



O DESPERTAR PELOS ENCANTADOS DE UMA “IDENTIDADE ADORMECIDA”:

DESCONSTRUINDO O CABOCLO, RECONSTRUINDO O/A TUPINAMBÁ

*TAMIRES BATISTA ANDRADE VELOSO DE BRITO**

Segundo a tese *Tupis, Tapuias e Historiadores* de John Monteiro (2001), a historiografia brasileira – sob a perspectiva de Von Martius – acreditava que os povos originários “estavam à beira de total extinção, resultado do processo de inserção e ‘civilização’ dos povos indígenas na sociedade não-indígena”. As representações dualistas de “índio aculturado” e “índio puro” foram construídas no século XIX e ainda hoje encontram ressonância entre os que se posicionam contra a demarcação territorial Tupinambá em Olivença, mantendo-se em nossa historiografia até a década de 1970. A partir de pesquisas interdisciplinares realizadas por historiadores, antropólogos, arqueólogos e linguistas, que trabalharam junto aos povos indígenas do Nordeste, tornou-se possível uma “nova história indígena” em que a crença na extinção de tais povos é substituída pelas evidentes etnogêneses (ALMEIDA, PROFICE & SANTOS, 2014: 61).

Em 13 de maio de 2002 a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) reconheceu a identidade étnica dos/as Tupinambá de Olivença, que entre os finais do século XIX e durante todo o século XX foram identificados/as como caboclos/as, “visto que o conflito de terras na região gerava o risco de morte ao se auto-afirmar indígena”, e também porque não indígenas os denominavam assim a fim de deslegitimar qualquer tentativa de reivindicar uma especificidade étnica (ALMEIDA, PROFICE & SANTOS, 2014: 64; COSTA, 2013: 29; FERREIRA & MESSEDER, 2010: 186). Esse reconhecimento étnico, porém, foi e continua a ser questionado pela população regional (Sul da Bahia), principalmente pelos ditos proprietários das terras de Olivença.

A negação da identidade Tupinambá pela sociedade circundante, porém, não é recente. Em 1803, o ouvidor da Comarca de Ilhéus afirmou que os/as indígenas da Vila de Olivença estavam civilizados/as, pois integraram elementos da cultura dos/as não índios/as: “eram cristãos, falavam a língua portuguesa, vestiam-se à moda ocidental, inclusive casacas, adotavam nomes cristãos e praticavam atividades ligadas ao comércio e à administração pública” (MARCIS, 2004: 118). Admitia-se que os/as moradores/as de Olivença eram

* Universidade Federal de Campina Grande – UFCG. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História, Cultura e Sociedade. Bolsista CAPES.

descendentes dos/as indígenas do antigo aldeamento, porém, o Estado negava que tais descendentes ainda fossem Tupinambá.

No entanto, é questionável a suposta integração dos/as Tupinambá à sociedade brasileira tendo em vista os processos colonizadores e as tentativas de imposição ocidental vivenciados pelos/as indígenas de Olivença. A respeito dos povos indígenas no Nordeste, Edson Silva (2003) assinalou suas estratégias de resistências cotidianas (visíveis e invisíveis) sob as contínuas ações agressivas colonialistas. O autor questionou visões tradicionais nas quais os/as indígenas eram descritos como absolutamente passivos/as, apontando novas abordagens históricas: Gruzinski (1995), Monteiro (1994) e Vainfas (1997)¹ em que os indígenas foram evidenciados sujeitos sociopolíticos.

João Pacheco de Oliveira (1999) se reportou aos indígenas do Nordeste, explicando a relação de etnogênese – reconstrução da identidade étnica – e os “processos de territorialização” envolvendo esses povos. Um desses processos ocorreu no Século XVII e nas primeiras décadas do Século XVIII, e esteve vinculado às missões religiosas ou “guerras justas”, instrumentos da política colonial que possibilitaram a expansão territorial sobre as terras indígenas e uma “primeira mistura”, a partir da catequização de indígenas de povos diversos reunidos/as nos aldeamentos, produzindo perdas e reelaborações na identidade étnica.

Numa perspectiva complementar a de João Pacheco de Oliveira, Teresinha Marcis observou ainda que os/as Tupinambá enfrentaram diferentes tentativas de etnocídio desde que viviam aldeados/as em Olivença. A violência recrudescceu especialmente com a instalação do Diretório dos Índios (1758) quando os/as indígenas no Brasil foram pressionados/as para serem integrados/as à sociedade colonial, o que pressupunha que abandonassem a sua diversidade indígena, a fim de que tivessem suas terras incorporadas aos interesses do Estado: transformar os aldeamentos em vilas que tornaram-se projetos de cidades (MARCIS, 2004: 50).

¹ A Santidade de Jaguaripe – sua “mensagem rebelde”, sua organização, crenças e seu templo “que mesclavam, de forma original, o catolicismo e a cultura tupinambá” – foi objeto de estudo de Ronaldo Vainfas (1995) em sua contextualização da resistência indígena ao colonialismo, assim como “as metamorfoses da mitologia tupi sob o impacto do colonialismo” e as “atitudes cotidianas de boicote e transgressão à Igreja e à dominação colonial” (VAINFAS, 1995, pp. 15-6 e 31).

Em algumas circunstâncias, os indígenas resistiam ao Cristianismo de tal modo que zombavam dos padres, das missas e da simbologia cristã. Nessa vivência multifacetada, símbolos religiosos cristãos foram aceitos pelos indígenas, assim como a doutrina dos Jesuítas foi modificada e rejeitada conforme as tradições tupis (VAINFAS, 1995, pp. 107-21). Existiram acordos e desacordos, apropriações que estão presentes ainda nos dias atuais e “casos de acordos dissonantes que revelam contrastes mal resolvidos” (BOSI, 1992, p. 30).

Entre outras ações, a integração imposta pelo Diretório do Marquês de Pombal ocorreu a partir de casamentos interétnicos e a acomodação de colonos brancos nos antigos aldeamentos, os quais tiveram as propriedades regularizadas pela Lei de Terras de 1850. Como visto, já em 1803, o Ouvidor da Comarca de Ilhéus, Domingos F. Maciel, afirmou que o processo de “civilização” dos indígenas de Olivença estava concluído, e que os indígenas teriam perdido não somente a identidade como também a posse da terra (Idem: 50-62).

Como observou João Pacheco de Oliveira (1999: 26):

Ao final do Século XIX, já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como “remanescentes” ou “descendentes”. São os “índios misturados” de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios, os registros de suas festas e crenças sendo realizados sob o título de “tradições populares”.

Pelo que sugere esta citação, muitos aldeamentos foram extintos no Nordeste e os/as indígenas passaram, então, por um processo de “cabocliização”, “mistura” ou “mestiçagem”: sendo denominados/as caboclos/as pela sociedade local (SILVA, 2003: 43) e supostamente tomando como sua a cultura regional, como se o “índio” fosse um estado transitório e pudesse ser transformado imediatamente em não índio (ARRUTI, 1995: 57-60; CARVALHO, DANTAS & SAMPAIO, 1992: 451-2).

A definição de uma indianidade, importante para o reconhecimento étnico oficial, se dá por meio da desconstrução da identidade enquanto caboclo (a) e da reconstrução do jeito de ser Tupinambá. É importante lembrar que no início do século XX, houve uma ascensão de uma “classe política, econômica e social indígena”, de uma “elite indígena” que ocupava cargos administrativos relevantes, inclusive havia um coronel Tupinambá, Manoel Nonato do Amaral. Essa ascensão ocorreu ainda que os Tupinambá fossem denominados “caboclos” ou por isso mesmo, já que ser identificado como “caboclo” era sinônimo de pertencer ao “povo de Olivença”, um pertencimento que não deixou de ser indígena (MARCIS *apud* MEJÍA, 2012: 41, 42 e 44).

O processo de territorialização e suas “misturas”, discutidos por João Pacheco de Oliveira (1999), não foram suficientes para exterminar, por meio de etnocídio, os/as Tupinambá de Olivença, entre outros povos indígenas que resistiram físico e tradicionalmente. Os/as indígenas de Olivença no momento presente se identificam como povo indígena: são Tupinambá, ainda que sua trajetória cultural tenha sido reelaborada no decorrer de todo o processo histórico vivido, sendo possibilidade que seus “sinais da

etnicidade” sejam retomados “no momento em que se impõe a necessidade de realçar as fronteiras étnicas” (MARCIS, 2004: 121).

Ao analisar o processo de reconstrução da identidade Tupinambá de Olivença, Teresinha Marcis (Idem) observou que ocorreram perdas e reelaborações, dados os relacionamentos interétnicos desde antes da colonização, inicialmente entre povos indígenas diferentes e depois com a presença europeia no Nordeste brasileiro, o que causou grande impacto nos modos de vida indígenas.

OUVIR MEMÓRIAS DE UM PASSADO VIVIDO E “COLOCA-LO NO CORAÇÃO”

O presente artigo é fruto de observações participativas a partir de visitas constantes aos Tupinambá de Olivença desde 2011, mas principalmente de vivências que ocorreram no início deste ano, quando da realização de entrevistas voltadas à escrita de dissertação de mestrado. Observações, entrevista com a anciã Tupinambá, Dona Nivalda Amaral de Jesus, por nós realizada e livros organizados pela ONG Thydêwá² e por professores/as indígenas – a partir de entrevistas transcritas e textos escritos pelos Tupinambá – são as nossas fontes. A entrevista foi realizada a partir de questões abertas relativas à identidade³ Tupinambá e aos conflitos territoriais. Foi registrada com auxílio de um gravador digital e posteriormente transcrita, respeitando-se a linguagem da entrevistada. Os momentos de entrevistas foram ocasiões de reviver, a partir das memórias dos/as entrevistados/as, fragmentos do passado e “colocá-lo no coração” (PORTELLI *apud* SANTOS, S/D: 02).

Sabemos que “os povos indígenas, assim como outros grupos de marginalizados, foram sempre discriminados nos documentos oficiais” (SILVA, 2008: 75). Isto ocorreu e ocorre porque a oralidade predomina sobre a escrita entre os/as indígenas que, ainda nos dias atuais, possuem pouco acesso à educação escolar. Sua sabedoria prática é ensinada majoritariamente

² A Thydêwá é uma ONG, regida por Sebastián Gerlic, que iniciou suas atividades no ano de 2000 e se constituiu juridicamente em 2002. Uma destas atividades é a organização de livros que contêm textos escritos por indígenas de povos diferentes (Tupinambá, Pataxó, Pataxó Hã Hã Hãe, Xokó, Kariri-Xocó, Karapotó e Pankararu) ou narrativas transcritas.

³ Nesta pesquisa, entende-se identidade como “imagem de si, para si e para os outros. Isto é, a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros”. Este conceito considera “as fronteiras de pertencimento” ao grupo ou coletividade, assim como que “a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si” (POLLAK, 1992, p. 05), sendo que o sentimento de unidade e continuidade é equivalente ao sentimento de identidade (ALBERTI, 2004, p. 27).

por meio da tradição oral. A ONG Thydêwá, desde 2001, publica livros compostos por textos escritos pelos/as Tupinambá – entre outros povos indígenas – ou transcrições de fragmentos de entrevistas realizadas com estes indígenas. Estes livros apresentam-se como algumas das poucas fontes escritas a partir da oralidade dos Tupinambá de Olivença.

Valorizamos as experiências e as subjetividades dos/as Tupinambá que nos concederam parte de suas histórias de vida por meio das entrevistas, não cabendo a nós, enquanto historiadores, julgarmos o que é correto ou não, mas analisar o contexto sociocultural em que as narrativas se inserem. Tomando como base tal contexto, entendemos o que, sem neutralidade, é esquecido ou lembrado por cada entrevistado/a. Concordamos com a seguinte assertiva de Portelli (*apud* SANTOS, S/D: 08): “(...) fontes orais contam-nos não apenas o que o povo fez, mas o que queria fazer, o que acreditava estar fazendo e o que agora pensa que fez”.

Apesar dos relatos que compõem os livros organizados pela Thydêwá e das entrevistas por nós realizadas serem individuais, a partir de “memórias autobiográficas”, estes são representativos da história do povo Tupinambá de Olivença “na medida em que toda memória individual se apoia na memória grupal, pois toda história de vida faz parte da história em geral” (SILVA, 2008: 76). Além disso, tais memórias submergem num momento de intensas e constantes mobilizações vividas pelo povo Tupinambá, “atuando como criadora de solidariedades, produtora de imaginário, erigindo regras de pertencimento e exclusão, delimitando as fronteiras sociais do grupo” (GODOI *apud* SILVA, 2008: 279-80).

O RECONHECIMENTO ÉTNICO TUPINAMBÁ: CONTRADIÇÕES E CONTRAPOSIÇÕES

A Comissão dos Pequenos Produtores da Região Sul da Bahia – que representa uma parcela dos que se posicionam contra a demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, somada aos latifundiários (e que talvez sejam parte destes) e empreendedores imobiliários estrangeiros – afirma que no processo histórico de colonização dos/as Tupinambá por europeus que teve início no século XVI e que ecoa nos atuais dias, ocorreram “descaracterização étnica” e, conseqüentemente, “desconfiguração dos traços étnicos”, especialmente dos “traços genéticos”, referindo-se ao fenótipo dos Tupinambá (COSTA, 2013: 30).

Porém, os indígenas que integram este povo, acreditam numa etnicidade comum. Manuela Carneiro da Cunha *apud* Marcis (2004: 123) reforça esta ideia, além de antropólogos interacionistas, ao definir: “assim, é índio quem se considera e é considerado índio”. Reafirma o Estatuto do Índio (Lei nº 6001, de 19 de dezembro de 1973), no Art. 3, sobre a definição “Índio”: “É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional”. Fica claro, portanto, que o fenótipo não é importante para o reconhecimento étnico de povos indígenas.

O texto *Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno regional*, da autoria de José Maurício Andion Arruti (1995) apresentou argumentos que questionaram a possibilidade de avaliar a identidade indígena a partir da aparência física e da frequência com que são realizados rituais, e isso colocando sob suspeita os critérios utilizados pela FUNAI para o reconhecimento de indígenas, os quais se davam, sobretudo, pela comprovação daquelas pessoas de terem o domínio do ritual, com seus cantos e danças.

A negação da etnicidade dos Tupinambá de Olivença está relacionada ao “jogo de poder entre a heteroidentificação e a autoidentificação na construção das identidades coletivas envolvidas na formulação das relações entre os que definem aos outros e os feitos outros” (MEJÍA, 2012: 38-9).

Para o livro *Cultura Viva – Esperança da Terra*, Aracy Tupinambá (GERLIC, 2012: 24) traz à baila uma das questões essenciais à compreensão da atual e evidente dúvida sobre a autenticidade identitária dos/as Tupinambá de Olivença pela maioria dos que habitam a região Sul da Bahia, tanto no senso comum quanto no ambiente acadêmico: a comparação dos Tupinambá do século XXI com aqueles encontrados pelos europeus aqui no Brasil no século XVI ou com povos indígenas que habitam a floresta amazônica. Para Aracy, não somente o modo de vida dos Tupinambá foi alterado, assim também, a cultura europeia:

A realidade indígena nos dias atuais é bem diferente do passado, da mesma forma que os tataranetos dos portugueses que chegaram com suas caravelas nesse solo não se vestem hoje da mesma maneira que seus avós. Nós povos indígenas possuímos vestimentas tradicionais próprias e grafismos com os quais fazemos pinturas corporais, mas nossa nudez ou não nudez, não define ser indígena ou não indígena. Toda cultura é dinâmica, está sempre em constante movimento...

Aracy Tupinambá refere-se essencialmente às indumentárias e grafismos feitos na pele do povo indígena Tupinambá em momentos de reivindicações e celebrações, isto porque é

corrente na região Sul da Bahia a expressão do pensamento de que os/as Tupinambá de Olivença deveriam andar nus/as para a comprovação de sua identidade indígena aos não indígenas. Concordamos com Aracy quando afirma que a cultura, ou o modo de ser e viver dos/as indígenas, assim como a dos/as não indígenas, passou e passa por movimentos históricos, dinâmicos e fluídos. Também para o historiador Edward Palmer Thompson (1987) a cultura “é um produto histórico, dinâmico e flexível que deve ser apreendido a partir das experiências vivenciadas por homens e mulheres” (*apud* ALMEIDA, PROFICE & SANTOS, 2014: 61).

As narrativas produziram e produzem memórias que poderão colaborar na produção de “outras histórias” que façam o contraponto com certa visão preconceituosa que estabelece critérios para identificar os “índios autênticos” em oposição à ideia de “falsos índios”, onde os/as Tupinambá estariam situados. A abordagem aqui utilizada busca demonstrar que os/as Tupinambá de Olivença estão inseridos na história, a partir da visão deles/as próprios/as, demonstrando como eles/as operam no dia-a-dia e que lugar ocupam na rede social. Seguindo a proposição de Portelli (2006), as memórias são entendidas como um processo social dinâmico que possibilita a explicação das relações sociais em profundidade, sendo que ela é moldada no meio social.

Para o livro *Cultura Viva – Esperança da Terra*, Kaluanã Tupinambá escreveu artigo intitulado *A História do povo Tupinambá de Olivença que não está nos livros* (GERLIC, 2012: 28) no qual expõe quais elementos das tradições foram forçosamente excluídos temporariamente do cotidiano Tupinambá: “Para os povos que não morreram, os portugueses forçaram muita coisa: não falar mais nossa língua materna, vestir roupas e não fazer mais nosso ritual sagrado, ou seja, queriam descaracterizar um povo que sempre teve sua própria cultura”. Atualmente, os/as Tupinambá vivenciam processos de retomada, não somente de seu território sagrado, como também de sua língua e da prática do Porancim.

Arruti denominou “reencantamento do mundo” a possibilidade de recuperar e constantemente (re)construir e intervir nos elementos simbólicos e culturais, tais como o ritual (ARRUTI, 1995: 76; VAINFAS, 1995: 76-82). O Porancim não somente acontece enquanto um dos meios de expressão das mobilizações pelo reconhecimento identitário e pela posse da terra, como também é visível que a realização do ritual acentua os laços coletivos e espirituais que são as bases para a conquista e consolidação dos direitos.

O Porancim é celebrado nos momentos de reuniões para discussões e outras ações em prol da demarcação da Terra Indígena, a fim do fortalecimento espiritual e da identidade coletiva – “comunicação dos participantes do ritual com os *encantados*” – no processo de reivindicação por seus direitos (COUTO, 2003: 74-5). A garantia do território indígena se constitui essencial para a continuidade desta prática. Os Encantados são “entidades não humanas que dispõem de domínios territoriais específicos e, conforme a cosmologia Tupinambá, são os verdadeiros donos da terra”⁴.

Ensinado pelos antepassados e pelos/as anciões/ãs o Porancim aproximou e aproxima crianças de diferentes idades, adolescentes e idosos/as. Em conversa informal com Dona Nivalda – Amotara Tupinambá –, a mesma nos contou que, quando criança, ela e outras crianças percebiam o Porancim como uma grande ciranda, uma brincadeira importante. A partir de tal atividade lúdica, foram e são ensinados conhecimentos acerca das relações sociais e com os espaços naturais, e a importância das tradições para os/as Tupinambá.

O Porancim propicia, desde a infância e de maneira lúdica, vivências necessárias para o desenvolvimento e a manutenção do jeito de ser Tupinambá. Desde cedo, a partir da posição que cada um ocupa na grande roda (quem a lidera e em que ordem os demais se posicionam), assim como atentando para quem inicia cada canção entoada durante o ritual, aprende-se sobre as relações sociais estabelecidas no território. Bem como, ao prestar atenção às letras das canções e atribuir sentido as mesmas, pode-se compreender as relações tradicionalmente estabelecidas com o ambiente. Assim, põe-se em prática a função de preservar as tradições.

Relevante é para os Tupinambá de Olivença a comunicação com os Encantados. Obras de Alfred Métraux (1979) e Florestan Fernandes (1970) já indicavam esta relação com os “espíritos das matas” (MÉTRAUX *apud* UBINGER, 2012: 46). Foram os Encantados que despertaram a identidade adormecida, pois “vêm sendo parte dessa reestruturação coletiva” (UBINGER, 2012: 53). É fortalecedora a comunicação com os Encantados, que por vezes são também seus antepassados, “com os quais mantêm um laço vivo entre o passado e o presente, mediante sonhos, intuições, sentimentos, sensações, decisões e também lembranças” (MEJÍA, 2012: 38).

A tradição indígena de beber *giróba* (bebida feita de mandioca), celebrar o Porancim junto aos *Encantados*, bem como a Festa do Divino Espírito Santo e a Puxada do Mastro de

⁴ ALARCON, Daniela Fernandes. *O índio que cortava orelhas: a criminalização dos Tupinambá*. Disponível em: <http://etnico.wordpress.com/2014/09/10/o-indio-que-cortava-orelhas-a-criminalizacao-dos-tupinamba/#_ftnref7>. Acesso em 18 de set. 2014.

São Sebastião, utilizando as vestimentas tradicionais, de fazer artesanatos, construir suas casas de taipa, caçar, pescar e cultivar foram passados para os/as curumins pelos/as anciões/ãs “por meio das interações cotidianas (...) de uma forma lúdica e divertida”. Além desses saberes de ordem prática, quando adolescentes, os/as Tupinambá passam a conhecer “os saberes abstratos” ou “os saberes filosóficos de sua cultura” ligados à espiritualidade, à coletividade e ao sentimento de pertença à natureza, que atribuem significado sagrado a tais práticas (ALMEIDA, PROFICE & SANTOS, 2014: 68 e 69). Deste modo, é mantida “viva a chama da ancestralidade” (COSTA, 2013: 35).

UMA “IDENTIDADE ADORMECIDA”

Cláudio Magalhães, no livro *Índios na Visão dos Índios – Tupinambá* (GERLIC, 2001: 07 e 08), fala de uma “identidade adormecida” por um período de negação identitária vivida por seus antepassados. Traz à baila, ainda, uma ideia frequente entre os não indígenas preocupados com a ascensão constante do capitalismo: a de que os indígenas são empecilhos ao progresso do país. Sobre isto, pensamos que “cada sistema social utiliza suas energias intelectuais dentro dos limites de seu horizonte cultural (...). Não podemos mensurar ou classificar esta forma de organização a partir de uma escala civilizatória ou primitivista...” (ALMEIDA, PROFICE & SANTOS, 2014: 66).

De acordo com o narrador, ainda na atualidade, existem Tupinambá que não assumem sua identidade indígena por conta da interpretação distorcida desta identidade que predomina entre os não indígenas com os quais estes/as indígenas têm contato. Tal interpretação incorre em preconceito que marginaliza os/as indígenas.

Nós não tivemos descanso, são 500 anos de confronto, e sempre preservando, reconstruindo. Muito de nossos parentes não falam da história porque foram muito humilhados, hoje estão com a identidade adormecida. Os índios daqui sempre foram muito reprimidos, perseguidos. Nós fomos cercados ideologicamente, sempre nos dizendo que não somos índios, que não temos direitos, que somos selvagens, brutais, que não queremos que o país desenvolva, mas nós índios somos solidários, libertários, sempre buscando a igualdade.

(...) Alguns índios não se assumem como índios, mas não por uma questão de covardia, e sim, de sobrevivência.

Com base na compreensão do processo histórico vivenciado pelos/as Tupinambá de Olivença, que envolveram interações étnicas de assimilação, reelaboração e resistência, com

relação à identidade deste povo, podemos afirmar que “a força de sua diferença se mantém” (CERTEAU *apud* COSTA, 2013: 32). Ainda que sempre distintos dos não indígenas, os/as Tupinambá foram e, por vezes, ainda são, denominados “caboclos de Olivença”, tendo sua identidade indígena negada. No entanto, “se ainda hoje tais argumentos ecoam e encontram quem os defenda é porque existem aqueles que, num movimento contrário, continuam a reafirmar suas identidades” (CARVALHO, 2012: 05). As mobilizações dos/as Tupinambá são, portanto, contínuas e resistentes às negações de sua identidade.

Para a composição do livro *Cultura Viva – Esperança da Terra*, o Tupinambá Jeanderson⁵, ao apresentar um pouco de sua atuação na Oca Digital, traz à tona a necessidade de viver com dignidade e liberdade, sem que a identidade de seu povo seja distorcida preconceitosamente. Os invasores do território reivindicado pelos/as Tupinambá, assim como os demais não indígenas contrários à demarcação territorial costumam divulgar por mídias eletrônicas (*blogs* e *sites*), *outdoors* (espalhados na entrada da cidade de Buerarema) e outros meios de comunicação, tais como jornais, rádio e televisão, uma caracterização falsa da identidade Tupinambá.

Nós aprendemos a lidar com o mundo e também passar para o mundo quem somos e como nós agimos, nós lutamos por um mundo melhor com dignidade, porque o que nós mais queremos é ser livre, poder andar tranquilamente nas ruas sem sermos olhado dos pés a cabeça e sem sermos chamados de vagabundos, ladrões, descarados. (...) O mais importante é que além do orgulho de sermos indígenas, somos pessoas direitas (GERLIC, 2012: 26).

São “representações sociais e culturais sobre os índios Tupinambá” que decorrem numa “visão negativa acerca das suas ações”, além de “criminalização, preconceito e violência” (COSTA, 2013: 30). Por meio da Oca Digital e/ou também por mídias eletrônicas, Jeanderson e outros/as Tupinambá divulgam outra imagem identitária de si mesmo e de seu povo. Atualmente, os/as Tupinambá contam com uma rádio local, a partir da qual podem reforçar sua identidade indígena (com base na apresentação de palavras na língua Tupi, de músicas de seu ritual Porancim e outros traços identitários próprios de seu povo) e divulgar informações e momentos de reuniões para discussões relacionadas à demarcação territorial.

A emergência de uma história sobre as retomadas de identidades e territórios indígenas no Nordeste existe como uma demanda dos/as próprios/as indígenas, “uma espécie de

⁵ Integrante da Oca Digital, um dos laboratórios ativo da ONG Thydêwá, de tecnologias e artes para a ampliação da comunicação a favor dos Tupinambá.

exigência de que sua história seja reconhecida”. A memória oral e os livros escritos por eles/as são contribuições dos/as mesmos/as à história que, em contrapartida, toma um “sentido humano”, democratizando-se e devolvendo a estas pessoas seu passado, “reafirmando-lhe um protagonismo que haviam perdido em benefício de uns poucos” (GARRIDO, 1992, p. 36).

O DESPERTAR DA “IDENTIDADE ADORMECIDA” PARA SUAS TRADIÇÕES

A partir do trabalho na Pastoral da Criança e do Coletivo de Educadores da Região Cacaueira (CAPOREC), em 1989, Dona Nivalda – cujo nome indígena é Amotara – que significa “amar a todos” –, importante liderança Tupinambá, que marcou a história de seu povo na afirmação da identidade enquanto povo indígena, Núbia Batista e Pedrísia Damásio – que também são lideranças Tupinambá – dialogaram com outros/as Tupinambá a respeito da “consciência identitária indígena” e do etnônimo do grupo. O pajé Lírio, morador da Serra do Padeiro, no município de Buerarema-BA foi quem confirmou que os/as indígenas de Olivença são Tupinambá. Desde então, a partir das memórias dos/as anciões/ãs, os Tupinambá despertaram para suas tradições (UBINGER, 2012: 53-55).

Conforme narrativas concedidas por elas, ambas deram continuidade ao rompimento do silêncio a respeito da identidade indígena entre os/as Tupinambá de Olivença. Nas palavras de Pedrísia:

Foi em 1989 que eu procurei buscar um pouco, saber a identidade nossa, aí o pessoal ficou perguntando, até meu primo ficava: “Você é caboca?” E eu dizia assim: “Sou caboca e sou índia, porque caboco, no que eu li nas história, é uma mistura de branco com índio” (COUTO, 2003: 67).

As evidências indicam que os/as Tupinambá de Olivença foram inicialmente estimulados por Dona Nivalda, Pedrísia Damásio e Núbia Batista a pesquisarem, refletirem sobre a temática indígena para assumir a identidade Tupinambá e a reivindicação de direitos territoriais. Contudo, em memórias contidas nas narrativas de anciões/ãs e lideranças, registradas no livro *Memória Viva dos Tupinambá de Olivença* (2007: 12), organizado por professores/as Tupinambá, é apresentada uma *Carta Indígena Tupinambá de Olivença à Sociedade Brasileira*, na qual os/as Tupinambá de Olivença afirmaram que estão “excluídos do direito à existência como povo Tupinambá de Olivença”. A carta deixa evidente que existe ainda um quadro recente de não reconhecimento da identidade Tupinambá pelos não índios, especialmente no Sul da Bahia.

Em 22 de janeiro deste ano, realizamos entrevista com Dona Nivalda Amaral de Jesus (83 anos, Tupinambá nascida e moradora de Olivença). Nesta entrevista, Dona Nivalda nos falou, com tristeza, mas também com esperança, sobre uma viagem à Brasília realizada em 2012, segundo a narradora, para conversar com Lula. No entanto, sabemos que neste período a presidente da república era Dilma Rousseff. Compreendemos a confusão com relação aos nomes, pois como pensou Halbwachs a respeito das lembranças reconstruídas: “À medida em que os acontecimentos se distanciam, temos o hábito de lembra-los sob a forma de conjuntos, sobre os quais se destacam alguns dentre eles, mas que abrangem muitos outros elementos, sem que possamos distinguir um do outro, nem jamais fazer deles uma enumeração completa” (HALBWACHS *apud* SILVA, 2008: 222).

A partir desta entrevista, Amotara (nome indígena de Dona Nivalda) denuncia a ausência do manto Tupinambá no território indígena:

Com Lula. Conversei sim. Eu queria que ele trouxesse, até hoje nós temos esperança... O manto. O manto que foi feito pelo um... Um... Um primeiro cacique, chamava-se Fulgêncio. Meu tio Fulgêncio foi quem fez o manto tupinambá, tudo de pena vermelha de guará, pena de guará.

(...) E já foi baixo assinado, já foi tanta coisa, mas eu acredito que se ele, se Lula tivesse assim uma firmeza nessa, podia ter mandado só os índio, nera? Com firmeza, trazia. Muito disse que lá é rei, né? Chegou e disse assim: “É... É bom que apareceu o dono!”

Foi roubado! Porque vivia numa arca de couro, dentro da igreja debaixo do subterrâneo. Então, foi roubado. Os portugueses quando chegaram por aqui, que foi quando os jesuíta tava fazendo a igreja, ficou à vontade... Não tinha ninguém pra olhar uma obra e tudo e roubaram. Acharam que era de valor, levaram. Disse que até hoje, até hoje, tem! Porque eu fui, eu fui ver se era ele mesmo. Não fui em Brasília, mas fui em São Paulo. No Parque de Berapoera. Aí teve uma exposição que teve mais de quinhentos, quinhentos... amostra indígena. Inclusive ele estava também. Eles levaram, pessoa já representou já, ele tupinambá. E eu fui. (...) Nunca cheguei assim pra pegar, pra ver, pra pôr assim de perto assim não! Sabia porque minha vó contava tudo, né?

(...) Ele me soltou, me soltou assim lá e eu fui guiada pelo espírito de minha véa Ester, minha vó, eu fui guiada por ela. Eu via ela assim... (...) Quando eu cheguei assim uns cinco metro, cinco metro – mediram, deu cinco metro mermo –, antes de chegar de junto do manto, eu reconheci, e me deu um frio minha fia, um frio, me veio um frio assim por debaixo de meus pés assim... Aquele frio assim que me tomou toda assim! (...) Fui chegando perto, quando cheguei assim, eu disse: “É esse aqui!” Botei a mão nele assim... “É esse aqui! Ô meu Deus! Primeira vez que tô pegando no manto que meu avô fez! O manto tupinambá!” (...) Nós nunca que queria desapartar desse manto! Toda vez, era caminhada, era reunião na praça, então, toda vez que tinha uma coisa assim, feita assim pelos espírito tupinambá, ele tava ali presente, e pronto!” (...) Dinamarca. É... Dinamarca. Mas eu tô dizendo que se se juntasse, se esses índio fosse tudo unido, juntasse! Porque abaixo

*assinada já foi, e tudo... Já foi até de outras pessoas, quer dizer, e não deu...
E ele não entregou, então, quer uma força mais forte, né?*

Amotara Tupinambá recorda, a partir das histórias contadas por sua avó Ester, as características do manto feito por Fulgêncio: vermelho, feito com penas de guará. Foi convidada ironicamente a reconhecê-lo numa exposição num Museu do Parque Ibirapuera/São Paulo, e, mesmo tendo reconhecido, guiada pelo espírito de sua avó, não pôde levá-lo consigo, sonhando com o dia em que os/as guerreiros/as Tupinambá de Olivença resgatarão na Dinamarca o importante símbolo da identidade e ancestralidade destes indígenas. Este é um dos símbolos culturais entre tantos outros roubados dos/as Tupinambá.

Uma das caciques Tupinambá de Olivença, Valdelice Jamopoty, concedeu narrativa em dezembro de 2010 à ONG Thydêwá. Esta narrativa, após transcrição, tornou-se um dos textos que compõem o livro *Cultura Viva – Esperança da Terra*. Nesta, Valdelice discorre sobre, entre outras reflexões, a forte ligação entre a identidade tradicional Tupinambá e o território: “Não se pode falar de cultura, educação, de saúde, sem falar de território” (GERLIC, 2012: 23). Assim como Valdelice, entendemos que é no território Tupinambá em Olivença que “ocorrem as relações entre” estes indígenas “de maneira coletiva e individual, formando identidades” (SANTOS *apud* COSTA, 2013: 29).

A identidade étnica dos Tupinambá de Olivença é percebida aqui como uma construção histórica e dinâmica, admitindo reelaborações, perdas e incorporações de novos conhecimentos advindos de experiências individuais e/ou coletivas que se desenvolveram/desenvolvem a partir de condições sociais, políticas, econômicas e ecológicas. Não havendo, portanto, a pretensão de encontrar uma suposta cultura original desses indígenas (MARCIS, 2004: 8 e 10).

Fontes

- COSTA, Rosa Maria de Oliveira; NAVARRO, Patrícia; TUPINAMBÁ, Nádía Acauã (Orgs.). *Memória viva dos Tupinambá de Olivença: lembrar é reviver, é afirmar-se ser*. Salvador: Associação Nacional de Ação Indigenista; CESE, 2007.
- GERLIC, Sebastián (org.). *Cultura Viva: Esperança da Terra*. Thydewá, 2012.
- GERLIC, Sebastián (org.). *Índios na visão dos índios: Tupinambá*. Salvador: Thydewá, 2001.
- JESUS, Nivalda Amaral de. *Entrevista*. Olivença/Ilhéus/Bahia, 22 de janeiro de 2015.

Referenciais Teórico-metodológicos

- ALMEIDA, Nathane Matos; PROFICE, Christiana Cabicieri & SANTOS, Gabriel Moreira. As brincadeiras entre crianças Tupinambá de Olivença: tradições passadas por gerações. In *Revista Zero-a-seis*. Revista Eletrônica editada pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas de Educação na Pequena Infância, v. I, n. 30, pp. 59-74, jul-dez 2014.
- ARRUTI, J. M. A. (1995). Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno regional. *Estudos Históricos*. FVG, vol.8, pp. 57-94.
- CARVALHO, Maria Rosário G. de Carvalho; DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Pp. 431-456.
- CARVALHO, Taís Almeida. “Somos índios (...) somos que nem piaçava!”: Memórias Tupinambá de Olivença. In ANPUH-Bahia, agosto, 2012.
- COSTA, Erlon Fábio de Jesus. *Da corrida de Tora ao Poranci: a permanência histórica dos Tupinambá de Olivença no sul da Bahia*. Brasília, 2013. Dissertação de Mestrado.
- COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. *Os Filhos de Jaci: ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença – Ilhéus-BA*. Salvador: UFBA, maio de 2003.
- FERREIRA, Sonja Mara Mota. & MESSEDER, Marcos Luciano Lopes. *A educação escolar entre os Tupinambá da Serra do Padeiro: reflexões sobre a prática docente e o projeto comunitário*. Revista da FAAEBA: Educação e Contemporaneidade, vol.19, nº33. Salvador, jan./jun, 2010.
- GARRIDO, Joan del Alcàzar i. As fontes orais na pesquisa histórica: uma contribuição ao debate. *Revista Brasileira de História*. São Paulo: Anpuh/Marco Zero, v. 13, n.25/26, set. 1992/ ago. 1993, pp. 33-54, 1992/1993.
- MARCIS, Teresinha. *A “hecatombe de Olivença”: construção e reconstrução da identidade étnica – 1904*. Salvador: UFBA, 2004. (Dissertação de Mestrado em História).
- 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 (Antropologia social). Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2012.
- OLIVEIRA, J. P. de. (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

- POLLAK, Michel. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC-FG, v.5, n.10, pp. 200-15, 1992.
- PORTELLI, Alessandro. O Grande massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de julho de 1944): mito e política, luto e senso comum. IN: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de M. *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2006. Pp. 103-130.
- SANTOS, Ramofly Bicalho dos. *História Oral: Limites e Possibilidades*. UNIG, Cadernos da FAEL, vol. 2, nº 4.
- SILVA, Edson Hely. *Povo Xukuru do Ororubá: História a partir das memórias de “seu” Gercino*. João Pessoa: Saeculum – Revista de História [18], jan./jun. 2008.
- SILVA, Edson. Povos indígenas no nordeste: contribuição a reflexão histórica sobre o processo de emergência étnica. In: *Mneme: revista de humanidades*. v.4 – n.7 – fev./mar. de 2003. Disponível em <www.cerescaico.ufrn.br/mneme>. Pp. 39-45. Acesso em 17/07/2013.
- SILVA, Edson Hely. *Xukuru: Memórias e Histórias dos Índios da Serra do Ororubá (Pesqueira PE), 1950-1988*. Campinas, SP: [s.n.]. [Tese de doutorado], 2008.
- UBINGER, Helen Catalina. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Salvador, 2012. Dissertação de Mestrado.
- VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.