido “anexar Olivença ao restante de seu feudo” (idem, p.97). Indignado com o comentário lançado por um “mestiço”, o coronel Adami de Sá colocou um de seus aliados para disputar no ano seguinte as eleições ao cargo de intendente da vila de Olivença. Em contrapartida, Manoel Nonato do Amaral também apresentou seu próprio candidato que daria continuidade à gestão que ele já vinha desempenhando.

Em Ilhéus e arredores, o coronel Domingos Adami de Sá era conhecido por sua opulência e por seu “exército particular” que era utilizado na resolução de contendas e desentendimentos com rivais (LEAL, 1975: 20 *apud* FALCÓN, 2010: 33). Nas eleições de 1904 ele novamente fora eleito para administrar a Intendência de Ilhéus durante os quatro anos seguintes (FALCÓN, 2010:124). No entanto, sua influência econômica, política e de certa forma “militar”, não foram suficientes para desbancar a força do coronel Nonato no reduto de Olivença. As eleições desta localidade encerraram-se com um empate entre os oponentes. No entanto, o candidato de Domingo de Sá fora informado que não poderia assumir o cargo em função de uma pendência judicial que constava em seu nome. Ainda assim, ele insistiu na possibilidade de assumir a Intendência e acabou por arrombar a igreja junto com um grupo de comparsas, afirmando-se então o futuro intendente. Diante a situação, os nativos do lugar ficaram extremamente indignados e uma grande confusão instalou-se na praça, desencadeando o tiroteio que levou à morte do sujeito apoiado por Adami de Sá e do grupo de “capangas” que estava com ele.

O caso resultou em inquérito policial e o coronel Nonato do Amaral acabou sendo acusado como o principal mandante do crime.

Para o delegado da época, a nota publicada no jornal por Nonato, meses antes do episódio, era uma prova incontestada da intenção criminosa do coronel. Junto com ele, outros homens que lhe manifestavam apoio também foram considerados culpados, mas dentre todos, somente o coronel Nonato recebera a pena de 30 anos de prisão, enquanto os demais haviam sido absolvidos nos meses seguintes. Em 1911, ao solicitar pela antecipação de seu julgamento, o coronel Nonato acabou por fim sendo também absolvido. Provavelmente como sugere Marcis, em razão da grande influência de seu advogado, Antonio Pessoa<sup>104</sup>, que havia assumido uma cadeira no Senado Estadual em 1910.

Em sua dissertação, Marcis conclui que o crime da época teria sido caracterizado como político, porém não justificava o envolvimento e participação da população local durante o acontecimento. Sabe-se que, em um período de muita violência, quando coronéis e fazendeiros disputavam as posses das terras dos índios, estes precisavam fundamentalmente de alguém que os protegesse. E naquele contexto, ninguém melhor que o coronel Nonato – que reunia em si elementos da tradição política familiar conjuntamente com uma ascendência indígena por parte de mãe – para assumir este lugar de destaque (MARCIS, 2004: 97). As eleições ao cargo de intendente se consagravam assim como uma oportunidade única para que os indígenas negociassem sua autonomia frente à crescente ocupação dos não índios na vila de Olivença. No entanto, ao sentirem que poderiam perder o respaldo político que tinham diante a presença do grupo da oposição que tentou apropriar-se da Intendência indevidamente, os nativos trataram de “resistir” a seu próprio modo, reagindo contra aqueles que lhes causavam ameaças.

Neste panorama, vale salientar que mesmo que Olivença fosse uma das poucas áreas da região a apresentar maior estagnação diante o desenvolvimento da economia cacaueteira em outros lugares, o controle dos cargos públicos em uma localidade que tinha status de município era politicamente interessante. O período republicano não trouxe grandes novidades àquilo que já se verificava no Império, as articulações entre os representantes da base política e econômica permaneciam intactas e oscilavam entre o domínio de um partido ou outro. Portanto, não havia como evitar que os municípios se tornassem cenário de conflito entre facções oligárquicas rivais – em particular os *Adamistas* e *Pessoistas* –

---

<sup>104</sup> No livro de Falcón, *Coronéis do Cacau*, ele registra que na região sul da Bahia, Antonio Pessoa teria sido o mais influente político a nível regional, enquanto os demais, como coronéis, se sustentariam em uma base política de prestígio local (2010: 34).

que disputavam o apoio do governo e os cargos de poder (idem, p.95). Isso explica porque durante o período da Primeira República, o forte coronelismo presente na região de Ilhéus, sustentado pela burguesia cacauieira, rica e poderosa, não chegava a expandir-se para o sistema político estadual, mas enraizava e respingava apenas em conflitos intra-regionais que não davam lugar a uma estabilização prolongada do poder, mas favoreciam uma sucessão de chefes regionais (FALCÓN, 2010: 10).

As influências do poder pessoal de uns e outros estiveram sempre alinhavando as relações sociopolíticas e econômicas ao longo da história do Brasil, fato mais que evidente na região sul da Bahia. Especialmente em Olivença, a chegada de novos moradores nos primeiros anos do século XX passou a impulsionar os indígenas a trabalharem como mão-de-obra dessa gente, o que preocupava os vereadores locais que já instalados ali desde o final do século anterior, tinham a população nativa exclusivamente para trabalharem em “projetos coletivos” – das roças e de artesanato – ou mesmo naqueles que eram em favor de seus interesses pessoais (Marcis, 2004: 83-84). Em relação ao coronel Nonato do Amaral, que nesta época era o político que tinha maior influência a nível local, as relações estabelecidas com os indígenas não se apresentavam de forma muito diferente. Muitas delas inclusive, como vimos na segunda parte, resguardadas pelo apadrinhamento ou compadrio – algo comumente observado também entre outros povos indígenas país afora, como a exemplo das relações entre povos amazônicos e regionais (cf. DESCOLA, 2006).

Ao se referir sobre o coronel Nonato, uma de minhas interlocutoras anciãs disse: *“ele era o chefe que fazia tudo que os caboclos queriam. Quando chegava algum forasteiro, Nonato dizia: vai ver o que ele quer, aí vocês decidem o que fazer.”* É interessante observar nesta fala que mesmo que Nonato fosse uma autoridade política inserida no sistema dos brancos, para os *caboclos* *“ele era o chefe que fazia tudo que eles queriam”*. Ao contrário de outros coronéis que demonstravam uma postura autoritária e arrogante, o coronel Nonato mostrava-se afeito a interagir com os nativos, muitos inclusive seus parentes, com os quais ele convivia e se aconselhava politicamente. Nonato sabia bem como portar-se entre os nativos e sabia também – como sabem hoje os caciques – que dependia do apoio das famílias nativas para manter sua posição de destaque político. Assim, acatar as sugestões dos *caboclos* de Olivença estava na base de sua atuação política, algo que, como o leitor irá notar, também é valorizado contemporaneamente pelas pessoas ligadas a um cacique ou outro. Diz-

se dos caciques atuais que cada um deles “orienta” as famílias que pertencem ao seu *cacicado*. Ora, o termo “orientar” não é um mero acaso, voltarei a ele adiante.

Em síntese, o coronel Nonato marcou uma época. Como explicita a fala de uma anciã em destaque no início desta seção: “*Até a época do coronel Nonato, ele não deixava os de fora entrar*”. A vila de Olivença permanecia assim resguardada no cotidiano das famílias nativas que se conheciam e partilhavam um modo de vida. Porém, quando o coronel Nonato “*faltou*”, ou seja, quando ele foi acusado como o principal responsável pela “hecatombe” e posteriormente acabou sendo preso, aí sim o cenário político e a vida pacata na vila sentiram os impactos de sua ausência, abrindo-se precedentes para que os índios começassem a perder suas casas e demais áreas de plantio. Ainda que no entendimento de alguns anciãos a saída de cena do coronel Nonato do Amaral tenha marcado as transformações que se sucederam, em especial a expropriação territorial dos nativos e a ocupação generalizada dessas áreas por famílias de não indígenas, não acredito que “a história” tivesse se dado de modo muito diferente caso o coronel Nonato conseguisse se sustentar politicamente por mais alguns anos.

Digo isso porque a nível regional, a excelente performance do cacau na pauta das exportações de Ilhéus até 1910 valorizou consideravelmente as terras existentes em toda a região e aumentou bruscamente a procura por novas áreas. “Práticas inescrupulosas de apossamento de terrenos devolutos e lutas pelas áreas já ocupadas incorporaram-se ao cotidiano da lavoura” (FALCÓN, 2010: 53) e isso não teria sido diferente em Olivença e arredores. Se até o final da primeira década do século XX as lavouras de cacau ainda se distribuía entre um contingente expressivo de pequenos produtores, posteriormente, entre 1920 e 1930, a valorização e expropriação territorial, especialmente daqueles que representavam os pequenos produtores rurais – inclusos aqui os nativos de Olivença –, levou à concentração da propriedade privada por parte da elite já constituída e a passagem de uma produção com características mais mercantis para aquela de moldes propriamente exportadores (idem, ibidem).

O fato é que para os nativos, estas experiências com a alteridade, implícitas à idéia de transformação, se deram num nível tanto estrutural como empírico (SZTUTMAN, 2012: 108). Como alerta Stzutman:

De modo geral, é preciso compreender que as sociedades indígenas se transformam no tempo e isso significa também que possuem um modo específico de pensar essas transformações, ou

seja, não são apenas objeto de transformação, mas sobretudo, sujeitos e agentes (idem, ibidem).

Portanto, é preciso perseguir o problema do “encontro” e as consequências que isso teve tanto para as formas de organização sociopolítica quanto para as suas formas de pensamento ameríndio. É somente vinte anos após o episódio da “hecatombe” que uma nova figura política de destaque surge entre os nativos: o caboclo Marcelino.

### 3.2.1 O caboclo Marcelino

*“Marcelino era índio, índio mesmo!”*

Assim como o coronel Nonato do Amaral se tornou um personagem proeminente da historicidade dos atuais Tupinambá, também, e por certo ainda mais, a figura do caboclo Marcelino traduz-se como uma espécie de herói e líder.

*“Filho de Olivença”*, isto é, *“nascido e criado no lugar”*, como dizem os nativos, Marcelino José Alves destacou-se na cena política local entre meados dos anos 1920 até meados de 1930. As notícias sobre suas ações se passam a partir do ano de 1922 quando foi constituída na cidade de Ilhéus uma comissão que tinha por objetivo angariar fundos para construir a ponte do rio Cururupe<sup>105</sup> que facilitaria o acesso de automóveis entre Ilhéus, Pontal e Olivença. Para Marcelino e os demais nativos, a obra trazia consigo uma série de transformações, especialmente marcadas pela instalação de um modo de vida completamente distinto àquele de Olivença.

O núcleo principal da vila que outrora possuía singelas casas de palha cobertas com folhas de ouricana começou a abrigar casas de tijolos, ao tempo em que os aprazíveis terrenos à beira mar iam se transformando em chácaras para veraneio. A violenta alteração da paisagem fazia-se às custas da população indígena, paulatinamente ‘desterrada’ do lugar onde tinham nascido e vivido seus antepassados. Era muito grande a frustração dos índios diante da iminente expulsão, e Marcelino provavelmente se transformou no agente-síntese dos seus anseios, cuja intrepidez poderia se interpor à investida dos poderosos cidadãos, para os quais a estratégica localização de Olivença, entre o mar e a mata atlântica, transformava-a em reduto perfeito

---

<sup>105</sup> A construção se efetivou em 1940.

para o seu lazer e, adicionalmente, romperia a estagnação na qual estava imersa (COUTO, 2003: 54, grifos originais).

De acordo com alguns de meus interlocutores mais velhos “*quem deixou Marcelino enfurecido foram os brancos*”. Segundo tais relatos, certa vez um grupo de homens não indígenas foi até a casa de Marcelino para medir o seu terreno, já que todas as propriedades da vila estavam sendo cadastradas. Marcelino havia orientado sua mãe por onde a medição deveria passar. Mas os homens que ali chegaram, começaram a medir a área do jeito que achavam por bem, indo completamente de encontro às orientações deixadas por Marcelino. Prontamente, sua mãe pediu para suspenderem o trabalho, mas os brancos não acataram. “*Os homens não gostaram nada daquela mulher dando ordens e correram atrás dela para bater*” – explicou-me um ancião. Logo a notícia já tinha se espalhado pela vila (aliás, as notícias correm de modo impressionante até hoje) e chegara até Marcelino. Ele foi direto à casa de um dos homens que estava envolvido na confusão e em represália ateou fogo, uns dizem que em um cachorro que estava amarrado ali, outros que foi na própria casa do cidadão.

Ora, pouco importa realmente o que o fogo queimou, o fato é que deste momento em diante, o caboclo Marcelino não teve mais sossego. Ele passou a ser perseguido pela polícia e a mídia local divulgava de modo sensacionalista que seus atos eram de vandalismo e que ele atuava em conjunto com outros homens identificados como *caboclos* de Olivença. As manchetes o comparavam também a figuras temidas pela elite da época, em particular Lampião e Luís Carlos Prestes – este último, expoente do comunismo, representava para a burguesia de Ilhéus “o flagelo do país”.

Marcelino foi criminalizado por defender os direitos dos nativos, situação bem semelhante aquela em que hoje se encontram os caciques tupinambá. Dentre estes, *Babau, Aladim e Jamopoty* foram encarcerados entre os anos de 2010 e 2011 sob acusação de “liderarem quadrilhas” e promoverem o esbulho possessório (isto é, as *retomadas* das áreas do antigo território tradicional). Além deles, outros caciques e lideranças também têm sofrido acusações da mídia e do aparato policial e judicial local.

Na época de Marcelino, os demais moradores nativos de Olivença, principalmente os homens, também passaram a sentir as investidas da polícia que procurava o *caboclo* como fugitivo. Igualmente, em pleno século XXI, diante a crescente violência que se enraizou entre os não indígenas proprietários de terras e os Tupinambá

que reivindicam a terra indígena, assiste-se o Estado promover o medo e a repressão dos indígenas através da presença da Força Nacional dentro da terra indígena. Há inúmeros relatos indicando o abuso da força policial nas ocorrências de reintegração de posse das áreas *retomadas* pelos indígenas e a intimidação também pelo uso da violência física e/ou psicológica daqueles indígenas que estão circulando diariamente na terra indígena.

Da época de Marcelino, o principal relato sobre a tortura de homens nativos para que delatassem o paradeiro do amigo é trazido por *Carimã*, que naquele momento ainda era uma criança e viu seu pai sofrer com as ações policiais:

*“O meu pai foi torturado por causa de Marcelino. Arrancaram a unha grande do pé dele e prenderam a orelha dele no canto da casa. Os soldados disseram que iam embora, mas voltavam para buscar ele. Meu pai fez força, rasgou a orelha e saiu. Muitos índios foram massacrados desse jeito, porque não ‘davam conta’ [delatavam] de Marcelino. [Depois disso] Muitos saíram fora e agora não querem mais voltar. Mas quando a gente encontra algum ‘patrício’, então vai contando, que hoje não tá mais como aquele tempo. [...] Marcelino queria resolver na coragem, como nós, que ainda temos coragem. [...] Mas aquele foi um tempo de muito massacre. [...] Hoje, muitos dos nossos parentes têm medo de dizer que é índio porque lembra daquele passado”.*

O cenário de perseguições e conflitos entre policiais e moradores da vila de Olivença levou ao deslocamento de muitas famílias indígenas em direção ao interior do território, locais onde existia apenas a mata e pequenas roças ou ainda em direção ao entorno da cidade de Ilhéus. Foi neste período que se consolidou definitivamente o núcleo indígena de Sapucaeira, onde atualmente se localiza a escola sede (PARAÍSO, 2009: 05). Aos poucos, o entorno da praça ficou quase que totalmente despovoado dos nativos que habitavam ali. “Compelidos, ora pela pressão econômica do estrato dominante que a cada dia fazia prevalecer os seus interesses, ora pelo receio de represálias por parte das volantes que estavam no encalço de Marcelino, foram procurar outros lugares para viver” (COUTO, 2003: 62).

Segundo a historiadora Maria Hilda Paraíso (2009), em 1929 sob o comando de Marcelino um grupo de homens concentrou-se na região onde seria construída a ponte sobre o rio Cururupe para impossibilitar o tráfego e impedir o acesso fácil a Olivença. A punição foi imediata,

assim que os policiais chegaram à região reprimiram o grupo violentamente. Marcelino e seus seguidores acabaram presos. Ele, considerado como o líder dos demais, foi levado a júri em outubro de 1931 e apesar do clamor popular dos não indígenas que exigiam sua condenação acabou sendo absolvido. Assim, após esta breve prisão, Marcelino e seus seguidores retomaram as ações para tentar reverter às profundas transformações que viam acontecer em Olivença (idem, p. 06).

Na ótica das autoridades locais, Marcelino já não era mais considerado índio, visto que portava o título de eleitor, dominava os códigos da sociedade brasileira e já havia vivido e trabalhado em Ilhéus.

A partir de 1935, a célula do Partido Comunista do Brasil em Ilhéus passou a promover na região uma revolução armada contra a estrutura social e econômica excludente que tinha nos coronéis o ápice da pirâmide.

Marcelino, sua atuação, seu perfil e o fato de já ser denominado ‘cangaceiro mirim’ era um personagem que se encaixava perfeitamente nos projetos do partido em Ilhéus. Para o caboclo, a aliança com o partido e com pessoas que considerava ilustres e importantes daria ao movimento rebelde uma dimensão qualitativa e quantitativa nunca pensada. Era a grande possibilidade de alcançar o sucesso no seu empreendimento (idem, p. 07, grifos originais).

No entanto, o que ele imaginara não aconteceu e as ameaças contra Marcelino foram se acirrando cada vez mais. Ele acabou tendo que refugiar-se, por indicação do próprio partido, no Posto Indígena Caramuru-Paraguaçu (extremo sul da Bahia). Lá, a situação de conflito com os fazendeiros locais era intrínseca desde a criação da área indígena em 1926. A trajetória de líder político do *caboclo* Marcelino encerrou-se em 1937 quando definitivamente foi preso, levado ao Rio de Janeiro e condenado. Daí em diante, nenhum indígena sabe informar sobre seu paradeiro.

*“Marcelino era meu primo, primo da minha avó. Era um homem guerreiro, e não queria que seus ‘patrícios’ saíssem de sua terra. Nossa terra era Olivença, é Olivença. Era uma aldeia e essa aldeia foi desmanchada pelos que chegaram, os coronéis. Os coronéis iam chegando e botando pra fora os filhos da terra. O dono da terra é Tupã, mas nós somos os herdeiros da terra. [...] Marcelino era um índio, um primeiro cacique, que dizia que*

*daqui nós não saímos de maneira nenhuma. [...] Marcelino foi se esconder na Serra das Trempes, embaixo de uma pedra. [...] Quando Marcelino foi preso, amarraram ele como um porco. E levaram não sei pra onde. Não sei o que fizeram, mas vivo ele não tá mais”* (Entrevista com Amotara).

A fala de Amotara, uma proeminente anciã tupinambá, aproxima pelo princípio extensivo visto anteriormente, o *caboclo* Marcelino como um de seus “*primos*”. Ela destaca ainda o caráter “*guerreiro*” deste homem e o desejo de proteger a terra dos seus parentes contra as investidas externas. Considerado como “*um primeiro cacique*”, Marcelino reúne em si os atributos ideais de um chefe. Letrado e portador de um conhecimento externo a vida indígena, ele possuía também uma ampla rede de relações políticas (especialmente com o Partido Comunista) e de parentesco com os indígenas locais. Voltado para defender os seus, ele visava o exterior para defrontar-se com os inimigos (aqueles não indígenas “*coronéis*”) que desejavam as terras dos índios.

É como se essa relação (ou interação) com a alteridade perigosa, com um “*Fora*”, fosse o meio por excelência para a aquisição do que se poderia chamar prestígio. Tal alteridade pensada muitas vezes sob o signo da inimizade acaba, por extensão, sendo uma espécie de agência ou potência. Tanto o coronel Nonato quanto Marcelino foram presos. Ao mesmo tempo, eram considerados para os nativos de Olivença como pessoas de destaque em razão das ações políticas que empregavam, tendo em vista os atributos que possuíam para interagir ou se contrapor em relação aos brancos. Suas trajetórias explicitam modos de agir no e sobre o mundo, ambos são aquilo que qualquer Tupinambá poderia ser, ainda que nem todos sejam. É como se estes homens eminentes fossem capaz de se colocar a frente de outros homens (SZTUTMAN, 2012: 188).

Também entre os Potiguara da Paraíba estudados por José Glébson Vieira (2010), os chefes são lembrados como aqueles que conduziram ações com o propósito de defender ou proteger a terra das invasões, garantir o bem-estar das pessoas e controlar a circulação dos não índios dentro do território.

O interesse em descrever estes dois personagens políticos da historicidade dos atuais Tupinambá se coloca principalmente porque eles muitas vezes são comparados às figuras dos caciques contemporâneos. É curioso como um pensamento pode estar ancorado em determinadas formas de ação. Assim como Nonato e Marcelino, os

caciques precisam mostrar-se valentes para lidar com os não indígenas em defesa dos interesses dos próprios Tupinambá. Como anunciei acima, o problema do “encontro” deve ser sempre perseguido, visto que traz consequências para as formas de organização sociopolítica, bem como para os modos ameríndios de refletir sobre suas próprias trajetórias. Tal encontro afinal merece ser compreendido sob a perspectiva da historicidade e do protagonismo indígena.

### 3.2.2 Uma primeira investida

Passaram-se mais de sessenta anos desde o sumiço do *caboclo* Marcelino até que os nativos de Olivença voltassem a se articular politicamente em relação aos não indígenas e ao próprio Estado. Desde o início do século XIX, ao serem considerados “civilizados” pelos brancos, os indígenas haviam perdido os direitos sobre as terras dos aldeamentos, para que estas pudessem ser incorporadas às terras nacionais e consequentemente, divididas em lotes individuais e redistribuídas aos interessados. Os documentos da época levantados pela historiadora Teresinha Marcis registram que os índios de Olivença ao falarem o português, vestirem-se como brancos, praticarem o comércio e a agricultura passavam a ser enquadrados na categoria de “civilizados”. Mas, ao mesmo tempo, ainda sob o olhar da sociedade envolvente e do Estado, os índios se mostravam também “pouco desenvolvidos”, “ingênuos” e “cismados”, estereótipos que lhes foram sendo impressos de modo a marcar suas diferenças diante os regionais (MARCIS, 2004: 63, grifos meus). Em Olivença, o principal mecanismo de síntese da construção destas ideias foi a assimilação da categoria *caboclo* para identificar os nativos. Categoria que nos termos de Arruti (1997: 10) se define como passagem de uma condição a outra e, portanto, “socialmente fraca”. E, que segundo trata Valle (2011), marca não apenas um processo ideológico, como substancialmente social: “de ‘caboclicização’ do índio em sua pureza, aliás tanto alegórica quanto imaginada, mas que explicita um processo histórico de definição de fronteiras sociais, cujos efeitos e sinais ainda hoje observamos” (p.480-481).

A presença indígena deixava de ser intencionalmente registrada e passava a ser velada, consequentemente, se deixava também de lado os direitos que lhes eram juridicamente atribuídos (CARNEIRO DA CUNHA, 2009: 265). Mas, “(...) desde os anos 1980, a previsão do desaparecimento dos povos indígenas cedeu lugar à constatação de uma

retomada demográfica geral”, ainda que alguns destes povos também tenham se apropriado do termo caboclo para si, dando a tal conceito um sentido completamente distinto daquele utilizado pela sociedade nacional (idem, ibidem, p. 261). Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, considerada – em tese – um marco naquilo que se refere aos direitos dos povos indígenas no Brasil, assiste-se deliberadamente a iniciativa de diversos movimentos indígenas, apoiados por ONG’s, que passam a reivindicar de forma contundente os direitos explicitados pela legislação, inclusive o direito de existirem como povos. É assim que na região Nordeste do país se organizam movimentos etno-políticos para exigirem o reconhecimento de povos indígenas que até aquele momento eram considerados extintos.

Em meio a essa grande onda de “politização étnica” dos anos 1980, a anciã *Carimã* relata que:

*“Apareceu um homem falando que queria ajudar os índios para trazer as coisas para eles. O homem tinha o cabelo comprido, dizia que era índio, mas não era. Ele pegou um pessoal do Nelson Costa e fez uma reunião lá no Acuípe do Meio”. O homem levou meu pai para Salvador e Brasília e disse que meu pai ia ser cacique”.*

O homem referido tratava-se de um funcionário do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que conhecendo os nativos de Olivença e a situação de expropriação territorial na região, imaginou que poderia lhes ajudar. Os dois homens nativos que foram com ele para Brasília eram algumas das pessoas mais velhas nascidas na localidade. Tinham vivenciado as agruras do período de Marcelino, sendo um deles inclusive aquele que tivera um pedaço da orelha arrancada ao ser pregada na porta pelos soldados.

Cada um destes homens vivia em uma área de aproximadamente quatro hectares que era herança da família. Ao lado das esposas, eles eram identificados como *tronco-velhos* que agregavam na propriedade os filhos, filhas, noras, netos/as e quando possível as filhas casadas e os genros. Os homens nativos, compadres entre si, vizinhos e conhecedores das *histórias dos antigos*, seguiram para a capital do país sem saber muito bem como o que iriam encontrar por lá. Um destes homens, hoje o cacique *Agebê*, relata que quando chegou à capital encontrou Juruna (o primeiro indígena a se tornar deputado federal) e este lhe perguntou o que eles desejavam. Responderam: *“terra, ferramenta, alimento e remédio”*. Da lista, receberam somente os remédios. Voltaram com as

caixas e quando chegaram na vila de Olivença, as famílias mais conhecidas vieram cada qual pegar a sua. Contudo, ninguém sabia exatamente para quê os remédios serviam, quais doenças tratavam e como deveriam ser ingeridos. Então, o próprio *Agebê* foi até um posto de saúde para procurar um médico e se informar. “*O médico deu a dica de tudo. E, nós bebemos*”. Os remédios apreendidos em Brasília sinalizavam para os nativos de Olivença uma oportunidade de acessarem coisas através do diálogo com o Estado, posto que até aquela data pouco lhes tinha sido destinado.

Contudo, acontece que os regionais que viviam junto aos indígenas ficaram alarmados com a possibilidade de organização política destes, e novamente a repressão truculenta entrou em cena.

*“Nós começamos a reunir e tinha muita gente, todos alegres! Acontece que dois vizinhos mandaram dizer que acabasse com a reunião porque ia terminar em tiro. Eles eram de fora. O homem branco que estava com a gente queria correr, mas os índios diziam para ele agüentar. Aí teve uma reunião derradeira, quando meu pai foi me buscar lá na ‘rua’ para participar. Só que mandaram avisar ele que não voltasse porque ia ser morto em uma tocaia junto com os outros índios. Depois disso, tudo parou. Só muito mais tarde que veio a primeira cacique (Dona Lurdes)”*.

A repressão dos fazendeiros locais deu-se motivada especialmente porque em outras partes do sul e extremo sul da Bahia, os Pataxó e Pataxó Hã-hã-hã vinham causando alvoroço entre os ruralistas da região em razão de suas demandas fundiárias. Já entre os nativos de Olivença, tanto aqueles que tinham ido a Brasília quanto outras pessoas que vinham mobilizando os demais, acabaram sendo ameaçados de morte. Os dois homens já de idade recordavam bem das experiências vividas na época do massacre de Marcelino. Assim, conformaram-se por não dar prosseguimento às investidas dos anos 1980. Entretanto, como aprendemos de Nietzsche: "o que não nos mata, torna-nos mais fortes". Este me parece ser justamente o caso dos atuais Tupinambá.

### 3.3 PERSONAGENS CONTEMPORÂNEOS DO FAZER POLÍTICA

Neste capítulo irei aprofundar a descrição etnográfica sobre as trajetórias de cada um dos caciques tupinambá. O leitor deve ter

apreendido até aqui que para os Tupinambá os caciques estão diretamente relacionados à questão da territorialidade, que abrange tanto a reivindicação fundiária, expressa especialmente nas ações de *retomadas* de terras, quanto os vínculos propriamente territoriais de origem e pertencimento sendo atrelados fundamentalmente aos *troncos* familiares. Além disso, o trânsito e articulações com os não indígenas, com o Estado e a sociedade envolvente, bem como o acesso a um saber escolarizado e os empregos diferenciados, lhes garante em geral as condições necessárias para que se diferenciem e assumam posição de destaque diante os demais. Mas, visto que algumas destas propriedades também identificam certas lideranças, sobre as quais irei tratar adiante, é preciso que os caciques sejam muito mais que isso para serem escolhidos e se legitimarem como tais. O dom da oratória, a manutenção e valorização dos laços de parentesco, a capacidade de proporcionar bens, serviços e festas para as famílias as quais cada cacique se vincula fazem parte de suas atribuições.

Ainda que eu tome alguns caciques como exemplos para discorrer sobre características que mostram aspectos da diversidade ou similaridade entre eles, minha intenção não é abordar os caciques individualmente, mas traçar uma análise que permita destacar alguns princípios que podem ser generalizados para estes personagens tupinambá e que, também foram encontrados alhures, em outros contextos etnográficos abordados a exemplo por Pierre Clastres e, recentemente, por Renato Sztutman. Ademais, procuro aqui colocar foco sobre o contexto da multiplicação dos caciques tupinambá (e seus *cacicados*) descrevendo a constituição de cada qual enquanto processos em fluxo.

Sem dúvidas, neste domínio da política indígena, os caciques tupinambá são vistos como “autoridade máxima” ainda que o que esteja atrelado a tal ideia não seja uma noção de hierarquia. Durante o mês de outubro de 2011 aconteceram na terra indígena várias comemorações nos núcleos escolares em função do dia das crianças. Estive numa destas ocasiões prestigiando o evento juntamente com a cacique *Jamopoty*. Eu estava em sua casa quando ligaram de um núcleo escolar informando que estavam apenas aguardando a sua chegada para iniciarem a festa. Saímos prontamente em direção ao lugar e ao final da apresentação das crianças um sujeito não indígena (*agregado*) pôs-se a fazer vários agradecimentos para as pessoas presentes. De forma lúdica, ele começava por descrever uma pessoa e as crianças tinham que identificá-la pelas características narradas, indo até lá e abraçando a mesma. Obviamente, a primeira pessoa a ser descrita foi a cacique. Assim

referiu-se o *agregado* para as crianças e mães presentes: “*Quem é a pessoa que faz com que vocês estejam aqui?*” Imaginei imediatamente que cada criança correria para o colo de sua própria mãe, mas elas foram todas abraçar *Jamopoty*. O homem seguiu enfatizando em discurso que a “*luta pelo território*” era propriamente uma conquista da cacique. Isso sinaliza que a reivindicação territorial se coloca como um dos principais pilares de sustentação dos caciques. É sobre este assunto que eles devem demonstrar conhecimento, informação, articulações e sua “autoridade máxima”.

Em relação ao tema da chefia indígena, a imagem que mais deve ser conhecida na etnologia brasileira é aquela do “chefe clastreano”. Renato Sztutman sintetiza este personagem como alguém: “[...] destituído de poder político coercitivo, fazedor de paz, cujos principais atributos são o dom da oratória, a generosidade – antes de tudo, deveres –, e o principal privilégio, a poliginia, esta que acaba por criar uma ruptura entre ele e os demais” (2012: 310). Em razão do reconhecimento aos esforços empenhados por Pierre Clastres para compor uma análise mais sofisticada da chefia ameríndia é praticamente impossível não estabelecer algum viés de comparação com o seu material quando se pensa as atuais figuras dos chefes indígenas.

Tomada pelas leituras de Clastres durante a pesquisa, uma de minhas principais inquietações dizia respeito à grande ênfase que o autor coloca sobre a natureza não-coercitiva do poder do chefe ameríndio. Contudo, já em trabalho de campo, era impossível ignorar que existia sim um poder, ou melhor, “poderes”, que não sendo de mando e obediência, restava saber a quem serviam. Poderes que senão de concentração, de pulverização. O fato é que seja entre os Tupinambá ou outro coletivo ameríndio qualquer, os poderes interessam para ser explicitados, ou melhor, eles devem se exteriorizar para sustentar tanto o cacique diante seu *cacicado*, quanto tal *cacicado* frente aos demais. Tornar visível o poder de um chefe ameríndio, nestes casos, implicaria trazer à tona as relações e conquistas materiais, simbólicas (especialmente os saberes), espirituais, de humanos e não humanos – quando o caso. A chefia seria assim apenas o lugar aparente do poder, na medida em que o que o chefe faz é conferir aparência ao seu grupo (ou no caso dos Tupinambá, cada qual ao “seu povo”) (SZTUTMAN, 2011, no prelo).

Mas, lembremos que ao mesmo tempo em que os chefes podem ser “bons” – quando dividem as “conquistas” com os parentes –, podem também se tornarem inimigos de sua própria gente. É por isso que de certo modo eles precisam ser controlados e o controle apenas pode ser

realizado quando se sabe o que se quer controlar. Vejo no guerreiro araweté descrito por Viveiros de Castro como um *ser-para-si* uma imagem que em algum sentido pode ser aproximada dos atuais caciques tupinambá. Diz o autor, que o guerreiro não representa a comunidade de humanos diante dos não humanos e dos inimigos, pois ele mesmo é em parte inimigo – já que se confunde com o próprio cativo – e, nesse sentido, contém em si uma forte ameaça inclusive para seus parentes. O guerreiro araweté, somente depois de passar por um complexo período de reclusão, poderá domesticar as *forças* – agência que adquiriu e, assim, ter suas capacidades predatórias controladas (*apud* SZTUTMAN, 2012: 92).

A aproximação que arrisco realizar diante os caciques tupinambá não se coloca porque os mesmos devam ser vistos sob essa imagem de um “*ser-para-si*”, longe disso. Tampouco porque eles deixem de lado este papel – que merece ser explorado – da “representação” da comunidade de humanos. Contudo, me parece que em algumas circunstâncias eles bem podem escorregar para o lado dos inimigos, visto que como o guerreiro araweté, um cacique tupinambá pode conter em si uma forte ameaça para seu próprio grupo. Ao capturar conhecimentos, bens simbólicos e materiais, além das relações com o exterior – explicitamente com os brancos e suas instituições –, os caciques podem esquecer daquilo que lhes coloca em tal lugar: primeiramente dar aparência aos seus e, conseqüentemente, colocar-se em pé de igualdade ao atender o princípio do *ser cativo* como base da socialidade tupinambá. Em outras palavras, um cacique deve estar atento para realizar a partilha das prerrogativas conquistadas e adquiridas, na maioria das vezes, quando tal regra deixa de ser posta em prática é justamente quando se coloca a deixa para que um novo cacique apareça.

É por isso que o desejável é que um cacique tupinambá viva na terra indígena e não na cidade. Pois, viver na terra indígena é como equiparar-se ao rito de reclusão do guerreiro araweté, necessário para que este último deixe de confundir-se com sua própria vítima e, portanto, seja também inimigo. É no interior da terra indígena que se domestica as “forças” e “agências” que um cacique adquire no exterior, de forma que, junto às famílias que integram seu *cacicado* tenha as suas capacidades predatórias controladas (e distribuídas).

Quando no início do *movimento* a escolha de um cacique foi fundamental para constituir o “povo Tupinambá”, ninguém imaginava que essa figura pudesse se multiplicar em tantas outras. Certa obviedade é que a multiplicação de caciques é simétrica à produção e multiplicação

de coletivos, isto porque, como afirmam os Tupinambá: “*não há cacique sem comunidade*”. Cacique e coletivo se fazem mutuamente. O que noto no modo de “fazer política” acionado pelos Tupinambá é que quando um cacique reúne-se com um grupo de famílias para configurar um novo *cacicado*, é como se novas possibilidades de combinações sociopolíticas esguichassem para todo o lado. Aprofundo a hipótese logo abaixo.

### 3.3.1 De Um a Quatorze

Descrevo nesta seção uma síntese dos processos de formação de cada cacique e de seus *cacicados* demonstrando como o “inchaço” de alguns personagens, isto é, como a intensificação das relações em conjunto com as dinâmicas internas de diferenciação, acabam por desencadear o surgimento de novas lideranças, caciques e coletividades. Descarto conduzir a escrita sob o crivo de uma ordem estritamente cronológica dos fatos e atendo-me propriamente aos fazeres da política local, dando destaque aos processos e dinâmicas que possibilitam a formação e dissolução dos grupos, a aproximação e o afastamento de sujeitos coletivos e individuais. De algum modo, o que tento mostrar é como cada cacique já é em si mesmo a possibilidade de existência de outro cacique, ou seja, como cada qual é parte de um eminente e contém a eminência de outro(s). Para além de uma análise que enfoque a perspectiva da disputa, considero que de forma privilegiada, os modos ameríndios de fazer política nos permitem refletir sobre a ideia de um rizoma (DELEUZE & GUATTARI, 1995 [1980]).

Logo que cheguei para realizar o trabalho de campo, em meados de julho de 2011, mapeei na ocasião o total de onze caciques. Pouco mais de um ano depois, este número havia passado para quatorze<sup>106</sup>. A proliferação ou possibilidade de surgir um novo cacique a qualquer tempo sempre foi um dado que me chamou atenção durante a pesquisa. Como descrevi anteriormente, a primeira cacique escolhida foi *Jamopoty*. Ela era uma jovem professora que trabalhava com educação de jovens e adultos moradores dessa região cacaeira. “*Filha de Olivença*” e de uma das poucas famílias que conseguiu manter sua casa

---

<sup>106</sup> Este dado se refere a todos os caciques que atuam no perímetro da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, inclusive dois deles que estão vinculados a unidades sociopolíticas e espaciais relativamente distantes das demais e que, por esta e outras razões explicitadas adiante, não apresentam o mesmo grau de interação e comunicação que os demais estabelecem entre si.

no centro da vila, *Jamopoty* parecia concentrar em si os atributos de uma líder. Além do conhecimento especializado na área da educação, *Jamopoty* também possuía as relações necessárias – com pessoas nativas, familiares e aliados externos – que lhe permitiam compor este lugar de destaque político. Sua mãe, uma figura importante na realização dos projetos sociais vindos da Pastoral da Criança e destinados às famílias de baixa renda da região, era uma daquelas poucas mulheres anciãs que havia conseguido permanecer no território indígena desde sua infância. Portadora das *histórias dos antigos*, ela sempre esteve ao lado da filha proporcionando o apoio político e simbólico indispensável para que a posição de chefia fosse mantida por *Jamopoty*. Por sua vez, a cacique jamais deixou de reconhecer sua mãe como uma pessoa de destaque – uma liderança –, e tampouco os demais indígenas em algum momento chegaram a questionar isso. Alguns, especialmente os mais velhos, chegam a considerar que “*a cacique sabe muito porque aprendeu a ler e porque a mãe dela que sabe muito também a ensinou*”.

Além do mais, a família desta cacique assume lugar de evidência entre as demais pelo próprio fato de possuir o sobrenome Amaral e ser bastante numerosa, tendo parentes (tios, tias e, sobretudo “*primos*”) espalhados ao longo de toda a terra indígena. Por ser uma família de *troncos* de Olivença, a cacique e sua mãe sempre tiveram o privilégio de poder indicar outras famílias que conheciam e que também eram nativas da região. Tal fato lhes outorga um status diferenciado: sua família “indica” quem são os demais nativos; enquanto outras famílias “são indicadas”. É interessante que esta prática de “indicar” quem é ou não indígena se mantém até hoje como uma tarefa dos caciques.

Por serem conhecedores daquelas famílias que são originárias desta região, anualmente cada cacique deve apresentar em conjunto com os agentes indígenas de saúde o “cadastro das famílias tupinambá” que compõem o seu *cacicado*. Assim, para obter os benefícios relacionados à condição de indígena, cada família que vive na terra indígena deve pertencer a algum *cacicado* para constar no cadastro do cacique responsável. Em algumas ocasiões ouvi comentários, fosse da parte de caciques ou de outras lideranças, enfatizando a necessidade de que outros caciques “*limpassem*” seus cadastros, isto é, excluíssem as famílias que não eram indígenas sob o ponto de vista daqueles que estavam fazendo tal acusação, certamente. Os cadastros são documentos que informam tanto a população geral dos Tupinambá, quanto o número de famílias atreladas a cada *cacicado*. Isto gera, obviamente, um grau de

diferenciação entre aqueles caciques que possuem mais famílias atreladas a sua figura do que outros<sup>107</sup>.

Por ser a primeira cacique dos Tupinambá, *Jamopoty* passou a ser intitulada como a “cacique geral”. Posteriormente, após o surgimento de outros caciques, ela deixou de ser assim referida pela maioria, mas seguiu recebendo tal titulação principalmente por parte daqueles anciãos que deram apoio ao *movimento* durante os anos iniciais. Como me disse uma anciã:

*“Eu mesma, a cacique que conheço é Jamopoty. A gente não recebe cesta básica, nem dinheiro, mas remédio não se precisa comprar e no hospital é bem atendido. Além disso, quando se morre, o velório não precisa pagar. Isso tudo foi ela, e se não fosse ela, eu não teria ido apertar a mão de Lula. Agora a gente é reconhecido por índio, mas antes era caboclo mesmo. Me perguntavam que tribo eu era e não sabia dizer. Foi a cacique quando entrou no movimento que veio dizer que nós éramos Tupinambá. Eu nunca tinha saído daqui até a hora do movimento. Muitos fazendeiros que davam empregos para os índios diziam que só continuariam empregando quem não estava no cadastro dos índios. [...] Esse atendimento pouco que a gente recebeu, antes a gente não tinha nenhum! Então, foi uma festa!”.*

Como aludi acima, o primeiro grupo de famílias a separar-se de *Jamopoty* foi o pessoal da Serra do Padeiro que desde então se organiza em torno da figura do cacique *Babau*. Considerado por todos os demais caciques como um líder de sucesso, *Babau* e os seus não interagem diariamente com as famílias que pertencem aos outros *cacicados*. Isto decorre especialmente em razão do relativo isolamento geográfico desta área onde vivem. Contudo, se no cotidiano as redes de trocas econômicas, religiosas e sociopolíticas não são frequentemente favorecidas, quando o assunto em pauta envolve as questões de ordem fundiária relacionadas à demarcação da terra indígena, então a presença de *Babau* é sempre esperada nas reuniões. Inclusive, é sabido por todos que *Babau* é o cacique que apresenta a melhor estrutura financeira para

---

<sup>107</sup> Curiosamente, quando Olivença adquire o status de vila e passa a ser administrada pela Câmara de Vereadores, estes instituem um Código de Posturas que adota distintas formas de tratamento de acordo com a origem do cidadão: “natural” ou “português”. Um exemplo disso deu-se em referência às taxas cobradas para a extração e beneficiamento da piaçava, sendo os “naturais” isentos de tal pagamento enquanto os portugueses não. Tal legislação desencadeou na época uma espécie de “manipulação” da identidade étnica, bem como o fortalecimento dos laços de dependência entre nativos e vereadores, já que eram estes últimos que confirmavam ou não a identidade reivindicada (MARCIS, 2004: 77).

arcar com os gastos necessários em ocasiões de viagens mais longas, especialmente quando os Tupinambá se deslocam para reuniões na capital do país. Tal sucesso econômico tem sido resultado das atividades de plantios que vem sendo feitas nas áreas *retomadas* por seu *cacicado*. Por tal prestígio adquirido, os indígenas de outros *cacicados* costumam se referir a *Babau* como um “*cacique forte*”.

Ao lado de *Jamopoty*, *Babau* acabou se tornando um dos indígenas de maior visibilidade pública perante os regionais, políticos e ruralistas da região. Sua atuação bem sucedida nas *retomadas* acabou por trazer uma grande visibilidade a reivindicação territorial dos Tupinambá. O interessante é que ao mesmo tempo em que as *retomadas* são justificadas como uma forma de pressionar o Estado para demarcar a terra indígena dos Tupinambá – portanto, uma ação política que se lança ao exterior –, elas operam este conjunto interno da ação política local. Se um cacique apenas existe como produto de uma *retomada*, ou vice-versa, são também as *retomadas*, dentre outros elementos, que servem como matéria-prima para que os caciques se diferenciem entre si.

Voltando ao *cacicado* de *Babau*, sua única dissidência foi o cacique Cleído. Personagem que durante todo o trabalho de campo jamais cheguei a conhecer. Ele sempre esteve subscrito na relação de caciques apresentada pela FUNAI, contudo, jamais chegou a participar de qualquer reunião ou evento em que eu estivesse acompanhando os demais caciques. Poderia descrevê-lo como um cacique à margem, ainda que não tenha como determinar os fatores que o colocam exatamente nesta posição. Pelas informações que obtive, ele vive juntamente com as pessoas que configuram seu *cacicado* em uma área que seria um assentamento de trabalhadores sem terra e que também abriga algumas famílias indígenas. Diante o fato de que meu trabalho de campo não abrangeu a região da Serra do Padeiro, tampouco o lugar onde vive Cleído e os seus, encerro aqui meus comentários sobre ele e *Babau*.

O próximo cacique a surgir na região da costa e interior da área indígena já foi por mim mencionado. *Agebê* é o cacique mais velho de todos e o único considerado ancião. De acordo com várias impressões – entre narrativas e observações –, posso dizer que o surgimento deste *cacicado*, uma dissidência daquele de *Jamopoty*, sofreu influências de um contexto de intrigas e acusações que devem ser interpretadas como mecanismos próprios do “fazer política”. Dispositivos estes que irrompem como forças centrífugas aos coletivos. Como explicitiei anteriormente, a entrada de recursos externos começou a gerar uma série de divergências entre pessoas e famílias que se sentiam mais ou menos incluídas e excluídas nas dinâmicas de acesso às conquistas do exterior.

Ora, nada muito distante do que aconteceu em outros momentos da história, quando outros povos se depararam com a introdução de mercadorias ocidentais que provocara uma alteração significativa nas relações interpessoais e entre diferentes grupos locais que definiam suas posições conforme o acesso a essas mercadorias. A colonização atuou como peça fundamental no “processo de magnificação” de personagens que concentravam prestígio e se aproximavam de algo como a dominação econômica (SZTUTMAN, 2012: 525-526).

*Agebê* é um senhor que beira os oitenta anos e sempre que se apresenta costuma enfatizar a tradução de seu nome indígena: “*aquele que trata todo mundo bem*”. Ele foi um daqueles homens que esteve em Brasília nos anos 1980 e que trouxera os remédios angariados na viagem. Vive no Acuípe de Cima juntamente com sua esposa, alguns filhos casados e outros não, em uma área de quatro hectares recebida de herança de sua família. No início do *movimento* era em sua casa que as reuniões aconteciam.

Lembro bem o dia em que o conheci. Em razão da dificuldade de acesso até sua área, ele foi ao meu encontro no Acuípe do Meio II, lugar até onde tinha estrada para que eu pudesse chegar de carro. Observei ele se aproximar: um senhor magro, com um grande chapéu na cabeça, vestia camisa vermelha de botões, uma calça de pregas e havaianas nos pés. Em uma das mãos apoiava-se em um cajado de madeira. Apresentamo-nos e ele em seguida referiu-se ao seu “precioso” instrumento: “*esse pau [cajado] aqui eu levo praqueles que saem da linha, sabe?*” Achei graça e abri um sorriso. Ele seguiu me explicando que era uma forma de corrigir se alguém faltasse com respeito ou não quisesse lhe obedecer, como no caso dos mais jovens que nem sempre atendem os mais velhos com grande disposição. Na prática, acredito que o cajado tenha sido raramente utilizado, mas inquestionavelmente ele confere a *Agebê* certo ar de empoderamento.

Fomos junto até sua casa, distante pelo menos uns vinte minutos de caminhada. Assim que chegamos, ele foi chamar sua esposa para acompanhar nossa conversa. Fiquei do lado de fora da casa aguardando. Ambos apareceram portando cocares. Entre tantos assuntos, perguntei-lhe o que era preciso para alguém se tornar cacique. De imediato respondeu: “*ter palavra e ser honesto. Ir atrás do território. Os projetos vêm depois*”. Indaguei também como tinha se tornado cacique e ele respondeu que fora por sugestão de um de seus genros e também do primo deste, que na época já era – e continua sendo – uma liderança política influente entre os Tupinambá.

*Agebê* e sua esposa tiveram quatorze filhos. Em suas falas públicas, ele costuma dizer que: “*se tivesse mais de uma mulher, o Brasil seria dele!*” Na época de minha pesquisa, viviam na área residencial dele e da esposa, seis de seus filhos, sendo quatro homens e duas mulheres. Cada um dos filhos possui sua própria casa, onde habita também o cônjuge e os filhos/as. As casas se localizam próximas umas das outras e entre elas há também uma pequena construção que serve como núcleo escolar.

*Agebê* me comentou que um dia a diretora veio lhe dizer que queria enviar uma professora para dar aulas lá, mas ele respondeu: “*aqui só trabalha meu povo!*” A fala reforça esta noção de “*povo*” (já discutida acima) que os Tupinambá acionam para traduzir sua organização política que se assenta em relações de parentesco. Assim, no núcleo escolar da área de *Agebê* estudam seus filhos/as e netos/as e ali só trabalha como professor alguém que seja de sua família e autorizado por ele. Também em relação ao cargo de vice-cacique quem ocupa é um de seus filhos.

O período inicial de formação do *cacicado* de *Agebê* reuniu um grande número de famílias indígenas que viviam em diferentes partes da terra indígena. Todas elas anteriormente eram aliadas de *Jamopoty*. Mas, conforme foram surgindo outros caciques, alguns agora como rupturas do *cacicado* de *Agebê*, este então acabou reunindo em torno de si apenas membros de sua própria família extensa.

Diante a multiplicação de caciques e *cacicados* que veio ocorrendo, as pessoas deixaram de se reunir na casa de *Agebê* e tampouco continuaram lhe visitando como faziam anteriormente. O cacique frequentemente comenta esta ausência, especialmente quando se vê a frente dos demais, em reuniões e eventos que promovem os grandes encontros. Ele também se justifica por não conseguir mais acompanhar todas as reuniões dos caciques e muito menos fazer viagens muito distantes em razão de seu estado de saúde já estar bastante debilitado. Reclama ainda que por conta disso nem sempre está a par das questões referentes à terra indígena, e tampouco alguém (dos demais caciques) lhe procura para compartilhar estas informações. Enfim, com idade já avançada e com dificuldades em se deslocar, o cacique mais velho afirma que continua esperando visitas: “*eu to igual mundêu, tô no mesmo lugarzinho esperando eles virem de lá pra cá*”.

De acordo com os dados do mapeamento em campo, o cacique *Agebê* foi o vetor para o surgimento de outros três caciques: *Aladim*, *Val* e *Sussuarana*. Todos eles haviam sido lideranças suas, sendo que *Val* teria sido também uma liderança de *Jamopoty* que posteriormente

passara para o *cacicado* de Agebê. *Sussuarana* é genro de Agebê, e eles mantêm entre si uma aliança política que é fortalecida em razão dos laços de parentesco. O vice-cacique de *Sussuarana* é um dos filhos de Agebê.

As lideranças se relacionam com um cacique ou outro tendo em vista suas alianças políticas que por vezes se somam a outras possíveis, a exemplo daquelas de parentesco ou com fins econômicos (o trabalho conjunto para geração de renda). As lideranças apóiam os “seus” caciques tanto em contextos externos a terra indígena (reuniões com não indígenas), quanto no interior das aldeias quando ocorrem reuniões ou críticas empregadas pelos próprios indígenas diante à figura de um cacique.

O cacique *Aladim* nasceu na região do Santana e ainda criança foi viver com a mãe e os irmãos na periferia de Ilhéus. Esta região era ainda uma área de mata que foi posteriormente se tornando populosa. Conforme foi crescendo, *Aladim* envolveu-se em uma associação do bairro e considera ter sido através desta experiência que iniciou as atividades como liderança política. Até hoje, possui um bom trânsito entre os moradores indígenas e não indígenas habitantes deste bairro. Depois de deixar a associação do bairro, *Aladim* se envolveu com a Associação Ambientalista e Cultural dos Índios Tupinambá de Olivença que foi formada logo após o reconhecimento étnico dos Tupinambá. Na ocasião, ele era o vice-presidente desta entidade.

Ao separar-se do cacique Agebê, *Aladim* assumiu uma área de *retomada* na região do Santana. Algum tempo depois, após um grave desentendimento com sua irmã, esta última acabou por assumir a coordenação da *retomada* e consagrou-se como cacique também. *Aladim* e alguns de seus familiares (sobretudo os núcleos de dois de seus sobrinhos, filhos de um de seus irmãos; um filho e outras poucas famílias já conhecidas) dirigiram-se para uma *retomada* na região da costa, relativamente próxima da vila de Olivença. A área teria sido identificada por uma anciã e seus filhos que viviam próximo dali a muitos anos. Ela teria chamado o cacique *Aladim* para cuidar do lugar, já que teria sido esta uma área expropriada de sua família por parte de um não indígena.

Já ao final de meu período em campo, *Aladim* realizou uma nova *retomada* na região do Santana para onde foram viver alguns casais que estavam na *retomada* da costa. Em uma de nossas conversas ele destacou que: “*não é cacique da costa, mas cacique da mata, pois é lá que busca a força do espírito*”. Seu desejo de voltar a viver na região do Santana nunca foi segredo. Os vínculos de memória que possui com o

lugar de seus antepassados, de sociabilidade com algumas das famílias que atualmente vivem ali, de intimidade com o próprio meio ambiente das serras lhe levam a crer que é no Santana que deve estar.

O segundo cacique dissidente de *Agebê* é *Val*, originário da região do Acúpe de Baixo. A *retomada* onde mora com a esposa, dois filhos e algumas poucas famílias tem sido alvo de disputas fundiárias com empresários estrangeiros que alegam serem proprietários da área. Por conta disso, enquanto eu estava em campo, as famílias ali moradoras vinham sofrendo constantes ações de reintegração de posse. A casa onde o cacique mora fica ao lado de outra construção utilizada como núcleo escolar das crianças do local. Há alguns metros destas duas arquiteturas se localiza o posto de saúde que atende também famílias não indígenas que vivem nas cercanias da *retomada*. Explicitamente, pode-se dizer que o cacique possui boas relações de amizade com algumas destas famílias não indígenas vizinhas.

Durante minha pesquisa, a esposa do cacique era professora do núcleo escolar, agente de saúde e pretendia ainda atuar na pastoral da criança. Porém, em 2012 a SESAI definiu que aqueles indígenas que acumulassem funções em cargos públicos, como agente de saúde e professor indígena, deveriam optar e manter somente uma das atividades laborais. Quanto ao cacique, neste mesmo período ele atuava como professor na escola sede de Sapucaeira. Em termos de representatividade política estava como responsável da APOINME (Articulação dos Povos e Organização Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo) a nível regional.

De todos os desdobramentos oriundos do *cacicado* de *Agebê*, *Sussuarana* (seu genro) acabou englobando boa parte das famílias moradoras das comunidades do entorno da vila de Olivença e que até aquele momento estavam ligadas à *orientação* de *Jamopoty*. Como mencionei, o vice-cacique de *Sussuarana* é um de seus cunhados que mora na primeira *retomada* feita por este cacique para consagrar-se. No período em que eu estava em campo, *Sussuarana* era agente de saúde e vivia em uma casa no entorno da praça de Olivença, emprestada por um de seus primos que é uma importante liderança indígena. Este último sujeito em 2012 havia se candidatado a vereador de Ilhéus, realizando uma ampla campanha dentro da terra indígena e sendo apoiado de modo incontestado por *Sussuarana*. As repercussões de sua candidatura serão explicitadas adiante. Dentre estes três caciques que anteriormente tinham sido lideranças de *Agebê*, apenas *Sussuarana* não teve nenhuma dissidência política que levasse a configuração de um novo cacique.

*Aladim* rompeu definitivamente com a irmã *Indiara* que permaneceu na *retomada* como a nova cacique. O assunto da ruptura entre eles nunca foi abertamente comentado comigo. Ouvi unicamente uma versão deste acontecimento que me foi narrada por uma mulher *agregada* cunhada de ambos. Do que acho que valha a pena destacar, a divergência parece ter sido tão séria que até hoje é explícito o desconforto entre eles quando se encontram em reuniões e eventos que exigem a presença dos caciques. Inclusive, em um dos últimos episódios de ruptura política que acompanhei entre *Aladim* e uma de suas lideranças, foi para junto de *Indiara* que o sujeito buscou acolhida.

A cacique *Indiara* foi outra indígena que se candidatou a vereadora nas eleições de 2012. Sua campanha não foi muito ampla e teve um número de votantes não superior a uma centena. A cacique atua como agente indígena de saúde em um dos bairros da periferia de Ilhéus, onde viveu com a família na infância e no qual seu irmão *Aladim* iniciou as atividades políticas dentro da associação mencionada acima. O vice-cacique dela é seu companheiro e também primo paralelo patrilateral. Como ela, ele também trabalha como AIS na própria região do Santana. A casa do casal serve também como espaço para o núcleo escolar que atende as famílias locais.

Em 2012, em uma onda de *retomadas* empregadas na região do Santana por diferentes caciques, *Indiara* também assumiu novas áreas e me comentou que: “*a princípio não ia fazer retomadas, mas ouvi falar que os outros caciques iam me pensar aqui no meio, então, fiz também. Além disso, alguns trabalhadores das fazendas me ligaram dizendo que não queriam que outros caciques assumissem o lugar*”.

Como já aludi, as *retomadas* são ações da política territorial que marcam a presença dos caciques e seus *cacicados* em cada uma das regiões da terra indígena. É fato que alguns trabalhadores (indígenas ou não) das fazendas que ainda são mantidas por ruralistas acabam se aproximando dos caciques ou de suas lideranças para tê-los como aliados. Volta e meia eu presenciava estas relações de proximidade quando caciques realizavam uma nova *retomada* em um lugar onde trabalhavam seus conhecidos como mão-de-obra barata. Estes trabalhadores braçais, cansados das relações de subserviência aos ruralistas, na maioria das vezes continuam vivendo nas suas casas mesmo após uma *retomada*. Isto porque eles passam a ter com o cacique um vínculo completamente diverso daquele que mantinham com o ruralista, explicitamente, relações de exploração econômica e desigualdade social.

Os anos de 2006 e 2007 foram aqueles em que o maior número de caciques e *cacitados* se formaram. Possivelmente, acredito que isso tenha acontecido porque foi também neste período que os indígenas começaram a ficar mais impacientes com a morosidade do Estado para dar um posicionamento em relação ao relatório produzido pelo GT de identificação e delimitação da terra indígena. Neste sentido, as *retomadas* se constituíram como ações destinadas a pressionar o Estado, ao mesmo tempo em que marcaram o modo de fazer política dos Tupinambá.

Outro cacique que se constituiu neste período foi *Rose*. Professor e antiga liderança da cacique *Jamopoty*, ele foi o responsável por uma *retomada* que posteriormente se consolidou como a aldeia Tucum. Infelizmente, este foi outro dos poucos caciques que não cheguei a ter a oportunidade de conhecer pessoalmente, fato que não deve ser omitido, posto que em quase um ano de pesquisa ele não se fez presente em nenhum evento público (reuniões ou as Caminhadas de 2011 e 2012) em que os demais caciques, ou pelo menos a maioria deles, estivesse reunida. O que soube a seu respeito é que as famílias moradoras da Tucum em desacordo com a forma como ele vinha conduzindo sua atuação como cacique o substituíram por outro. Assim, *Rose* foi obrigado a se deslocar juntamente com alguns familiares para uma nova área de *retomada*, onde se manteve na posição de cacique. De acordo com meus interlocutores, um cacique tupinambá jamais deixa de sê-lo, a não ser que espontaneamente desista da tarefa e comunique a resolução a FUNAI através de um documento.

O cacique que veio a substituir *Rose* foi *Itagibá*<sup>108</sup>, um jovem professor que tem uma trajetória interessante. Como professor, *Itagibá* teve acesso a conhecimentos que lhe distinguiram dos demais membros do grupo. O que mais me chamou atenção em sua postura foi o modo como sempre procurou trazer o do plano “*espiritual*” para os momentos propriamente de reuniões e performance políticas.

Nascido no interior do território, porém criado na cidade de Ilhéus, o jovem cacique era bancário quando, segundo ele, os sonhos o levaram novamente até a aldeia:

*“Eu tava perdido na mata e tinha uma estrada onde caminhava, mas eu não tinha coragem de ir pro interior da mata. Então, apareceu uma onça que ficou parada nessa estrada. Eu parei também e fiquei com medo. A onça deitou e*

---

<sup>108</sup> Nome indígena que significa “braço forte”.

*depois entrou na mata. Ela voltou como se fosse pra segui-la. Apesar do medo, segui. A onça me levou pro centro da mata, onde tinha uma pedra grande ao lado de uma gamela com uma bebida, aí a onça parou. Vi um feixe de luz na gamela e uma voz que dizia pra beber. Bebi e parecia que entrava em outro sonho dentro daquele mesmo. Neste outro sonho, apareciam muitos índios usando roupas que eu nunca tinha visto, dançando e cantando. A bebida fazia eu cantar na mesma língua deles. De repente acontecia alguma coisa que eu acordava suado” (Itagibá).*

Passou-se um tempo desde esse sonho, quando o convidaram para participar da Caminhada dos Mártires do rio Cururupe. Nesta ocasião, ele conheceu algumas pessoas que o convidaram para ir até a Tucum. Na época, o cacique *Rose* ainda estava consolidando as ações para realizar tal *retomada*. *Itagibá* também se uniu ao grupo do *cacicado* de *Rose* e junto aos demais acabou por participar da *retomada* da área. Em um de nossos diálogos explicou-me que aquele sonho que havia tido tempos antes teria sido um anúncio do que viria a viver posteriormente na *retomada*:

*“Na ida para a retomada, apareceu uma raposa grande sentada no alto da estrada em que vinha nosso caminhão. A raposa correu na frente, como se estivesse guiando a gente. Quando chegamos perto, ela correu pro mato. Acho que a raposa era a onça do meu sonho. E o centro do sonho [onde dançou e cantou com outros índios], a sede da retomada, onde ficamos dormindo logo que chegamos”.*

Apesar de ter nascido em outra região do interior da terra indígena, o jovem cacique enfatiza que fora na área da Tucum que vivera um bisavô seu. Há sempre esta ênfase dos caciques por encontrar algum antepassado que tenha vivido em determinado lugar, de modo a possibilitar o estabelecimento deste vínculo que demarca uma certa territorialidade política.

Tempos depois de já ter se consolidado como cacique, *Itagibá* acabou se enamorando de uma jovem indígena, também professora, que participava do *movimento* desde seu início. Como ela morava em um bairro da periferia de Ilhéus junto da mãe e da filha, ele passou a viver junto com elas. Devido ao fato de não morar na aldeia, o cacique passou a se deslocar todos os dias até a mesma. Ele avalia que o casamento, especialmente em função da trajetória política da esposa, lhe trouxe um

grande amadurecimento em relação a sua própria formação política. Contudo, o fato de não possuir uma casa própria onde pudesse, ora ou outra, pernoitar na aldeia parecia deixar-lhe sempre sob certo ar de suspensão diante os membros da *comunidade*. Em outras palavras, fosse como acusações oriundas de outros caciques que passaram a questionar a ausência de sua moradia na aldeia, fosse mesmo da parte das famílias atreladas ao seu próprio *cacicado*, *Itagibá* estaria de certo modo infringindo um dos principais princípios do *ser Tupinambá*, isto é, do *estar na cultura*.

Ainda que ele constantemente manifestasse que viria a fazer uma casa para si, a promessa não tinha sido cumprida durante o período em que eu estava em campo. Sobre as acusações de que ele seria um cacique muito jovem (27 anos), o mesmo se defendia afirmando que “*apesar de novo, procurava escutar muito as histórias dos velhos e assim fortalecer-se*”. Outro aspecto que fui observando por conta de nossa convivência, diz respeito ao modo como o cacique *Itagibá* passou a dedicar-se explicitamente a desenvolver formas de interação com os Encantados, sobretudo através dos cantos. Sua principal mentora neste sentido foi *Carimã*, a anciã rezadeira que descrevi detalhadamente na segunda parte deste trabalho. *Carimã* havia dito a *Itagibá* que “*ele tinha muita coisa escondida, que era muito forte e que muitas coisas ainda iriam aparecer*”. Explicitamente, o apoio dessa velha mulher que se destaca entre outras lhe possibilita respaldo e legitimidade política.

Outro aliado político do cacique *Itagibá* é o cacique *Abaporang*<sup>109</sup>, com quem sempre se mostrou próximo porque “*possuem um modo parecido de fazer política*” (*Itagibá*). Quando indaguei se eram parentes, *Itagibá* respondeu que “*a mulher de Abaporang era sobrinha de sua avó*”. A trajetória de *Abaporang* lembra bastante aquela já descrita para *Aladim*, no sentido que também perpassa o envolvimento com associações em bairro de moradores não indígenas. Nas eleições de 2012 o cacique *Abaporang* se dedicou a apoiar um morador não indígena de Olivença que se candidatou a vereador de Ilhéus e explicitou com tal atitude sua posição contrária ao candidato indígena já mencionado acima e primo do cacique *Sussuarana*.

Os três caciques restantes que completam o total dos quatorze vieram a se consolidar como tais durante a última etapa de meu trabalho de campo (2012). Em relação ao primeiro deles não sei muita coisa, mas cheguei a conhecê-lo antes ainda de se tornar cacique. Era uma importante liderança do cacique *Val* que, provavelmente sob a alegação

---

<sup>109</sup> Segundo tradução de um professor indígena, o nome significa “índio bonito”.

de que este não conseguia atender todas as famílias atreladas a seu *cacicado*, acabou recebendo o apoio necessário para se afirmar como um novo cacique.

O segundo cacique a surgir neste meio tempo, *Acauã*, também fora uma reconhecida liderança indígena que fazia parte da rede de apoio político da cacique *Jamopoty*. De longa data ele já vinha acompanhando as atividades políticas de *Jamopoty*, inclusive acompanhando-a em viagens para Brasília, quando se reuniam com autoridades da FUNAI e do governo federal para discutirem os encaminhamentos da questão fundiária da terra indígena. Soube que em um destes retornos de viagens, *Acauã* informou *Jamopoty* que “*a comunidade vinha pedindo para ele ser cacique e que só iria entrar se fosse para ajudar*”. Em resposta, ela lhe disse: “*se você virar cacique só vai querer ajudar a si mesmo*”. Daí em diante, cada qual seguiu para um lado, os dois se distanciaram e permaneceram um longo período rompidos. *Acauã* realizou algumas *retomadas* na região do Santana, onde já vivia e recebeu o apoio de outros caciques que não tinham afinidade com *Jamopoty*. Apesar disso, passados alguns meses, *Jamopoty* e *Acauã* acabaram se reaproximando e, já no final de meu trabalho de campo, os laços de apoio político entre os dois haviam sido refeitos.

Poder acompanhar o processo pelo qual *Acauã* passou a ser considerado um cacique foi realmente emblemático sobre como os fenômenos sociopolíticos ocorrem entre os Tupinambá. Por pelo menos uns quarenta dias o comentário que mais se ouvia em reuniões ou encontros de pessoas oriundas de distintos lugares da terra indígena era que “*Acauã tinha se feito cacique*”. Enquanto os boatos iam se consolidando como notícia, cheguei a perguntar para mais de um cacique se realmente “*Acauã agora era cacique*”.

De todos ouvia a mesma resposta: “*não sei, é assim que ele está se apresentando*”. Como *Acauã*, os outros dois caciques que cheguei a acompanhar o processo de constituição passaram por um procedimento de legitimação similar: a partir do momento em que um determinado grupo de famílias apóia a figura de uma liderança e passa a vê-la como um potencial chefe, se fazem uma ou mais *retomadas* (dependendo do tamanho do grupo) e posteriormente se entrega um documento sinalizando o fato para a Coordenação Regional da FUNAI em Ilhéus.

Dali em diante, os demais (caciques ou não) vão sendo comunicados através dos “rumores” que se espalham pela terra indígena. De princípio, as pessoas recebem a notícia sem saberem exatamente a veracidade dos fatos. No entanto, pouco a pouco, o novo cacique vai se

consolidando, participando das reuniões com os demais e se afirmando como tal até que as pessoas acabam por fim acostumando-se com sua presença (e existência). Durante o trabalho de campo, os caciques chegaram a elaborar um documento que fora repassado à FUNAI e que afirmava que a partir daquela data não seriam mais aceitos novos caciques entre os Tupinambá. No entanto, ainda assim, os casos da formação destes três últimos caciques aconteceram posteriormente a esta tentativa dos outros barrarem a proliferação de novas chefias.

Por fim, o advento da cacique *Gesuína* foi o último que acompanhei. No meu retorno ao campo para complementar a coleta dos dados, deparei-me com uma nova *retomada* nos arredores de Olivença que era composta especialmente por moradores da própria vila, em especial por uma família extensa de um casal de anciãos que reuniam em seu entorno seus filhos, filhas, noras, genros e netos/as, além de outros núcleos familiares menores “achegados” a este. De acordo com os relatos de pessoas deste grupo, vinham sentindo-se um tanto “abandonados” pelos caciques que não davam atenção para aquelas pessoas que moravam na vila. E, em função disso, haviam decidido *retomar* uma área próxima dali para iniciarem um novo *cacicado* com uma nova cacique.

*Gesuína* a princípio não estava envolvida nesta mobilização, mas sua pessoa foi cogitada como chefe, sobretudo, pela trajetória que ela trazia como professora e pelas articulações externas que possuía. Em uma entrevista que fiz com *Gesuína*, ela me disse que teria sido escolhida por ter um “*dom*”, especificamente, “*o dom de se envolver com a comunidade*”. O fato é que *Gesuína* já teria se mostrado em algumas reuniões como uma importante liderança que poderia vir a disputar espaço político junto aos demais caciques. Quando lhe perguntei sobre a rejeição dos demais caciques em razão da escolha de sua pessoa como tal, ela me respondeu: “*não é cacique que escolhe outro cacique, é a comunidade. E contra a comunidade não se pode ir*”. Ao mesmo tempo, me disse que “*os indígenas prezam pela liberdade e essa imposição de que as pessoas precisam estar ligadas a um cacique prejudica isso*”.

Tal impressão tem relação com aquilo que ouvi de duas mulheres anciãs. Uma me disse que: “*o índio não gosta de ser mandado, fica contrariado*”. E a outra afirmou que: “*a divisão dos caciques contrariou o povo, um tentando ser melhor que o outro*”. Todas estas frases parecem explicitar um sentimento que é partilhado entre alguns indígenas, “os caciques não podem mandar” – talvez por isso mesmo utilizem o termo *orientar* para definir a relação que estabelecem com as

famílias pertencentes ao *cacicado* de cada qual. Ademais, a “divisão dos caciques” e o fato de “um tentar ser melhor que o outro” transparecem situações de conflito que não parecem ter sido muito bem vistas por alguns indígenas, no entanto, penso que estes contextos não teriam como ser diferentes. Se como me referiu outro interlocutor, “*o poder e a inveja foram os motivos da divisão*”, o poder e a inveja não são mero acaso, e devem sim ser interpretados como mecanismos contrários ou vetores que irrompem um suposto (e indesejável) ideal de unificação.

Situações em que a inimizade aparece como vetor da política não parece ser uma novidade em contextos ameríndios. Assim observou Rentato Sztutman ao se deparar com as fontes dos Quinhentos sobre os povos da costa brasileira:

[...] A inimizade podia irromper, a qualquer momento, no seio de um conjunto de aliados. [...] Os coletivos designados pelas fontes indicam descontinuidades que são, como já salientado, políticas: são alianças que determinam quem é quem no jogo interétnico descrito pelos autores quinhentistas. [...] Nesse cenário, as unidades variam, as diferenças tanto explodem como se condensam em projetos políticos de unidade (2012: 172).

### 3.3.2 Lideranças tupinambá

Os Tupinambá se referem aos anciãos e anciãs, aos professores e professoras, aos agentes indígenas de saúde (AIS), vice-caciques e alguns outros indígenas que possuem articulações com instituições políticas e/ou burocráticas (indígenas ou não) como suas *lideranças*. Nesta seção apresento um panorama sobre os atributos destes personagens, a fim de demonstrar os processos de diferenciação e destaque (nos termos de Sztutman magnificação) aos quais estão sujeitos.

Em geral, pode-se afirmar que há gradientes distintos para se ascender uma posição de proeminência, assim como há pessoas proeminentes que são qualificadas por procedimentos diferentes. Os anciões, por exemplo, em particular as mulheres, se colocam como eminentes justamente porque foram responsáveis por manter a presença indígena no território e consolidar através das memórias o movimento étnico e territorial que garantiu o reconhecimento dos Tupinambá perante o Estado-nação.

Alguns anciões se colocam explicitamente como aliados de determinados caciques. Comumente, a justificativa para tal

relacionamento se explica através dos laços de parentesco que os aproxima, mas tal fato extrapola esta dimensão indo em direção ao domínio da política, já que um ancião pode ser a base de apoio para sustentar a posição de um cacique, ao mesmo tempo em que um cacique pode garantir o acesso a bens e serviços para familiares do ancião. Quando questionei um professor indígena sobre o quê exatamente garantia que um cacique fosse “bom”, ele respondeu que “*deveria obedecer aos anciãos*”. É preciso, portanto, que estes últimos sejam ouvidos e respeitados, tendo em vista que no passado eram apenas eles que ofereciam os “conselhos” e, hoje são somente eles que fazem esta ponte com os tempos de outrora. Renato Sztutman chega a mencionar em seu trabalho que “os velhos” eram a quem se deveria “senão obedecer, ao menos escutar” (2012: 285). Este horizonte de gerontocracia descrito nas fontes antigas que se sobrepunha ao âmbito da chefia reaparece entre os Tupinambá atuais como um elemento que valida sua organização sociopolítica.

Entre as pessoas consideradas anciãs, noto que são as mulheres quem comumente participam de reuniões, eventos como a Caminhada e seminários que contam com a participação de indígenas e não indígenas. Nestes momentos públicos, elas ocupam uma posição de destaque e são convocadas a apresentarem suas “*memórias*”. Contudo, devo destacar ainda que se tal reverência aos anciãos é tornada pública em eventos especiais, observo que no cotidiano não raras vezes os anciãos são realmente procurados pelas demais lideranças ou caciques para “*orientarem*” suas ações. Claro que, naquelas situações em que se quer “*fazer pesquisa*” (especialmente sobre os fatos da historicidade indígena na região) ou buscar informações sobre outros *troncos* que viveram no território, então os anciãos são procurados. Cheguei a escutar de um cacique que na aldeia onde vivia havia um “*conselho dos anciãos*”, mas qual não foi minha surpresa quando ele me apresentou uma lista com muitos nomes de pessoas jovens (parentes seus) e poucos nomes de pessoas de fato anciãs.

Dentre as demais prerrogativas que conferem uma posição diferenciada aos anciãos estão as habilidades de comunicação com o plano “*espiritual*”. As especialistas neste sentido são, nomeadamente, as mulheres que descrevi na segunda parte deste trabalho. Alguns leitores poderiam atrelá-las ao xamanismo, visto a própria ambiguidade deste termo. Ainda que eu considere que há xamanismo sem xamãs, prefiro descrever estas mulheres a partir de suas próprias práticas e capacidades como especialistas em rezas, em *benzimentos*, em “*pegar menino*”, em sonhar e interpretar sonhos, em curar, fazer previsões e,

sobretudo, em interagir com os Encantados. Estas mulheres anciãs são procuradas para acudir aquelas pessoas que estão emocional e/ou fisicamente debilitadas (em casos de doenças) ou ainda, prestes a realizarem uma grande empreitada (como um parto ou mesmo uma viagem ou reunião importante para um cacique). Através do acesso a este plano aqui denominado como “*espiritual*”, estas anciãs apresentam uma habilidade (e por que não dizer poder) diferenciada diante os demais. Sztutman encontrou nas fontes antigas referência às “mulheres velhas” como aquelas que durante rituais, sob estados de êxtase, passariam como os xamãs a predizerem coisas sobre o futuro (2012: 418).

Ainda no que se refere às lideranças anciãs, saliento que alguns homens ou mulheres mais velhas que habitam de longa data uma área herdada e reúnem neste lugar filhos, filhas, netos/as, noras e genros, também são pessoas às quais alguns caciques se referem como lideranças porque eles acabam sendo os principais informantes dos fatos gerais que ocorrem naquela região (ou comunidade) em especial e, mediadores das relações políticas estabelecidas com os membros da *comunidade*. Assim, mesmo que um cacique habite na porção litorânea, por exemplo, ele monitora outras partes da terra indígena onde possui famílias atreladas ao seu *cacicado* por intermédio destes anciãos mediadores. Anciãos e caciques se aproximam por relações de amizade, camaradagem, compadrio, fidelidade, trabalho e alianças políticas. Parecem ser inclusive as relações entre caciques e anciãos aquelas mais duradouras e estáveis quando se observa os movimentos de alianças e rompimentos que marcam o fazer política entre os Tupinambá. Por sua vez, quando as lideranças são mais jovens, frequentemente pode vir a transparecer um certo sentimento de ameaça, visto serem os jovens não apenas aliados dos caciques, mas competidores e chefes em potencial.

Ao longo das dinâmicas descritas acima de como um cacique se origina ou pode produzir outro, afirmo que o único ancião que investiu nesta posição e se consolidou como tal foi o cacique *Agebê*. Todos os demais eram homens ou mulheres mais jovens que possuíam uma formação escolar diferenciada e que provinham de uma família extensa e numerosa que vivia há tempos nesta região.

Aliás, alguns dos jovens atualmente reconhecidos como lideranças se apresentam desde muito cedo como aliados a um cacique ou outro, visando desde então o preparo e ascensão na arte do fazer política. Ao manifestarem o apoio incontestado a determinado chefe durante reuniões e eventos que participam estes jovens investem em suas relações políticas intensificando-as, isto é, consolidando-as com o

cacique em si. Certa ocasião, ofereci carona para um jovem que estava indo juntamente com outros para a Convenção da Juventude em Salvador. Ao me explicar sobre a importância de sua participação disse: “*eu preciso ajudar minha tia (cacique). Do contrário, os outros (participantes vinculados a outros caciques) vão puxar as coisas só pro lado deles*”. A fala do jovem traduz esta sensação de disputa entre caciques e pessoas de *cacicados* distintos, destacando-se que nas ações relacionadas ao fazer política é preciso que todos os aliados de um *cacicado* mantenham-se no esforço de garantir a sustentação e legitimidade do próprio grupo.

Em relação aos professores/as tupinambá que são outras lideranças de destaque, devo dizer que sua eminência deve-se fundamentalmente em razão dos conhecimentos e articulações que eles adquiriram face à necessidade de interagirem com as instituições e demais sujeitos não indígenas. Para ser um professor indígena é preciso minimamente que se tenha concluído o ensino médio e muitos inclusive já estão longe nesta caminhada, possuindo diplomas de graduação e visualizando seguirem pelo caminho das especializações.

Os professores tupinambá passam a interagir com espaços do exterior de forma a garantir sua própria permanência (e existência) entre os seus. É preciso ir além para contrair as prerrogativas necessárias para “agir sobre o mundo”. Em especial, a possibilidade de se tornarem caciques vem à tona quando atingem um grau elevado de domínio e trânsito por tais relações, assumindo uma capacidade extra, ou seja, um protagonismo que lhes possibilite lidar com o mundo. Pelo menos, foi assim que várias pessoas, incluso as lideranças, justificaram-me o fato de muitos caciques terem sido anteriormente (ou concomitantemente) professores e professoras indígenas. Aliás, devo mencionar que os professores indígenas, ao mesmo tempo em que figuram como respeitáveis lideranças dos caciques, podem se tornar seus principais inimigos. Isto porque um professor reconhecido como liderança, que inicialmente produz documentos para apoiar um cacique, ao dominar tão bem estes códigos, pode perfeitamente voltar-se contra o mesmo caso observe algum desvio de conduta ou sinta-se deixado de lado. Simultaneamente, os professores indígenas também possuem aptidão para colocar em cheque a postura de outros caciques, para os quais as reuniões coletivas por vezes podem se transformar em grandes momentos de debates.

Além disso, os professores indígenas parecem ser aqueles que melhor conciliam o trabalhar longe da roça, das casas de farinha ou do corte de piaçava, ao mesmo tempo em que se mantém no interior da

terra indígena repassando e valorizando todo o conhecimento que se destina a manter ou levar adiante um certo ideal de *estar na cultura*. Uma cultura que como já argumentei não se alicerça nos mesmos termos pensados pelo Estado-nação, mas que se apoia na compreensão nativa.

A escola, este ambiente de prestígio por excelência, se presta ainda a atualizar as relações de aproximação e afastamento que se dão entre lideranças, caciques e *cacicados*. Sem sombra de dúvidas, os Tupinambá seguiram uma certa tendência observada também em outros contextos ameríndios, nos quais os professores indígenas são considerados como potenciais lideranças dos caciques. Como argumentei, é diante este privilégio de se lançar ao exterior por meio da educação escolar e lá capturar relações, conhecimentos e benefícios – fundamentalmente econômicos – que os professores indígenas acessam a vida política. Não por acaso, a primeira cacique fora anteriormente educadora e o mesmo caminho se passou com outros cinco caciques que antes de ascenderem ao posto de chefes eram professores também.

Quanto às demais lideranças mencionadas, o AIS e outros indígenas que dominam os códigos da política ou burocracia não indígena, todos parecem seguir o mesmo caminho de ascensão descrito para os professores indígenas. São as prerrogativas adquiridas no exterior que os diferenciam das demais pessoas da aldeia. O agente indígena domina os códigos da saúde, tendo de certo modo inclusive, o poder de controlar a vida e a morte das pessoas – já que ele é o principal responsável por encaminhar pessoas muito adoentadas e mesmo gestantes para o atendimento especializado. Por sinal, dentre todos os caciques apenas dois deles atuavam como AIS, porém, boa parte dos vice-caciques se encontravam nesta atividade profissional durante a pesquisa de campo. Um dado bastante interessante, já que os AIS são aqueles que mais visitam e observam as famílias moradoras das aldeias, demonstrando inclusive certa propriedade sobre as questões mais íntimas da vida destas pessoas.

Alguns dos vice-caciques são como “informantes” dos caciques, em particular daqueles que não estão nas aldeias diariamente. Os vice-caciques levam demandas e problemas locais para que o cacique daquele lugar providencie um encaminhamento ou *orientação*. Nestes casos, eles fazem às vezes de mediadores da *comunidade*, ainda que seja apenas com a palavra final do cacique que os assuntos sejam realmente resolvidos. Não é mero acaso que alguns dos atuais caciques já tenham sido vice-caciques de outros.

Seguindo a listagem de lideranças, chego até aquelas pessoas que estão envolvidas em instituições de caráter político, sejam estas

indígenas ou não. Destaco aqui a Associação dos Povos Indígenas do Nordeste, de Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), a Comissão de Mulheres Indígenas do Leste (COMIL) e ainda alguns indígenas filiados a partidos políticos.

Entre estes últimos, destaco a figura de um homem, membro de uma das famílias mais antigas da vila de Olivença e que sempre foi atuante naquelas atividades que se relacionam ao caráter burocrático necessário para que os indígenas acessem alguns direitos e políticas públicas específicas (aposentadoria, bolsa escola, etc). Este homem que trabalha em um cartório de Ilhéus e possui uma ampla rede de aliados não indígenas acaba por ser frequentemente procurado pelos indígenas para agilizar documentos e, nos casos de falecimento, as sepulturas e demais providências. Tal liderança é primo de um cacique e, ainda que esteja explicitamente mais próximo deste como aliado político, ele se diferencia de qualquer outra liderança por apresentar uma postura diplomática em relação a alguns dos demais caciques – nem todos obviamente. Sua atitude cortês tornou-se evidente nas últimas eleições de 2012 quando se candidatou a vereador para o município de Ilhéus. Ainda que sua campanha tenha sido bastante ampla em várias partes da terra indígena e ele tenha recebido o apoio de alguns caciques, acabou não sendo eleito.

Em geral, são atribuídas às lideranças tupinambá características de coragem, audácia e valentia. Assim como os caciques, as lideranças não devem ficar “*caladas*” quando se sentem ameaçadas, seja por algum não indígena ou mesmo um indígena. Enfrentamentos verbais não são situações raras de presenciarem entre os tupinambá e a argumentação é uma arte a ser praticada. Simultaneamente, ouvi certa vez de um homem liderança que “*uma pessoa que é liderança precisa saber como lidar com cada um*”. Em outras palavras, o que ele tentava dizer é que uma pessoa reconhecida como liderança deve ter a habilidade necessária para agir como um mediador e tratar bem aqueles que são aliados políticos de seu grupo.

Posições de prestígio são em geral lugares que tendem a tensões e disputas. Assim, sejam caciques ou lideranças, as pessoas eminentes são comumente visadas, observadas, censuradas e muitas vezes questionadas em razão da postura ou atitude que assumem. Ora ou outra eu ouvia rumores, comentários ou críticas que colocavam em suspenso as figuras destes personagens ilustres. Os “buchichos” poderiam sugerir que a pessoa “*não era índio, índio mesmo*”, que era “*muito nova no movimento para falar pelo povo*”, ou ainda que “*não sabia comportar-se adequadamente, deixando de fazer reverência aos Encantados antes*

*de uma fala pública*". Enfim, o que se deve notar é que estes sujeitos distintos, ainda que possam por vezes inflar ou contrair-se, estão sempre na vitrine dos demais e acabam correndo o risco de se tornar o assunto predileto dos outros indígenas. "*O povo sempre vai ficar falando*" – me diziam alguns interlocutores quando queriam sintetizar como as pessoas de destaque acabavam virando motivo de fofocas e comentários que se espalhavam ao longo da terra indígena.

Isto me faz recordar que entre distintos povos indígenas, os xamãs também são personagens que por assumirem uma posição diferenciada diante os demais são comumente alvo de acusações e questionamentos. É como se, a qualquer momento, estivessem predispostos a se tornar feiticeiros caso resvalassem sob o olhar crítico dos outros para o descontrole de suas práticas, deixando de agir em nome do grupo para passarem a servir apenas a si mesmos (SZTUTMAN, 2012: 431). Como em tantas paisagens "[...] o que produzia um "feiticeiro" nada mais era que um boato, uma tentativa de desqualificação moral" (idem, ibidem). Assim também ocorre com os atuais Tupinambá: a desqualificação moral e os boatos são ferramentas intrínsecas e motivadoras das relações sociopolíticas. Um cacique pode ser abandonado caso venham a se levantar denúncias que deslegitimem sua posição. Da mesma forma, uma liderança pode ser criticada por sua postura inconveniente, caso outro eminente considere necessário chamar tal atenção frente aos demais.

Enfim, o que todos estes personagens nos dizem é que mesmo sob o signo da distinção nada garante que esta condição permaneça inabalável. Pode-se observar tanto o inflar quanto o contrair de sujeitos, algo que revela propriamente as relações internas que estão em jogo, relações em suma de alternância. Cada uma das lideranças em foco apresenta uma forma própria de encompassar mais relações que os demais moradores das aldeias. Cada uma delas é singular e coletiva simultaneamente, pois como agentes partem sempre de uma individuação, mas como imersos em um "caldo relacional" refletem sempre a produção de sujeitos coletivos. "No mundo ameríndio, a agência parece se confundir com uma espécie de capacidade, sobretudo, de reter relações, com uma certa relacionalidade", diria Renato Sztutman (2012: 75).

Antes de seguir na descrição das relações que compõem este amplo panorama da política tupinambá, creio ser necessário fazer uma pausa para sintetizar os personagens apresentados até aqui. Temos neste conjunto de proeminentes, caciques e lideranças que se apoiam mutuamente. Caciques que se firmam especialmente porque possuem

entre seus parentes os anciãos (*troncos*) que guardam as memórias sobre as *histórias dos antigos* e as famílias nativas da região. Ademais, os caciques apresentam entre os membros de seu *cacicado* – ou pelo menos é o que dizem – um número considerável de parentes que lhes oferece apoio em troca das benesses conquistadas no exterior. As lideranças dos caciques por sua vez, são também os professores/as, agentes indígenas de saúde e outras pessoas que possuem articulações políticas com não indígenas.

Quanto à figura do cacique em si, se poderia dizer inclusive que ela apenas pode ser vista na interface daquilo que compreende a territorialidade tupinambá. Pois, se o *movimento* ganhou amplitude no momento em que um cacique foi escolhido, isto se deu pela necessidade de alguém representar, no diálogo com o Estado, a demanda étnica e territorial. Por outro lado, como resultado da morosidade do Governo em concluir o processo de identificação e delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, há mais de dez anos os indígenas vêm sofrendo uma série de ameaças e violências que apenas são agravadas com o passar do tempo. Isto leva os Tupinambá a se contraporem e investirem nas ações de *retomadas* como respostas a estas situações de descaso perante sua demanda fundiária. Para além disso, as *retomadas* espelham a própria ação política que se realiza no dia-a-dia da terra indígena.

Os caciques e as lideranças tupinambá são, portanto, tipos diferenciados de pessoas que podem se encontrar em estado diminuído ou amplificado, algo que na Melanésia, Strathern e Wagner associaram a idéia dos *great-men* e *big-men*. Enquanto este último autor resume que “a questão dos *great-men* e *big-men* é, no final das contas, a questão da magnitude [...] podemos ter vários tipos de *great-men*, assim como podemos ter variantes de um mito” (1991: 172-173 *apud* SZTUTMAN, 2012: 74); Strathern por seu turno conclui que tais personagens, “mantendo a sua escala, reproduzem apenas versões de si mesmos” (STRATHERN, 1991: 159 *apud* SZTUTMAN, 2012: 74). Ora, variantes de um mito ou versões de si mesmo, o fato é que os eminentes apenas podem ser compreendidos neste “caldo relacional” que se apresenta em constante efervescência.

## 3.4 RELAÇÕES SOCIOPOLÍTICAS

### 3.4.1 Grupo de Chefes

Neste cenário sociopolítico descrito até aqui, procurei dar ênfase aos personagens tupinambá que são destaque evidenciando os processos de diferenciação e constituição de pessoas ilustres. Ainda que o foco tenha se apoiado nas trajetórias dos sujeitos individuais, em momento algum deixei de sinalizar que a formação dos sujeitos coletivos é co-extensiva aos primeiros. Aliás, se há algo que se pode dizer sobre os chefes ameríndios é que são eles aqueles que começam algo. “Chefe é aquele que inicia um movimento, movimento este que simultaneamente constitui o grupo e o constitui como chefe” (PERRONE-MOISÉS, 2011: 877). A partir disso, passo aqui a descrever como se dão as relações entre tais chefes, suas lideranças e as pessoas que compõe os *cacicados*.

Enquanto alguns caciques se vinculam unicamente ao coletivo daquele lugar onde vivem (seja uma aldeia ou uma *retomada*), outros por sua vez abrangem uma área geográfica maior que conta com a presença de diversas famílias, isto é, de múltiplas coletividades. Por exemplo, um cacique pode ter famílias que *orienta* tanto na região costeira, quanto naquela das serras. Ou, ao contrário, pode restringir seu *cacicado* apenas aquelas famílias que vivem na mesma localidade que ele. Assim, em uma mesma região geográfica onde se localizam coletivos autônomos que estabelecem ou não relações entre si, pode-se ter a atuação de um ou mais caciques, cada qual responsável por “suas famílias”. O principal motivo que justifica a associação de um cacique com as famílias de determinada região deve-se ao fato dele argumentar que determinada área espacial faz parte da trajetória histórica de sua família, isto é, de “seus antepassados” considerados *troncos* do lugar.

Naquelas regiões em que determinado cacique se destaca, sendo aquele que *orienta* o maior número de famílias moradoras do lugar, é comum que ele se sinta como que um “dono da área”. E em determinados contextos, é bem possível que o espaço territorial se torne um reduto marcado pela política local e trans local. Isto me ficou bem evidente durante as campanhas eleitorais do ano 2012, quando dois indígenas e um não indígena morador de Olivença se candidataram para os cargos de vereador do município de Ilhéus. A terra indígena transformou-se em um grande palco para as campanhas, sendo visível a demarcação dos espaços com as propagandas eleitorais de cada

candidato local (e também com alguns de fora). Os adesivos e cartazes se espalhavam pelos carros, nas portas das casas e de bares, mercadinhos locais, pontos de ônibus e na praça de Olivença. Os materiais publicitários demarcavam visualmente que na região das serras dominava a candidatura de *Fulano* e na região de Olivença e arredores, explicitamente se tinha a disputa de votos entre os outros dois candidatos. Neste conjunto de disputas, também os caciques marcavam seu apoio a um ou outro aspirante a vereador. Cheguei a acompanhar o debate entre dois caciques que se encontraram em uma mesma área propagandeando cada qual seu candidato. Um dos caciques afirmava categoricamente que ali era “*área sua e o outro não deveria ter aparecido para abordar as famílias de seu cacicado*”. O outro da sua parte, respondia que “*nada nem ninguém lhe impediria de circular livremente pela terra indígena*”.

Conforme argumentei anteriormente, as *retomadas* se constituem como objeto privilegiado da ação política dos caciques tupinambá e a constituição de uma nova chefia tupinambá implica necessariamente em dispor de uma ou mais áreas onde as famílias indígenas que conformam tal *cacicado* possam habitar. Neste sentido, as *retomadas* evidenciam um tipo de projeto sociopolítico que concilia pensamento, ação e relação entre pessoas. Em geral, as *retomadas* parecem ocorrer como ondas sonoras que se disseminam, isto é, quando um cacique realiza uma nova *retomada*, certamente a notícia irá correr com rapidez e em pouco tempo, em algum outro lugar dentro desta terra indígena, outro cacique também estará se articulando para *retomar* uma nova área para seu *cacicado*.

Por um lado, há um clima de disputa entre alguns caciques – afinal, uma *retomada* sempre reforça a legitimidade e o poder de um chefe –, por outro, algumas alianças circunstanciais podem permitir que alguns caciques venham a manifestar apoio mútuo nestas novas empreitadas. Os caciques se organizam em conjuntos que “estão aliados”, assim, determinado conjunto ora pode conter uns, ora outros. Notei claramente estas situações de alianças políticas quando de 2011 para 2012 alguns caciques que estavam rompidos se aproximaram, outros surgiram, e outros ainda se uniram em relação a estes últimos novatos para contraporem-se àqueles que discordavam destas formações. O que posso dizer então é que o jogo de alianças políticas é movente, isto é, alternante, pois são acordos por vezes pessoais que consolidam parcerias, e nestes casos as técnicas de persuasão são muito utilizadas. Pelo menos foi assim que uma liderança se manifestou em reunião para explicar como fazer para que um determinado cacique se

aliasse a outro: “*a política é feita no dia-a-dia, a gente vai conversando com ele para ver se ele muda*”.

Em meados de 2012, já afastada do trabalho de campo, recebi diversas notícias pela internet que provinham de diferentes interlocutores relatando o fato de que “*os caciques estavam realizando uma série de retomadas para recuperar o território*”. Afirmavam ainda que naquela ocasião “*os caciques estavam todos unidos*”. A assertiva me causava profundo estranhamento, pois ou eu tinha retornado com uma impressão completamente equivocada do campo, ou alguma coisa muito especial tinha acontecido para que os caciques tupinambá deixassem de lado suas divisões internas. Quase dois meses depois destas notícias voltei para mais um período de trabalho de campo e tive a certeza que minhas impressões iniciais não estavam equivocadas. Os caciques não estavam “*todos unidos*”, mas aqueles envolvidos nas ações de *retomadas* tinham se articulado em duas frentes, dois conjuntos de aliados distintos que vinham *retomando* áreas muito próximas umas das outras.

Neste mesmo período, dias antes de minha chegada, havia se formado um novo *cacicado*. O grupo fora constituído por uma grande família extensa que vivia em Olivença e que ao romper com a cacique anterior, agregara a si outras pequenas famílias que também moravam na vila. A nova cacique escolhida para estar a frente deste grupo não tinha qualquer laço de parentesco efetivo com as famílias reunidas. De acordo com o que algumas pessoas comentaram comigo sobre a formação deste novo *cacicado*, eles tinham tomado tal decisão por considerarem que “*o povo de Olivença estava abandonado pelos caciques*”.

A escolha da mulher “*não parente*” como nova cacique do grupo me foi justificada porque ela parecia reunir em si os atributos que são considerados importantes para um cacique tupinambá: acompanhava o *movimento* desde cedo, também morava na vila (ou seja próximo das famílias que compunham o *cacicado*), era filha de uma anciã considerada importante *tronco* do lugar, atuava como professora e possuía relações contínuas com aliados externos.

A nova cacique passou a se dizer “*cacique de Olivença*”, mas isto deixou algumas pessoas que moravam na vila e apoiavam outros caciques – principalmente aquela anterior –, extremamente incomodadas. Se nem todos reconheciam a nova cacique como “*cacique de Olivença*”, como assumir tal postura, indagavam alguns indígenas. Neste caldo de questionamentos, também um grupo de caciques aliado a cacique que anteriormente orientava estas famílias, começou a reclamar

a consolidação de um novo *cacicado* diante o fato de que algum tempo antes, os caciques já haviam chegado ao consenso de que novos caciques não poderiam mais ser aceitos. Segundo recordavam, ainda em 2010 havia sido entregue a coordenação local da FUNAI um documento que manifestava esta posição contrária a formação de novos caciques e *cacicados*.

Da sua parte, a nova cacique vinha sendo apoiada por outro grupo de caciques que, explicitamente, também se opunha ao primeiro grupo de apoio a ex-cacique. Assim, este último conjunto de caciques passou um bom tempo referindo-se a nova cacique como mera “*liderança*” e não como cacique propriamente dita. Da parte dela, por sua vez, a nova líder passou a participar de todas as reuniões e eventos em que os caciques se faziam presentes e sempre se apresentava como tal, afirmando que “*quem escolhia cacique não era outro cacique, mas a comunidade*”. O grupo de oposição ao novo *cacicado*, a fim de marcar sua contrariedade, empreendeu no mesmo período uma série de *retomadas* também na região de Olivença, aquecendo assim o clima de disputas não somente entre os indígenas, como também com os não indígenas proprietários destas terras.

Pouco a pouco, passado algum tempo, a nova cacique acabou finalmente sendo aceita e reconhecida pelos demais, o que não significa dizer que o clima de disputa, mal-estar e divergências tenha desaparecido. O fato é que, mesmo que alguns não queiram ou não gostem, nessa disputa de forças políticas há sempre conjunturas e ações que vão legitimando uma determinada posição, como foi o caso do surgimento deste novo *cacicado*. As famílias que escolheram a nova cacique estiveram todo o tempo marcando em suas falas o reconhecimento da mesma. Esta, por sua vez, não deixou de afirmar-se em eventos públicos colocando-se lado a lado dos demais caciques, mesmo sob os olhares desconfortantes de alguns destes. A *retomada* empregada também consolidou o novo *cacicado*, já que as pessoas viram ali novas oportunidades para viverem um modo indígena e aos poucos começaram a colher os frutos de seu investimento ao trabalharem no local. Enfim, o tempo passou, a poeira baixou e novas demandas e fatos foram surgindo. O surgimento da nova cacique já não era mais novidade.

Renato Sztutman distingue que há uma distância entre o plano da ação – o plano da liderança – para o plano da representação – o plano da chefia. Citando Detienne (2000) enfatiza que “representar, falar em nome de alguém, produzir uma aparência de homogeneidade, é diferente de reunir, de tomar conta, de começar, de fundar um lugar”

(DETIENNE 2000 *apud* SZTUTMAN, 2012: 18). Noto que os caciques tupinambá ainda que sejam explicitamente voltados para este plano da representação face o exterior, precisam dar conta da vida na aldeia. Isto é, precisam cotidianamente demonstrar dedicação e interesse por aquelas famílias que fazem parte do *cacicado*.

Por sua vez, José Glébson Vieira indica que a composição da esfera da chefia é um “movimento que parte da ação para a representação, isto é, da predação (ação) à domesticação ou produção de uma interioridade (representação)” (2010: 27). Esta última interpretação me parece muito sugestiva para enquadrar o caso dos atuais Tupinambá, pois mesmo que os caciques nem sempre consigam estar no dia-a-dia ao lado das famílias que compõem o seu *cacicado* – e muitas vezes são cobrados por sua ausência –, eles não podem deixar de se mostrarem atentos e preocupados com estas famílias que lhes apóiam. Portanto, devem partilhar suas conquistas oriundas do exterior, sobretudo, aquelas materiais relacionadas a benefícios, projetos, recursos para a aldeia, etc.

Se em seus discursos públicos os Tupinambá evocam sempre a imagem de um “Nós”, internamente observa-se que as ações políticas visam o “Múltiplo”, ou seja, os caciques precisam antes de tudo garantir as condições mínimas para que o “seu próprio povo” se mantenha. Isso se passa tanto no plano da escola ou dos atendimentos a saúde indígena, quanto no nível dos eventos e festas realizados na terra indígena. Aliás, o maior evento ritual e político que ocorre anualmente, a Caminhada dos Mártires, é um dos momentos mais privilegiados para se observar como cada cacique se lança em uma corrida pessoal para junto de seus aliados externos a fim de angariar, sobretudo, os alimentos que serão preparados e distribuídos para o consumo coletivo na aldeia de cada um deles logo após o encerramento do evento.

Acompanhei os preparativos e o evento da Caminhada em 2011 e 2012. Os Tupinambá começaram a realizar este evento político-ritual em setembro do ano 2000 e de lá para cá o mantiveram anualmente como a principal atividade de encontro e reunião do “povo Tupinambá”. Em síntese, o evento surgiu como um meio de publicizar a historicidade e a presença indígena dos Tupinambá na região. Neste esforço de trazer à tona sua resistência histórica há duas associações com fatos da história local que os indígenas explicitam: a primeira diz respeito à conhecida “Batalha dos Nadadores”, enfrentamento ocorrido ainda no século XVI quando o governador Mem de Sá destruiu diversas aldeias no entorno da região de Ilhéus e terminou por matar centenas de indígenas em uma sangrenta batalha no rio Cururupe; e a segunda, trata de recordar durante a Caminhada a figura do caboclo Marcelino, que como já enfatizei,

incorpora um misto de herói que concentra em si todas as qualidades necessárias de um “*guerreiro tupinambá*” ou “grande líder”.

Todo ano a Caminhada se estrutura de modo similar. No último domingo do mês de setembro, logo cedo pela manhã, após se encontrarem na praça de Olivença, os Tupinambá formam um grande círculo na frente da igreja Nossa Senhora da Escada e ali realizam uma oração em meio ao chacoalhar dos *maracás* (vide fotos 21 e 22). Algumas músicas do repertório do *Poranci* também podem ser entoadas e em seguida todos entram na igreja. Seguem até o altar e recebem a benção do padre que está por concluir a missa das oito horas da manhã. Em fila, tendo os caciques à frente, os indígenas caminham até a ladeira que acessa a beira da praia e a rodovia Olivença-Ilhéus (BA-001). Uma multidão de pessoas desce a ladeira cantando músicas do *Poranci* e o grupo segue ao longo de quase sete quilômetros perfazendo um total de aproximadamente três horas de caminhada em ritmo intenso (vide fotos 23 e 24).

Mas, a imagem deste grande bloco humano que aparentemente parece coeso, internamente sustenta suas fissuras. Os caciques que “estão aliados” naquele ano caminham lado a lado e as pessoas de cada *cacicado* também procuram se manter próximas. Os grupos fragmentados no interior deste grande grupo explicitam as rupturas e diferenças que apresentam entre si. Cada conjunto de *cacicado* se esforça por impor sua própria marca ao todo, assim por vezes as músicas entoadas por quem está no início ou no final desta multidão são diferentes, se sobrepõem ou se atravessam umas às outras. O ritmo das passadas de igual maneira explicita as diferenças, os primeiros praticamente “correm” enquanto cantam e se deslocam. Já alguns outros grupos ficam mais para trás marcando certos distanciamentos. O que se observa ali é que não existe uma homogeneidade, ainda que numa visada panorâmica seja esta impressão que um observador desatento possa ter. A Caminhada assim atesta aquilo que se observa também no cotidiano do fazer política dos Tupinambá, a constante dinâmica entre tendências centrípetas e tendências centrífugas (PERRONE-MOISÉS, 2011; SZTUTMAN, 2012)

Desde a primeira Caminhada é uma prática dos Tupinambá que seja servido um almoço coletivo para consagrar o evento. Naquela época as refeições eram feitas no entorno da praça de Olivença e “*todos comiam juntos*”. Vimos na segunda parte que a comensalidade em grupo se presta particularmente para aproximar pessoas transformando-as em parentes. Ainda que por diversas vezes meus interlocutores tenham explicitado o desejo de após a Caminhada “*comerem todos*

*juntos*” na vila de Olivença, creio ser praticamente impossível isso voltar a acontecer. As pessoas trazem justificativas diversas: seja o gasto para preparar uma refeição que atenda mais de mil pessoas; o gosto peculiar de cada um – que acabava por gerar comentários maldosos sobre a comida oferecida; a desunião dos caciques e do “*povo*”; a distância das aldeias que dificultariam o retorno das pessoas para casa; enfim, razões é o que não faltam para justificar aquilo que não mais acontece e, apesar de todas elas serem legítimas, me parecem que não dizem nada sobre um outro aspecto que também é importante se levar em conta neste contexto. Vejamos.

Mesmo que os Tupinambá saibam que se todos comessem juntos na praça isso traria maior visibilidade para o *movimento* frente os não-indígenas – reafirmando uma imagem de Unidade desejada e sempre esperada por estes últimos –, creio que não é exatamente isso que de fato importa para os próprios indígenas. O fato de cada cacique levar “*seu povo*” para a “*sua aldeia*” deixa claro que a Caminhada é, sobretudo, um momento único para atualizar e reforçar as dinâmicas internas que dão conta da aproximação e do afastamento de sujeitos individuais e coletivos. Sendo a data da Caminhada um dia de muita festividade é importante que cada cacique demonstre certo investimento perante os seus. Assim, cabe aos caciques promoverem uma bela refeição para “agradarem” cada qual o “*seu povo*”, e desta forma, reforçarem seus laços de apoio mútuo e legitimação.

Durante os dois anos que acompanhei a Caminhada observei que na semana anterior ao evento os caciques se mobilizavam em torno da FUNAI de Ilhéus para receberem os donativos. Tanto em 2011 quanto em 2012, as doações do órgão indigenista vieram na forma de gêneros alimentícios (arroz, macarrão, feijão, carne de sol, eram alguns deles). Mas, alguns interlocutores informaram que em anos passados a FUNAI destinava uma quantia em dinheiro (aproximadamente seis mil reais) que era dividida entre os caciques. Noto que aqueles caciques que não se fizeram presentes na reunião geral com a FUNAI para definir o assunto não entraram na partilha dos recursos<sup>110</sup>.

Especialmente em 2012, percebi também que alguns daqueles caciques que vinham se consolidando em um “bloco de aliados” (como expus acima) optaram por reunir os recursos de cada um e realizar um almoço conjunto para mais de um *cacicado*. Isto se deu entre dois

---

<sup>110</sup> Vale informar também que o cacique Babau e o cacique Cleído, como já mencionei relativamente distantes em termos espaciais e sociopolíticos dos demais, não participaram das atividades da Caminhada em 2011 e 2012.

caciques (genro e sogro) e outros três caciques (a nova cacique e mais dois). Os demais mantiveram os almoços exclusivos cada qual para seus grupos.

Além dos recursos oferecidos pela FUNAI – que vale dizer são restritos diante o número de caciques e famílias indígenas –, é notável que os caciques acionem seus aliados externos que possam lhes prover ainda outras benesses, tais como bebidas, carnes, música (ao vivo ou mecânica), enfim, tudo que possa proporcionar uma grande comemoração entre as famílias presentes. Não à toa, no dia seguinte ao evento, o assunto mais comentado em todas as rodas de conversa dizia respeito àquilo que cada cacique tinha oferecido em “*seu almoço*”, sendo comentado também quem havia sido o cacique que proporcionara a refeição mais grandiosa, isto é, mais saborosa e farta. Consequentemente, as avaliações das pessoas também se estendiam para indicar qual a aldeia que tinha recebido o maior número de convidados. Uma informação inquestionavelmente relevante e que sinalizava o prestígio e as alianças sociopolíticas que vertiam do cacique local. Cheguei a acompanhar o diálogo entre uma mulher indígena e “sua cacique” comentando que todos estavam dizendo que naquele ano o almoço na aldeia de *Fulano*<sup>111</sup> tinha sido o melhor, já que ele “*tinha matado um boi*” e as pessoas presentes haviam se fartado de tanto comer carne (iguaria sofisticada na região). A cacique visivelmente aborrecida com os comentários lhe respondeu: “*pois é, ano passado também ganhei um boi e todos ficaram com inveja e queriam também*”. Da outra parte a mulher concluiu: “*não tem problema não cacique, ano que vem vamos botar o maior som de arroche*<sup>112</sup> *aqui na aldeia e vai lotar de gente!*”.

A Caminhada acaba por ser um dos principais eventos políticos dos Tupinambá não somente porque marca a resistência histórica destes indígenas frente ao exterior, mas principalmente, porque sintetiza estes princípios que estão dispersos no fazer política cotidiano. Neste sentido, se realmente fosse o caso de todos comerem juntos no entorno da praça, a quem seriam destinadas as honras ou desonras pelos almoços oferecidos? E mais, se cada cacique ficasse apenas contando com os alimentos doados pela FUNAI, os almoços oferecidos em cada aldeia seriam evidentemente iguais, ou seja, parcos no sentido literal do termo,

---

<sup>111</sup> É dispensável para esta abordagem citar o nome dos referidos caciques envolvidos.

<sup>112</sup> “Arroche” é um gênero musical que durante minha pesquisa de campo se mostrava como uma das músicas preferidas dos tupinambá, especialmente porque promove uma dança malevolente entre os corpos de um homem e uma mulher.

insignificantes e sem graça. Não haveria distinção alguma entre os grupos alimentados e os caciques perderiam essa nobre e privilegiada oportunidade de se diferenciarem uns dos outros. Os caciques que não se destacam pelo almoço servido em um determinado ano tendem a ser vistos como aqueles que apresentam redes de relações externas mais frágeis ou fragilizadas. Fato que pode deixar as pessoas destes *cacicados* um tanto atentas, pois a contração das relações de um cacique se reflete no próprio grupo. Na esteira de Strathern (1988, 1991), “há de se compreender que a gênese destas pessoas não pode ser dissociada da gênese de coletivos, pois assim como as pessoas, os coletivos – que lhe são homólogos – submetem-se a movimentos de contração e extensão” (*apud* SZTUTMAN, 2012: 11).

Tenho me dedicado até aqui a mostrar como os caciques são produzidos e como os processos de diferenciação entre eles são intrínsecos a esta arte do fazer política. Mas neste panorama é preciso também voltar-me para a forma como os caciques são vistos sob o olhar daqueles que não são caciques ou lideranças, ou seja, os indígenas que não possuem qualquer qualidade ou posição política de destaque e perfazem o conjunto de pessoas da *comunidade*. Não raras vezes estas pessoas me diziam que a condição de ser cacique é boa. Em outras palavras, afirmavam que por terem acessos a benefícios que os outros não têm, os caciques eram privilegiados.

Em algumas reuniões de caciques e lideranças que acompanhei ou mesmo de algum cacique com apenas os membros de seu *cacicado*, a pergunta que sempre surgia era: “*afinal, quantos caciques se têm entre os Tupinambá?*” Nestes momentos, a impressão que eu ficava era de que o número exato de caciques jamais fosse possível de mensurar, pois a probabilidade de surgir um novo a qualquer momento estava sempre posta como uma realidade da política local. Indagados em diversas ocasiões sobre realmente quantos eram às vezes nem mesmo os caciques sabiam responder com precisão a pergunta. Se os demais indígenas crêem que “*ser cacique é bom*”, então o surgimento de um novo cacique é sempre um horizonte possível e certamente desejável por alguém.

Ainda que não seja uma tarefa fácil, afinal os caciques também estão na mira dos não indígenas que os perseguem para minar suas reivindicações, deve-se reconhecer que internamente ocupar tal posição é motivo de admiração e prestígio. Afinal, como pessoas que estão no ápice deste conjunto de eminentes, os caciques têm bem mais acesso a informações, bens materiais, realizam viagens, participam de cursos, reuniões, seminários, ampliam a rede de pessoas conhecidas, são

procurados como interlocutores potenciais de pesquisadores e outros não indígenas, além de decidirem em muitos casos, sobre a vida das próprias pessoas ligadas ao *cacicado*, ou seja, resolvendo as pendências e rupturas internas e decidindo quem fica e quem sai da aldeia.

Mas se em geral os indígenas acreditam que “*ser cacique é bom*”, da parte das lideranças a maioria avalia que:

*“Hoje tem esse surgimento constante de novos caciques, pessoas que nunca foram lideranças, mas que acham bonito se tornar cacique. Cacique na verdade não dá nada, os benefícios são do Estado. A única coisa que cacique faz é ‘orientar’ como chegar lá”.*

Nesta mesma linha, outro relato de uma mulher liderança expõe o seguinte:

*“Os lideranças do passado já eram formados pelos mais velhos. Porque quando a gente tem os nossos filhos, vai vendo a diferença de um pro outro. Então dali a gente vai descobrindo o dom daquele que a gente vê que tem o dom. Cada um tem um dom marcado por Deus. Então se a gente via que um tinha o dom, nossos mais velhos já tinham o cuidado de estar cuidando daquela criança. E mais tarde esta iria ser uma liderança que ia ser um grande fruto no nosso território. Então, quando se fazia um liderança, era justamente os mais velhos que formavam, na base de todo o cuidado. Tinham as suas ciências de rezas, seus banhos com as suas raízes, tinha o dia certo pra pegar aquele jovem, botar sentado num banco e rezar, e ensinar umas orações boas. [...] Hoje ta nascendo liderança, não tão mais se fazendo. [...] Hoje a gente ta indo pra um tanto de caciques, mas quem são esses que não se reúnem com os mais velhos? Quando em 2001, Jamopoty foi escolhida, antes a gente fez um ritual bem forte com ela, um Poranci. Os mais velhos disseram que ela ia ter barreiras, mas ela tinha também o voto de confiança da comunidade. Enquanto isso, outros hoje estão sendo por conta deles, porque querem ser, mas muitas das vezes a gente tem vontade, mas nunca podemos ser aquilo que se quer e só o que Tupã permite”.*

A fala acima coloca em evidência uma crítica sobre a necessidade dos atuais caciques serem mais bem preparados em termos “espirituais”, com o suporte e acompanhamento dos anciãos que lhes devem preparar

o “corpo” e o “espírito” para que sejam *fortes* e aguentem os desafios desta posição.

Fui informada consensualmente que um cacique escolhido jamais seria deposto, a não ser que por decisão pessoal optasse por deixar tal lugar. Mesmo assim, penso que a intensa busca destes personagens por legitimidade e diferenciação indica que a posição de cacique não é um porto seguro. Como aludi acima, um cacique que é trocado por outro não deixa de ser cacique se ainda tiver seguidores. Porém, entre ser cacique de um pequeno ou de um grande grupo há certamente uma boa diferença. Na verdade, os caciques precisam de um grande número de parentes para sustentá-los, ou pelo menos, é o que costumam dizer quando cada um deles afirma que sua família “*é muito numerosa*”<sup>113</sup>. No entanto, vimos que no surgimento do último *cacicado*, que envolveu uma grande família extensa e outros moradores de Olivença, a cacique escolhida a princípio não tinha qualquer vínculo de cognação com estas pessoas. Tal situação coloca uma nova possibilidade de relação entre o cacique e as pessoas de seu *cacicado*, algo que seria interessante acompanhar em uma pesquisa futura para dimensionar a construção destes laços de proximidade e afastamento.

Entre os Potiguara, Vieira observou que a disputa por cargos de liderança leva ao aumento do número de cadastramentos de indígenas, algo que denominou de “política do cadastramento”, motivada pela necessidade de cada candidato conquistar novos votos, tendo em vista que a escolha de um cacique passa por um processo de votação (2010:139). Já entre os Tupinambá não há qualquer espécie de votação para consagrar caciques ou lideranças, contudo, de igual modo, é necessário que cada cacique se mostre capaz de mobilizar o maior número possível de famílias e criar alianças políticas que lhes dê apoio e legitimidade.

Se para compreender o espectro do *socius* político devo admitir que as forças centrípetas são ontologicamente constitutivas – e fundamentalmente necessárias para que a unidade social aconteça –, elas só podem ser pensadas quando em relação às forças centrífugas que arrebatam os coletivos. Assim, como já mencionei anteriormente, seria impossível ignorar que os boatos, as intrigas, as brigas entre famílias, as disputas por empregos e/ou outros recursos materiais e financeiros estão na base das dinâmicas de fragmentação e multiplicação dos *cacicados*.

---

<sup>113</sup> Alguns entrevistados me disseram que o número mínimo de famílias necessárias para compor um *cacicado* é vinte.

Ademais, se os rumores forem direcionados explicitamente à pessoa do cacique ou a alguém de sua rede de parentes e lideranças, aí mesmo que se pode contar que os autores da difamação não irão permanecer na aldeia por muito tempo. Neste sentido, romper com o cacique ao qual se estava atrelado implica em sair do lugar, buscar outro cacique e ir para junto deste. Em contrapartida, caso realmente a intenção seja para que se coloque em cheque a posição de um cacique ou de alguém dos seus, é preciso então que um bom número de pessoas partilhe a mesma opinião. Nestas situações, das duas uma, ou a maioria das pessoas achegadas ao cacique – seu grupo doméstico – sobrepõem-se ao demais e a contenda acaba sendo abafada, ou o cacique é mandado embora com os seus e um novo cacique será escolhido entre aqueles que permanecerem. No entanto, relembro que um cacique deposto jamais deixará de ser cacique caso não seja esta sua vontade, uma nova *retomada* será feita e junto ao seu grupo de familiares uma aldeia será erguida. Aliás, durante minhas observações, a impressão que tive é que o maior medo dos caciques não é que tomem suas posições, visto que uma posição adquirida jamais será perdida, mas que questionem suas ações e o deixem fragilizado diante os demais.

Um tema quente das paisagens ameríndias atuais diz respeito aos rumores e boatos que, certamente observados por muitos etnólogos em campo, assumem pouco destaque quando se chega à escrita. Pessoalmente, compreendo que as fofocas presentes no dia-a-dia da vida indígena não devem ser levadas adiante como registros curiosos da vida dos nativos, elas muitas vezes interessam pouco para qualquer análise, contudo não podem ser ignoradas como “motores” da sociabilidade indígena. Elas constituem dinâmicas e, no caso dos Tupinambá mecanismos que desencadeiam processos da sociopolítica local. Presenciei por exemplo, duas situações em que eventos importantes estavam para ocorrer na terra indígena, mas poucos dias antes surgiam rumores indicando que os encaminhamentos que já haviam sido tomados em reuniões públicas poderiam ser modificados. Isto me levou a pensar que os rumores seriam uma espécie de matéria-prima própria ao campo do fazer política. Ou ainda, que estariam enquadrados na ordem dos mecanismos que desencadeiam o fazer e o desfazer de alianças políticas, movimentos incessantes que produzem coletivos, ao mesmo tempo em que estão constantemente sob o alvo da instabilidade.

Em 2011, dias antes da Caminhada acontecer, espalhou-se o boato de que o percurso a ser realizado a pé não seria o mesmo de todos os outros anos, isto é, as pessoas não iriam de Olivença até a praia do Cururupe, mas fariam o caminho inverso. Isto gerou uma série de

controvérsias e conversas paralelas, especialmente porque um boato desta proporção não é lançado por qualquer pessoa, mas por um ou mais caciques em comum acordo. Nomes não eram citados, mas acusações eram feitas: “*quem teria o direito de propor tal mudança sobre uma prática que já tinha sido instituída há tanto tempo?*” – se perguntavam os indígenas. Chegado o dia do evento, tudo ocorreu do mesmo modo de sempre, o trajeto não fora alterado como alguns sugeriram, porém muitas pessoas reclamaram que diante as confusões dos dias que precederam a Caminhada, o público teria sido bem menor do que aquele do ano anterior. O boato não havia sido desconsiderado, sobretudo pelos anciãos que temiam que algo desse errado se o ritual fosse invertido – não era apenas uma questão de passos ou percurso, era uma questão de narrativa e memória.

Da mesma forma em 2012, às vésperas do início do Seminário Índio Caboclo Marcelino no interior da terra indígena, correram boatos de que um dos locais onde iria acontecer o evento tinha sido trocado por outro. O que se ouvia é que em uma reunião, alguns caciques tinham decidido que o Seminário seria na aldeia de um deles e não naquela de um outro que já vinha se preparando para receber o evento e, que a propósito, não estivera presente no momento em que tal decisão fora tomada. Certamente, os rumores diziam respeito a uma disputa política bastante comum: adquirir os efeitos positivos que seriam produzidos diante a acolhida de um grande evento que contava com indígenas e vários visitantes não indígenas. As pessoas mais envolvidas com a organização do evento ficaram surpresas quando souberam por terceiros que alguns caciques tinham decidido outro lugar para realizar o Seminário. Rapidamente, a notícia se espalhou e foi tomando consistência conforme passava de um a outro, a ponto de pessoas se posicionarem dizendo que se fosse na aldeia do cacique *Fulano* ou *Beltrano* iriam ou não iriam participar, iriam ou não iriam ajudar. Enquanto isso, entre caciques, lideranças e organizadores, um clima de inquietude e negociações se instalava. O debate acabou sendo resolvido entre os próprios caciques que decidiram por acatar a proposição do novo lugar.

Na segunda parte deste trabalho procurei articular as proposições que dizem respeito ao *estar na cultura* para os Tupinambá. Neste sentido, a cultura compreendida como um modo de operar relações que envolve a territorialidade e o cotidiano das aldeias e *retomadas* está diretamente voltada também para a prática política dos caciques. A meu ver, eles parecem ser justamente aqueles que mais cobram o *estar na cultura* dos outros, e os que mais são cobrados. Pois, ao mesmo tempo

em que os caciques se lançam para o exterior em busca de prerrogativas para si e os seus, devem ser controlados e controlar este *estar na cultura* que adquire sentido pleno na construção e manutenção da sociabilidade, da partilha de experiências cotidianas, de (des)afetos e memórias. Um cacique que passa mais tempo “fora da aldeia” pode passar a ser visto com certa restrição pelas famílias atreladas a ele. Ou mais, um cacique que não mantém uma certa prática de visitas e conversas com as famílias de seu *cacicado* também está sujeito a uma provável instabilidade política. É aqui que entra um dos temas mais clássicos da obra de Pierre Clastres: a oratória do chefe ameríndio.

Como bem coloca este autor no artigo *O dever da palavra*, “toda tomada de poder é também uma aquisição de palavra” ([1974] 2003: 169). Aliás, a oratória seria uma das características mais importantes das chefias indígenas. Os Tupinambá salientam que um dos principais atributos de um cacique se refere ao conhecimento da leitura e da escrita, ainda que muitas vezes a produção de documentos seja feita pelos professores lideranças que os apóiam. Mas para além disso, incontestavelmente, o “dom da palavra” é o que transparece como uma das principais qualidades destes sujeitos proeminentes. Assim me disse um cacique:

*“A questão do ser cacique é cultural, o povo tupinambá te reconhece pelo trabalho que tu vem fazendo dentro da aldeia. Tem que estar o tempo todo tendo palavras que não gerem conflitos, mas que resolvam. Eu tenho relação com todas as comunidades, em cada uma pelo menos tenho um grupo de famílias que passa pela minha orientação. Existem aquelas principais, com que tenho uma orientação maior”.*

Esta prática de manter-se próximo dos seus, gerando palavras “de paz” foi brilhantemente sintetizada por Clastres:

Se nas sociedades com Estado a palavra é o *direito* de poder, nas sociedades sem Estado ela é, diversamente, o *dever* do poder. As sociedades indígenas não reconhecem ao chefe o direito à palavra porque ele é chefe: elas exigem do homem destinado a ser chefe que ele prove seu domínio sobre as palavras. Falar é para o chefe uma obrigação imperativa, a tribo quer ouvi-lo: um chefe silencioso não é mais um chefe (CLASTRES, [1974] 2003: 170-171, grifos originais).

Quando uma das caciques comentou comigo que vinha sentindo-se “*esquisita*”, o principal fato que lhe intrigava era o “silenciamento de sua voz”, principalmente durante reuniões importantes com a presença de outros caciques e lideranças. Ela me dizia que não sabia o que vinha acontecendo, mas sentia que não conseguia falar, como se algo lhe trancasse a voz. Soube dias após a nossa conversa que ela teria ido procurar um pajé para resolver o problema e este lhe levou à mata para “*buscar a força dos espíritos*”.

De acordo com Vieira, o uso da palavra pelo chefe – no sentido de aconselhar – se relaciona a um dever que é acionado em nome do coletivo. “Ela sugere a habilidade em estabelecer diálogo e mediações, mas também significa o próprio exercício da chefia em termos de convencimento e da extrapolação do nível mínimo de socialidade dos indígenas” (2010: 154). Aliás, “convencimento” é uma habilidade que não pode faltar nas ações políticas dos caciques e das lideranças indígenas. Ao se reunir com as famílias coletivamente ou visitá-las uma a uma, o cacique deve constantemente justificar suas viagens, suas participações em seminários, alegando sempre que seu trabalho refere-se à “*luta e à defesa do povo*”. Os caciques precisam justificar sua existência diante o grupo e, mais que isso, sua própria ausência em muitos momentos do dia-a-dia. As palavras dos caciques se colocam para enfatizar que “*o povo é prioridade*” e que estão sempre focados em novas conquistas para serem revertidas às famílias indígenas. Como bem expõe Sztutman sobre o chefe, este: “[...] deve se fazer plenamente visível, ele deve exteriorizar suas relações (e sua magnitude) para ser plenamente controlado” (2012: 311).

### 3.4.2 Chefe de grupos

Pierre Grenand observou que os Wajãpi “questionam o excesso de poder, mas admiram a força” (1982: 236 *apud* SZTUTMAN, 2012: 321). Enfatizei acima que os caciques tupinambá são admirados pelos “cidadãos comuns” (os não eminentes), contudo o excesso de poder lhes é algo completamente abominável, especialmente se tal excesso se mostrar sob a forma de um “poder de mando”. Em vários momentos em que os indígenas se afastaram de um cacique ou liderança, a justificativa acionada explicitava o desacordo com a possibilidade de sentirem-se “mandados”. Clastres já havia destacado que entre chefe e grupo se estabelece um jogo sutil:

[...] consiste para o primeiro em saber a todo instante apreciar e avaliar as intenções do segundo, para fazer-se em seguida seu porta-voz. Tarefa delicada, feita de sutilezas, essa de realizar-se sob o discreto, mas vigilante controle do grupo. O menor abuso de poder (isto é, o uso de poder) identificado pelo grupo, e acabou-se o prestígio do chefe: ele é abandonado em proveito de outro mais consciente de seus deveres ([1980] 2011: 62).

Esta cautela em relação a uma postura de mando ou concentração de poder da parte dos caciques tupinambá também se destina no horizonte das demais lideranças indígenas. Nas eleições para vereador em 2012, um dos candidatos indígenas montara uma estrutura com carro de som na praia do Cururupe, local onde as pessoas se reuniriam após o trajeto da Caminhada vinda desde Olivença. Anualmente, é nesta praia que o percurso da Caminhada se encerra com o ápice das falas dos anciãos, dos caciques e demais lideranças indígenas. Acontece ali um dos momentos mais importantes do exercício da oratória para as pessoas de destaque, quando elas reforçam e legitimam sua posição perante os demais lhes apresentando um discurso coerente com os anseios dos indígenas. Fala-se sobre a historicidade dos Tupinambá, sobre a *luta* e o *movimento*, marca-se a perspectiva étnica e entoa-se cantos para que os Encantados se manifestem.

Porém, neste ano de 2012, a ordem e o tempo dedicado às falas dos nativos não seguiu o “script” de sempre. Assim que os caminhantes chegaram à praia, o candidato a vereador conduziu a ordem das falas dando prioridade para si e “*contrariando*” a etiqueta indígena. O público mostrou-se explicitamente desmotivado com aquele discurso político “vazio” e auto-promocional que não lhe significava nada. Conforme a voz do candidato ecoava nas caixas de som, algumas famílias iam se afastando da área central e se acomodando nos bares ou na areia da praia. Aqueles que insistiam em permanecer na ala dos discursos viam os anciãos e caciques completamente mudos e atônitos. Todos se mostravam visivelmente aborrecidos com a situação.

Posteriormente vim, a saber, que o referido candidato indígena não tinha conseguido o número de votos necessários para consolidar sua eleição. Diante disso, muitas pessoas comentaram comigo que isto ocorrera porque ele havia “*contrariado o povo no dia da Caminhada*”. Como sintetizou uma anciã: “*o índio sabe o que fazer, não precisa ninguém pra mandar nele*”. Em outras palavras, as pessoas que estavam presentes naquela ocasião rejeitaram abertamente a atitude do candidato indígena e em represália deixaram de votar nele como vereador. Sua

postura foi como que um tiro no próprio pé, pois ele sobrepôs seus interesses pessoais diante os interesses da maioria que estava presente. Lembremos que na história de Olivença, a “hecatombe” relacionada à figura do coronel Nonato do Amaral resultou de uma revolta popular daqueles nativos que se sentiram ameaçados por ocasião de uma fraude política encabeçada por membros do partido de oposição. Ao serem “*contrariados*”, os nativos trataram de tomar as rédeas de seu próprio destino (político).

O exercício do poder de alguém que apresente certa autoridade não deve ser dirigido aos Tupinambá por intermédio de uma relação que sugira a subordinação, mas sim que indique a “*influência*” ou em seus próprios termos, a *orientação*. Como me disse uma mulher anciã irmã de um cacique: “*índio tem chefe, o que não tem é patrão!*” Algo que me leva a pensar na proposição de Paul Veyne “*crer é obedecer, é curvar-se a verdade revelada, adorar o foco de onde emana, venerar os representantes*” (1983: 44 *apud* Sztutman, 2012: 62) como um sentido completamente desconhecido pelos ameríndios. O que está em questão nesta relação entre indígenas eminentes e outros não eminentes parece passar longe de uma ideia de crença, obediência ou sujeição. Mesmo que um cacique seja reconhecido como alguém *forte* – e comumente alguns o são –, isto não significa que haja veneração, crença e, portanto, obediência. Se poderia inclusive dizer que entre os atuais Tupinambá não há quem possa mandar em alguém.

Assim como frequentemente eu ouvia dos chefes tupinambá que “*não há cacique sem comunidade*”, a *comunidade* também precisa da *orientação* de um cacique para acessar as prerrogativas do exterior. É uma via de mão dupla. Se no princípio do *movimento* a figura de “um cacique” foi fundamental para consolidar uma unidade étnica perante o Estado-nação, hoje o que transparece é que são os caciques que precisam muito mais de suas *comunidades* para se legitimarem como tais. Já que a qualquer momento alguém pode irromper do grupo, é preciso que o cacique se mostre como alguém de confiança, ao mesmo tempo em que confia nos seus – até que lhes provem o contrário. Os efeitos da vigília e do controle, portanto, são muito mais direcionados para um cacique do que para uma *comunidade*. A admiração perante os caciques não significa a crença nos mesmos, a inconstância a qual os ameríndios estão sujeitos os leva a cindir para outros lados caso isso se faça necessário.

Mas a análise desta relação não se encerra por aqui. Ao mesmo tempo em que os caciques devem se mostrar afetos aos seus, “*capturando*” prerrogativas no exterior para partilhá-las com os

“parentes”, muitas vezes as pessoas atreladas a determinado cacique também se sentem responsáveis por lhe retribuir de alguma forma o trabalho que ele vem realizando. Por ser uma posição não remunerada, alguns caciques chegam a “esperar” que as famílias espontaneamente lhes ofereçam produtos oriundos de seu próprio trabalho como se fosse um tipo de compensação. Nestes casos, o mais comum é que as famílias levem para o cacique farinha de mandioca, frutas, verduras ou mesmo qualquer outro alimento que se possa ter em casa. É como se as famílias – sobretudo aquelas bem próximas – precisassem se mostrar generosas para com o “*seu cacique*”, retribuindo de alguma forma o trabalho que este realiza em função dos interesses coletivos que lhe impedem de possuir algum trabalho fixo ou mesmo uma área de roça permanente.

Certa vez, soube de uma situação em que um morador mandou uma quantia pequena de farinha para a “*sua cacique*” e esta se mostrou bastante chateada em razão dele saber que ela não tinha condições de produzir para si própria. Sentindo-se inclusive afrontada, a cacique chegou a pensar em devolver o produto, mas acabou deixando por isso mesmo e aguardando outra oportunidade para mostrar ao homem que ele estava sendo sovina. Dias depois, a cacique veio me contar que tinha recebido mais farinha do dito morador, de acordo com ela, provavelmente porque ele teria se dado conta da desfeita que fizera. Não cheguei a tirar a dúvida diretamente com o doador da farinha, mas acho questionável que seu ato tenha sido tão espontâneo como a cacique sugeriu – uma certa remissão. O que me parece ser mais presumível é que os boatos sobre o incômodo da cacique correram a aldeia e o homem, sentindo os efeitos desta “advertência simbólica” em que comentários constrangedores e maldosos colocam em cheque a generosidade de uma pessoa, acabou sentindo-se na obrigação de reverter esta impressão que havia causado.

Em outro momento, estavam alguns moradores reunidos na aldeia tratando do assunto de um projeto que viria a beneficiá-los, quando a cacique comentou comigo que esperava uma “contribuição espontânea” de cada família, visto que ela e outra liderança já tinham feito várias incursões até a cidade para tentar resolver as burocracias necessárias ao encaminhamento do projeto. Nestas idas e vindas, ela dizia ter gasto recursos pessoais com combustível e alimentação. Participando desta conversa se encontrava uma mulher que é considerada uma importante liderança desta cacique. Imediatamente, ela mandou que uma jovem fosse até sua casa buscar sua bolsa. A bolsa foi trazida e a dona disse que tinha R\$2,00 e umas moedas para ajudar. A “contribuição” (nem tão

espontânea) foi repassada a cacique e desta para outro homem liderança que se responsabilizava pela parte financeira.

Um dos assuntos mais polêmicos que acompanhei nas reuniões entre caciques, dizia respeito à necessidade de cobrarem de cada família indígena uma ajuda financeira para custear as atividades de viagens e reuniões as quais os caciques são convocados a participar. “*Uma contribuição para o movimento*” – definiam eles –, tendo em vista que geralmente não há qualquer ajuda financeira externa para apoiar a participação e representação dos indígenas em debates e reuniões que lhes dizem respeito. Apesar de ser uma demanda importante e real, o assunto acabava sempre gerando uma enorme polêmica também entre aquelas pessoas que não são caciques, pois muitas famílias não têm condições de contribuir com um centavo sequer. Por sua vez, da parte daqueles que possuem trabalhos assalariados, seria esperado que contribuíssem com espontaneidade, mas não é o que acontece explicitamente. No final das contas, o tema acabava sendo sempre motivo de debates, mas nunca era realmente posto em prática porque os caciques e as lideranças não chegavam a um consenso, tampouco sentiam que uma cobrança deste tipo seria bem recebida pelas famílias indígenas.

Nas aldeias, a moradia do cacique acaba sendo sempre aquela que congrega o encontro de mais pessoas. Em geral, chega-se ali para buscar *orientação* sobre alguma demanda pessoal ou problemas que possam estar envolvendo mais de uma família da aldeia. A cooperação econômica também é uma via que se institui junto ao cacique, sendo ele o principal responsável por partilhar alguns recursos oriundos da rede de aliados externos (a distribuição semanal de leites, cestas básicas, sementes, ferramentas, etc.). Em sua casa, portanto, convergem pessoas, bens (materiais e simbólicos) e se irradia relações.

Vimos acima que no que se refere aos eventos festivos como a Caminhada, que agrupam as famílias pertencentes a cada *cacicado*, os preparativos a serem realizados na aldeia do cacique contam especialmente com a participação das famílias das lideranças locais. Nestes momentos, ainda que o envolvimento de muita gente seja visível, os créditos posteriores são dedicados ao cacique, visto ter sido ele/ela o principal responsável por “capturar” os bens materiais necessários para a realização do evento em sua aldeia. Também quando se trata daquelas atividades de caráter coletivo, como o são os mutirões de limpeza, a construção de um novo núcleo escolar ou espaço para reuniões, cabe destacar que são geralmente as famílias mais próximas ao cacique, ou seja, aquelas de suas lideranças, que estão diretamente envolvidas. E nos

casos em que não são pessoas ligadas a alguma liderança já instituída, pode-se ter certeza que os envolvidos estão pleiteando tal aproximação política com o cacique local, mostrando-se aptos a colaborar em todas as demandas necessárias para a consolidação das boas relações. Isto gera, obviamente, uma separação entre aquelas famílias que se envolvem nas atividades da aldeia e as outras que permanecem de certo modo afastadas das mesmas – há assim aqueles que participam da vida local e aqueles que apenas vivem no local. Tal separação transcende distintos níveis, pois se algumas famílias podem vir a questionar o fato de um cacique muitas vezes privilegiar (com bens e serviços) aqueles que lhe são mais próximos, por outro lado, elas também não se sentem ou não se esforçam para tornarem-se “mais próximas” do mesmo.

Este lugar que algumas famílias ocupam, de certo modo distante do cacique, acaba sendo sempre mediado por outras lideranças locais que fazem às vezes de articuladores. Em caso de problemas ou demandas, se a família não tiver grande intimidade com o cacique, então alguma liderança local irá recorrer ao mesmo para buscar ajuda e *orientação* sobre o assunto. O que se poderia dizer aqui é que assim como se tem alguns parentes “mais próximos” e outros “mais distantes”, também se constroem alianças políticas “mais próximas” e outras “mais distantes”. Em nenhum dos casos se deixa de ser parente, tampouco se deixa de ser um aliado político.

As famílias que raramente participam das atividades coletivas de uma aldeia, por seu turno tendem a se envolver naquelas tarefas que são organizadas pela própria família extensa, é o caso das atividades relacionadas à produção da farinha ou à construção de uma nova casa. Nestes contextos, geralmente é um casal mais velho que reúne em seu entorno a “parentela” próxima. Ao final do trabalho, aqueles que ajudaram podem receber parte da produção da farinha ou alimentos que são consumidos junto ao grupo. Como na Caminhada, em que se espera do cacique uma oferta generosa de alimentos e bebidas, nestes mutirões familiares os envolvidos também aguardam que os “donos do trabalho” ofereçam fartura de comidas e bebidas.

Os indígenas bem sabem que é através da articulação com os agentes externos que conseguem se “fortalecer” em termos materiais e simbólicos. No período anterior ao *movimento*, a presença da Pastoral da Criança representada por uma mulher nativa que trabalhava com a entidade distribuindo leite, roupas, objetos para crianças pequenas e alimentos, lhe trouxe um capital simbólico que posteriormente foi importante para sustentar a filha que veio a se tornar uma cacique.

Hoje em dia, a ONG Thidewá que trabalha com projetos e recursos audiovisuais se coloca como uma das principais vias de acesso a recursos tanto financeiros (para aqueles indígenas que trabalham ali), quanto materiais (especificamente equipamentos como computador, internet e a rádio comunitária). Além disso, esta organização realiza cursos de formação para os indígenas possibilitando a aquisição de capital simbólico e certo prestígio. Em geral, durante o campo, foram frequentes as críticas providas de alguns caciques e lideranças que acusavam a entidade de beneficiar somente as pessoas de um determinado *cacicado*, ou seja, ligadas somente a um cacique. Destaco, contudo, não terem sido poucas as ocasiões em que observei os profissionais desta organização se redimindo e tentando reverter junto aos indígenas mais críticos esta imagem negativa.

Ainda assim, visivelmente observava que quem mais se aproximava da entidade seguia sendo aquelas pessoas ligadas a um único cacique de fato. É uma situação similar àquela das famílias das lideranças de um cacique que estão sempre mais próximas deste, ajudando, se envolvendo e recebendo os frutos como retorno. Também aqui, se aproximam da ONG membros de um único *cacicado* que acabou sendo aquele que ofereceu maior abertura a equipe de não indígenas responsável pela instituição. É como uma ciranda: quanto mais um cacique se aproxima de uma instituição e consolida uma aliança política, mais as pessoas próximas a ele serão beneficiadas por tal relação. Assim, não à toa todos os funcionários indígenas desta organização pertenciam a um mesmo *cacicado* e nas atividades de cursos e projetos, os participantes também acabavam sendo em sua maioria pessoas deste coletivo.

Ao longo do trabalho de campo, por mais de uma vez me coloquei a disposição para contribuir financeiramente com alguns caciques que precisavam de recursos para realizar pequenas atividades nas aldeias, fosse reformas nos núcleos escolares (como um piso, por exemplo) ou uma comemoração com alimentos para as crianças e/ou demais moradores. A escassez de dinheiro na região e especialmente no interior da terra indígena é uma realidade diária que se estende para todas as famílias, algumas mais, outras menos. Em alguns momentos inclusive, cheguei a notar que um recurso financeiro era solicitado com uma finalidade, mas posteriormente, acabava sendo destinado para outra demanda que surgia e se colocava como mais importante. Nestas ocasiões, tornava-se evidente o temor dos caciques em serem mal-interpretados pelo uso do dinheiro. De maneira alguma poderiam aparentar que estavam se beneficiando da posição política para

acessarem bens materiais e recursos financeiros, visto ser essa uma das principais acusações que ora ou outra surge entre os moradores e pode desencadear na cisão de um grupo de pessoas.

Em alguns casos, o descontentamento não é nem explícito para com o cacique, mas em relação aos parentes deste que podem estar se apropriando de benesses e gerando um clima de desconfiança por restringir o acesso de outras famílias as conquistas externas. Dificilmente um cacique irá questionar ou se posicionar contrariamente a alguém que seja seu parente próximo, é provável então que a(s) família(s) descontente(s) acabe(m) por mudar-se da aldeia, constituindo assim uma nova coletividade ou indo buscar acolhida junto a outro cacique.

Cada aldeia possui um determinado conjunto de condutas moralmente esperadas da parte dos moradores. Não são regras explícitas, mas que fazem parte de uma moralidade partilhada para a boa convivência. Quando ocorre algum problema que envolva pessoas de uma mesma família ou de mais de uma família do lugar, então uma liderança ou o vice-cacique deve vir a colocar o cacique responsável a par do assunto. Os caciques devem necessariamente se posicionar sobre o problema e acabam até mesmo decidindo quanto aos desdobramentos de uma pendência familiar, como em casos de infidelidade conjugal ou de violência doméstica, por exemplo. É interessante observar que se as pessoas envolvidas na questão não forem muito achegadas ao cacique, o assunto poderá ser tratado sob a mediação da figura de uma liderança local.

Em geral, ao acompanhar alguns caciques em suas interações com pessoas de seu *cacicado*, em caminhadas nas casas das famílias ou em encontros, por exemplo, sempre notei que havia um certo esforço da parte destes chefes por mostrarem-se simpáticos e atenciosos com as pessoas que lhe prestavam apoio político. Inclusive, se fosse o caso de chamar atenção por alguma atitude inadequada, mas que pudesse gerar algum constrangimento, o comentário do cacique era feito em tom de brincadeira ou deboche. Foi assim que uma cacique dirigiu-se a um índio que estava retornando à aldeia depois de um longo período vivendo na cidade. Enquanto ele estivera afastado, sua casa na terra indígena tinha permanecido fechada e assim lhe disse a cacique ao vê-lo retornar: “*Olha, até que enfim, eu estava prestes a mandar derrubar sua casa. Hora dessas você vai chegar e ela vai estar no chão*”. O homem deu um sorriso sem graça e pouco tempo depois apareceu na casa da cacique para lhe presentear com algumas graviolas.

Este exercício da “boa convivência” marca a postura dos caciques que sabem bem que não podem “dispensar” as famílias que lhes apóiam, mas também devem explicitar algumas regras para o convívio social. Em certas situações é preciso inclusive apresentar um certo jogo de cintura para dar conta das múltiplas demandas que vão sendo acionadas pelas famílias indígenas, especialmente quando o cacique resolve visitá-las em suas casas ou quando se reúnem para uma conversa com o mesmo. Em uma das andanças de um cacique que acompanhei visitando as famílias de uma de suas áreas de influência, reparei inclusive que o mesmo em cada casa que visitava, acabava comentando um assunto ou atendendo uma demanda como forma de reafirmar suas alianças políticas com os moradores locais. Assim, ora eram sementes que prometia entregar a família, ora agilizar documentos para a contratação de alguém como servidor, ou aposentadoria, ou ainda outros benefícios de saúde, bolsa escola ou cesta básica.

Neste panorama, os caciques se destacam por possuírem conhecimentos, acessos e experiências que lhes diferenciam dos demais. A leitura e a escrita já são de saída signos importantes desta diferenciação, principalmente diante àquelas pessoas que ainda figuram como semi ou completamente analfabetas. Além disso, os trânsitos para o exterior, especialmente em viagens, lhes garantem a aquisição de conhecimentos heterogêneos. Neste sentido, ao retornarem para a terra indígena reafirmam sua legitimidade ao mencionarem os motivos e desdobramentos das viagens, dos seminários e reuniões em que estiveram envolvidos.

Enfim, os caciques se destacam como *fortes* porque contém em si muitas relações, além daquelas externas, também junto aos familiares que mantém sob sua proteção e controle, assegurando-lhes bem-estar. O prestígio de um cacique é resultado da captação e redistribuição de bens e recursos, da aquisição de conhecimentos e prerrogativas do exterior, da rede de pessoas que lhe apóia, bem como do dom da oratória que deve mostrar-se tanto entre os indígenas, quanto diante os não indígenas, especialmente naqueles momentos em que representa “o povo Tupinambá”. A ação política do líder, portanto, consiste na demonstração em compartilhar suas habilidades e as experiências vivenciadas para além da terra indígena, sendo que seu grande desafio é dar conta das demandas de toda a *comunidade* – isto é, de todas as famílias que configuram o seu *cacicado*.

## 3.5 PAISAGENS DA COSMOPOLÍTICA

*Quando ouço o zoar do  
maracá  
Me dá vontade de cantar.  
Quando ouço o zoar do maracá  
Me dá vontade de cantar.  
Por isso eu canto pra Tupã  
Ô pra Tupã me ajudar.  
Por isso eu canto pra Tupã  
Ô pra Tupã me ajudar.  
(Canção tupinambá)*

Em setembro de 2011, aconteceu na Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC) em Ilhéus o III Seminário de História Índio Caboclo Marcelino. Estiveram ali reunidos lideranças, professores e estudantes tupinambá em conjunto com professores e estudantes não indígenas desta e de outras universidades do país. A mesa de abertura do evento contou com a presença de membros do colegiado de História da UESC, alguns caciques tupinambá e algumas mulheres anciãs. Na ordem da hierarquia instituída pela universidade, iniciaram as falas da solenidade de abertura do evento os membros do colegiado de História e posteriormente os caciques indígenas. Entre as falas destes últimos, destacou-se aquela do cacique *Itagibá* que repentinamente levantou-se e entoou um canto:

*“Eu moro na mata, mas ando pela chapada  
Eu moro na mata, mas ando pela chapada  
Ô rameia meus índios na chapada  
Ô rameia meus índios na chapada”*

Prontamente, os demais indígenas que faziam parte da mesa também levantaram e acompanharam a entonação musical chacoalhando seus *maracás*. O cacique repetiu as estrofes em tom grave pelo menos três vezes. Assim que ele silenciou-se e sentou, ao seu lado ergueu-se *Carimã*, uma das mulheres anciãs que deu seguimento ao cântico repetindo-o. Os presentes novamente acompanharam a música com os *maracás*, sendo que boa parte da platéia indígena expressava certa comoção, ainda que da parte de alguns dos professores não indígenas sentados à mesa, era visível o clima de constrangimento e mal-estar. Tais expressões e sentimentos tão contraditórios manifestavam as apreensões de cada público sobre aquilo que estava por trás da entoação

musical de *Carimã*. Sob o efeito de um Encantado, a anciã explicitava em meio ao auditório de uma universidade, uma das mais interessantes intervenções indígenas relacionada à presença de seres metafísicos. O canto entoado pelo Encantado através de *Carimã* não durou mais do que um minuto, mas foi o tempo suficiente para causar incômodo aos professores do colegiado de História que, estranhando a situação, pareciam se perguntar quando e como tal “manifestação” iria terminar. Os olhares entre os membros da mesa de abertura do evento se cruzavam procurando respostas e os Tupinambá na platéia cantavam euforicamente junto a velha liderança. Encerrando a sua participação, a “anciã encantada” concluiu em reverência: “*E viva meu pai Tupã! Viva minha mãe natureza!*”

A figura de *Carimã* foi detalhada no primeiro capítulo da segunda parte deste trabalho quando discorri sobre a centralidade das mulheres na organização social e política dos Tupinambá. Filha de um homem considerado liderança nos anos 1980, ela é parteira, rezadeira e reconhecida como “*sábia da cultura*”, pois possui um conhecimento diferenciado que trata tanto das *histórias dos antigos*, quanto das práticas de cuidado com o corpo e com a saúde, até os aspectos da espiritualidade indígena. Sua pessoa é comumente procurada por outros (índigenas ou não) que querem conhecer um pouco mais sobre as transformações do modo de vida que os nativos levavam no passado e que levam atualmente. Não à toa, é em razão de seu reconhecimento como alguém de destaque que ela estava entre os convidados da mesa de abertura no referido evento.

Aliada política do cacique *Itagibá*, *Carimã* foi instigada por ele – através da entonação musical – a receber a “manifestação” de um Encantado que geralmente ela chama de *guia*. Vim posteriormente, a saber, que a entonação do cacique tinha sido provocativa e proposital, isto é, que ele havia intencionalmente reverenciado os Encantados não somente porque reconhece a necessidade de fazê-lo antes de proferir um discurso, mas principalmente porque pretendia chamar pela presença de um deles naquele momento.

Se durante a minha pesquisa alguns indígenas explicitaram que certos caciques “*não gostam*” dos Encantados, este não é o caso do cacique *Itagibá* que (como veremos adiante) tem se mostrado ávido por refinar as relações com estes seres metafísicos. Em contrapartida, um dos caciques que manifestou o desagrado com os Encantados me disse que em sua aldeia “*essas coisas não acontecem*”, pois ele “*não permite que determinados cantos sejam acionados*”. Como irei mostrar adiante, antes de achar que o problema deste cacique é a descrença nos

Encantados, sua recusa atesta muito mais um certo temor em se relacionar com eles.

O que devo notar é que mesmo não sendo corriqueiras situações como esta registrada durante o Seminário de História foram especificamente em outros dois contextos públicos que presenciei a interação dos Tupinambá com os Encantados. Tais episódios ocorreram durante o encerramento das atividades da Caminhada na praia do Cururupe, tanto no ano de 2011 quanto de 2012. Em 2012, o Encantado “manifestou-se” através do cacique *Itagibá*, no momento em que ele estava a proferir o seu discurso para o público presente. A técnica de invocação ao Encantado não foi diferente daquela utilizada por ele em 2011 quando acionara *Carimã*.

*Itagibá* entoou um canto e em sequência proferiu um discurso exaltado que destacava a importância ritual daquele momento de celebração aos antepassados e acusava alguns presentes – índios e não índios – de banalizarem o momento e desrespeitarem a hierarquia e o sentido do evento para os Tupinambá<sup>114</sup>. Com o tom de voz estremeado e visivelmente bastante alterado, o cacique afirmava que “*aquele não era lugar de se fazer política. Era um momento para celebrarem a memória dos mártires e dos antepassados*”. Aplaudido por muitos indígenas presentes, notadamente por *Carimã*, o cacique foi acolhido com clamor. Quando lhe cumprimentei pessoalmente, me confidenciou que não tinha certeza de que havia sido realmente ele a dizer qualquer coisa, mas que desconfiava ter sido mediador de um Encantado. Como vimos a respeito da trajetória política do cacique *Itagibá* apresentada no terceiro capítulo desta seção, ele próprio associa o seu envolvimento com a política indígena a partir da revelação feita em um sonho.

Particularmente em relação a *Carimã*, o cacique a visualiza como uma espécie de conselheira, a quem recorre para pedir auxílio quando o assunto trata das relações com um “outro plano”. Mas tal relação pessoal entre os dois extrapola este nível para abarcar aquele das interações políticas com outros, sejam estes outros indígenas, não indígenas ou mesmo os Encantados. Em termos políticos, quando *Itagibá* concedeu, ou melhor, convocou *Carimã* a intermediar a fala de um Encantado, o cacique rompeu com qualquer etiqueta acadêmica que previa o dom da oratória somente aos professores não indígenas e aos caciques que compunham a mesa de abertura do evento. *Itagibá* auxiliado por *Carimã*

---

<sup>114</sup> As palavras do cacique foram explicitamente direcionadas ao candidato indígena e outros políticos não indígenas que estavam a fazer campanha eleitoral junto aos tupinambá (vide descrição supra).

marcou assim a possibilidade de se fazer – mesmo no universo da academia – uma política em termos ameríndios, algo nos termos de uma cosmopolítica.

Por sua vez, *Carimã* ao ser referendada pelo cacique como uma de suas lideranças, assume um lugar de destaque especialmente por apresentar este poder diferenciado que lhe permite acessar outros agentes, como os Encantados. Esta sua capacidade de, por intermédio das rezas ou cantos, interagir com estes outros “potenciais aliados”, faz com que ela carregue consigo uma rede de articulações importantes que atuam de forma significativa na resolução de problemas que dizem respeito à vida humana, sejam questões de saúde (como os partos e adoecimentos) ou propriamente da política. Neste sentido, foi na ocasião de uma reintegração de posse da aldeia Tucum que *Carimã*, em meio a um *Poranci*, recebeu as palavras de sua *guia* e avisou o cacique *Itagibá* que teriam alguns problemas naquele dia, mas que por fim retornariam para a área reivindicada. De fato, durante a noite os indígenas foram retirados de suas casas pela polícia e levados para a sede da FUNAI em Ilhéus, onde permaneceram por quase vinte e quatro horas. Posteriormente, o pedido de reintegração acabou sendo indeferido e o grupo retornou para a aldeia.

A interação entre *Carimã* e *Itagibá* se assenta em uma relação entre aliados políticos que em determinadas situações – como esta do evento na universidade – parece claramente apontar para a partilha de posições de “projeção”. Ao clamar pela manifestação de um Encantado mediado pela figura de *Carimã*, o cacique *Itagibá* evidenciou sua reverência ao plano dos “seres espirituais”. Ademais, ele explicitou seus vínculos com *Carimã* e a legitimou enquanto um personagem de destaque do fazer política. Ao projetar o outro como eminente, ocorre simultaneamente uma auto-projeção de si próprio, sendo que nas alianças políticas o que se espera é que um sustente o outro mutuamente.

Por um feliz destino, o Encantado que se “manifestou” na universidade o fez de modo positivo. Mas, como teria sido se ele tivesse expressado palavras de desordem e acusações naquele momento? Estabelecer relações com os Encantados nem sempre pode ser algo plenamente viável, isto é, possivelmente corre-se o risco de por em cheque, inclusive, as próprias relações entre humanos. Sendo estes seres de agência e vontade própria (Andrade 2012: 215), nem sempre eles podem se mostrar aprazíveis podendo, aliás, gerar constrangimentos e intrigas entre aqueles humanos que assistem suas performances.

Foi exatamente isso que aconteceu no final da Caminhada do ano de 2011. Em meio aos discursos dos caciques, uma mulher considerada

a pajé de uma aldeia recebeu a “manifestação” de um Encantado. Posicionando-se no meio da roda, a mulher iniciou uma série de frases que pareciam um tanto desconexas, mas que visivelmente causavam constrangimento aos presentes. Sob olhares perplexos, ela se apresentava como que em transe e se dirigia aos caciques manifestando um certo descrédito e acusações em relação ao lugar da chefia ocupado por alguns deles. Foi somente em relação à pessoa de uma cacique que o Encantado se manifestara com um pouco mais de tolerância e placidez. No decorrer da performance, o desconforto entre a platéia foi se agravando e o público presente foi pouco a pouco se dissipando em direção aos bares da beira da praia ou para os ônibus que fariam o retorno até as aldeias.

Na semana posterior ao episódio fui conversar com a referida pajé que me afirmou não ter noção alguma daquilo que havia dito durante a performance. Esta sensação de descontrole (e desconhecimento) da pessoa que enuncia as palavras emanadas por um Encantado também foi mencionada pelo cacique *Itagibá* e por *Carimã*. Em relação à opinião dos demais indígenas sobre o ocorrido ao final da Caminhada de 2011, muitos me disseram não confiar plenamente na pajé, que poderia possivelmente estar sob o efeito de bebidas alcoólicas e, portanto, suas palavras deveriam ser desconsideradas. No entanto, esta não foi a mesma postura assumida pela única cacique elogiada pelo Encantado. De acordo com esta, a sensação de orgulho não teria como ser negligenciada já que tinha sido referendada como “*a cacique verdadeira*”.

Estas situações em que os Encantados se manifestam têm se mostrado cada vez mais frequentes entre os Tupinambá que habitam a região das serras e da costa. Tal observação indica que a cada dia, os Encantados se mostram como agentes mais “fortes” ou de suma influência na ação política engendrada pelos humanos. Certamente, tais interações não são de hoje, visto que como descrevi o próprio ofício de parteira estaria assinalado por estas trocas com “seres espirituais” que ajudam nos trabalhos de partos desde muito tempo. Mas o interessante é como estes agentes do cosmos passam a interceder também nestas relações da sociopolítica local, especialmente quando os nativos de Olivença são reconhecidos como indígenas.

O próprio ritual do *Poranci*, segundo atestaram diversos interlocutores, também possibilita a conexão com os Encantados. Nas palavras do cacique *Agebê*: “*O ritual (Poranci) é nossa força. Os antepassados estão todos ali e também os espíritos das matas*”. Reforçando tal compreensão, *Jaborandi* (um jovem liderança) me disse

que: “*o ritual é nossa medicina*”. Ancião e jovem indicam assim que o *Poranci* é um momento especial, ocasião em que se permite a conexão entre o cosmos e o *socius*.

O *Poranci* ou apenas *ritual*, como os indígenas se referem, precede e encerra todos os contextos de reuniões, comemorações ou encontros coletivos dos Tupinambá. Não há um lugar onde o *Poranci* não possa acontecer. Eu mesma acompanhei muitos deles: na beira da praia, sob a ponte do rio Cururupe, no pátio da escola ou dos núcleos escolares, nos pátios das aldeias ou *retomadas*, na universidade, na sede da ONG Thidewá, na praça de Olivença, dentro da igreja, enfim, lugar para fazer um *ritual* não é o problema, basta querer e os Tupinambá sempre querem.

Posso dizer que fui realmente compreender a “potência” do *Poranci* somente depois que participei dele. Dali em diante as palavras do cacique *Agebê* e do jovem *Jaborandi* fizeram sentido. O *Poranci* segue uma sequência musical de cantos tradicionais, alguns entoados na língua tupi<sup>115</sup> e posteriormente traduzidos para o português e outros apenas em português. As músicas vão ganhando uma cadência ritma mais acelerada ao longo da sequência. Não consegui levantar o número total de canções existentes, isto porque nenhum indígena com quem conversei sobre o tema sabia me dar este número preciso, tampouco aproximado. Talvez eu possa arriscar inclusive que as músicas seguem o mesmo princípio já observado em relação ao número de caciques: há sempre uma imprecisão, indefinição em se apontar a totalidade deles, posto que os caciques, como seus *cacicados*, bem como as suas músicas, estão sempre sujeitos a se multiplicarem.

Eu presenciei alguns *rituais* que, em minha opinião, podem ser definidos como curtos e outros como longos. Os primeiros atenderiam uma sequência de no máximo oito canções, os demais levariam mais de hora. Como me explicou o professor *Katu*: “*um Poranci jamais é igual ao outro, a quantidade de músicas entoadas em cada ritual depende do momento e da força do pessoal que estiver rameando*”. *Ramear* é o termo nativo utilizado para se referir ao envolvimento no *ritual*. Não à toa a música entoada pelo cacique *Itagibá* na ocasião do evento na UESC referia-se ao ato de *ramear*, ou seja, cantar, seguir o ritmo cadenciado dos *maracás*, fazer a “*pisada certa*” e em uma única fila movimentar-se fazendo desenhos lineares e circulares no espaço.

---

<sup>115</sup> A maioria dos professores indígenas acompanha um curso de extensão com uma lingüista que ensina o Tupi clássico. Assim, as letras de algumas músicas em português foram traduzidas para o Tupi sendo cantadas nos dois idiomas.

A importância do *Poranci* na vida social (ou no plano do *socius*) dos Tupinambá diz respeito a este momento em que as pessoas ali envolvidas se permitem olhar nos olhos, tocar os corpos e deixar de lado, por alguns instantes, aquelas diferenças que marcam os distanciamentos, os rompimentos entre sujeitos individuais e coletivos. O *Poranci* é, portanto, uma ação para a aproximação e talvez justamente por isso, “*a medicina*” dos Tupinambá como mencionou o jovem liderança.

No plano da interação com o cosmos, igualmente, os indígenas acreditam que é durante o *ritual* que conseguem trazer para junto de si a *força* dos antepassados, de homens e mulheres guerreiras, dos espíritos das matas e dos Encantados propriamente ditos. Todos estes seres estão “*espiritualmente*” presentes durante o *ritual* e é por isso que ao final, os Tupinambá se sentem *mais fortes* para enfrentar as agruras e embates que travam especialmente com o Estado.

As manifestações dos Encantados, o *Poranci*, assim como as *retomadas* anteriormente descritas, devem ser consideradas as mais preciosas armas da ação política dos Tupinambá. Enquanto as *retomadas* trabalham o aspecto sociopolítico da vida indígena, por sua vez as enunciações dos Encantados e o *Poranci* tratam de uma cosmopolítica que aproxima humanos e seres metafísicos. Neste sentido, é exatamente o encontro com tais seres que atua de forma a conter qualquer política feita sob os moldes do Estado, uma política simplesmente “representativa”.

\*\*\*

Procurei desenvolver nesta terceira parte do trabalho uma descrição etnográfica que contemplasse aqueles aspectos que considero relevantes para compreender o fazer política entre os Tupinambá de Olivença. Em termos processuais, percorri desde o momento em que estes indígenas passaram a buscar sua condição etnicamente diferenciada, sendo contemplados com a introdução de uma escola indígena e dos posteriores núcleos escolares, passando pelo surgimento da figura de um cacique e os outros tantos que vieram a reboque, até constituir as tantas coletividades que hoje se encontram na terra indígena. Destas diversas nuances, dediquei-me também a descrever os personagens centrais da política, dando especial destaque a constituição e legitimação dos caciques e de suas lideranças indígenas. Neste percurso, mostrei que os meandros da composição dos sujeitos individuais estão necessariamente atrelados aos sujeitos coletivos, o que

nos leva a constatar que o inchaço ou retração de um cacique reflete em dinâmicas semelhantes para o seu *cacicado*.

Ainda nesta síntese, devo destacar a importância da Caminhada em Memória dos Mártires do rio Cururupe como o principal ritual dos Tupinambá. A meu ver, tal evento se constitui como especial posto que concilia aspectos da política, da sociologia e da cosmologia dos indígenas. O cosmos, aliás, se coloca aqui como uma das portas de entrada principais para a ação política. Sob a influência dos Encantados, os Tupinambá organizam suas relações, nem tanto com estes seres metafísicos, mas sobretudo, com outros humanos. Assim, nos dois anos em que prestigiei a Caminhada, foi sob efeito dos Encantados que os Tupinambá explicitaram (e atenuaram) algumas das questões e mal-estares de ordem sociopolítica.

Por fim, o que se deve destacar sob esta análise do contexto sociopolítico dos Tupinambá de Olivença é que mesmo diante um longo período em que as famílias nativas viveram sob condições de subserviência e atrelamento aos proprietários rurais que se instalaram na região e usurparam suas terras, desde o reconhecimento étnico pelo Estado, os indígenas vêm agenciando formas próprias de se organizarem territorialmente, culturalmente e politicamente. Tais modos de se colocarem no tempo-espaço indicam que há sim muitas possibilidades de se estabelecer diálogos e encontros entre os dados etnográficos registrados entre populações indígenas do Nordeste – que deixaram de ser consideradas como tais diante um intenso processo de invisibilização das mesmas – e outros povos das terras baixas que jamais perderam o estatuto de ameríndios.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

“O real é um dispêndio do possível.”

Gabriel Tarde

(*apud* Vargas, 2007: 27).

Por fim chego aos limites desta narrativa etnográfica que se apresentou como uma tentativa em buscar alguns dos termos pelos quais um povo indígena “ressurgente” expressaria um modo, digamos, “ameríndio” de conceber e praticar o que idealizamos como política – política em outros termos a bem dizer. Neste sentido, minha intenção foi justamente apresentar uma descrição satisfatória do panorama geral do fazer política observado junto aos Tupinambá de Olivença, levando-se em conta o viés processual que caracteriza a ação política como um todo.

Por conta disso, considere relevante para o trabalho percorrer desde aspectos da historicidade dos nativos de Olivença, que eles mesmos apontam como importantes para lhes situar no tempo-espço atual, quanto caracterizar suas relações e dinâmicas da vida sociopolítica. Tendo como enfoque e interesse principal esta última dimensão, tomei como um dado etnográfico importante para estabelecer um mote comparativo, a situação de constante proliferação a que sujeitos individuais e coletivos se encontram nestas dinâmicas da sociopolítica local. Em outras palavras, tomei a multiplicidade e a diferenciação como princípios da ação política dos Tupinambá, situando-os neste quadro teórico-referencial que permite pensar os modos ameríndios de fazer política.

Para tanto, percorri dois eixos de abordagens: o primeiro dando ênfase aos processos de constituição e legitimação de personagens eminentes, sobretudo os caciques e; o segundo alinhavando as relações que estes estabelecem com aquelas pessoas – humanos ou não humanos – que lhes são aliados políticos. Ao mesmo tempo em que os caciques são figuras que agregam em torno de si outras pessoas, famílias e aliados políticos (instituições, não indígenas, Encantados, etc.), conferindo “aparência” aos seus grupos, pode-se dizer que nenhuma posição de cacique é plenamente estável. Mesmo que os Tupinambá enfatizem que um cacique jamais deixa de sê-lo, há uma boa distância entre um cacique que é dito somente de sua família e aquele que expande seu papel de liderança para um número maior de sujeitos. Daí que se observa um constante interesse de cada cacique em diferenciar-se

dos demais, seja angariando mais recursos e prerrogativas do exterior, ampliando a rede de relações e aliados e inflando-se de conhecimentos necessários para a articulação com os humanos (indígenas e não indígenas) e os seres espirituais.

Os eminentes, como seres que potencialmente agem sobre o mundo, não são necessariamente “representantes” (em nossos termos) de um povo indígena que se volta para o Estado, mas de algum modo acabam por se tornar também uma espécie de Estado para o “*seu próprio povo*”. Considerando que os Tupinambá apresentam a todo instante meios de controle de uma figura que possa se dizer unificadora – dadas as recorrentes multiplicações de sujeitos individuais e coletivos –, isto não impede que de alguma forma, eles também contenham ou adquiram em si mesmos os vetores de uma certa “máquina estatal” (DELEUZE & GUATTARI, 1995[1980]; SZTUTMAN, 2012). Como demonstrei ao longo destas páginas, ao mesmo tempo em que um cacique confere “aparência” a seu *cacicado*, apenas o faz porque distribui entre os seus as conquistas (bens materiais e simbólicos) angariadas no exterior a partir de suas relações. Isto coloca aos caciques esta possibilidade de fazer às vezes de um certo Estado, ainda que, e felizmente, de modo completamente diverso ao nosso. O caso dos Tupinambá, na trilha de outras paisagens ameríndias, me leva a crer que as formas enrijecidas do Estado possivelmente não serão levadas a cabo, pois antes disso, os indígenas acionam seus próprios mecanismos de contenção do poder.

Rejeitando explicitamente o poder de mando, o que um chefe indígena necessita é ter “*influência*” sobre as pessoas de seu grupo, indicando sua capacidade de “*orientação*” àqueles que lhe são aliados politicamente. Assim, os caciques tupinambá são sempre pessoas que estão sob o crivo de uma certa vigilância. A postura, a oratória, as relações sociais, os encaminhamentos e resoluções de conflitos (internos ou não), as partilhas, a manutenção e valorização dos laços de parentesco, a presença constante e acompanhamento das atividades e circunstâncias da vida aldeã, a capacidade de proporcionar bens, serviços e festas para as famílias são algumas das atribuições esperadas de um cacique. Ao mesmo tempo em que se lança ao exterior, o chefe ameríndio deve continuamente manter seus vínculos e prestar contas às pessoas que estão no lugar de sua origem, nas aldeias. É neste pêndulo que se movimentam os caciques tupinambá, posição plena de instabilidade e variabilidade, que justifica a constante possibilidade de nos depararmos com o surgimento de um novo líder e, conseqüentemente, de um novo grupo.

Sob o esforço de descrever os processos relacionados à ação política dos Tupinambá, abordei temas que se referem à territorialidade, às relações de parentesco, às trajetórias pessoais de personagens de destaque, à realização de rituais como a Caminhada e à interação com agentes do cosmos. Este conjunto de aspectos descritivos levou-me a considerar que seria preciso encontrar um arcabouço analítico para dar conta desta diversidade de assuntos. Assim, sob o enfoque de princípios que poderiam ser ditos da vida social humana (Descola, 2010), considerei a validade dos operadores de continuidade, descontinuidade, junção e afastamento para acessar a dimensão de uma vida política entre os Tupinambá. Uma abordagem antropológica promissora e que se estende inclusive para um plano mais abrangente que permite colocar em diálogo temas, personagens e relações destes cenários ameríndios tal qual nos sintetiza Renato Sztutman:

Guerra e profetismo, bravos guerreiros e sábios profetas constituem resultantes de vetores e conformam as linhas de um mesmo mapa, que se cruzam e se entrelaçam. Apontam, assim, a alternância entre cristalizações e fragmentações, aglomerações e dispersões, magnificações e dissoluções, e que se desenrolam entre os pólos, dificilmente deixando-se aprisionar em um deles. A política que eles descrevem não é a política purificada que os modernos pretenderam inventar, a despeito dos reveses que forçosamente experimentam. A possibilidade de estabelecer uma unidade passível de ser representada como um todo é, a cada momento, traída pelos variados movimentos de fuga e pela idéia de que não haverá jamais uma perspectiva capaz de abarcar o todo (2012: 103).

Considero que o reconhecimento dos Tupinambá como “um povo autêntico” conferido pelo Estado-nação possibilitou uma das mais efetivas guinadas na vida destes indígenas. Não tão somente pela condição etnicamente diferenciada assumida por aqueles até então conhecidos como “*caboclos* de Olivença”, mas especialmente porque para se produzir esta “unidade étnica” pressupõe-se que de algum modo o coletivo deva diluir as suas diferenças internas (COFACCI DE LIMA & CÓRDOBA, 2011). No entanto, notavelmente, não foi exatamente isso que aconteceu, ou melhor, o que os Tupinambá nos mostram é que mesmo sendo reconhecidos como indígenas apenas na virada deste século, jamais deixaram de estar em consonância com o projeto ameríndio geral encontrado em outros contextos, e que prega não a diluição das diferenças, e sim a exacerbação das mesmas. Ainda que se

afirmem como um “Nós” quando se colocam diante o Estado – afinal, é assim que se espera que o façam –, os coletivos tupinambá que se encontram na terra indígena devem ser compreendidos como um mosaico composto por peças de tamanhos e cores variadas, que se arranjam e ajustam de acordo com seus próprios termos.

Assim, passa-se de um cacique para quatorze deles sendo que cada qual agrega em seu *cacicado* o “*seu próprio povo*”. Noção esta que perante o Estado mostra-se concisa e necessária – visto contribuir para a própria demarcação da terra indígena –, mas que entre os indígenas se apresenta como algo plenamente pulverizável. O que há enfim são “*povos*”, autônomos e imersos em um caldo relacional.

Neste contexto, o Estado acabou por se colocar como mais um lugar ou plano de captura possível à ação política dos Tupinambá. Um exemplo disso é a apropriação da escola indígena pela população nativa e os rebatimentos ou efeitos desencadeados pela agencialidade dos Tupinambá. Tal instituição, que inicialmente foi construída como o modelo de uma grande escola sede, passou a ser um lócus de disputas por empregos, prestígios e relações, algo observado também naquelas situações em que outras prerrogativas ou bens oriundos do exterior foram colocados na cena sociopolítica. Da mesma forma como ocorreu com os caciques e seus *cacicados*, também o modelo da escola foi posto à prova da multiplicação. Daquela grande estrutura inicial estabelecida na região de Sapucaeira no ano de 2006, em menos de dez anos os Tupinambá atingiram o total de dezenove núcleos escolares espalhados por diversas regiões da terra indígena. Ao “fazer escola” o cacique intensifica suas relações e passa a colher os frutos daí oriundos: as informações que circulam no ambiente de ensino/aprendizado, os empregos que passam a ser disponibilizados – e distribuídos de acordo com seus interesses e suas alianças –, as oportunidades de representação e legitimidade de seu *cacicado* diante os demais, as trocas, articulações e parcerias estabelecidas com sujeitos ligados às instituições escolares. É por isso que se poderia dizer que cacique faz escola e escola faz cacique.

Agora, se os caciques chegaram aonde chegaram, isso não se coloca simplesmente em razão de esforços ou conquistas pessoais, e sim, porque imersos em uma rede de relações, cada um deles conseguiu conter em si outras agências (homens, mulheres, Encantados), outras relacionalidades. E se podem ser ditos como “grandes homens e mulheres” (aludindo a Melanésia), isto apenas é possível porque não estão sozinhos. Em outras palavras, passamos de um cacique para quatorze deles, tendo em vista que cada sujeito individual se ancora em outro(s), que se ancora(m) em outro(s) e assim consecutivamente,

promovendo-se associações até nos deparamos com um sujeito coletivo. Neste sentido, as constantes formações e dissoluções de unidades sociais, as entradas e saídas de cena de personagens eminentes – sejam estes personagens de um passado recente ou da atualidade –, oferecem um solo fértil para se refletir a respeito do caráter relacional destes modos de fazer política.

Assim como o trabalho percorreu ou se interessou, sobretudo, por mapear estas linhas da multiplicação, a temática da diferenciação não poderia se fazer ausente ao longo das páginas. Multiplicar e diferenciar são ações que estão por trás dos modos ameríndios de separar e aproximar sujeitos, fazer e desfazer grupos. Especialmente na segunda parte, quando discorri a respeito do que chamo de gradiente do *ser índio*, é importante destacar que para os Tupinambá o que os constitui como tais são efeitos de uma relacionalidade intrínseca (e não de uma substancialidade). Assim, Tupinambá é aquele que comprova os vínculos de parentesco e possui *troncos* do lugar. É aquele que está junto dos parentes, pois quando não se está, teme-se que se perca a cultura e se torne um outro. Ademais, é aquele índio – “*índio mesmo*” – como o era o *caboclo* Marcelino que se mostrou em contínuo envolvimento pela defesa dos direitos dos nativos de Olivença diante a expropriação territorial.

Defendo, portanto, que na perspectiva dos Tupinambá “*ser índio*” é se colocar em um gradiente e não em uma categoria substancializada e imóvel. Logo, se os Tupinambá repudiam o fato de serem chamados de “caboclos” pelos regionais – pois sabem que por trás disto se assenta a intenção de invisibilizá-los em sua condição etnicamente diferenciada –, podem assim se referirem entre eles mesmos, especialmente nas interações que ocorrem entre os anciãos. Na lógica da transformação nativa, ser caboclo e ser índio se estende em um contínuo reverso. Não mero acaso, o seminário indígena apoiado pela UESC no ano de 2012 assumiu o título de “Seminário Índio Caboclo Marcelino”. Marcelino era caboclo porque era índio e hoje é visto como índio por ser caboclo. Na auto-percepção dos Tupinambá, o ser caboclo não está distante. Somente está distante quando ocupa o ponto de vista de um branco. Dito isto, ser índio ou ser caboclo é *estar junto com os parentes, comer na mesma panela*, viver no território indígena, *ser cativo* aos seus (seja nas relações que for), estar ligado a *troncos* e estar envolvido no *movimento* são atitudes que potencializam o indivíduo que virá a ser dito como *índio, índio mesmo*.

Não fosse assim, como compreender o *estar na cultura* como uma condição (atual e futura) do *ser Tupinambá forte*? Aliás, a *força* foi

justamente um dos adjetivos mais utilizados nas entrelinhas deste trabalho. Isto porque a noção de *força* é constantemente acionada pelos Tupinambá como condição de sua própria existência. Seja a força da cultura, dos espíritos, das redes e alianças sociopolíticas, o que importa para eles é tornar-se “*Tupinambá forte*”. Pois, sabem bem que apenas fortalecidos podem se lançar ao exterior para enfrentar, dentre outros embates, aqueles que dizem respeito à garantia de seu território tradicional e modo de vida indígena.

Em dois artigos que já podem ser ditos bem conhecidos e relativamente “antigos”, Marshall Sahlins (1997; 1997a) se colocou como contrário àquelas abordagens de antropólogos pós-modernos que ameaçavam o “nobre conceito de cultura” (1997: 42) sob duas vertentes principais: 1) aquela das suspeitas da conduta moral de tal conceito – que como fruto do colonialismo teria sido concebido com “a finalidade igualmente condenável de diferenciação e dominação” (idem, p.45); 2) e; 2) a acusação de que tal conceito fosse por demais essencializante e totalizante a ponto de ser colapsado diante a hegemonia ocidental (idem, p.51).

Passados mais de quinze anos desde os calorosos debates entre os antropólogos pós-modernos e seus críticos, as palavras de Sahlins nos artigos citados ainda ecoam, isto porque continuam fazendo sentido. O autor sugeria naquele momento, que a tarefa da antropologia passava a ser da “indigenização da modernidade” (idem, p.53), ou seja, nada de se apoiar em um “otimismo sentimental” que como ele esclarecia:

[...] ignoraria a agonia de povos inteiros, causada pela doença, violência, escravidão, expulsão do território tradicional e outras misérias que a ‘civilização’ ocidental disseminou pelo planeta. Trata-se aqui, ao contrário, de uma reflexão sobre a complexidade desses sofrimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair, de uma sorte madrastra, suas presentes condições de existência (idem, ibidem, grifos originais).

A aposta de Sahlins por assim dizer, estava destinada a focar aquelas situações pelas quais mesmo diante o intenso contato inter-étnico, os povos originários de qualquer parte estariam dispostos a “domesticar os meios e controlar as forças de sua transformação histórica” (1997a: 126). Algo que nos termos próprios do debate sobre cultura, o autor enfatizou: “na luta contra o Leviatã moderno, a *continuidade das culturas indígenas consiste nos modos específicos pelos quais elas se transformam*” (idem, ibidem, grifos originais).

Feito este parênteses, penso que se os Tupinambá se movem em direção a uma cultura que destacam como sinal de *força*, certamente não é porque ela se encontra voltada para trás – sob os auspícios de algo que tenha sido perdido e que deva ser resgatado ou revitalizado. Mas sim, porque se endereça para o presente e o futuro. A cultura – assim como a política – é por certo fabricada *no* e *pelo* tempo, fato que direciona o vetor não para um início, mas para um fim. É uma cultura que se “inventa”<sup>116</sup> a todo o instante, que está em constante metamorfose e na qual as forças e potências são sempre criadas e recriadas a partir de algo já existente (GOLDMAN, 2011: 201). Na ótica nativa, portanto, a cultura não é algo a se possuir, mas algo no qual se deve “*estar*”: uma pessoa tupinambá não “tem cultura”, ela “está na cultura”.

Fazendo a ponte com a dimensão da política, eu diria que toda a ação empregada pelos indígenas neste sentido diz respeito a um investimento rumo ao presente e ao futuro. Claro que, como o próprio Lévi-Strauss já dissera, “nada se assemelha mais ao pensamento mítico que a ideologia política” ([1955] 2003: 241). Ou seja, assim como os mitos que sempre se referem a acontecimentos passados, mas formam também uma estrutura permanente e atualizada no pensamento ameríndio, também a ideologia política se sustentaria em fatos ou personagens de outrora (a exemplo do caboclo Marcelino entre os Tupinambá) que, contudo, oferecem uma série atual e eficaz para a transformação. Elementos de inspiração para as gerações atuais, os personagens eminentes do passado são aproximados pelos atuais Tupinambá através de vínculos de parentesco. Ademais, seguem sendo modelos de ação política que ligam o plano terreno com aquele “*espiritual*”.

Nas redes de relações da dimensão política que transcendem o tempo-espço e a vida ordinária, os Tupinambá chamam atenção para o fato de que é por intermédio da comunicação com os seres metafísicos, estas potências do exterior denominadas Encantados, que dão sentido de fato a ação política. Em um eixo de comunicação contínua, líderes de destaque encontram nestas articulações com o cosmos, respostas, caminhos e soluções para dar conta da política feita entre os homens. Assim, neste percurso, a sócio e a cosmopolítica se alinham em simetria. E se tal perspectiva não se coloca como uma crítica para a noção moderna de política – atrelada à dimensão do Estado, da lógica, da

---

<sup>116</sup> A noção de invenção tomada de Wagner para tratar a cultura pensada pelos antropólogos serve aqui como base interpretativa da própria cultura enfatizada pelos tupinambá, esta cultura que se apoia no componente da criatividade.

representação e dos agentes individuais (SZTUTMAN, 2012) – então, sinceramente, não sei o que mais seria.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALARCON, Daniela Fernandes. *O Retorno da Terra*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, UNB, 2013.

ALBERT, Bruce. *O Ouro Canibal e a Queda do Céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*. Série Antropologia, 174, 1995.

AMADO, Jorge. *São Jorge dos Ilhéus*. Salvador, Livraria Martins, 19º edição, 1944.

\_\_\_\_\_. *Terras do Sem Fim*. Salvador, Livraria Martins, 23º edição, 1942.

ANDRADE, Ugo Maia. “A Jurema tem dois gaios” – História Tumbalalá. In: *Índios e Caboclos – a história recontada*. Salvador, EDUFBA, 2012.

ARRUTI, José Maurício Andion. “A Emergência dos ‘Remanescentes’: Notas para o Diálogo entre Indígenas e Quilombolas”. In: *Mana* 3(2): 7-38, 1997.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. “Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste”. In: Oliveira, J.P. de (org.) *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª ed. Contra Capa Livraria/ LACED, pp. 93-137, 2004.

BASTOS, Rafael José de Menezes. “Antropologia é Aquilo que o Antropólogo Faz. Antropologia? – Antropologias”. Manuscrito inédito, 2010.

\_\_\_\_\_. “O payemeramaraka Kamayura - Uma Contribuição a Etnografia do Xamanismo do Alto Xingu”. In: *Revista de Antropologia* Vol. 27/28 pp. 139-178, 1984/85.

BROWN, Michael. (1996) “Fórum: On Resisting Resistance”. In: *American Anthropologist* 98 (4): 729-735.

CALÁVIA SAËZ, Oscar. “Antropofagias Comparadas”. In: *Todas as Aldeias*, Revista Virtual de Antropologia. Ano 2, n.2, 2000.

\_\_\_\_\_. “A Terceira Margem da História: estrutura e relato das sociedades indígenas”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.20, nº57. PP. 39-51, 2005.

\_\_\_\_\_. “Autobiografia e liderança indígena no Brasil”. In: *Tellus*, ano7, nº12, 2007.

\_\_\_\_\_. “Por uma Antropologia Minimalista”. In: *Antropologia em Primeira Mão*, 112, 2009.

\_\_\_\_\_. “Nomes, Pronomes e Categorias: repensando os “subgrupos” numa etnologia pós-social”. In: *Antropologia em Primeira Mão*, PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2013.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

\_\_\_\_\_. & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Vingança e Temporalidade: os Tupinambá”. In: *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 77-99, 2009.

CARSTEN, Janet. “Antisubstantivism, and Anti-antisubstantivism”. In Franklin, Sarah; Mckinnon, Susan. *Relative Values: reconfiguring kinship studies*. Duke University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *After Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

CARVALHO, Maria Rosário & CARVALHO, Ana Magda (orgs). *Índios e Caboclos – a história recontada*. Salvador, EDUFBA, 2012.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974].

\_\_\_\_\_. *Arqueologia da Violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011 [1980].

COFACCI DE LIMA, Edilene & CÓRDOBA, LORENA (orgs.) *Os Outros dos Outros – Relações de Alteridade na Etnologia Sul-Americana*. Curitiba, Ed. UFPR, 2011.

COMBÉS, Isabelle & VILLAR, Diogo. “Os Mestiços Mais Puros. Representações Chiriguano e Chané da Mestiçagem”. In: *Mana* 13(1): 41-62, 2007.

CÔRREA, Mariza. “O Mato & o Asfalto: Campos da Antropologia no Brasil”. In: *Sociologia e Antropologia*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. V.1, n.1, Rio de Janeiro: PPGAS, pp 209-229, 2011.

COSTA, Adson Alves. *História e Desenvolvimento do Bairro Teotônio Vilela*, 2011.  
<http://www.geografiaemfoco.blogspot.com.br/2011/08/crescimento-demografico-do-bairro.html>, acesso em 17/08/2013.

COUTO, Patrícia. *Os Filhos de Jaci – Ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença – Ilhéus/BA*. Monografia Bacharel em Ciências Sociais, UFBA, Salvador, 2003.

DELEUZE, Félix & GUATTARI, Gilles. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol.1. Trad. São Paulo: Ed.34, 1995[1980].

DESCOLA, Philippe. “From Wholes to Collectives: Steps to an Ontology of Social Forms”. In: *Experiments in Holism: Theory and Practices in Contemporary Anthropology*. OTTO, Ton & BUBANDT, Nils (orgs.) Blackwell Publishing Ltda, pp.209-226, 2010.

FALCÓN, Gustavo. *Coronéis do Cacau*. Salvador, BA: Solisluna Design Editora, 2010.

FERNANDES, Florestan. *A Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec, 1989 [1948].

\_\_\_\_\_. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Edusp/Livraria Pioneira, 1970 [1952].

FIGUEIREDO, Marina Venzolini. “Imagens do poder: a política xinguna na etnografia” In: *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 17, pp. 89-109, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis, Vozes, 27ª Ed., 1987.

\_\_\_\_\_. “The Subject and Power”. In: *Critical Inquiry*, vol. 8, n.º. 4, The University of Chicago Press, pp. 777-795, 1982.

GODELIER, M. & STRATHERN, M (orgs.). *Big Men and Great Men*. Cambridge University Press, 1991.

GOLDMAN, MÁRCIO. “Lévi-Strauss e os sentidos da História.” In: *Revista Antropologia*, vol.42 n.1-2 São Paulo, 1999.

\_\_\_\_\_. “O fim da antropologia (crítica)”. *Novos Estudos do Cebrap*, nº89, pp.195-211, 2011.

GOW, Peter. “O Parentesco como Consciência Humana: o caso do Piro”. In: *Mana*, 3(2): 39-65, 1997.

\_\_\_\_\_. “Ex-Cocama: Identidade em Transformação na Amazônia Peruana”. In: *Mana*, 9(1): 57-79, 2003.

GUERREIRO JR, Antonio Roberto. “Assimetria e coletivização: notas sobre chefes e caraíbas na política Kalapalo (Alto Xingu, MT)”. In: *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. LIMA, E.C. & SOUZA, M.C. (orgs.) Brasília: Athalaia, 2010.

HECKENBERGER, M. J. (2003) “The Enigma of the Great Cities : Body and State in Amazonia”. In : *Tipití*, vol. 1 (1) : 27-58.

JESUS COSTA, Erlon Fábio de. *Da Corrida de Tora ao Poranci: a permanência histórica dos Tupinambá de Olivença no sul da Bahia*. Dissertação de Mestrado, Centro de Desenvolvimento Sustentável, UNB, 2013.

KELLY, José Antonio. “Notas para uma teoria do virar branco”. In: *Mana*, 11 (1): 201-234, 2005.

KRONENFELD, David B. "What Kinship Is Not – Schneider, Sahlins and Shapiro". In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 18, pp. 678-680, Royal Anthropological Institute, 2012.

LANGDON, Esther Jean. "Poder y Autoridad en el Proceso Político Siona". *Informes Antropológicos*. pp. 45-58. Bogotá, COLCULTURA, 1994.

\_\_\_\_\_. "A Tradição Narrativa e Aprendizagem com Yagé (Ayahuasca) entre os Índios Siona da Colômbia". In: *O Uso Ritual da Ayahuasca*. (Bia Labate e Valdimyr Araújo, orgs.) Campinas, FAPESP/Editora Mercado de Letras. Pp. 67-94, 2002.

\_\_\_\_\_. Shamanismo y sueños: subjetividad y representaciones de sí mismo en narrativas de sueños siona. In: *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: individuos y sociedad en las tierras bajas y los Andes. Homenaje a Gerhard Baer*. (Maria Susana Cipolletti, orga.) Edit. Abya Yala, Quito. Pp. 26-51, 2004.

\_\_\_\_\_. "Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia", no prelo.

LANNA, Marcos. "As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres". *Mana*, 11(2): 419-448, 2005.

\_\_\_\_\_. "De Claude Lévi-Strauss a Pierre Clastres: da troca à filosofia da chefia e desta à política como código estrutural". In: *Perspectivas*, São Paulo, v. 43, pp.17-33, 2013.

LASMAR, Cristiane. "Mulheres indígenas: representações". In: *Revista Estudos Feministas*, vol. 7, n. 1 e 2, IFCS/UFRJ & CFH/UFSC, pp. 143- 156, 1999.

LEA, Vanessa. Casas e casas Mebengokre (Jê). In: Viveiros de Castro, E.; Carneiro da Cunha, M., (orgs.) *Amazônia: Etimologia e História Indígena*. São Paulo, FAPESP, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas, SP: Papirus, 1989.

LIMA, Deborah de Magalhães. “A Construção Histórica do Termo Caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico”. In: *Novo Cadernos NAEA*, vol 2, nº2, pp. 05-32, 1999. <http://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/viewFile/107/365>, acesso em 24/10/2013.

LIMA, Tânia Stolze. “Por uma cartografia do poder e das diferenças nas cosmopolíticas ameríndias”. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, vo.54, nº02, 2011.

LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília, UNB, Série Antropologia, nº322, 2002.

LOSONCZY, Anne-Marie. *Viaje y Violencia: La paradoja chamánica emberá*. Bogotá, Universidade Externado de Colombia, 2006.

MARCIS, Teresinha. *A “hecatombe de Olivença”: construção e reconstrução da identidade étnica – 1904*. Dissertação de Mestrado, PPGH, UFBA, Salvador, 2004.

MCCALLUM, Cecilia & BUSTAMANTE, Vania. “Parentesco, gênero e individuação no cotidiano da casa em um bairro popular de Salvador na Bahia”. In: *Etnográfica* [Online], vol. 16 (2), 2012.

MEJÍA LARA, Amiel Ernenek. “*Estar na cultura*”: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. PPGAS, Universidade Estadual de Campinas, 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. (org) *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

\_\_\_\_\_. “Trama histórica e mobilizações indígenas atuais: uma antropologia dos registros numéricos no Nordeste”. In: *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa. PP.653-682, 2001.

OVERING, Joanna & PASSES, Alan (Ed.). *The anthropology of love and anger: the esthetics of conviviality in native Amazonia*. Routledge: London, 2000.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Marcellino José Alves: de índio a caboclo, de "Lampião Mirim" a comunista, uma trajetória de resistência e luta no sul da Bahia*. Trabalho Apresentado no XXV Simpósio Nacional de História, Simpósio Temático 36: Os Índios na História, 2009.  
<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Trabalhos/ST36MaHilda.pdf>

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos da filosofia política ameríndia”. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v.54, n°02, pp.857-883, 2011.

PRADELLA, L.G.S. “Jequatá: o caminhar entre os guarani”. In: *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 3, n. 2, pp. 99-120, 2009.

ROCHA, Cinthia Creatini da. *Adoecer e curar: processos da sociabilidade Kaingang*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFSC, 2005.

\_\_\_\_\_. “Somando eminentes”. Apresentação oral. X Reunião de Antropologia do MERCOSUL, GT 13, 2013.

\_\_\_\_\_. “De caciques e relações”. Apresentação Oral. Jornadas Antropológicas PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2013.

SAHLINS, Marshall. “What Kinship Is” (part one). In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 17, pp. 02-19, Royal Anthropological Institute, 2011.

\_\_\_\_\_. “O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção” (Parte I). In: *Mana* 3(1): 41-73, 1997.

\_\_\_\_\_. “O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção” (Parte II). In: *Mana* 3(2): 103-150, 1997a.

SANTOS, Alan A. P. dos. *Diagnóstico da Violência e Criminalidade em Ilhéus*. Instituto da Promoção da Segurança Pública

Municipal, 2012. <http://www.slideshare.net/alansantos/diagnostico-da-violencia-e-criminalidade-em-ilhus-ba>, acesso em 17/08/2013.

SCHNEIDER, David M. *A critique of the Study of Kinship*. The University of Michigan Press, 1984.

SEEGER, A., DA MATTA, R. e VIVEIROS DE CASTRO, E. “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras”. In: *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, Museu Nacional, n 32, 2-19, 1979.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Edusp, 2000.

SILVA, Ayalla Oliveira. “As origens de Itabuna: o mito e a história”. In: *Revista Mosaico*, 2007. <http://cpdoc.fgv.br/mosaico>, acessado em 14 de maio de 2013.

SOUZA, Marcela Coelho de. “Parentes de Sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira”. In: *Mana* 10(1): 25-60, 2004.

STASCH, Rupert. “The poetics of village space when villages are new: Settlement form as history making in Papua, Indonesia”. In: *American Ethnologist*, vol. 40, n°3, pp. 555-570, 2013.

STRAPPAZZON, Adriana Ines. *Pelos Caminhos de Manivas e Mulheres: Conhecimento, Transformação e Circulação no Alto Rio Negro*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFSC, 2013.

STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. André Villalobos (trad.) Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

\_\_\_\_\_. *The Relation: Issues in Complex and Scale*. Prickly Pear Press, Cambridge, 1995.

\_\_\_\_\_. *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *Kinship, Law and the unexpected: Relatives are always a surprise*. Cambridge, Cambridge University Press. 2005.

SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o principal – A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de doutorado, PPGAS/ USP, 2005a.

\_\_\_\_\_. “O espírito na América”. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 71, 2005b.

\_\_\_\_\_. De caraíbas a morubixabas: a ação política ameríndia e seus personagens. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS - UFSCar*, v. 1, p. 16-45, 2009.

\_\_\_\_\_. “*O contra o Estado e as políticas ameríndias – algumas meditações clastreanas*”. Seminário Unicamp, no prelo, 2011.

\_\_\_\_\_. *O Profeta e o principal – A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. VARGAS, E.V.(org.)& NEVES, P.(trad.).São Paulo: Cosac Naify. 2007.

TASSINARI, Antonella. *No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá*. São Paulo: EDUSP, 2003.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. “Artes de ver, modos de ser, formas de dar: xamanismo, pessoa e moralidade entre os Arara (Caribe)”. In: *Antropologia em Primeira Mão*, no. 62. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2003.

\_\_\_\_\_. *Iepari. Sacrifício e Vida Social entre os Índios Arara (Caribe)*. São Paulo/ Curitiba: Hucitec e Anpocs, Editora UFPR, 1997.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. “Terras, índios e caboclos em foco: o destino dos aldeamentos indígenas no Ceará (século XIX)”. In: OLIVEIRA, J.P (org.) *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp.447-481, 2011.

VIEGAS, Susana. *Relatório Circunstanciado para Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*, FUNAI, 2009.

\_\_\_\_\_. *Terra Calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. “Nojo, prazer e persistência: beber fermentado entre os Tupinambá de Olivença (Bahia)”. In: *Revista de História*, 154 (1), pp. 151-188, 2006.

\_\_\_\_\_. *Socialidades Tupi: identidade e experiência vivida entre índios-caboclos (Bahia, Brasil)*. Tese de doutoramento. Universidade de Coimbra, Portugal, 2003a.

\_\_\_\_\_. “Eating with your favourite mother: time and sociality in a South Amerindian community (South of Bahia/Brazil)”. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol 9 (1), pp. 21-37, 2003b.

VIERA, José Glébson. *Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba*. Tese de Doutorado, PPGAS/ USP, 2010.

VIERA, Marina Guimarães. *Caboclos, Cristãos e Encantados: Sociabilidade, Cosmologia e Política na Rserva Extrativista Arapixi – Amazonas*. Tese de Doutorado. PPGAS/ Museu Nacional/UFRJ, 2012.

VILLELA, Jorge Mattar. “Confiança, autonomia e dependência na política eleitoral no sertão de Pernambuco”. In: *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold*. STEIL, C.A. & MOURA CARVALHO, I.C.de (orgs.). São Paulo: Editora Terceiro Nome, pp. 211- 226, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O intempestivo, ainda”. In: *Posfácio a obra de Pierre Clastres: Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

\_\_\_\_\_. “Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca”. *Novos Estudos do Cebrap*, nº77, pp.91-126, 2007.

\_\_\_\_\_. *A Inconstância da Alma Selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. “Etnologia Brasileira”. In: *O que ler na Ciência Social Brasileira* (1970-1995), vol.1, São Paulo: Anpocs, pp. 109-223, 1999.

\_\_\_\_\_. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

WAGNER, Roy. *A invenção da Cultura*. Trad. Marcela Coelho. São Paulo: CosacNaify, [1975] 2010a.

\_\_\_\_\_. “O xadrez do parentesco e o parentesco do xadrez”. In: *Ilha Revista de Antropologia*, v. 12, n. 1,2, pp. 16-37, 2010b.

\_\_\_\_\_. “The fractal person”. In: *Big Men and Great Men*. Godelier, M. & Strathern, M (orgs.). Cambridge University Press, 1991, pp.159-173.

WOLF, Eric E. “Encarando o Poder: Velhos Insights, Novas Questões”. In: *Antropologia e Poder: Contribuições de Eric R. Wolf*. Bela F. Bianco & Gustavo L. Ribeiro (orgs.). Brasília: Editora da UnB, pp. 325-343, 2003.



## APÊNDICES



# APÊNDICE A - CADERNO DE FOTOGRAFIAS

Terra Indígena Tupinambá de Olivença  
Imagens: Cinthia C. da Rocha  
2011/2012



## ALDEIAS E RETOMADAS



**Foto 1: Praça Cláudio Magalhães e Igreja Nossa Senhora da Escada  
ao fundo**



**Foto 2: Casa no Acuípe de Cima**



**Foto 3: Aldeia Itapoã**



**Foto 4: Casa em Sapucaeira**



**Foto 5: Casa abandonada Aldeia Tucum**



**Foto 6: Construção de casa de taipa**



**Foto 7: Paisagem litorânea da Terra Indígena**



**Foto 8: Área de retomada**



**Foto 9: Reintegração de posse no Acúipe de Baixo**



**Foto 10: Núcleo escolar da Aldeia Tucum**

## FAZERES E AFAZERES



Foto 11: Produção de farinha, Sapucaeira.



**Foto 12: Retorno do rio após banho e coleta de água.**

**Foto 13: Banho e brincadeiras no rio, Aldeia Guarini Taba Atã.**



**Foto 14: Crianças de Serra Negra indo para a escola sede**



**Foto 15: Comendo jaca: Giovana, seus filhos, Otacílio e Marina  
CAMINHADA EM MEMÓRIA DOS MÁRTIRES DO RIO  
CURURUPE**



**Foto16: Caciques alinhados em frente à igreja antes do ritual**



Foto 17: Concentração para o Poranci, praça de Olivença



Foto 18: Caminhada 2012

## ANCIÃOS TUPINAMBÁ



**Foto 19: Cacique Alício E Dona Alice**



**Foto 20: Dona Angelina**



**Foto 21: Dona Nivalda**



**Foto 22: Dona Lurdes**

