



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE**  
**CENTRO DE HUMANIDADES – CH**  
**UNIDADE ACADÊMICA DE HISTÓRIA E GEOGRAFIA – UAHG**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH**

**TAMIRES BATISTA ANDRADE VELOSO DE BRITO**

**MEMÓRIAS: O DESPERTAR PELOS ENCANTADOS DE UMA “IDENTIDADE  
ADORMECIDA” E AS MOBILIZAÇÕES TERRITORIAIS PELOS TUPINAMBÁ  
DE OLIVENÇA (ILHÉUS/BA)**

Campina Grande/PB  
2016

**MEMÓRIAS: O DESPERTAR PELOS ENCANTADOS DE UMA “IDENTIDADE ADORMECIDA” E AS MOBILIZAÇÕES TERRITORIAIS PELOS TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA (ILHÉUS/BA)**

**TAMIRES BATISTA ANDRADE VELOSO DE BRITO**

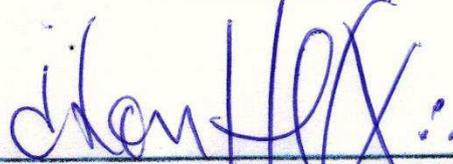
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Cultura e Sociedade/UFCG, na Linha de Pesquisa Cultura, Poder e Identidades, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Edson Hely Silva.

TAMIRES BATISTA ANDRADE VELOSO DE BRITO

MEMORIAS: O DESPERTAR PELOS ENCANTADOS DE UMA "IDENTIDADE  
ADORMECIDA" E AS MOBILIZAÇÕES TERRITORIAIS PELOS TUPINAMBÁ  
DE OLIVENÇA (ILHÉUS/BA)

Banca Examinadora



---

Prof. Dr. Edson Hely Silva – PPGH/UFCG  
(Orientador)



---

Profa. Dra. Juciene Ricarte Cardoso – PPGH/UFCG  
(Examinadora interna)



---

Profa. Dra. Mércia Rejane Rangel Batista – PGCS/UFCG  
(Examinadora externa)

Campina Grande/PB

2016

*Aos Tupinambá de Olivença e seus Encantados.*

## AGRADECIMENTOS

Gratidão ao Universo, por ter tecido na grande teia da vida a possibilidade da realização deste Mestrado. Em agradecimento, fiz de todo o ciclo uma prece e uma oração. Gratidão aos Encantados, que permitiram a minha presença no território Tupinambá em Olivença e a escrita da Dissertação.

Meus agradecimentos ao povo Tupinambá de Olivença, em especial a Valdenilson dos Santos, à Katuscia Barbosa, às anciãs e aos anciões: Dona Nivalda, Dona Maria da Glória, Dona Maria de Lourdes, Sr. Olegário, Sr. Rosalvo, Dona Delfina, Dona Floriza, Sr. Manoel e Dona Maria Célia, pelo acolhimento, por partilhar conosco suas memórias, por nos ensinar sobre coragem, força e esperança.

Meus agradecimentos ao Prof. Dr. Edson Hely Silva, pela orientação e pelo profissional que é. Pela dedicação e compromisso ao responder meus e-mails e sugerir alterações e novas leituras, contribuindo fundamentalmente para a escrita da Dissertação.

À Prof.<sup>a</sup> Dr. Juciene Ricarte Cardoso pelo bom humor e carinho. Gratidão à Prof.<sup>a</sup> Dr. Juciene e à Prof.<sup>a</sup> Dr. Mércia Rejane Rangel Batista por terem aceitado o convite para comporem a Banca de Qualificação e Defesa da Dissertação, pelas contribuições criativas e entusiasmadas, pela generosidade.

Aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande, em especial a Iranilson Buriti, que é um anjo de luz capaz de tornar as coisas mais simples e leves com seu ótimo humor e sensibilidade. É a pessoa mais gentil que já conheci...

Aos educandos do Estágio Supervisionado, pelo carinho. À Monise Estrela, Camila Mota, Shayane Carvalho e Natasha Susmaga pelo auxílio com relação às transcrições das entrevistas.

A meus pais, Lúcia Veloso e Jorge Veloso, e às minhas irmãs Iasmini Veloso e Mai-Lin Veloso, pelo amor, cuidado, cumplicidade, paciência e presença, especialmente quando eu precisei de ajuda em diversos sentidos. Gratidão por tudo! Aos demais familiares pela presença animadora!

A Edson Kayapó, pelo apoio fundamental em diversos sentidos, pelos ensinamentos e pelas transformações a partir destes, pelo companheirismo, cuidado, carinho, gentilezas e generosidades. Gratidão pelo bom humor cotidiano, pela ternura e pelo auxílio sempre.

A Magno Oliveira, Keila Nascimento e Clébia Araújo. Aos primeiros por terem aceitado compartilhar o lar, o cotidiano e a vida comigo. Aos três por terem tornado suportável todo o peso da distância de minha família e outros amigos. A Gui, pela alegria; à Keu, pela poesia; à Bia, por acreditar nas pessoas e em dias melhores.

À Karilene Fonseca, por ter me aceito em seu apartamento quando eu mais precisei de um abrigo.

À Kamylla Rodrigues, pelo cuidado e gentileza. Pela sabedoria, pela filosofia, pela arte e pelo riso. À Janaína Maia pela disponibilidade em se fazer presente quando eu precisei, pela alegria e carinho. Aos demais colegas por nossas relações leves, de apoio mútuo e afeto.

Às minhas amigas de infância, Rafaela Oliveira e Raquel Santos, por nossa amizade ter resistido a tantos momentos que nos ausentamos uma da vida da outra. Pelo medo do afastamento – que não ocorreu. Pelo respeito e pelas alegrias. Gratidão por todas as vezes que vocês me procuraram e cobraram a minha presença.

Às minhas amigas historiadoras e professoras de história Taís Carvalho, Raiany Oliveira, Vivyanne Jesus e Monique Estrela pela sororidade e pelo amor. Por me apoiarem nos momentos mais difíceis vivenciados neste ciclo e me proporcionarem momentos de felicidades. À Tai, pela sabedoria; à Ray, por sonharmos juntas com as coisas do céu e do mar; à Vivy, pela proteção e cuidado; à Moni, por encarar os obstáculos próprios da vida com suavidade. Gratidão por permanecerem em minha vida!

## LISTA DE SIGLAS

AITSP – Associação Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro  
CAPOREC – Coletivo de Educadores da Região Cacaueira  
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil  
DOU – Diário Oficial da União  
EEITO – Escola Estadual Indígena Tupinambá de Olivença  
FUNAI – Fundação Nacional do Índio  
IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis  
MAIC – Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio  
MTIC – Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio  
OIT – Organização Internacional do Trabalho  
ONG – Organização Não Governamental  
PCB – Partido Comunista Brasileiro  
SPI – Serviço de Proteção aos Índios  
SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais  
STJ – Superior Tribunal de Justiça  
TI – Terra Indígena  
TSN – Tribunal de Segurança Nacional  
UESC – Universidade Estadual de Santa Cruz

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 01 – Mapa da Terra Indígena Tupinambá de Olivença _____	14
Ilustração 02 – Fotografia retirada na cadeia de Itabuna _____	32
Ilustração 03 – Foto de Marcellino José Alves publicada no <i>Diário da Tarde</i> , Ilhéus, 11/03/1931 _____	36
Ilustração 04 – Dona Nivalda reconhecendo o manto Tupinambá na Mostra do Descobrimento em São Paulo/SP _____	51
Ilustração 05 – Fotografia aérea da EEITO _____	63
Ilustração 06 – Outdoor na entrada da cidade de Buerarema num período de conflito armado entre fazendeiros e os/as Tupinambá _____	65
Ilustração 07 – Dona Nivalda, importante liderança Tupinambá, com cocar e artesanatos Tupinambá em Olivença, Ilhéus/BA _____	66
Ilustração 08 – Ritual Porancim Tupinambá de Olivença: os indígenas cantam e dançam, vestindo vestes específicas _____	68
Ilustração 09 – Grupo de zabumbeiros, durante a Festa da Puxada do Mastro de São Sebastião, em Olivença, Ilhéus/BA, 08/01/2012 _____	72
Ilustração 10 – Tupinambá Daniela dos Santos Meireles e a Bandeira do Divino Espírito Santo, recebida na fazenda Futurosa (Serra do Padeiro, Buerarema/BA), retomada pelos/as Tupinambá em 2008, fotografada em 01/05/2012 _____	74
Ilustração 11 – Balneário Tororomba em Olivença, Ilhéus/BA, 2015 _____	78
Ilustração 12 – Mapa da Terra Indígena Tupinambá de Olivença _____	82
Ilustração 13 – Cacique Alcício, um dos mais respeitados caciques Tupinambá, utilizando indumentária Tupinambá _____	84
Ilustração 14 – “Seu Pinduca” na aldeia na Serra das Trempe, cortando jaca e alimentando seus filhos _____	94
Ilustração 15 – Serra do Padeiro, uma das moradas dos Encantados, vista da aldeia de mesmo nome _____	95

## RESUMO

Nesse estudo, a partir das memórias orais e escritas e, ainda, fontes bibliográficas, buscamos discutir como ocorreram as mobilizações dos Tupinambá de Olivença no Sul da Bahia pela permanência no território que ocupam e seus desdobramentos: representações identitárias produzidas e ações coletivas de lideranças e caciques, com destaque para o período entre 1920-30, no qual foi atuante um ícone na história dos Tupinambá, o “caboclo” Marcellino José Alves. Analisamos as práticas de retomadas identitárias pelos Tupinambá de Olivença a partir de discursos de (não) pertencimento; problematizamos as representações identitárias indígenas construídas no decorrer do processo histórico de reconhecimento étnico-territorial e permanência na TI, enquanto práticas de mobilizações e de produção histórica em oposição ao esquecimento produzido hegemonicamente; e discutimos a experiência de litígios e a atuação de lideranças e caciques. Assim, consideramos algumas representações do passado no presente vivido pelos Tupinambá de Olivença, apoiados nas memórias e oralidades expressas nas visões sobre como os Encantados, as principais entidades sagradas na cosmologia Tupinambá, sinalizaram para o momento de despertar a “identidade adormecida”.

**PALAVRAS-CHAVE:** Tupinambá de Olivença/BA, identidade indígena, mobilizações territoriais.

## ABSTRACT

In this study, from the of oral memories and written and, more, bibliographic sources, we discuss how occurred the mobilizations of the Tupinambá of Olivença the South of Bahia the stay in the territory they occupy and its consequences: produced identity representations and collective actions of leaders and chieftains, highlighted by the period between 1920-30, in which it is was active an icon in the history of Tupinambá, the “caboclo” Marcellino José Alves. We analyze the practices identity recovery by Tupinambá of Olivença, from speeches (not) belonging; we problematize indigenous identity representations, built during the historical process of ethno-territorial recognition and permanence in IT, while practices mobilizations and historical production as opposed to oblivion produced hegemonic; and we discuss the litigation experience and the performance of leaders and chieftains. Thus, we analyze some representations of the past in the present experienced by the Tupinambá of Olivença, supported in the express memories and orality in the visions about how Delighted, the main sacred entities in Tupinambá cosmology, which signaled the time to awaken the “sleeping identity”.

**KEYWORDS:** Tupinambá of Olivença/BA, indigenous identity, territorial mobilizations.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	11
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>PELA MORADA DOS ENCANTADOS: “A REVOLTA DE MARCELLINO” E OUTRAS MOBILIZAÇÕES TERRITORIAIS PELOS TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA</b>	25
1.1. A Revolta de Marcellino	29
1.2. Outras resistências	41
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>“FOI ROUBADO!”: O MANTO TUPINAMBÁ E O DESPERTAR PELOS ENCANTADOS DE UMA “IDENTIDADE ADORMECIDA”</b>	48
2.1. O reconhecimento étnico Tupinambá: contradições e contraposições	55
2.2. Uma “identidade adormecida”	60
2.3. O despertar da “identidade adormecida”	65
2.4. Um laço sagrado entre a identidade Tupinambá e o território	68
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>O AFLORAMENTO DO PASSADO: O DESABROCHAR DE LEMBRANÇAS SOBRE VIOLÊNCIAS EXPROPRIATÓRIAS E RETOMADAS</b>	81
3.1. As ações coletivas de retomadas: da necessidade de autodemarcar territórios	83
3.2. “Eu quero recuperar nossas terras para a gente ver muitas flores”: a violência expropriatória e a devastação territorial	89
3.3. Expulsos da Terra Sagrada	95
3.4. “Um pedaço dessa terra como pagamento”: de proprietários das terras a trabalhadores nas fazendas	100
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	104
<b>REFERÊNCIAS</b>	107

## INTRODUÇÃO

Esta Dissertação é o desdobramento da pesquisa iniciada para a elaboração do Trabalho de Conclusão de Curso em História, concluído em 2012, na Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), em Ilhéus/BA. Naquele estudo, iniciamos a discussão a respeito da identidade e das expressões religiosas dos Tupinambá de Olivença como um aspecto desta identidade, bem como as relações das expressões indígenas com o Cristianismo.

A temática desta Dissertação está relacionada a interesses acadêmicos, mas também se remete aos de cunho pessoal. Meu primeiro contato com povos indígenas ocorreu em 2009, quando visitei a Aldeia Pataxó de Imbiriba, no município de Porto Seguro/BA. Isto porque meu pai morou nesta aldeia entre 2006 e 2010, na condição de motorista a serviço da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Foi no início do ano de 2009 que conheci e acompanhei o *awê*, ritual Pataxó, uma experiência que estimulou o meu interesse pelos modos de ser e viver daqueles indígenas.

Quando visitei a Aldeia Imbiriba, meu pai residia na localidade há aproximadamente três anos e estava familiarizado, relacionando-se bem com anciões/ãs, caciques, lideranças, entre outros, de modo que visitávamos alguns Pataxó e recebíamos visitas, especialmente de crianças, que costumavam circular livremente pela Aldeia, nas proximidades de suas casas. Estas relações contribuíram para percebermos diferenças no modo de viver dos indígenas com relação aos não indígenas. A proximidade com a Natureza, a realização diária do *awê*, com suas danças e cantos a respeito da sacralidade da Natureza, a pintura corporal, a confecção e o uso dos artesanatos, as narrativas escutadas, as caças comidas e a organização de suas casas, bem como a organização sociopolítica, causaram em mim e na minha família um impacto positivo e o desejo de maior aproximação.

Em abril de 2009, o *Resumo do Relatório Circunstanciado de Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença (Ilhéus/Bahia)* foi publicado no *Diário Oficial da União*. Após sua publicação, comentários a respeito do Documento foram feitos com frequência na UESC, especialmente durante as aulas da cadeira História Indígena, ministrada pelo Prof. Dr. Carlos José Ferreira da Silva, no Curso em que eu fui estudante. Apesar da publicação do *Resumo do Relatório*, a demarcação e a homologação da Terra Indígena (TI) ainda não ocorreram até o momento da escrita desta Dissertação, provocando a continuidade dos conflitos em torno das terras habitadas pelos indígenas, envolvendo interesses diversos.

Minha motivação pessoal pelo tema ampliou-se, portanto, à medida que tomei conhecimento destas tensões sociais envolvendo os Tupinambá. Paulatinamente, passei a observá-los e participar de seu cotidiano, frequentando o território que ocupam, por intermédio do citado professor, que veio a ser meu orientador quando da realização do Trabalho de Conclusão de Curso, Carlos José Ferreira da Silva, professor residente em Olivença e indígena Xukuru do Ororubá (PE). Realizar esta pesquisa de mestrado sobre o tema proposto foi um desafio e pretendemos colaborar também com subsídios para a efetivação dos direitos do povo Tupinambá na atualidade.

Os Tupinambá de Olivença estão inseridos no contexto de mobilizações dos “índios do Nordeste brasileiro” pelo reconhecimento de suas identidades indígenas, concomitante à demarcação de seus territórios, na medida em que compartilham com alguns povos na Região a crença em entidades sagradas denominadas “Encantados”. Nos últimos 80 anos, outros povos indígenas foram reconhecidos no Nordeste, assim como os Tupinambá no Sul da Bahia.

O primeiro processo de reconhecimento de um grupo indígena no Nordeste, os Fulni-ô, em Águas Belas/PE, pelo órgão indigenista oficial Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi parcialmente descrito num texto de 1931. Outros grupos integraram essa primeira rede de “etnogênese”<sup>1</sup>, a partir da mediação dos Fulni-ô: os Pankararu, os Xukuru-Kariri, os Kambiwá e os Kariri-Xocó, povos indígenas habitando em Pernambuco e Alagoas. A partir dos fios dessa rede de relações, tendo esses primeiros grupos como mediadores, outros foram reconhecidos na sequência (ARRUTI, 1995, p. 71 e 72).

É importante recordar que, de acordo com os boletins do SPI, seu objetivo era a capacitação dos indígenas para o trabalho agrícola e a “gestão do patrimônio indígena”, o que significava administrar a renda produzida entre os postos indígenas, o que nos incita a repensar seu protecionismo (ARRUTI, 1995, p. 76). O reconhecimento étnico e a consequente reconquista de terras são resultados dos anos de mobilizações anteriores ao contato com o SPI, a partir da organização de cada povo indígena.

Com base em documentação interna do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), foi realizada uma análise da organização e atuação do primeiro poder estatal republicano dirigido às populações concebidas como indígenas, no território historicamente construído como brasileiro. O SPI foi criado em 1910 e extinto em

---

<sup>1</sup> “Etnogênese é a reconstrução (e não construção, pois já existente) da identidade étnica no fluxo histórico das relações interétnicas. Para maior aprofundamento, ver ARRUTI, J. M. A. Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno regional. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 57-94, jan./jun. 1995.

1967, sendo suas atribuições transferidas para a FUNAI. O SPI fez parte de diferentes Ministérios: da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC, 1910/30); do Trabalho, Indústria e Comércio (MTIC, 1930/34); da Guerra (1934/39); e da Agricultura (1939/67), caracterizando a administração pública e as diferentes visões sobre os indígenas.

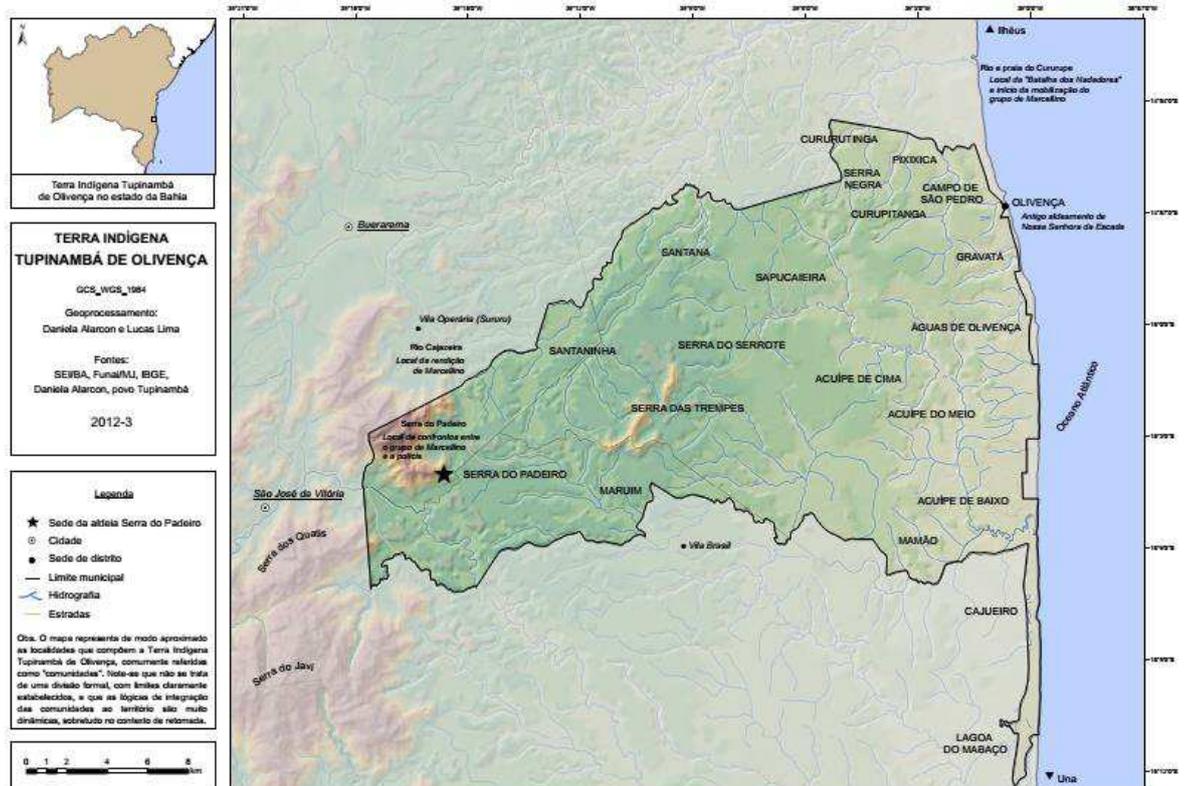
Um estudo apontou que tais “aparelhos de poder” foram “oriundos da invasão europeia no continente”, construindo “diferentes formas de relacionamento entre populações indígenas”, sendo, portanto, uma continuidade de um “indigenismo” de origem colonizadora, militar e detentor de um “poder tutelar” na medida em que exerceu controle sobre as populações indígenas, formulando um código jurídico acerca de tais populações e implantando uma administração controladora com objetivos econômicos. Trata-se de “retirar da dimensão de ‘empresa heróica’ o que sempre foi parte da burocracia” (LIMA, 1995, p. 61 e 112).

O SPI foi criado a partir do vínculo entre o Marechal Rondon, o MAIC e o Museu Nacional, com membros positivistas e militares, que entendiam a agência estatal como defensora física e moral dos indígenas, reivindicando o “monopólio e uso da violência legítima em prol das populações nativas” (LIMA, 1995, p. 128). Os indígenas eram concebidos como seres em transição: seriam incorporados à categoria de trabalhadores agrícolas, a partir das “estratégias” e “táticas” pensadas pelo SPI.

O SPI e sua continuidade a partir da FUNAI provocaram transformações em diversos povos indígenas, enquanto órgãos estatais. Ainda que a nível local ocorresse proximidade com relação aos indígenas, suas funções estatais foram cumpridas a nível regional (inspetorias) e nacional (subdiretorias e seções).

Com relação aos indígenas em Olivença, a palavra Tupinambá, segundo informações, traduzida do tupi para o português significa povo em pé, povo mais perto de Deus (GERLIC, 2001, p. 05). A TI Tupinambá de Olivença está situada nos municípios de Ilhéus – sendo que a sede do Distrito de Olivença, a cerca de 21 km desta cidade –, Una e Buerarema, na região Sul do estado da Bahia: no sentido Leste-Oeste, “da costa marítima à cadeia montanhosa conformada pelas serras das Trempes, do Serrote e do Padeiro, e, no sentido Norte-Sul, do rio Cururupe à Lagoa do Mabaço” (ALARCON, 2013, p. 21).

A TI é dividida em regiões: Vila de Olivença, Águas de Olivença, Acuípe de Baixo, Acuípe do Meio, Acuípe de Cima, Cajueiro, Campo de São Pedro, Curupitanga, Cururutinga, Gravatá, Lagoa do Mabaço, Mamão, Maruim, Pixixica, Santana, Santaninha, Sapucaeira, Serra das Trempes, Serra do Padeiro, Serra do Serrote e Serra Negra. Os vínculos de parentesco e a identidade de povo, construída a partir das relações entre os indígenas e destes com o território, unem essas localidades historicamente.



**Ilustração 01 – Mapa da Terra Indígena Tupinambá de Olivença**

Fonte: ALARCON, 2013, p. 21.

É importante distinguir conceitualmente “Terra Indígena” enquanto categoria judicial de controle territorial pela ação do Estado-nação capitalista e a de “território” que “remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial” e implica ainda “laços de parentesco e um sentimento de pertencimento que se consolida através da sua religiosidade” (ALARCON, 2013, p. 03; UBINGER, 2012, p. 25).

A partir da pesquisa histórica, buscamos conhecer sobre como ocorreram algumas mobilizações dos Tupinambá de Olivença pela permanência em seu território e seus desdobramentos: representações identitárias produzidas e ações coletivas de lideranças e caciques, tendo como marco as mobilizações nas décadas de 1920-30 de um ícone na história dos Tupinambá: o chamado “Caboclo” Marcellino José Alves.

Para tanto, analisamos narrativas dos Tupinambá, relativas aos processos de expropriação, as mobilizações que resultaram na delimitação da TI e as ações coletivas de retomadas – segundo os indígenas, autodemarcação de trechos do território na área delimitada como TI, mas que ainda não foram homologados, apesar de representar uma reivindicação histórica –, bem como ao que diz respeito às retomadas identitárias.

Neste sentido, discutimos práticas de retomadas identitárias pelos Tupinambá de Olivença, a partir de discursos de (não) pertencimento; problematizando as representações identitárias dos Tupinambá, construídas no decorrer do processo histórico de reconhecimento étnico-territorial e permanência na TI, enquanto práticas de mobilizações e de produção histórica em oposição ao esquecimento externo produzido hegemonicamente; e discutimos as experiências de litígios e a atuação de lideranças e caciques.

As reflexões históricas sobre os Tupinambá de Olivença, os indígenas no Nordeste e no Brasil, muito têm contribuído para a compreensão dos modos de ser e viver Tupinambá, bem como para o entendimento do processo histórico no qual estão inseridos. As vivências dos Tupinambá de Olivença foram estudadas por Patrícia Navarro Couto (2003; 2008), Teresinha Marcis (2004; 2008), Marcelo da Silva Lins (2007), Susana Viegas (2007), Maria Hilda Baqueiro Paraíso (2009), Carlos Fausto (2009), Aline Moreira Magalhães (2010), Sonja Ferreira (2010), Helen Ubinger (2012), Mejía Lara (2012), Daniela Alarcon (2013), Taís Carvalho (2013), Nathane Almeida, Christiana Profice e Gabriel Moreira (2014).

No que diz respeito aos estudos sobre as etnogêneses dos povos indígenas no Nordeste, são conhecidos os pesquisadores José Maurício Andion Arruti (1995), João Pacheco de Oliveira (1999), Ugo Maia Andrade (2002) e Edson Silva (2003; 2008). Com relação aos indígenas no Brasil, é importante destacar os estudos de Manuela Carneiro da Cunha (1979), Ronaldo Vainfas (1995) e John Monteiro (2001).

A pesquisadora Patrícia Navarro Couto (2003; 2008) tratou sobre o Porancim, ritual celebrado nos momentos de reuniões para discussões e outras ações pela demarcação da Terra Indígena, a fim do fortalecimento espiritual e da identidade coletiva – “comunicação dos participantes do ritual com os *encantados*”. A autora analisou o processo de negação e ressurgimento étnico entre os Tupinambá a partir da oralidade.

Em suas pesquisas e reflexões históricas a respeito da “hecatombe de Olivença”, Teresinha Marcis (2004; 2008) evidenciou o processo de construção histórica da negação da identidade Tupinambá pela sociedade regional (Sul da Bahia), bem como sobre o processo de reelaboração da identidade indígena. A historiadora observou que ocorreram perdas e reelaborações e que os Tupinambá de Olivença enfrentaram diferentes tentativas de “etnocídio” desde que viviam aldeados em Olivença. Mas que, ainda assim, os indígenas, desde o século XIX, organizaram-se politicamente para defender seus direitos e autonomia, identificando-se como Tupinambá.

O pesquisador Marcelo da Silva Lins (2007) ao analisar o Processo de nº 356 do Tribunal de Segurança Nacional (TSN) sobre uma das prisões de Marcellino José Alves e

alguns de seus companheiros, em 1936, possibilitou o acesso a uma das fontes mais ricas sobre a “Revolta de Marcellino”. Seu objetivo principal na escrita da Dissertação de Mestrado em História Social foi analisar a presença comunista no Sul da Bahia nos anos de 1935 e 1936, conseqüentemente, considerou a aliança entre o Tupinambá Marcellino e cerca de duzentos integrantes do Partido Comunista Brasileiro/PCB.

A antropóloga Suzana Dores de Matos Viegas (2007), coordenou o Grupo de Trabalho que em 2002 reconheceu oficialmente a identidade indígena Tupinambá de Olivença. Ela e Aline Moreira Magalhães (2010), entre outras tantas situações e aspectos, relataram processos de resistências dos indígenas Tupinambá em Olivença, a exemplo do protesto contra a comemoração dos “500 anos de descobrimento do Brasil” em 2000 e da “Revolta de Marcellino” nas décadas de 1920 e 1930.

Em artigo intitulado “Marcelino José Alves: de índio a caboclo, de ‘Lampião Mirim’ a comunista, uma trajetória de resistência e luta no sul da Bahia”, Maria Hilda (2009) expôs como em 1912 – quando a Vila de Olivença se tornou Distrito de Ilhéus – a invasão de Olivença foi agravada pelos “senhores de Ilhéus”, tendo como resistência a “revolta de 1929”, liderada por Marcellino. Porém, a autora afirmou que os habitantes em Olivença eram os Tupinikim e não os Tupinambá. Carlos Fausto (2009) corroborou com esta ideia.

A partir das memórias dos anciões, Helen Ubinger (2012) analisou como os Tupinambá despertaram para seus rituais. Em sua narrativa sensível à espiritualidade Tupinambá de Olivença, ficou evidente que os Encantados despertaram a identidade adormecida, pois “vêm sendo parte dessa reestruturação coletiva”. Seus estudos indicam que o entendimento Tupinambá sobre o território envolve a compreensão do sagrado na concepção deste povo indígena. A construção da simbólica territorialidade específica ocorreu a partir da relação com a terra como prática espiritual.

O antropólogo Mejía Lara (2012) apresentou uma constatação importante para nossas análises: 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 LARA, 2012, p. 38 e 39). Também este pesquisador destaca os laços entre os Tupinambá e os Encantados, “mediante sonhos, sentimentos, sensações” (MEJÍA LARA, 2012, p. 38).

Com os estudos de Daniela Fernandes Alarcon (2013), conhecemos melhor a TI Tupinambá de Olivença, tanto nos seus aspectos físicos quanto sociopolíticos, especialmente com relação às “retomadas”, entendendo o território como pertencente aos Encantados. A

pesquisadora analisou de que modo as reivindicações indígenas pela TI tiveram seu reinício após a promulgação da Constituição Federal de 1988 e a decadência da economia cacaueteira, provocada pelas condições climáticas desfavoráveis e pela praga vassoura-de-bruxa, no mesmo período.

A pesquisadora Taís Carvalho (2013), discutiu a respeito da identidade Tupinambá negada, ainda que seja evidente a distinção com relação aos modos de ser e viver dos não indígenas, trazendo uma importante reflexão: “se ainda hoje tais argumentos ecoam e encontram quem os defenda é porque existem aqueles que, num movimento contrário, continuam a reafirmar suas identidades”. A autora também analisou o processo de demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença iniciado pela FUNAI em 2000. As discussões relativas ao reconhecimento étnico e demarcação territorial buscaram destacar o protagonismo indígena nestes processos.

Em seus estudos, Nathane Almeida, Christiana Profice e Gabriel Moreira (2014), assim como Sonja Ferreira (2010) evidenciaram as razões pelas quais os Tupinambá de Olivença, no processo histórico de negação da identidade indígena, foram identificados como “caboclos”, ainda que os cronistas portugueses do século XVI tenham descrito a “acentuada disparidade cultural entre os Tupinambá e os europeus” (ALMEIDA, PROFICE & SANTOS, 2014, p. 62). Tais pesquisas trataram os modos de ser e viver Tupinambá como um produto histórico, dinâmico e flexível.

A presente Dissertação resultou de observações a partir de visitas aos Tupinambá de Olivença desde 2011, mas principalmente de vivências que ocorreram no início de 2015, quando da realização de entrevistas com indígenas. Observações, entrevistas realizadas com anciões Tupinambá e leituras de livros organizados pela ONG Thydêwá<sup>2</sup> – a partir de entrevistas transcritas e textos elaborados pelos Tupinambá –, um mapa, fotografias e imagens iconográficas, foram nossas fontes.

Optamos por tratar as imagens como fontes históricas, entendendo que nossa interpretação levou em consideração o contexto sociocultural de produção das imagens e

---

<sup>2</sup> A Thydêwá é uma ONG, coordenada por Sebastián Gerlic. Iniciou suas atividades no ano de 2000 e se constituiu juridicamente em 2002. Uma das suas atividades foi a organização de livros contendo textos escritos por diferentes povos indígenas (Tupinambá, Pataxó, Pataxó Hã Hã Hãe, Xokó, Kariri-Xocó, Karapotó e Pankararu) ou narrativas transcritas.

As entrevistas transcritas e os textos escritos pelos Tupinambá de Olivença foram tornados fontes para esta Dissertação porque os discursos indígenas presentes nos livros organizados pela Thydêwá apresentam informações ou pontos de vista semelhantes àqueles que constam em entrevistas que realizamos e/ou perceptíveis em conversas informais. Ainda que a ONG não seja aceita consensualmente entre os Tupinambá, pois alguns não se sentem contemplados pela organização, acreditamos que tais discursos e pontos de vistas expressam a afirmação sociopolítica dos indígenas que (re)elaboram seus discursos, conforme suas vivências e suas interpretações sobre as mesmas.

também remeteram “não ao que se vê, mas sim ao que se sabe ou ao que se aprendeu a ver”. Ao analisarmos imagens, aceitamos o desafio de buscar o que não está explícito, mas necessário saber a fim de compreendê-la, pois a fotografia (imagem) revela apenas “uma pista” (CARDOSO; MAUAD, 1997, p. 402-406).

As imagens expressam, portanto, mensagens de tempos e de espaços que possuem sentido coletivo. Fez-se então necessária “uma leitura que ultrapasse a avaliação da fotografia como mera ilustração”. É interessante destacar que a fotografia normalmente é um registro do passado realizado para o futuro: o fotógrafo deseja guardar o presente por meio da imagem. Enquanto monumento, analisamos as imagens escolhidas para além do campo descritivo, desnaturalizando assim as fotografias (CARDOSO; MAUAD, 1997, p. 406-411).

Com relação à cronologia, tentamos lidar com o tempo histórico para além das possibilidades unidirecionais e lineares, de modo que as temporalidades fossem apresentadas invertidas e/ou entrecruzadas. Num esforço para cuidar que a escrita sobre as histórias dos Tupinambá de Olivença esteja livres de uma imagem de tempo “progressiva”, optando por histórias que “se movimentam para frente e para trás”, entendendo o tempo como uma “experiência subjetiva”. Tendo como inspiração o “tempo psicológico” dos narradores que entrevistamos (BARROS, 2013, p. 62-65).

As entrevistas foram realizadas a partir de questões abertas relativas à identidade Tupinambá, aos conflitos territoriais<sup>3</sup> e à participação de lideranças e caciques nestes processos. Foram registradas com auxílio de um gravador digital e posteriormente transcritas, respeitando-se a linguagem dos entrevistados. Nas entrevistas e análises das fontes de maneira geral partimos da premissa de que, enquanto pesquisadores visitantes em um território conflituoso, no caso, o Tupinambá em Olivença, é necessário respeitar o modo de vida daquele povo e suas histórias (SANTOS, 2009, p. 01).

Optamos por entrevistar nove anciões: Dona Nivalda Amaral de Jesus (83 anos), Sr. Olegário de Andrade Filho (67 anos), Sr. Rosalvo Gonçalves de Oliveira (74 anos), Dona Delfina Ferreira Barbosa (81 anos), Sr. Manoel Francisco de Araújo (77 anos), Dona Maria Florisbela Ramos de Jesus (86 anos), Dona Maria de Lourdes (80 anos), Dona Maria Célia (63 anos) e Dona Maria da Glória de Jesus (60 anos), pelas suas experiências vivenciadas e os reconhecidos conhecimentos que possuem sobre o povo indígena Tupinambá.

---

<sup>3</sup> Processos de expropriação, mobilização dos Tupinambá de Olivença que resultaram na delimitação da TI e ações coletivas de retomadas, bem como a respeito dos conflitos socioterritoriais que retardam a conclusão do processo demarcatório da TI Tupinambá de Olivença e das consequências deste atraso.

Não foi possível entrevistar Alício Francisco do Amaral, Cacique desde 1989 e um dos indígenas que em 1985 realizou viagem à Brasília/DF, para junto à FUNAI reivindicar o direito ao território, entre outros direitos. Em 2015, Sr. Alício não compareceu às reuniões e eventos que tomamos conhecimento e nos quais estiveram envolvidos alguns caciques Tupinambá de Olivença por razões de divergências e conflitos internos na organização Tupinambá. E o Sr. Alício reside no interior da Mata Atlântica, em local de difícil acesso.

A partir de nossas vivências junto aos Tupinambá em Olivença, observamos que alguns anciões destacam-se por terem assumido papéis relevantes em suas aldeias, tornando-se atuantes nos processos de mobilizações realizadas sendo respeitados diante de todo o povo. Em razão disso fomos procurá-los para as entrevistas. Jovens e adultos também estão envolvidos nas mobilizações atuais, “muito mais intensamente do que uma pessoa de idade”, como afirmam os Tupinambá. Todavia, a relação com o passado é atribuída com mais intensidade aos anciões, de modo que o passado é a “substância mesma da sua vida”, tanto que são reconhecidos e valorizados pelos Tupinambá de Olivença como “guardiões das tradições” (BOSI, E., 1994, p. 60; 63).

A oralidade traduz marcas de vida e é rica enquanto documento histórico. E sua utilização resultou da necessidade de alargar a noção de documento, como afirmou Febvre (1949):

A história faz-se com documentos escritos, sem dúvida. Quando estes existem. Mas pode fazer-se, deve fazer-se sem documentos escritos, quando não existem. Com tudo o que a inventiva do historiador lhe permite utilizar para fabricar o seu mel, na falta das flores apropriadas. Logo, com palavras. Marcas. Paisagens e telhas. Com as formas do campo e das ervas. Com os eclipses da Lua e os arreios dos cavalos de tiro. Com os exames de pedras feitos pelos geólogos e com as análises de metais feitas pelos químicos. Numa palavra, com tudo o que, pertencendo ao homem, depende do homem, serve o homem, exprime o homem, demonstra a presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem. Toda uma parte, e sem dúvida a mais apaixonante do nosso trabalho de historiadores, não consistirá num esforço constante para fazer falar as coisas mudas, para fazê-las dizer o que elas por si próprias não dizem sobre os homens, sobre as sociedades que as produziram, e para constituir, finalmente, entre elas, aquela vasta rede de solidariedade e de entreajuda que supre a ausência do documento escrito? (apud NORA, 1998, p. 107).

Com relação ao esforço para (re)construir e à distância dos relatos orais ao tempo dos acontecimentos que pode incorrer em distorção da memória, Portelli (1997, p.33) afirmou que

na verdade, este problema existe para muitos documentos escritos, comumente elaborados algum tempo após o evento ao qual se refere, e sempre por não-participantes. As fontes orais podiam compensar a distância cronológica com um envolvimento pessoal mais íntimo.

“É esse passado vivido, bem mais do que o passado apreendido pela história escrita” relevante para esta pesquisa, pois é “nesse sentido que a história vivida se distingue da história escrita: ela tem tudo o que é preciso para construir um quadro vivo e natural em que um pensamento pode se apoiar, para conservar e reencontrar a imagem e seu passado” (HALBWACHS, 2006, p. 75). Utilizada enquanto metodologia para a escrita da história, enquanto arte e também ciência, a história oral pressupõe normas aplicadas com rigor: “O uso de fontes orais requer, exatamente como qualquer outro tipo de fonte, uma aproximação crítica” (GARRIDO, 1992, p. 38). A partir da oralidade tomamos conhecimento de acontecimentos – que, por vezes, não poderiam ser conhecidos por outras fontes –, como o narrador os vivenciou e interpretou, sem descartar suas subjetividades, o que seria uma impossibilidade.

A metodologia da história oral atende a necessidade de estudar processos históricos “reconstruindo os fragmentos do passado, entendendo os problemas do presente e propondo encaminhamentos futuros” (SANTOS, 2009, p. 02). Os momentos de entrevistas foram ocasiões de reviver, a partir das memórias dos entrevistados, fragmentos do passado e “colocá-lo no coração” (SANTOS, 2009, p. 02). Utilizamos a palavra “reviver” porque os entrevistados, em seus relatos, “nos revela pedaços do passado, encadeados em um sentido no momento em que são contados e em que perguntamos a respeito, ocorrendo uma recuperação do vivido conforme concebido por quem viveu” (ALBERTI, 2004, p.15).

Deste modo, a “narrativa acaba colorindo o passado com um valor que nos é caro: aquele que faz do homem um indivíduo único e singular em nossa história, um sujeito que efetivamente viveu – e por isso dá vida a – as conjunturas e estruturas que de outro modo parecem tão distantes”. A oralidade carrega em si o “fascínio do vivido” (ALBERTI, 2004, p. 14 e 15; HALBWACHS, 2006, p. 86).

Valorizamos as experiências dos Tupinambá, que relataram parte de suas histórias de vida por meio das entrevistas, procuramos analisar o contexto sociocultural em que as narrativas se inserem. Tomando como base tal contexto, buscamos entender o que foi esquecido ou lembrado por cada entrevistado. Concordamos com a seguinte assertiva de Portelli (1997, p.31) quando afirmou: “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”.

A partir das fontes construídas e consultadas, selecionamos as narrativas que possibilitassem uma ideia geral do que se passou/passa com os Tupinambá de Olivença. Ainda que não tenha sido possível reconstruir o passado, existiu na história oral “uma vivacidade”, a partir das experiências pelos narradores, além de apresentar também por meio da narrativa, nossas experiências ao escutar, dialogar, transcrever, analisar, ler... (BOSI. E., 1994, p. 85).

A abordagem utilizada buscou evidenciar que os Tupinambá de Olivença estão inseridos na História, a partir do que expressaram/expressam e como operam no dia-a-dia e que lugar ocupam na rede social. Deste modo, desenvolvemos uma aproximação êmica dos processos de retomadas identitárias e territoriais, entre outras mobilizações realizadas pelos Tupinambá, o que significa dizer que tentamos compreender tais acontecimentos como eles são para aqueles que os vivenciaram.

Buscamos também evidenciar uma “outra” história, enquanto interpretação crítica de uma situação vivida, na qual valorizamos as subjetividades dos Tupinambá, suas experiências intensamente vividas e seus conhecimentos práticos: “Sujeitos antes excluídos e marginalizados do saber oficial são incentivados a construir sua própria história, com autoestima...” (SANTOS, 2009, p. 03).

Sabemos que “os povos indígenas, assim como outros grupos de marginalizados, foram sempre discriminados nos documentos oficiais” (SILVA, 2008, p.75). Isto ocorreu e ocorre porque a oralidade predomina sobre a escrita entre os indígenas que, ainda atualmente, possuem pouco acesso à educação escolar. Sua sabedoria prática vem sendo socializada majoritariamente por meio da oralidade. A Thydêwá, desde 2001, publicou livros compostos por textos escritos pelos Tupinambá – entre outros povos indígenas – ou transcrições de fragmentos de entrevistas realizadas com indígenas. Estes livros apresentam-se como algumas das poucas fontes escritas a partir da oralidade dos Tupinambá de Olivença.

Os relatos que compõem os livros organizados pela Thydêwá e as entrevistas que realizamos ocorreram a partir de “memórias autobiográficas”, ou seja, memórias sobre as próprias histórias de vida dos indígenas. Assim também, são representativas 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” (HALBWACHS, 2006, p. 59).

Com a explicação de “consciência coletiva”, Maurice Halbwachs (2006, p. 09-22) conseguiu romper com a “falsa” dualidade entre o indivíduo e a coletividade, não descartando a individualidade e a individuação de cada relato, isso porque ambas se relacionam com o coletivo. Apesar de narrar enquanto integrantes de um povo, foram os indivíduos que se lembraram. Tais lembranças apoiando-se entre si, pois “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva” (Ibidem, 2006, p. 69).

A maneira de lembrar e de contar o lembrado é única, mas as ideias, as palavras e os acontecimentos narrados pressupõem uma coletividade que os compartilha em determinada circunstância sociocultural e política. Sendo composta por lembranças, a história oral é viva porque representa o passado “com a ajuda de dados tomados de empréstimo ao presente”,

alterando a imagem do passado, sem com isso tratar-se de mera imaginação, pois se apoia no que realmente aconteceu (Ibidem, 2006, p. 91).

Tais narrativas são complementares, revelando mais de um traço, esclarecendo uma lembrança coletiva (Ibidem, 2006, p. 98). Concordamos também com Ecléa Bosi (1994, p. 88) quando afirmou: “a narração é uma forma artesanal de comunicação. Ela não visa a transmitir o ‘em si’ do acontecido, ela o tece até atingir uma forma boa”.

Do ponto de vista da periodização, atualmente é aceitável uma história viva, cujo passado é flexível, possibilitando análises e interpretações de processos históricos, tais como aqueles envolvendo as discussões sobre a autenticidade identitária dos Tupinambá de Olivença. A história oral foi afirmada enquanto “contra-história, operando uma inversão radical nos métodos e objetos consagrados”, devendo ser “politicamente engajada” (FERREIRA, 1994, p. 5). É importante lembrar que a história oral se desenvolveu inicialmente fora da academia, distante dos historiadores.

Os usos políticos do passado pelo presente, com base nas memórias, representam uma história “pautada em emoções e vivências; ela é flexível, e os eventos são lembrados à luz da experiência subsequente e das necessidades do presente” (FERREIRA, 1994, p. 8). A emergência de uma história sobre as retomadas de identidades e territórios indígenas no Nordeste existe como uma demanda dos próprios indígenas, enquanto reivindicação de que suas histórias sejam reconhecidas. A memória oral e os livros escritos pelos indígenas são contribuições à história que, em contrapartida, toma um “sentido humano”, democratizando-se e “reafirmando-lhe um protagonismo que haviam perdido em benefício de uns poucos” (GARRIDO, 1992, p. 36).

Em decorrência do contexto socioterritorial de conflitos em Olivença, as memórias Tupinambá podem ser consideradas proibidas, pois pairam ameaças violentas constantes – por vezes postas em execução – às mobilizações indígenas. Ainda assim, tais memórias “subterrâneas” conseguem submergir e alcançar outros que somam suas forças às mobilizações dos Tupinambá. A despeito da memória oficial que se impunha aos indígenas, suas lembranças do que viveram ou do que lhes fora socializado oralmente, permanecem vivas, resistem ao tempo. São “gritos de contraviolência” nos ouvidos da memória oficial (POLLAK, 1989, p. 05-09).

É importante ressaltar o valor que atribuímos aos entrevistados e narradores. Consideramos que, em uma ordem hierárquica, estão na parte superior. Foram, antes de tudo, os nossos primeiros interpretadores de uma história própria, pois vivenciada e, acima de tudo, são guardiões da memória do povo Tupinambá de Olivença, aqueles que socializam para as

novas gerações suas memórias. De modo que as fronteiras identitárias com relação aos não indígenas e aos outros povos indígenas são conservadas (ALBERTI, 2004, p. 20; 21).

Nesta perspectiva, no Capítulo I, intitulado **Pela morada dos Encantados: a “Revolta de Marcellino” e as mobilizações territoriais pelos Tupinambá de Olivença**, analisamos narrativas a respeito de Marcellino José Alves, um ícone na história dos Tupinambá de Olivença, conhecido como “caboclo Marcellino”, bem como de outras lideranças e caciques que o antecederam ou sucederam e que possuem histórias assemelhadas e/ou semelhantes. Nas décadas de 1920 e 1930, Marcellino foi perseguido, torturado e possivelmente assassinado – existem notícias de seu desaparecimento – em decorrência de suas mobilizações junto a outros Tupinambá contra a construção da Ponte do Rio Cururupe, que liga Ilhéus à Olivença, e a consequente intensificação da invasão do território Tupinambá. Mobilizações tornaram-se conhecidas entre os Tupinambá como a “Revolta de Marcellino”, frequentemente associada à “Batalha dos Nadadores” que ocorreu entre 1558 e 1560.

No Capítulo II, intitulado **“Foi roubado!”: o manto tupinambá e o despertar pelos encantados de uma “identidade adormecida”**, apresentamos e analisamos a entrevista realizada com a anciã Nivalda Amaral de Jesus (83 anos) sobre o “Manto Tupinambá”, um entre outros símbolos socioculturais afirmados pelos Tupinambá de Olivença. A partir desta narrativa, foram também analisadas algumas representações do passado no presente vivido pelos indígenas, apoiados nas memórias e oralidades que expressam suas visões sobre como os Encantados, que são as principais entidades sagradas na cosmologia Tupinambá, sinalizaram para o momento de despertar a “identidade adormecida”, nas palavras do Tupinambá Cláudio Magalhães. Deste modo, buscamos compreender as retomadas identitárias.

Por fim, no Capítulo III, intitulado **O afloramento do passado: o desabrochar de lembranças sobre violências expropriatórias e retomadas**, remetemo-nos às transformações territoriais ocorridas na TI a partir das violências expropriatórias, afetando não somente os Tupinambá em Olivença – que vivenciaram a metamorfose de proprietários a trabalhadores na TI ou em migrantes – mas o próprio território que necessita de reflorestamento, uma das primeiras atitudes tomadas a partir das ações coletivas de retomadas. Nas quais os Tupinambá imediatamente buscam reflorestar e recuperar nascentes, concretizando o desejo de uma das caciques Tupinambá, de nome Jamopoty (que significa “Florescer”): “Eu quero recuperar nossas terras para a gente ver muitas flores”.

Neste capítulo, analisamos algumas “memórias subterrâneas” de vivências dos Tupinambá de Olivença que se opunham e disputam com a “memória oficial”, revelando as visões indígenas sobre os processos históricos de ininterruptas invasões na região desde a

chegada dos europeus no século XVI; de reconhecimento deste mesmo território como indígena pelo Estado por meio da FUNAI, a partir de intensas mobilizações Tupinambá, apenas no século XXI; do não cumprimento dos prazos legais estabelecidos no procedimento de demarcação da TI (Decreto nº 1775/96) iniciado em 2004 e das consequências do não cumprimento que ferem a dignidade do povo indígena Tupinambá de Olivença, resultando em ações coletivas de retomadas de parte do território.

Diante das mobilizações Tupinambá de Olivença pela demarcação do território que ocupam e da necessidade de que suas histórias sejam (re)conhecidas, em contraposição à memória oficial, desejamos que as discussões na presente pesquisa contribuam para as arguições dos Tupinambá de Olivença, e, conseqüentemente à História dos indígenas no Nordeste, bem como à historiografia indígena, especificamente no que se refere à “cultura, poder e identidades”, linha de pesquisa a qual nos vinculamos no Mestrado em História, Cultura e Sociedade no Programa de Pós-graduação em História pela Universidade Federal de Campina Grande/UFCG.

## CAPÍTULO I

### “PELA MORADA DOS ENCANTADOS”: “A REVOLTA DE MARCELLINO” E OUTRAS MOBILIZAÇÕES TERRITORIAIS PELOS TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA

Uma das últimas prisões do Cacique Rosivaldo Ferreira da Silva, bastante conhecido como “Babau” ocorreu em abril de 2014, em Brasília, após participar de sessão na Comissão de Direitos Humanos da Câmara Federal. Depois de tentar viajar ao Vaticano para encontro com o Papa Francisco, a convite da CNBB, o passaporte de “Babau” foi suspenso pela Polícia Federal, por conta de quatro mandatos de prisão: três arquivados em 2010 e outro da Justiça Estadual de Una/BA, acusando-o de participação no assassinato de um pequeno agricultor – acusação negada pelo Superior Tribunal de Justiça (STJ) <sup>4</sup>.

Em abril de 2013, o Cacique Valdenilson Oliveira dos Santos (Val Tupinambá), com o apoio de cerca de 70 indígenas, ocupou o Hotel Fazenda da Lagoa (Una/BA), que tem como um dos sócios Armínio Fraga, ex-Presidente do Banco Central. Uma das motivações explicitadas pelo Cacique foi a necessidade de sensibilizar as autoridades para a celeridade do processo de demarcação do território Tupinambá: “A demora tem feito com que muitos atos de violência e discriminação ocorram contra a comunidade Tupinambá”, relatou o Cacique <sup>5</sup>.

Em março de 2010, o Cacique “Babau” fora preso pela segunda vez. Dez dias depois, seu irmão também foi detido e em abril do mesmo ano, ambos foram transferidos para uma penitenciária de segurança máxima em Mossoró/RN, por conta do receio da Polícia Federal de que ocorressem manifestações em razão de sua carceragem em Salvador no “Dia do Índio”. Também Glicéria Jesus da Silva, a irmã de Babau, foi presa com seu bebê de dois meses, na pista do Aeroporto de Ilhéus/BA, ao voltar de audiência com o Presidente Lula, na Comissão Nacional de Política Indigenista, permanecendo presos por dois meses.

No mesmo ano, o Jornal *A Região* comemorou: “Foi de alívio o clima no sul da Bahia, ao receber a notícia de que o suposto cacique Babau [...] foi preso [...]. Ele estava sendo *caçado* desde agosto do ano passado” (ALARCON, 2013, p. 82). As notícias nos jornais revelam como a oligarquia local, descendente dos coronéis do cacau, continua detendo o controle e influência sobre a mídia local, naquela região.

---

<sup>4</sup> ALARCON, Daniela Fernandes. *Tudo que os Tupinambá conseguiram foi pela ação direta*. Disponível em <[http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo\\_id=8114&action=read](http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=8114&action=read)>. Acesso em 14/05/2015.

<sup>5</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). *Tupinambá ocupam hotel-fazenda e denunciam crime ambiental*. Disponível em: <<http://www.brasildefato.com.br/node/12585>>. Acesso em 25/11/2015.

No livro *Índios na visão dos índios: memória* (GERLIC, 2012, p. 06-09), Katu Tupinambá e Carlos José Ferreira da Silva (Xukuru), publicaram uma narrativa a respeito de Marcellino José Alves, conhecido como “Caboclo Marcellino”. Escrita a partir de entrevistas realizadas com os anciões Tupinambá e também a partir do jornal *Estado da Bahia*, narraram o ânimo em que a elite regional, formada por fazendeiros que detinham o poder sobre os meios de comunicação, tais como o jornal, anunciaram uma das prisões de Marcellino: “No dia 06 de novembro de 1936, o jornal Estado da Bahia, comemorando a prisão de Marcellino José Alves declarou em sua manchete: ‘Era uma vez, o Caboclo Marcellino’. Junto com ele, foram presos outros índios de Olivença” (GERLIC, 2012, p. 06-09).

Em abril de 2009, a FUNAI aprovou o Relatório Circunstanciado delimitando a TI em uma área de aproximadamente 47 mil ha. O resumo do Relatório foi publicado no *Diário Oficial da União* (DOU) em abril de 2009. Todas as contestações da fase conhecida como “contraditório” foram indeferidas e, em março de 2012, o processo foi dirigido para o Ministério da Justiça. Até o momento de escrita desta Dissertação, o Ministro não assinara a portaria declaratória para a demarcação da TI Tupinambá de Olivença.

Após a publicação no DOU do citado Relatório, a criminalização e a repressão aos indígenas foram agravadas. O retardamento da demarcação territorial criou um novo período de insegurança e conflitos. Em *Pelas mulheres indígenas* (GERLIC, 2014, p. 45), a Cacique Jamopoty Tupinambá (Maria Valdelice) relatou a respeito de sua prisão em 2009 no presídio feminino por alguns dias e passando três meses em prisão domiciliar. A Cacique foi criminalizada, acusada por formação de quadrilha, pois judicialmente é assim reconhecida a vida coletiva na aldeia, e também por esbulho possessório. Isto porque os Tupinambá ocupam o território que lhes pertence historicamente:

Em 2009 fui presa injustamente. Lutar por direitos é ilegal? Fiquei uns dias no presídio feminino e outros 3 meses em prisão domiciliar. Nós lideranças indígenas somos constantemente criminalizados. O governo decretou a “garantia da lei e a ordem” para nosso território, supostamente para nos proteger. Já são 11 indígenas assassinados nestes nove meses de 2014... E nós só vemos a polícia revistar os indígenas que caminham pelo nosso território e dar baculejo e agredir verbal e fisicamente nossos parentes. Até caso de abuso sexual houve. De aprender as armas dos pistoleiros dos fazendeiros que estão nos matando a gente nunca teve essa notícia (GERLIC, 2014, p. 45).

Em outubro de 2008, a Aldeia Serra do Padeiro, na qual é Cacique “Babau”, localizada entre os municípios de Buerarema e Una/BA, foi atacada pela Polícia Federal por 130 agentes, dois helicópteros e 30 viaturas. O resultado foi 22 indígenas feridos com balas de borracha e intoxicações por bombas a gás, destruição de casas, veículos comunitários, alimentos e

equipamento escolar. Em abril de 2008, o Cacique “Babau” fora preso pela primeira vez, acusado de liderar manifestação do povo Tupinambá de Olivença contra o desvio de verbas federais destinadas à saúde.

Todos os caciques Tupinambá – Sr. Alcício Francisco do Amaral, Maria Valdelice Amaral de Jesus, Rosivaldo Ferreira da Silva (“Babau”), Valdenilson Oliveira dos Santos, Ramon Souza Santos, Gildo Silva Amaral, Maria Ivonete Silva Amaral Souza, Maria Jesuína Barbosa dos Santos, José Sinval Teixeira Magalhães, Nerival Cunha dos Santos, Cleildo Nascimento Souza, Luciano Silva de Jesus, Renildo Raimundo dos Santos e Rosevaldo de Jesus Carvalho – foram presos e/ou ameaçados de morte, além de responderem a vários processos na Justiça. E ainda outros indígenas foram assassinados nos últimos anos, em razão dos conflitos territoriais.

Em entrevista ao Sr. Olegário de Andrade Filho (67 anos), em janeiro/2015, ele narrou um pouco da atuação de “Babau” enquanto Cacique. Afirmando o que presenciamos ao visitar a Aldeia na Serra do Padeiro, Buerarema/BA: existe posto médico, colégio, “farinheira” – também chamada na região como “casa de farinha”, local para a fabricação da farinha que os Tupinambá comercializam na cidade, produto bem aclamado na região –, uma boa estrutura para que os indígenas vivam com dignidade, frutos de intensas mobilizações. Boa parte da Aldeia é constituída de retomadas: territórios autodemarcados que pertencem à área delimitada como TI, mas que legalmente ainda não são de posse dos Tupinambá:

Babau retoma as terras, bota a gente pra trabalhar, né? Eles trabalha. Bota a gente na retomada, cuida deles, lá tem posto médico, tem colégio, lá todo mundo estuda, tem farinheira. Babau fez muita farinheira lá, em cada retomada ele fez uma farinheira. Faz tudo, né? Dá toda assistência, assistência básica, estudo tem, posto médico, tem tudo, tem carro para levar em hospital, qualquer hora, da noite ou do dia, qualquer problema... Tem energia em tudo lá tem! Lutou na câmara... Em Brasília! [...] A gente entrou e invadiu tudo lá, sentou com ele e ele teve que botar energia... Né? Então tem energia, celular, telefone em todo canto que chegar lá tem! Qualquer coisinha que aconteceu aqui, já ligou pra serra e o carro já está na porta! Tem motorista à disposição, tem... lá tem enfermeiro, tem médico, todo dia vai médico lá, viu? Tem médico contratado que todo dia tá lá no posto. Sobre isso aí ele dá toda assistência! (OLEGÁRIO DE ANDRADE FILHO, 2015).

O cotidiano da maioria dos Tupinambá é marcado pelo trabalho não somente com a mandioca, também transformada em farinha, como pela permanente lida com o cacau. A produção não vem sendo realizada para acúmulo de bens e/ou lucro financeiro, como no sistema capitalista, mas para assegurar o bem-estar coletivo e a dignidade, como afirmou o entrevistado:

Quando a gente faz a retomada, se a retomada for uma fazenda grande, aí pega dez família, bota dez. Aí todo mundo vai trabalhar, plantar cacau, colher e secar, depois

tira o cacau, leva, pesa o saco, aí a retomada tal deu tantos sacos, aí vende aquele cacau e repartilha com todo mundo, cada qual pega o seu, entendeu? E tem que tirar também pra lá... o dele, né? Pra ele porque lá ele tem o gasto também dele, né? Porque aí tem combustível, né? Pra carregar o povo, né? Tem cesta básica, tem ferramenta, tudo! Remédio, tudo... ele não deixa... Se tiver um índio doente, precisando de assistência, não morre de fome... Lá agora também planta mandioca, quando não tem cacau, porque já sabe, hoje em dia o cacau caiu, né? Não é como antes as roça morreu tudo, a metade, então não dá pra sustentar todo mundo... (OLEGÁRIO DE ANDRADE FILHO, 2015).

Existe uma associação na Serra do Padeiro chamada Associação Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP) cuja produção na roça gera uma verba utilizada como um fundo de reserva para a aquisição de bens comunitários, tais como equipamentos agrícolas, combustível, remédios, realização de eventos, viagens de lideranças e professores e manutenção de indígenas em retomadas até que suas roças estejam produzindo. Os recursos excedentes das roças familiares são utilizados para a compra de produtos industrializados que a comunidade julgar necessários (FERREIRA; MESSEDER, 2010, p. 188).

Em 2000, ocorreu um protesto em contraponto às comemorações dos 500 anos de “descobrimto do Brasil”, com a participação dos Tupinambá de Olivença (COUTO, 2003, p. 20 e 21; VIEGAS, 2007, p. 171 e 172 e MAGALHÃES, 2010, p. 50). Na ocasião, foi lida publicamente a “Carta da comunidade indígena Tupinambá de Olivença à sociedade brasileira”, datada de 25 de fevereiro de 2000, em que os Tupinambá declararam: “*Queremos a terra que por herança é nossa. [...] Não aceitamos ficar [...] excluídos do direito à existência como povo Tupinambá de Olivença [...]*” (Grifo no original).

No mesmo ano, no mês de maio, o indigenista Eduardo Aguiar de Almeida, então Assessor da Presidência da FUNAI, visitou Olivença e indicou a “pronta tomada de medidas visando o reconhecimento dessa comunidade indígena”. Um Grupo de Trabalho foi constituído em novembro de 2001, coordenado por Susana Dores de Matos Viegas, para realizar o “levantamento prévio sobre a demanda fundiária da população denominada Tupinambá de Olivença” (ALARCON, 2013, p. 48). O reconhecimento oficial da identidade dos Tupinambá ocorreu em 13 de maio de 2002. Todas estas ações foram resultantes das solicitações dos indígenas à FUNAI.

A partir da atuação na Pastoral da Criança por Dona Nivalda e Pedrísia Damásio, e no CAPOREC por Núbia Batista – que são lideranças Tupinambá –, em 1989, tais indígenas dialogaram com outros Tupinambá a respeito da “consciência identitária indígena” e do etnônimo do grupo. O CAPOREC, liderado por Núbia Batista, possuía proposta pedagógica fundamentada na obra de Paulo Freire e ao partir das histórias de vida dos alfabetizados, as questões étnicas vieram à tona. Assumindo a identidade indígena Tupinambá de Olivença,

alfabetizadores e lideranças prepararam atividades paralelas à “Comemoração dos 500 anos do Descobrimento do Brasil” (FERREIRA; MESSEDER, 2010, p. 189).

Antes disso, em 1985, as lideranças Tupinambá Alício Francisco do Amaral e Manoel Liberato de Jesus – conhecido como Duca Liberato, apontado pelos entrevistados como um dos principais apoiadores de Marcellino, tendo sido torturado quando da perseguição deste – realizaram uma viagem à Brasília/DF, para reivindicar o direito à terra, entre outros direitos (COSTA; NAVARRO; TUPINAMBÁ, 2007, p. 58; ALARCON, 2013, p. 46).

Ao conversarem com um Deputado Federal, “Seu Alício” afirmou ter dito: “viemos a fim das nossas terras, porque as nossas terras estão tomadas, e nós precisamos delas pra trabalhar, [assim como de] alimento, remédio, ferramenta [...]” (COUTO, 2003, p. 68 e 69) Segundo ainda o Sr. Alício, entre outros Tupinambá, policiais se dirigiram às suas comunidades para intimidá-los a fim de que deixassem de procurar o Estado (MAGALHÃES, 2010, p. 21).

Para Sr. Rosalvo Gonçalves de Oliveira (74 anos), entrevistado em janeiro de 2015, a “Revolta de Marcellino” ocorreu porque o Tupinambá Marcellino José Alves desejava “ganhar o território”. O narrador recordou o que seu pai lhe contou sobre a Revolta a partir de seus anseios atuais e das também atuais mobilizações dos Tupinambá pela demarcação territorial. Segundo Sr. Rosalvo, os opositores a Marcellino não era a Polícia Militar, mas os coronéis do cacau:

O Caboclo Marcellino era um índio muito guerreiro. Meu pai ainda arcançou ele ainda, né? Ainda ele arcançou até ainda o... o... o massacre dele que foi muito passado por coisas difícil, né? Que ele queria lutar pra ganhar o território, só que ele era um índio assim, guerreiro que queria ganhar com força bruta. Mas só que, nesse meio tempo, já tinha muitos coronéis que era tudo contra ele, aí então, advindo disso, foi que aí começaram, é... os abuso com ele, que ele quando viu que não guentava mais, aí ele se entregou, se entregou e daí, então, foi que viram que ele já tinha se entregado, aí deixaram de fazer as... a... o... os ataque contra ele, né? Mas ele sofreu muito! E depois disso, ele era até parente de meu pai, ele era primo de meu pai... (ROSALVO GONÇALVES DE OLIVEIRA, 2015).

### **1.1. A Revolta de Marcellino**

Marcellino José Alves, o “caboclo Marcellino”, foi perseguido nas décadas de 1920 e 1930, torturado e, possivelmente assassinado – existem notícias de seu desaparecimento – em decorrência de suas mobilizações junto a outros Tupinambá contra a construção da Ponte do Rio Cururupe, que liga Ilhéus à Olivença, e a conseqüente intensificação da invasão do território Tupinambá. Tais mobilizações ficaram conhecidas entre os Tupinambá como “Revolta de Marcellino”. Segundo a citada narrativa de Katu Tupinambá e Carlos José Ferreira da Silva:

Por causa de sua luta, passou a ser procurado pela polícia que torturava os parentes para “darem conta de Marcellino”. “Os policiais chegavam arrombando as portas, queimando as ocas e matando os animais. Arrancavam as unhas, cortavam a língua, as orelhas... Maltratavam de todo jeito para capturarem Marcellino”.

Muitos parentes tiveram que fugir para as matas para não morrerem.

Um dos índios que a polícia pegou foi Duca Liberato. Pediram para ele contar o paradeiro de Marcellino. Calado ele ficou. Então, a polícia arrancou suas unhas e orelhas e disse que, da próxima vez, o mataria se ajudasse Marcellino (SILVA, Carlos José & TUPINAMBÁ, Katu. In: GERLIC, 2012, p. 06-09).

A pesquisadora Daniela Alarcon (2013, p. 28) afirmou que o último refúgio de Marcellino foi a Serra do Padeiro, Buerarema/BA e a margem do rio Cajazeira, o ponto onde se rendeu. O guerreiro Tupinambá refugiava-se na Serra do Padeiro, Buerarema/BA e/ou na Serra das Trempes, Una/BA, não é sabido ao certo. Existe quem afirme que Marcellino se entregou por conta do transtorno que a “Revolta” causou aos indígenas em geral. Outros dizem que estava gravemente ferido. Seguindo com a narrativa:

Enquanto isso, Marcellino fugia mata a dentro, comendo peixe e farinha seca. Os parentes ficavam preocupados quando não sabiam do seu paradeiro. Marcellino se escondia numa toca na Serra das Trempes. E foi ali, muito machucado e sem ter o que comer, que ele foi capturado.

Os soldados armaram uma cilada. Houve tiroteio e um tenente foi atingido na perna. A polícia, então, recuou. Mas vendo o sofrimento dos parentes que eram torturados por lhe protegerem, Marcellino acabou se entregando. Passou um tempo preso e depois conseguiu fugir e se esconder na reserva Caramuru-Paraguassú. Na primeira oportunidade, voltou para Olivença. Dizem que a polícia o pegou novamente e aí, deu o sumiço nele. Até hoje, ninguém sabe o que fizeram com ele (SILVA, Carlos José & TUPINAMBÁ, Katu. In: GERLIC, 2012, p. 06-09).

De acordo com Olegário de Andrade Filho, a “Revolta de Marcellino” foi um conflito armado entre o Tupinambá e a Polícia Militar. Frequentemente ouve-se entre os Tupinambá sobre a fuga de Marcellino de Olivença, Ilhéus/BA, para a Serra do Padeiro, Buerarema/BA, onde o indígena utilizou-se de uma capacidade comum entre os guerreiros indígenas: a de “envultar”, no caso, para escapar da perseguição policial (COUTO, 2008, p. 58). Segundo o narrador, a companheira de Marcellino estava grávida quando este fugiu, ainda assim, a mesma foi violentamente obrigada a contar sobre o paradeiro do fugitivo:

Aí quando foi uma época aí, Marcellino... mandou... conseguiu uma arma aí, pro lado de Pon... pro lado de Ilhéus, por esse meio aí, conseguiu uma arma aí, repetição papo-amarelo, nunca esqueci. E aí se escondeu lá, e os cara chegou e atacou ele, ele picou a repetição, derrubou... Ali morreu gente, viu? E ele caiu den’ do mato, correu, aí a polícia deu em cima dele, ele correu, foi pra Serra das Trempe, pra Serra do Padeiro, aí se escondeu. Ficou lá... A polícia veio de Ilhéus, chegou na casa dele ali, no Campo São Pedro, depois da piscina, sobe assim, ele morava em cima. Aí chegou lá perguntou a mulher dele, onde ele tava, aí atacaram a caboca, tava até grávida ela. Aí, falou assim... Aí imprensaram ela pra dizer onde ele tava, senão prendia ela, aí ela ficou

com medo, né? Aí ela disse que ele tava na Serra do Padeiro (OLEGÁRIO DE ANDRADE FILHO, 2015).

Marcellino fora constantemente perseguido pela Polícia Militar, de modo que, mesmo sendo conhecedor da Mata Atlântica na região das Serras das Trempe e do Padeiro, acabou sendo preso ou entregando-se. Isso porque os Tupinambá que habitavam as Serras à época eram obrigados a indicar à Polícia o caminho que levaria ao encontro com Marcellino. Os indígenas contam que por diversas vezes Marcellino foi atingido pelos policiais, porém, “as feridas que as balas lhe faziam saravam com curas que aplicava a si próprio, e que só foi apanhado porque o balearam nas costas, onde suas mãos não chegavam para que pudesse se curar” (VIEGAS, 2007, p. 254). Ainda segundo o que nos contou Sr. Olegário:

Aí eles se mandaram por lá, num tinha essa estrada por aqui, num tinha. Aí eles foram por lá. Marcellino foi por dentro da mata, né? Que ele sabia ir. Eles num sabiam, foram por lá. Quando chegou em Buerarema, chamava Macuco, aí que foi informando, informando, como é que descia na Serra do Padeiro, aí foram ensinando e eles arrudiam e vieram descendo. Quando chegou perto, de onde ele tava, aí perguntou. Aí o pessoal disse: “Tem um caboclo escondido aí na Serra”. Aí... “E é esse Marcellino! E aí, nois tá vendo fumacinha lá de vez em quando sai uma fumacinha, e aí a gente vê ele caçando aí den’ da mata”. Era Marcellino mermo, era meio dele se esconder mermo. Aí a policia foi (OLEGÁRIO DE ANDRADE FILHO, 2015).

Em 1938, em correspondência a Carlos Estêvão de Oliveira, à época Diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi, o etnólogo Curt Nimuendaju referiu-se a sua passagem por Olivença: “Seus vizinhos [dos Tupinambá de Olivença] procuram por todos os meios [...] fazer com que lhes ‘vendam’ suas terras” (8 dez. 1938. ALARCON, 2013, p. 42).

Em 1936, Marcellino foi acusado de atacar a sede de Olivença para afastar possíveis eleitores da eleição municipal de Ilhéus que estava ocorrendo, resultando em uma das prisões de alguns de seus companheiros. Marcellino conseguiu fugir com outros aliados para o município de Una/BA. No mesmo ano, no projeto de matar os “grandes” da localidade, Marcellino e seus companheiros incendiaram a casa de um não indígena, José Lemos, que havia expropriado 10 famílias indígenas, inclusive o próprio Marcellino.

Contando com o auxílio de Fulgêncio Almeida – que por ter 15 anos de idade, foi apelidado de “Caboclinho” –, Marcionillio Brás, Pedro Pinto (primo de Marcellino) e Marcos Leite. Foram presos e um deles confessou a aliança com o Partido Comunista Brasileiro/PCB (PARAÍSO, 2009, p. 07 e 08). Na fotografia abaixo, Marcellino encontrava-se na prisão no município de Itabuna/BA, junto a seus companheiros. Todos estavam vestidos, mas com pés descalços, maltratados e desfalecidos pela perseguição:



**Ilustração 02 – Fotografia retirada na cadeia de Itabuna.**

Da esquerda para direita: Caboclinho (17 anos), Marcionílio, Marcellino, Pedro Pinto e Marcos Leite.  
Fonte: Jornal Estado da Bahia<sup>6</sup>.

Marcellino foi também acusado de “malandro explorador dos pacatos e genuínos descendentes de caboclos” (Processo nº 356 do TSN, 1936. In LINS, 2007, p. 170). Significando, inicialmente, que seus companheiros foram considerados incapazes de desenvolver atitudes próprias, como tutelados que as autoridades acreditavam serem os indígenas, mas também que a identidade indígena de Marcellino era negada (MEJÍA LARA, 2012, p. 49). Isso ocorreu porque Marcellino era letrado, eleitor, vivera e trabalhara em Ilhéus/BA. Portanto, era considerado um dos “misturados aos nacionais” e não mais um dos “índios puros” (PARAÍSO, 2009, p. 06).

Para ser “índio puro”, segundo o estereótipo colonial, eram necessárias condições de inferioridade e desigualdade. Na condição de semelhança ou igualdade, perde-se a identidade indígena, como se pudesse deixar de sê-lo instantaneamente, o que é agravado se pretender

<sup>6</sup> ANGATU, Casé; TUPINAMBÁ, Katu. *Somos todos Marcelinos: Um pouco das muitas histórias*. Disponível em: <<http://seminariocaboclomarcelino.blogspot.com.br/p/caboclo-marcelino.html>>. Acesso em 19/11/2015.

utilizar conhecimentos adquiridos a partir do contato com não indígenas contra estes e a favor de seu povo. Atualmente os Tupinambá de Olivença continuam sendo acusados de “falsos índios”. Afirma-se na região que o Cacique “Babau” tem uma “fábrica de índios”, além da persistência em os acusarem como criminosos. O jornal *A Região*, em 2010, ao referir-se aos Tupinambá, os definiu como “bandidos que se dizem índios” e “caboclos fantasiados de índios” (ALARCON, 2013, p. 82).

Enquanto fugitivos, Marcellino e seus companheiros foram para a Reserva Indígena Caramuru-Paraguaçu passados esses acontecimentos, pois militantes comunistas estavam refugiados na área e tanto o PCB quanto Marcellino estavam interessados em recuperar terras a partir da “revolução” que se iniciaria neste local (ALARCON, 2013, p. 40; MEJÍA LARA, 2012, p. 50). A Reserva fora estabelecida pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1926, nos atuais municípios de Camacã, Itaju do Colônia e Pau-Brasil, destinada aos povos indígenas Tupinambá e Pataxó e para “conter os índios que ainda se encontravam nas matas do Sul da Bahia”, resultado das notícias de que indígenas estavam sendo “expulsos violentamente no sul da Bahia”. Porém, a Reserva estava sendo atacada por fazendeiros desejosos da redução ou eliminação da mesma. A presença de comunistas agravou o conflito (MEJÍA LARA, 2012, p. 50 e 51).

O grupo de Marcellino chegou ao número de 200 integrantes, todos armados a fim de realizar um ataque à Vila de Olivença. Mas, às vésperas do planejado, foram deletados, fugiram para o interior e Marcellino entregou-se à polícia em Itabuna, em novembro de 1936. Em março de 1937, foram indiciados como comunistas e Marcellino condenado pelo Tribunal de Segurança Nacional (TSN) no Rio de Janeiro, mas libertado no mesmo ano, por não ter culpa formalizada (LINS, 2007, p. 176; ALARCON, 2013, p. 40; MEJÍA LARA, 2012, p. 52).

Ao retornar a Ilhéus, o Subdelegado de Polícia do Pontal aconselhou-o a não permanecer na região, sob a ameaça de que sua vida corria perigo (LINS, 2007, p. 177, 178, 209 e 232). Foi então que Marcellino sumiu, ou foi assassinado, conforme afirmam alguns Tupinambá, mas existem também rumores de que pode ter sido enviado à Amazônia para “amansar índios” ou que se “encantou, ou seja, se tornou um encantado” e “continuou morando nas matas com outros antepassados” (UBINGER, 2012, p. 51; MEJÍA LARA, 2012, p. 52).

Apesar do desaparecimento ou um possível assassinato, em 1937, a “Revolta de Marcellino” permaneceu motivo de orgulho e encorajamento para os Tupinambá, além de mais uma injustiça a ser reparada. Sua atuação não se restringiu a tentativa de expulsar os não indígenas que estavam chegando à Olivença, Marcellino “andou pelos ministérios e secretarias”

em defesa do território Tupinambá, o que resultou em incômodo aos coronéis da região e consequentemente em sua perseguição:

Marcellino foi um grande líder Tupinambá e, por ele, temos muito respeito e admiração. Mantemos viva a sua memória para fortalecermos os nossos guerreiros de hoje com o seu espírito de coragem e dignidade. Marcellino está presente em nossa luta, com muito orgulho! De fato, ele incomodou muita gente naquela época. O jornal Diário da Tarde noticiou: “nas capitânicas do estado e da república, consta que [Marcellino] andou pelos ministérios e secretarias, tratando muito a sério da defesa dos aborígenes [...] clamando proteção para os donos verdadeiros da terra e matas virgens” (SILVA, Carlos José & TUPINAMBÁ, Katu. In: GERLIC, 2012, p. 06-09).

Fazendeiros e políticos regionais denunciavam Marcellino ao Estado e à sociedade regional, por meio da detenção dos jornais locais, como “perturbador da ordem pública”, que estaria “incendiando fazendas, destruindo plantações e instaurando o terror entre os pacatos moradores” (COUTO, 2008, p. 48). No entanto, tais moradores, em sua maioria indígena, por conhecerem Marcellino e seus propósitos, desde então, o consideravam como um “bom” indígena, corajoso e heroico, como afirmaram Katu Tupinambá e Carlos José Ferreira da Silva:

A partir daí, ele passou a ser muito perseguido pelos políticos e coronéis de Ilhéus. Os anciões explicam que Marcellino era um índio bom, que ajudava todos os parentes, sendo considerado um “Lampião” nas redondezas.

Mas como Marcellino era o único índio que sabia ler e escrever, isso incomodava ainda mais os poderosos da época. Para eles, Marcellino era um criminoso por organizar o movimento indígena e reivindicar os direitos (SILVA, Carlos José & TUPINAMBÁ, Katu. In: GERLIC, 2012, p. 06-09).

A partir das entrevistas realizadas com os anciões Tupinambá e nas conversas informais quando visitamos o território indígena, observamos que foi notável a importância de Marcellino, não somente pela constante referência ao indígena quando narraram parte de suas histórias e memórias coletivas, mas também por ser um ícone com relação às mobilizações territoriais. Por outro lado, a sociedade regional sob a influência da oligarquia, em geral, à época da “Revolta de Marcellino” conhecia o líder Tupinambá como criminoso, assim como percebem os caciques e lideranças atuais:

A figura de Marcellino é símbolo da luta do nosso povo por sua terra. Memória guardada por nossos antepassados e que o povo de Ilhéus e a sociedade brasileira insistem em esconder.

De um lado, a imprensa e a elite cacauzeira da época apresentavam Marcellino como assassino, bandido e comunista. Curioso que ao criminalizarem os caciques Tupinambá de hoje, a história se repete.

Segundo o Processo nº 356 do Tribunal Nacional de Segurança de 1936, que o julgou, Marcellino era “um malandro explorador da ingenuidade dos pacatos e genuínos descendentes de caboclos que vivem na zona de Olivença”. Entretanto, para os anciões indígenas de Olivença, a história é bem diferente. Sobre os acontecimentos, os mais

antigos narram que ele foi preso por causa da sua luta contra a invasão das terras indígenas de Olivença (SILVA, Carlos José; TUPINAMBÁ, Katu. GERLIC, 2012, p. 06-09).

Nos jornais, Marcellino era também chamado de “Lampião Mirim”, “homem que se fez bugre” e “famigerado criminoso”<sup>7</sup>. Em *A construção de um réu: Payakã e os Kayapó na imprensa brasileira durante a ECO-92* (2001, p. 02), a pesquisadora Maria José Alfaro Freire observou as representações a nível nacional dos indígenas brasileiros, entre as quais, a da “figura demoníaca, bárbara, capaz de atos de canibalismo, instintiva e ‘irracional’”.

Em 1934, “a expropriação e a extorsão fundiária compulsivas já haviam começado a penetrar a vila de Olivença” (VIEGAS, 2007, p. 247). Um ano depois, foi regularizada uma linha de transporte Ilhéus e Olivença, usando-se caminhões, facilitando o acesso à Olivença (PARAÍSO, 2009, p. 06). No mesmo ano, um inquérito estadual foi aberto para investigar as ações “subversivas” de Marcellino, aliado à “ameaça vermelha”, em referência ao PCB (ALARCON, 2013, p. 40).

O Partido, tendo como figura central Nelson Schaun, aproximou-se de Marcellino e seus companheiros, na pessoa de Horácio Pessoa de Albuquerque, quando estavam organizando um foco guerrilheiro na região e buscavam a participação de líderes indígenas e camponeses, enquanto oprimidos pela estrutura socioeconômica excludente. É importante destacar, porém, que a resistência indígena foi anterior à aproximação do PCB e possuía outras motivações (PARAÍSO, 2009, p. 07; VIEGAS, 2007, p. 252).

A aproximação atendeu às recomendações do Bureau Sul Americano da III Internacional aos partidos comunistas da região sobre a importância da presença de “negros” e “indígenas” (LINS, 2007). Note-se que o PCB reconhecia a identidade indígena de Marcellino e seus companheiros, chamando-os de “índios” (MEJÍA LARA, 2012, p. 50). Marcellino costumava aceitar somar forças e após decisão coletiva, iniciou diálogo com o PCB que realizou reuniões em Olivença e expôs a necessidade de organizar uma luta armada. O Partido comprou armamentos no Rio de Janeiro, de onde também vieram tropas, além do Norte do Brasil e da Europa (PARAÍSO, 2009, p. 07 e 08).

A pesquisadora Daniela Alarcon (2013, p. 40) afirmou que Marcellino foi preso pela primeira vez em 1929, sendo dois anos depois julgado e absolvido (1931), notícia veiculada com indignação pelos jornais locais. Ao retornar à Olivença, apesar do receio pelos Tupinambá de novas repressões, Marcellino continuou resistindo à presença não indígena no local (PARAÍSO, 2009, p. 06).

---

<sup>7</sup> O Cacique “Babau” também foi denominado “Lampião” pela revista *Época* em 2009 (ALARCON, 2013, p. 83).



**Ilustração 03 – Foto de Marcellino José Alves publicada no *Diário da Tarde*, Ilhéus, 11/03/1931.**  
Fonte: Reprodução do acervo do Centro de Documentação e Memória Regional da Universidade Estadual de Santa Cruz (CEDOC-UESC) por Daniela Alarcon, 2013.

Segundo noticiou o Jornal *Diário da Tarde* em 1929, Marcellino entrou em contato com o SPI em novembro de 1922, para solicitar auxílio, tornando a fazê-lo em 1936, mas não obteve êxito imediato (ALARCON, 2013, p. 39 e 46). Foi então obrigado a tomar atitudes por conta própria, o que resultou em violenta perseguição pelas forças policiais, obviamente associadas aos fazendeiros na região.

Marcellino foi o líder da “Revolta”, porém, outros indígenas o apoiaram, seja alimentando-o ou não o entregando à Polícia Militar, ainda que sob tortura, a exemplo de Duca Liberato, Manuel Liberato de Jesus. Os indígenas tinham suas casas incendiadas pela polícia e/ou eram mutilados – unhas e orelhas eram arrancadas – a fim de que denunciassem Marcellino (VIEGAS, 2007, p. 254; COUTO, 2008, p. 52-54; MAGALHÃES, 2010, p. 21; UBINGER, 2012, p. 50-52).

Em conversa informal, Dona Nivalda falou que Duca Liberato teve unhas arrancadas por saibro e uma de suas orelhas pregadas na parede de casa. Para fugir da tortura, foi obrigado a rasgar a orelha. Um sítio habitado pelos irmãos Flaviano, Lourenço, Rufino e suas famílias

foi invadido por policiais, que amarraram os irmãos e os açoitaram com varas enquanto os interrogavam. Também dois filhos de Rufino, Estelina Maria e Pedro, foram amarrados e levaram uma surra de bainha de facão. Atualmente, um dos filhos de Estelina e sua esposa participam do movimento de retomada também em memória de Estelina (ALARCON, 2013, p. 133).

Tais acontecimentos geraram “uma diáspora” mata adentro, assim foi criada a região de Sapucaieira. Também para a Reserva Indígena Caramuru-Paraguaçu, onde ainda existe a presença de Tupinambá, e para o Extremo Sul da Bahia. O que favoreceu espaços para as propriedades privadas apoiadas pelo Estado brasileiro a partir da regulamentação da Inspeção Geral de Terras, Colonização e Imigração (PARAÍSO, 2009, p. 05; MEJÍA LARA, 2012, p. 52; ALARCON, 2013, p. 148).

Olegário de Andrade relatou que Marcellino morava no Campo São Pedro, em Olivença, Ilhéus/BA e passou a morar numa espécie de gruta, na Serra do Padeiro, Buerarema/BA. Neste local, foi alvejado e reagiu atirando em um tenente chamado Douradinho. Foi então que o conflito se acirrou:

Aí tinha um tenente chamado Douradinho que ia comandando. Foi, chegou perto ele tava numa pedra, escondido, a pedra tá até hoje lá. Tinha dois pé de palmeira, tem uns tempos que morreu, mas tava... dessas palmeirona que parece um coqueiro, que... Entendeu? Aí ele gostava de Palmeira assim, ia pegando, tá até hoje lá. Mês passado eu passei lá na pedra, que eu fui lá em Babau, nós procurou um cacau lá e tava lá, a pedra lá. Aí o tenente chegou perto, subiu assim a Serra, chegou em cima, gritou: “Marcellino, se entrega, cê tá preso!” Aí, fechou. Rudiaram a... chegaram de frente e começaram a atirar. Aí ele tava escodido, né? Aí ficou quieto. Fogo nele, fogo nele. Ói, tinha uns buraco das bala assim, pegava assim na palmeira, chegou a arrancar, a arrancar... bater de um lado e sair de outro. E ele escondido do outro lado da pedra, ele sozinho. Aí quando vacilou, aí ele armou a... a... a... a... chumbeira e atirou de lá. Pegou bem na perna do tenente. Atirou, bateu, ele caiu, a polícia... os soldado foi pegar o tenente, ele aqui, ó, den’ do mato. Rastou de lá, veio bater em Olivença. [...] Ele sozinho. Tinha muita gente que ajudava ele, mas aqui quem ajudava ele era Duca Liberato ali... E ele também já tinha filho já, já tava véi, não aguentava mais. E Babau não... Babau tem uma raça de gente que hoje, né? Mora tudinho aqui (OLEGÁRIO DE ANDRADE FILHO, 2015).

A entrevistada Dona Nivalda (Amotara Tupinambá, 83 anos), em janeiro de 2015, demonstrou acreditar veemente que o Tupinambá foi assassinado, após sofrer perseguições e torturas – juntamente com seus companheiros e outros Tupinambá, por terem o acolhido. Ao se opor à construção da Ponte do Rio Cururupe, que ligando Ilhéus à Olivença, Marcellino resistiu à consequente invasão do território Tupinambá. Segundo Dona Nivalda:

Foi matado. Eu digo e afirmo. E acho que o pessoal, todo mundo diz, porque quando pegavam Marcellino ou companheiro que andava mais Marcellino, eles fazia tanta

judiação... Os soldados. Fazia tanta judiação! Cê se lembra... acho que não se lembra não, que eles tinham uma borduna de borracha. Essa borduna eles acabavam nas costas deles. Então... Pegava a pintinha deles, botava assim... Batia. Eles urravam. Não gritava não, urrava! De dor. E eles não tinham pena. Saía sangue e tudo. Quando eles batia, dava uma cacetada nas costas dele, assim, o sangue já batia lá. Então, eles mataram de malvadeza. É! Fazendo malvadeza com eles. Eu tinha um tio, que chamava tio Damásio que era irmão, irmão de Marcellino, ele, quando ele abriu a boca, a jorrada de sangue saiu. Ele não morreu naquela hora, mas vai indo, vai indo, vai indo, vai indo e depois... vem a consequência... consequência vem. A morte mesmo.

Porque, era um rio que tinha, como tem até hoje o rio. E o rio não deixava carro passar. Carro não passava. Que se passasse, afundava ali e eles não podiam tirar. Aí... Não deixava o carro passar. Porque quando o carro começava a passar, aí ia ficar cheio de branco, como ficou mesmo e tomaram mesmo. Tomaram Olivença mesmo! Então ele não queria por isso (DONA NIVALDA AMARAL DE JESUS, 2015).

Dona Nivalda narrou ainda o cotidiano de Marcellino enquanto fugitivo, onde morou e como fazia para se alimentar. Atualmente os Tupinambá de Olivença frequentemente associam a loca de pedra na qual Marcellino morou à figura deste indígena. Marcellino refugiou-se na “região do interior”, Mata Atlântica, “onde há memória de ter ficado [também] em casa de vários índios que tentaram protegê-lo, tanto no Acuípe como em Sapucaeira, e na zona das serras” (VIEGAS, 2007, p. 254). Como prosseguiu Dona Nivalda:

Aí, “mataram Marcellino, mataram Marcellino”, mas não mataram. Ele correu e entrou dentro de uma loca.

Ele pegava os peixinho de noite. De dia ele não podia andar. Agora de noite ele ia andar, pegava uns peixinho e quando acabava de dia, eles assava em cima da pedra. A pedra ficava quente o dia todo, né? De baixo ficava quente, ficava fogo, aí eles assava o peixe em cima da pedra, sem sal e sem farinha. Assava e comia. E ali ele se alimentava. Com aipim, com mandioca, com essas coisa assim, eles aí ia se alimentando... Índio não se alimenta assim, né?! Ele dizia, o Marcellino... Ele disse assim: “Passei cinco anos debaixo de uma pedra fria, comendo peixe assado em cima da pedra, sem sal e sem farinha”. E o que não sofreu, não é? Quando é que ele vinha aqui na casa de vovó é que arranjava alguma coisinha, mas não dava pra passar cinco ano, né? Só comendo aquilo ali...

[...] Eu também sou prima [de Marcellino]! (DONA NIVALDA AMARAL DE JESUS, 2015).

O parentesco entre Marcellino e Dona Nivalda, entre outros entrevistados, nos fez lembrar o filme *Narradores de Javé*, no qual as personagens entrevistadas narravam parentesco e descendência com o/a fundador/a do povoado de Javé, Idalécio e/ou Maria Dina. Os narradores de Javé teceram suas narrativas a partir de suas visões de mundo, anseios e afetividades, vinculando a origem do povoado aos seus familiares. Não estando em discussão a veracidade das informações, mas demonstrando as relações entre as memórias e as experiências/vivências individuais.

Dona Nivalda afirmou que Marcellino nasceu em Porto da Lancha, Olivença, Ilhéus/BA. Disse também que teria resistido à presença de não indígenas em Olivença a partir da oposição à construção da Ponte do Rio Cururupe, de Ilhéus ao Distrito:

Marcellino, ele nasceu em... Aqui em Olivença também. Aí no, na... Tem hora que me esqueço um pouquinho. Aí em Porto da Lancha. A mãe dele chamava-se... A mãe dele chamava-se Dona... Mercedes, Mercedes Dominga, a mãe dele. A avó dele também chamava assim: Francisca... Berolas. Quando Mem de Sá chegou, sim, e aí... Você sabe que a fama se espalha logo, né? Espalhou que Marcellino tava querendo, matando, não deixando ninguém de fora entrar aqui, matava e tudo. Mentira! Não fazia nada disso! Ele não matava ninguém! E nem judiava de ninguém! Era contra quem judiasse dos dele! (DONA NIVALDA AMARAL DE JESUS, 2015).

Marcellino mobilizou outros indígenas e resistiu à espoliação e expropriação territorial, iniciando pelo local onde morou, “nas cercanias do rio Cururupe”, o qual foi legalmente tomado por não indígenas quando Marcellino estava na condição de foragido (MEJÍA LARA, 2012, p. 51). As terras às margens do mar foram as primeiras a serem transformadas em chácaras, em seguida, o núcleo da Vila de Olivença foi apropriado pelos veranistas e transformado em suas áreas residenciais (PARAÍSO, 2009, p. 05).

Mais que isso, Marcellino contrariou um conjunto de transformações sociais, políticas e territoriais irreversíveis até então. Não somente se opôs à construção da Ponte do Rio Cururupe, como também à expansão da frente agrícola cacaueteira e a especulação fundiária. “Seu” Almir Alves Barbosa, nascido em 1937, afirmou que “os brancos tomaram a roça dele, botavam animal dentro dela, ele procurava providência, não tinha, então ele virou um guerreiro” (COUTO, 2008, p. 56).

Também em entrevista, o Sr. Olegário de Andrade Filho, narrou sobre a resistência de Marcellino à construção da Ponte do Rio Cururupe, a fim de que os não indígenas não ocupassem Olivença. Dona Nivalda afirmou que Marcellino possuía o apoio de alguns Tupinambá em Olivença, de sua avó, por exemplo, que lhe oferecia alimento, além de seus companheiros de mobilizações. Já para o Sr. Olegário, Marcellino era sozinho, ainda que recebesse o apoio de pessoas como a sua mãe. Como visto, o narrador compara Marcellino a Rosivaldo Ferreira da Silva, pois sua memória foi atualizada pelo processo de mobilizações pela demarcação territorial:

Marcellino era um... era um... era um caboco e ele não queria que ninguém fizesse aquela Ponte do Cururupe, pra o pessoal não invadir aqui, mas Marcellino era so-zinho. Marcellino não era como Babau é hoje, Babau é brabo porque todo mundo se une com Babau e naquele tempo Marcellino era sozinho, entendeu? Naquele tempo a polícia tinha... a polícia mandava mermo, num tinha negócio de federal. [...] Antigamente a polícia militar era a primeira a matar a gente. Marcellino... ele tinha

muita coragem... ele num queria que fizesse a ponte, pra o pessoal num invadir aqui. Aí... pessoal ia e fazia. [...] Minha mãe deu muita comida a Marcellino e ele escondido no mato, nunca esqueci disso. Aí quando o pessoal saía, né? Ele ia e derrubava tudo, quando eles chegava que via, aí ficava brabo, os cara. Aí começaram a perseguir Marcellino, perseguir Marcellino... E aí, Marcellino só viva corrido, né? (OLEGÁRIO DE ANDRADE FILHO, 2015).

Ainda que Dona Nivalda e Sr. Olegário de Andrade Filho possuam uma memória coletiva comum, enquanto Tupinambá – neste caso, a de que Marcellino resistiu à construção da Ponte do Rio Cururupe –, a memória não deixou de ser ao mesmo tempo singular a cada um. Pois, de acordo com Halbwachs (2006, p. 57), “em cada consciência individual as imagens e os pensamentos que resultam dos diversos ambientes que atravessamos se sucedem segundo uma ordem nova e que, neste sentido, cada um de nós tem uma história”.

Tem sido frequente a associação entre lideranças e caciques que sucederam Marcellino e possuem histórias assemelhadas e/ou semelhantes a deste. O Cacique “Babau”, indicado pelas entidades sagradas Tupinambá, os Encantados, ao cacicado, tem como principal estratégia, assim como Marcellino, as retomadas de terras e resistência às ações de reintegração de posse. Embora seria anacronismo afirmar que esta era a percepção de Marcellino sobre seus atos, pois tais definições são recentes (FERREIRA; MESSEDER, 2010, p. 188; ALARCON, 2013, p. 80). O cotidiano de “Babau”, assim como o de Marcellino, marcados pela fuga, nem sempre da Polícia, mas frequentemente de pistoleiros contratados por fazendeiros:

Babau vem aqui e ninguém sabe quando ele, Babau, quando ele vem aqui! É! Quando ele vem aqui, ele chega de pulo! Ele teve aqui anteontem, veio aqui ligeirinho, dia dezanove ele teve aqui, aí ele vem assim... quando pensa que não, já foi! É! Se ele vem por aqui, já sai por cá; se vem por cá, já sai por aqui! É! Não pode dar pista de quem é ele. Ninguém sabe. Às vezes alguém pergunta: “Não, quem é Babau?” Eu digo: “Sei não! Não sei quem é ele não! Nunca mais vi ele não!”  
Que ele anda aí no meio e ninguém diz, porque ele não se... Só fica só... entendeu? Agora lá na Serra do Padeiro ele fica na reunião, com o colar dele, com, com o cocar, com tudo, né? Ele fica todo... entendeu? Mas... mas aqui, quando ele anda aqui, ele não pode dizer que é ele não, porque senão... aí ninguém... Nem ele e nem a gente pode dizer que é nada dele não, porque tem gente que pergunta: “Quem é esse Babau?” Tem gente que acha ruim, né? Mas... entendeu? A gente tem que andar, assim, é... com a pulga na orelha, andar esperto qualquer coisinha a gente já fica quieto, finge que não viu. Em São José, em Buerarema, não pode vacilar em Buerarema. Em Buerarema não pode vacilar não, dar vacilo...  
[...] Aquela, a mãe dele [a esposa do entrevistado] é prima carnal [de Babau]. (OLEGÁRIO DE ANDRADE FILHO, 2015).

Na década de 1920, a região de Ilhéus estava consolidada como “um dos principais centros internacionais na produção de cacau”, tornando-se crescente a especulação fundiária em Olivença, pois a burguesia emergente na região ocupava forçosamente o território indígena (MEJÍA LARA, 2012, p. 46). Antes da construção da Ponte do Rio Cururupe, a comunicação

entre os habitantes de Olivença e os de Ilhéus era rara. De acordo com conversas informais, durante a maré baixa era possível a passagem pelo rio, contudo, quando a maré estava alta, a travessia era impossibilitada. Segundo o jornal *O Comércio*:

Do Pontal para aquela localidade estende-se a praia oceânica, magnífica estrada carroçável natural; a meio do caminho, porém, deságua no mar o ribeirão Cururupe, formando uma barra difícil, dando váu na maré baixa, e absolutamente invadeável na preamar. É para uma ponte sobre essa barra que a comissão pede o concurso do povo. (O COMÉRCIO, 27/11/1922. In: CAMPOS, 1947, p. 383).

A oligarquia local buscava o acesso à Olivença a fim de expandir suas propriedades agrícolas e “tornar Olivença numa área de veraneio para as famílias opulentas de Ilhéus” (UBINGER, 2012, p. 50). Tratava-se também de um projeto progressista e civilizatório (MEJÍA LARA, 2012, p. 47). Além disso, os enfermos iriam dispor de “um sanatório ideal ali perto, a três léguas, sem se privarem completamente da gestão de seus negócios, e da presença de amigos e parentes” (CAMPOS, 1947, p. 383).

Referia-se às águas do que veio a ser o Balneário de Tororomba, uma estância hidromineral com águas vindas diretamente do rio, portanto, ferruginosas e ricas em iodo, magnésio e bicarbonato, águas medicinais e sagradas. Ocorreu uma campanha para arrecadação de fundos sem sucesso, por isso a ponte somente foi construída em meados da década de 1930.

As terras em Olivença eram ainda disputadas pela burguesia ascendente de Ilhéus, além de terem sido tornadas refúgios de políticos que provocaram “arruaças e mal-estar à pequena comunidade indígena”. A presença constante da Polícia Militar criou um clima de insegurança para os indígenas, que tinham suas casas invadidas e roças destruídas (PARAÍSO, 2009, p. 05).

## 1.2. Outras resistências

Em entrevista, Manoel Francisco de Araújo (77 anos), em janeiro de 2015, narrou sobre Nonato, o “chefe de Olivença”. O coronel Tupinambá Manoel Nonato do Amaral – filho de um coronel não indígena e de uma Tupinambá de Olivença –, quando da ascensão de uma classe política, econômica e social indígena, de uma elite indígena que ocupava cargos administrativos relevantes, tornou-se membro da elite dirigente de Olivença desde 1886. Mas foi em 1904 que o chefe político indígena ganhou notoriedade ao liderar o assassinato de sete membros de outro grupo político, com interesses não indígenas, no episódio que ficou conhecido como “hecatombe de Olivença”. Nonato foi preso e absolvido em 1911. Para Marcis,

o conflito já pode ser associado ao aumento da presença de não indígenas na região, devido à intenção de estender terras por conta da valorização do cacau (MARCIS, 2004, p. 84-105).

No entanto, apesar de a colonização ter sido iniciada no século XVI e desde então haver presença de não indígenas na região, entre os Tupinambá tem sido frequente ouvir que antes da construção da Ponte do Rio Cururupe não existia a presença de não indígenas em Olivença, Ilhéus/BA. Porque somente então propriedades privadas foram expandidas em maior escala e não era mais permitida a presença de indígenas coabitando as mesmas áreas (MEJÍA LARA, 2012, p. 57).

Segundo Sr. Manoel Francisco de Araújo, Marcellino foi o sucessor do coronel Manoel Nonato do Amaral em termos de poderio, ganhando até o título de coronel no Rio de Janeiro. O entrevistado afirmou que Marcellino permitia que não indígenas ficassem em Olivença apenas por 24h:

Quando eu me intendi por gente, muitas coisas já tinha passado, né? Meu pai contava, no tempo dali, de Olivença, ele contava essa história do Marcellino... Do Marcellino não, do... cumé? Me isquici do nome dele... Nonato. Nonato era o chefe de Olivença, então naquela época só existia índio e tudo Tupinambá. Intonce, quando ele morreu, entrou Marcellino querendo tomar conta, fazendo o mermo que ele fazia, né? Quando chegava uma pessoa de fora, assim, de outro Estado, ele dava 24 horas, tinha que desocupar, pra só ficar aquele povo que era da descendência do índio. Aí começou uma revorta e a revorta foi muito grande nessa época, né? Aí pegaram, perseguiu Marcellino, a força ia perseguindo e rolava tiroteio pelas mata e lá vai, lá vai... Chegava nas casa dos vizinho assim, os sordado, matava porco, peru, comia... e sempre perseguindo o Marcellino. Quando ele viu que ia morrer mermo, ele foi e se entregou, e o povo contava essa historia... Ele ganhou uma patente de, de... parece que de coronel no Rio de Janeiro. Nessa época, meu pai contava essa história, né? No tempo do Nonato, que era chefe de Olivença (MANOEL FRANCISCO DE ARAÚJO, 2015).

A entrevistada Dona Floriza Ramos (86 anos), em janeiro de 2015, também afirmou ter sido Marcellino “o dono” de Olivença. A narradora reafirmou as fugas de Marcellino quando perseguido em consequência de sua resistência à construção da Ponte do Rio Cururupe. No entanto, Dona Floriza afirmou não saber se o desaparecimento de Marcellino ocorreu porque este foi embora de Olivença ou se por assassinato:

Bom, no tempo do Caboclo Marcellino?! Eu ainda tava garota, né?! Mas eu via falar muito do Caboclo Marcellino, que era o dono daí de Olivença, Caboclo Marcellino, né?! No entanto, que ele saiu daí de Olivença corrido porque o pessoal queria matar ele. Porque queriam tomar posse de Olivença, como tomaram. Então ele andava descarrerado, né?! As polícia andava pela mata, pela roça, a procura dele, né?! E ele se escondia nos mato, corria, né?! E daí com continuação, ele sumiu. Aí não sei se ele foi embora pra longe ou mataram. Sei que ele sumiu daí, da região daí de Olivença, né? Caboclo Marcellino... (FLORIZA RAMOS, 2015).

Outro momento de resistência Tupinambá em Olivença ocorreu durante a Guerra do Paraguai (1864-1870). A tentativa de obter voluntários entre a população de Ilhéus fracassou,

o que deixou a Câmara Municipal em desvantagem com relação a outras. Foi então que seus representantes buscaram os tais “voluntários” em Olivença. Com as muitas promessas do vigário, oito indígenas aceitaram a participação. Quando o Juiz de Direito usou da força para conseguir mais “voluntários”, os indígenas reagiram fugindo para as matas. Somente com as promessas das senhoras ricas de Ilhéus de ajudarem suas famílias e educarem seus filhos, a fim de que os delas fossem livrados, conseguiu-se a participação de mais seis indígenas, somados a outros capturados pela milícia de Ilhéus (PARAÍSO, 2009, p. 04).

Em 1853 ocorreu um conflito notório envolvendo o dinamarquês Martinho Sellman, seu sócio português Luís Antônio de Souza Lisboa e os indígenas em Olivença. O conflito, entre outros constantes e sob a mesma motivação, estava relacionado às disputas pelo corte de madeira e ao uso do trabalho indígena entre madeireiros, diretores e a Câmara de Ilhéus (PARAÍSO, 2009, p.03).

Existem registros da resistência Tupinambá em Olivença, a partir de fugas e buscas por autonomia, desde o período colonial. Em 1720, o Arcebispo da Bahia aprovou um requerimento remetido por indígenas aldeados à Câmara de Vereadores da Vila de Ilhéus, contra a nomeação de determinado indivíduo para o posto de Capitão-mor da aldeia, resultando na nomeação de um indígena para o cargo (MARCIS, 2004, p. 45). Em 1602, cerca de 300 “negros da terra” – indígenas – e “negros da Guiné” fugiram do Engenho de Santana, localizado junto às serras que estão no limite Oeste da TI Tupinambá, auxiliados por indígenas livres (ALARCON, 2013, p. 31). Em 1579, registrou-se no mesmo engenho, fugas de indígenas e negros escravizados (MARCIS, 2004, p. 33). Desde então, silenciosamente ou não, os indígenas em Olivença vêm resistindo às ações colonialistas.

Dona Nivalda associou dois acontecimentos históricos relevantes aos Tupinambá: a “Batalha dos Nadadores”, ocorrida entre 1558 e 1560, e a “Revolta de Marcellino”, 1924 a 1937. Na memória da narradora, quando Marcellino resistia à construção da Ponte do Rio Cururupe, estava sob o governo de Mem de Sá, que foi o 3º Governador-Geral do Brasil, entre 1558 a 1572. Mem de Sá teve como um de seus objetivos, liderar guerras contra indígenas que se opunham à colonização:

Aí, Mem de Sá era o governador da Bahia, primeiro foi Tomé de Souza, não foi? E depois foi Mem de Sá. Pois é... Mem de Sá era o segundo. Aí foi o segundo foi que veio. Aí veio e disse: “Hoje nós vamos terminar com aqueles índios de Olivença que tão acabando com o pessoal que vai chegando, eles vão acabando. Então, nós vamos ter que acabar com eles de lá! Tirar Olivença de ser indígena, ser aldeia. Botar no território e não deixar mais que eles façam isso!” Mem de Sá. Ele era o governador. Pegou seus capanga, né? Vieram tudo armado pra acabar (DONA NIVALDA AMARAL DE JESUS, 2015).

Seixas (2001, p. 40) propôs considerarmos, ao estudarmos as memórias, “a dimensão afetiva e descontínua das experiências humanas, sociais e políticas; a função criativa inscrita na memória de atualização do passado”. Narradores incorporam a dimensão involuntária da memória, que segundo Augusto Meyer, trata-se de uma “associação evocativa, por meio da memória inconsciente, sujeita ao acaso das sensações” (MEYER, 1948, p. 2). Tanto a “Batalha dos Nadadores” quanto a “Revolta de Marcellino” foram acontecimentos de extremas violências para os Tupinambá, geradores de insegurança e assombro, de modo que, são constantemente associados, como visto em outras narrativas. São estas sensações ou outras semelhantes que talvez provoquem a associação, além da influência do presente para quem narra o passado.

Segundo a narrativa de Dona Nivalda, ao se opor aos Tupinambá de Olivença, Mem de Sá enfrentou a resistência de Marcellino e seus companheiros, dialogando mesmo com estes. Para Dona Nivalda, Marcellino teria vivenciado a Batalha dos Nadadores, de modo que este acontecimento e a “Revolta de Marcellino” se constituíram num único episódio. Também conhecida como “Massacre do Rio Cururupe” ou “Guerra dos Ilhéus”, o conflito resultou em “duas léguas de índio morto”, conforme Dona Nivalda. Observemos que ambos os acontecimentos tiveram o Rio Cururupe como parte do cenário:

Quando chegaram aí, encontraram logo Marcellino de testa no Cururupe. Aí encontrou Marcellino com o grupo dele, que ele não ia sozinho também, né? Aí disse: “Ô... É você que é Marcellino?” “Sou eu mesmo! Seu criado! Aqui às ordens! Você é o Mem de Sá? Que veio acabar com a aldeia de Olivença? Só que você não acaba com a aldeia de Olivença!”, ele disse, ele mesmo. Aí Mem de Sá: “Se vocês não querem que o povo de fora entre aqui, em Olivença...”. Eles ficaram: “Não é para entrar mermo! Hum!”. Aí começaram a Batalha. Começaram e disse assim: “Agora eu vou botar seus índio que disse que nada até o oceano, hoje eles vão nadar até o oceano muito bem! Nadar até o oceano!”. Eles não sabiam o que era que se fazia, pegaram cada um um pau de jangada e foram. Pau de jangada não afunda. Pau que tira de Jangada para fazer jangada conduz a vida, não afunda! Cê vê como é que é, né? Não afunda e eles pegaram pau de jangada e foram. Ia mesmo, até o oceano! Cê via eles, cabecinha deles lá no azul! Saíram e foram... Aí pronto (DONA NIVALDA AMARAL DE JESUS, 2015).

A Batalha dos Nadadores foi uma determinação das autoridades portuguesas em submeter os Tupinambá ao seu total controle. O passado é lembrado por Dona Nivalda a partir do presente e sua mobilidade:

Quando chegaram lá na hora que eles iam botando a cabeça para respirar, eles atiravam de cá. Eu sei que mataram tudo. Mataram... Não sei, eu sei que foi duas léguas de índio morto de lá do Cururupe até lá na praia. Aí quando terminou de matar, ele achou que tinha matado tudo e foram botando na praia. “Bote na praia”. Não teve nem a satisfação de quem tá com Deus. Foi botando, estirando na praia de Cururupe até o

Porto da Lancha, pra família dele ver, né? Foi botando e quando depois saíram com a treva medindo. Disse que ele sorrindo, medindo. Não teve nem consciência de... Sorrindo, mediu e deu a metragem. Eu sei a metragem, mas não sei por onde anda. Tá por aí. Aí, mediu e o que ele queria fazer, já fez. Botou e saiu (DONA NIVALDA AMARAL DE JESUS, 2015).

Os acontecimentos frequentemente assemelhados foram fundidos na memória de Dona Nivalda. É possível compreender que isso ocorreu a partir da leitura de Halbwachs (2006, p. 91) quando afirmou que “em medida muito grande, a lembrança é uma reconstrução do passado com a ajuda de dados tomados de empréstimo ao presente e preparados por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora já saiu bastante alterada”. O autor escreveu ainda que “não obstante, ainda que seja possível evocar de maneira tão direta algumas lembranças, é impossível distinguir os casos em que assim procedemos e aqueles em que imaginamos o que teria acontecido” (HALBWACHS, 2006, p. 91).

Dona Nivalda afirmou, no entanto, que não foi na Batalha dos Nadadores quando Marcellino morreu. A narradora recordou também que além do massacre aos indígenas, as mulheres Tupinambá foram estupradas, resultando nos chamados “filhos bastardos”, os filhos sem pais:

Quando saiu, Marcellino disse: “Tá satisfeito?” – “Tô satisfeito sim”, – “Você matou não foi índio não, não foi pessoa, gente. Foi! O que vocês fizeram, né? Mas, não tem importância porque a semente ficou. Porque a semente sou eu... ficou aqui na terra”. Isso aí era o que ele queria, o que ele queria era isso, né? E agora, vocês vão ficar amarrado aqui, pra dar... É, porque e os filhos que ficou na barriga dessas índia? Que as índia mais bonitas eles pegava e estuprava logo, fazia logo filho. Ela não tava preparada... Vovó mesmo teve dois filho português. Só que não falava, não tinha traço português. Mas era dois filho português. Era branco. Era... O nome deles era Ademar e Sinhô. Ela criou dois filho. O pai era português. Que eles fazia o que queria com elas e pronto. E deixava tudo grávida... Agora o que elas sofreram pra criar esses meninos, né? Né brincadeira não, rapaz... O que elas sofreram. Isso tudo eu falava lá em Brasília... Que foi, como, o que sofreram pra criar esses filhos? Sem pai. Os pai era que dava a manutenção a eles, né? Mas, criaram... criaram! (DONA NIVALDA AMARAL DE JESUS, 2015).

O Tupinambá Marcellino José Alves percebeu o território indígena sendo injustamente tomado e conseqüentemente, os fazendeiros expulsavam os Tupinambá. Marcellino tentou reverter a situação. A permanente violência colonizadora nas narrativas vincula a “onda de massacres” quando da “Revolta de Marcellino” à “Batalha dos Nadadores”, séculos antes, quando os sentimentos de insegurança e assombro estiveram presentes entre os Tupinambá:

Naquele mesmo Processo [nº 356 do TSN, em 1936], fica claro o seu objetivo: “botar pra fora de Olivença os grandes de lá que lhes tinham tomado as suas terras e haveres [...] os quais, sem ser por intermédio de engenheiro iam, por conta própria, invadindo as terras dos caboclos, tomando-as e botando-os para fora, perseguindo-os e escorraçando-os”.

Nossos anciões lembram que entre as décadas de 1920 e 1930 houve uma “onda de massacres” em nossas terras.

E aqui vale lembrar o massacre ocorrido no Rio Cururupe, comandado pelo governador geral da Bahia, Mem de Sá, em 1559. Contam que após a batalha, os corpos dos índios mortos ficaram estirados por uma légua pela praia, mostrando a quantidade de parentes assassinados. Este episódio ficou conhecido como “Batalha dos Nadadores”.

Segundo os anciões, a “Revolta de Marcellino” ocorreu por causa da construção da ponte sobre o Rio Cururupe, que ele era contra. Marcellino sabia que a ponte facilitaria mais invasões em nossas terras e, por isso, ele lutava para evitar o contato entre brancos e os índios de Olivença (SILVA, Carlos José & TUPINAMBÁ, Katu. In GERLIC, 2012, p. 06-09).

Em *Índios na visão dos índios: nós Tupinambá* (GERLIC, 2008, p. 29), os dois acontecimentos relevantes para história dos Tupinambá de Olivença, entre outros, também foram apresentados na forma de conjunto. “O Massacre [ou Batalha ou ainda Guerra dos Ilhéus] dos Nadadores”, ocorrida entre 1558 e 1560, e “A Revolta do Caboclo Marcellino”, iniciada na década de 1920:

1558 – “O Massacre dos Nadadores”, sete quilômetros de corpos de índios mortos enfileirados na beira da praia, o mar vermelho de sangue.

1922 a 1937 – “A Revolta do Caboclo Marcellino”, índio Tupinambá que liderou o movimento indígena contra a construção de uma ponte sobre o rio que daria facilidade para o “progresso” ainda roubar mais terras indígenas (GERLIC, 2008, p. 29).

A Batalha dos Nadadores teve início com a morte de um Tupinambá. Alguns indígenas reagiram cercando a sede da Capitania de São Jorge dos Ilhéus, para onde os colonos suspeitos foram refugiar-se (COUTO, 2008, p. 20). Em março de 1560 Mem de Sá enviou uma carta à Coroa Portuguesa narrando o acontecimento, interessado em relatar ao Rei de Portugal suas ações contra os princípios de revoltas indígenas:

Notícia de Mem de Sá a el-rei de Portugal, em 31 de março de 1560:

“E na noite que entrei nos Ilhéus fui a pé dar em uma aldeia que estava sete léguas da vila em um alto pequeno toda cercada d’água ao redor d’alagoas e as passamos com muito trabalho e ante manhã duas horas dei n’aldeia e a destroi e matei todos os que quiseram resistir e a vinda vim queimando e destroindo todas as aldeias que ficaram atrás e por se o gentio ajuntar e me vir seguindo ao longo da praia por ordem que tomavam os corpos perto de uma legua fiz outras muitas saídas em que destroi muitas aldeias fortes e pelejei com êles outras vezes em que foram muitos mortos e feridos e já não ousavam estar senão pelos montes e brenhas onde matavam os cães e galos e constringidos da necessidade vieram a pedir misericórdia e lhes dei pazes com condição que haviam de ser vassallos de sua alteza e pagar tributo e tornar a fazer os engenhos tudo acceitaram e fizeram e ficou a terra pacífica em espaço de trinta dias onde fui a minha custa dando mesada a toda a pessoa honrada e tão bem digo e tão boa como é notório” (apud CAMPOS, 2006, p. 86).

O então Governador-Geral destruiu aldeias e o massacre culminou na morte dos indígenas na praia, “uma légua” de corpos mortos. Além disso, teve início um processo de

escravidão, gerenciado pelos missionários jesuítas que fundaram o Aldeamento Nossa Senhora da Escada, como meio de sobrevivência na colônia. Segundo Maria Regina Celestino de Almeida (2010, p. 55): “Gabriel Soares de Souza referiu-se a mais de 30 aldeias queimadas, enquanto Frei Vicente de Salvador falou em 70 e, de acordo com um jesuíta, teriam sido 160”.

No livro *Cantando as culturas indígenas*, a professora de Cultura, Valdinete Tupinambá, relembra um dos cantos criados para a Caminhada Tupinambá, da Aldeia Mãe à Ponte do Rio Cururupe em Olivença, Ilhéus/BA, correspondendo entre seis e sete quilômetros equivalentes a légua de indígenas mortos na praia quando da Batalha dos Nadadores, em “memória aos mártires do massacre Cururupe”. Não indígenas também podem participar da Caminhada, em apoio:

“Devolva nossa terra que essa terra nos pertence. (BIS)

Pois mataram e ensanguentaram os nossos pobres parentes”. (BIS)

Esta é a letra de um dos primeiros cantos criados para a Caminhada Tupinambá, que fazemos em memória de nossos mártires desde 2000, no último domingo do mês de Setembro. [...] A caminhada é, para nós, um dos mais fortes momentos de reflexão, através do qual, além de fazer memória, conseguimos aglomerar várias pessoas em uma grande participação da sociedade civil e de organizações governamentais e não-governamentais. [...] Pedimos, ao longo da caminhada para que não haja mais impunidades dessa natureza, envolvendo a vida humana. A Caminhada é de seis km, de Olivença ao Rio Cururupe. No trajeto, relembramos o massacre que ficou conhecido como a Revolta dos Nadadores, pois essa distância de seis km equivale a uma légua de corpos dos parentes estendidos na areia da praia, que morreram ao tentarem fugir do massacre comandado pelo Governador Geral do Brasil – Mem de Sá, em 1560 (GERLIC, 2012, p. 39).

Célia Tupinambá, em entrevista à pesquisadora Helen Catalina Ubinger (2012, p. 59) afirmou acreditar que “existe uma aflição muito grande. Então esta terra precisa ser demarcada. [...] Tendo a terra demarcada, então esses espíritos, essas pessoas que foram assassinadas no passado, elas hoje vão ter paz”. Lideranças e caciques Tupinambá compreendem sua identidade, território e mobilizações políticas a partir da espiritualidade, da crença nos Encantados.

Tem sido frequente, nos diálogos cotidianos, escutar dos indígenas a necessidade dos Encantados como proteção nas mobilizações territoriais. Em reciprocidade, as ações realizadas são pelos antepassados, pelas crianças indígenas e pela morada dos Encantados. Enquanto Encantado, Marcellino permanece na “luta” mantendo contato com os atuais lideranças e cacique Tupinambá (MEJÍA LARA, 2012, p. 53).

## CAPÍTULO II

### **“FOI ROUBADO!”: O MANTO TUPINAMBÁ E O DESPERTAR PELOS ENCANTADOS DE UMA “IDENTIDADE ADORMECIDA”<sup>8</sup>**

Em janeiro de 2015, entrevistamos Dona Nivalda Amaral de Jesus – 83 anos, Tupinambá nascida e moradora de Olivença, cujo nome indígena é Amotara (que significa “amar a todos”) –, uma importante liderança Tupinambá que marcou a história de seu povo na afirmação da identidade enquanto povo indígena. Nesta entrevista, Amotara falou com tristeza, mas também com esperança, sobre uma viagem à Brasília realizada em 2012, segundo a narradora, para conversar com o Presidente Lula.

No entanto, sabemos que neste período a Presidenta da República era Dilma Rousseff. Compreendemos a confusão com relação aos nomes, pois como discorreu Halbwachs a respeito das lembranças reconstruídas: “À medida em que os acontecimentos se distanciam, temos o hábito de lembrá-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, 2006, p. 77).

É ainda possível que o Presidente Luís Inácio Lula da Silva tenha se tornado uma referência política de destaque para Dona Nivalda, em comparação com a representatividade de Dilma Rousseff, dada a expressividade do ex-Presidente com relação às questões indígenas no Brasil e, particularmente, com relação à TI Tupinambá de Olivença. Nos governos do Presidente Lula (2003-2010) 81 Terras Indígenas foram declaradas e 87 homologadas. Enquanto que sob os governos da Presidenta Dilma Rousseff (início em 2011), apenas 13 Terras Indígenas foram declaradas e 18 homologadas<sup>9</sup>.

Com relação às peculiaridades Tupinambá em Olivença, sob o governo do Presidente Lula foram iniciados os procedimentos de identificação, delimitação e demarcação da TI (2004), tendo sido aprovado e publicado no Diário Oficial da União o *Resumo do Relatório Circunstanciado de Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*, delimitando a TI

---

<sup>8</sup> Optamos pela expressão “identidade adormecida” utilizada pelo Tupinambá Cláudio Magalhães no livro *Índios na visão dos índios: Tupinambá* (GERLIC, 2001, p. 07 e 08) em referência ao período em que os Tupinambá eram identificados como caboclos. Segundo contam os indígenas, teriam os Encantados despertado a identidade Tupinambá. O processo do despertar desta identidade equivale à expressão “emergência étnica”, nem sempre bem aceita entre pesquisadores e indígenas (ANDRADE, 2002, p. 27).

<sup>9</sup> *Demarcações nos últimos seis governos*. Disponível em:

<<http://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/demarcacoes-nos-ultimos-governos>>. Acesso em 16/02/2016.

(2009), ainda que entre 2008 e 2010 o povo Tupinambá tenha sido gravemente violentado pelo Estado, a partir das ações da Polícia Federal (2008) e alguns de seus caciques presos – Valdelice Jamopoty (2009) e Babau (2008 e 2010).

Os indígenas realizaram recentes viagens à Brasília, a exemplo de Dona Nivalda (2012), dada a intensificação dos conflitos que vivenciam sob o mandato da Presidenta Dilma, ainda que em 2012 a consultoria jurídica do Ministério da Justiça tenha declarado a aprovação dos estudos elaborados que concluíram a tradicionalidade da ocupação do território Tupinambá, contudo, a portaria declaratória da TI não foi assinada. Os conflitos foram intensificados em 2013, culminando em uma das últimas prisões do cacique Rosivaldo Ferreira da Silva, conhecido nacionalmente como “Babau”, em 2014.

Dona Nivalda expressou, portanto, impressões e vestígios com os quais reconstruiu o quadro de sua viagem. A lembrança, nesse sentido, pode ser entendida como “uma reconstrução do passado com a ajuda de dados tomados de empréstimo ao presente e preparados por outras reconstruções feitas em épocas anteriores”, da qual “a imagem de outrora já saiu bastante alterada” (HALBWACHS, 2006, p. 91). As novas imagens do passado recobrem, assim, as antigas, tratando-se de uma atualização de uma memória não linear.

A partir da citada entrevista, Amotara denunciou a ausência do manto dito 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 nesse, 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 (NIVALDA AMARAL DE JESUS, 2015).

Amotara Tupinambá afirma ter recordado, a partir das histórias contadas por sua avó Ester, as características do manto feito por seu tio/avô Fulgêncio: vermelho, feito com penas de guará. A narradora foi convidada pela *Folha de São Paulo* a reconhecê-lo numa exposição num Museu do Parque Ibirapuera/São Paulo, a “Exposição Brasil +500 Mostra do Redescobrimento”.

De acordo com o Jornal, o “manto tupinambá de penas vermelhas”, um dos destaques da exposição, foi levado pelos holandeses, em 1644, de Pernambuco para a Dinamarca,

encontrando-se atualmente no acervo *Nationalmuseum*, em Copenhague, sendo por este Museu conservado e restaurado (ANTENORE, 2000)<sup>10</sup>. Ao retornar à Holanda, em 1644, Maurício de Nassau, governante de enclave da Companhia Neerlandesa das Índias Ocidentais no território brasileiro entre 1630 e 1660, após a assinatura do Tratado de Haia pelo qual a Holanda reconheceu a soberania portuguesa sobre Pernambuco, levou consigo um manto Tupinambá de plumas vermelhas.

No entanto, Dona Nivalda afirmou em seu discurso, ter reconhecido um Manto Tupinambá de Olivença, guiada pelo espírito de sua avó, não podendo levá-lo consigo, apesar de, desde o momento do reconhecimento, ter manifestado o desejo, segundo a *Folha*. Sonhando com o dia em que os guerreiros indígenas resgatarão na Dinamarca o que, para os Tupinambá de Olivença, é um importante símbolo da identidade e ancestralidade destes indígenas. Segundo Dona Nivalda:

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? (NIVALDA AMARAL DE JESUS, 2015).

De acordo com a *Folha de São Paulo*, a líder Núbia Batista da Silva afirmou que os Tupinambá vivenciam “um processo de resgate cultural. Recuperar o manto significa trazer a memória de nossos ancestrais para mais perto” (ANTENORE, 2000). O manto é um símbolo antigo da identidade Tupinambá, remontando ao Século XVII. Carlos Fausto (2009, p. 391 e 392) se referiu ao manto como indumentária utilizada pelo “carrasco” no ritual antropofágico

<sup>10</sup> ANTENORE, Armando. Índios de Ilhéus dizem pertencer à etnia considerada extinta e reivindicam peça do século 17 – “Somos tupinambás, queremos o manto de volta”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 01 jun. 2000. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0106200006.htm>>. Acesso em 15/01/2015.

de morte do “cativo”. Aquele que o autor percebe como “carrasco” vestia-se com o manto de penas e imitava uma ave de rapina ao matar.

“É esse passado vivido, bem mais do que o passado apreendido pela história escrita” relevante para esta pesquisa, pois é “nesse sentido que a história vivida se distingue da história escrita: ela tem tudo o que é preciso para construir um quadro vivo e natural em que um pensamento pode se apoiar, para conservar e reencontrar a imagem e seu passado” (HALBWACHS, 2006, p. 75). Foi importante para Amotara Tupinambá recordar e expressar oralmente suas memórias, que denunciaram a ausência do manto Tupinambá, assim como parte do processo histórico violento (por parte dos não indígenas) e criativo (pelos indígenas) de transformação identitária e territorial que a própria narradora vivenciou.



**Ilustração 04 – Dona Nivalda reconhecendo o manto Tupinambá na Mostra do Descobrimento em São Paulo/SP**

Fonte: Folha de S. Paulo. *Somos Tupinambá, queremos o manto de volta*. São Paulo: 01 de junho de 2000.

A matéria a qual nos referimos e da qual extraímos a fotografia acima, publicada no jornal *Folha de São Paulo* em 01/06/2000 foi intitulada *Índios de Ilhéus dizem pertencer à etnia considerada extinta e reivindicam peça do século 17 – “Somos tupinambás, queremos o manto de volta”*. É evidente a crença no desaparecimento étnico dos Tupinambá e a importância do manto na construção da afirmação da identidade pelos indígenas. O texto publicado na *Folha de São Paulo* inicia acentuando tal crença:

Uma modesta comunidade em Olivença (distrito de Ilhéus, no litoral sul da Bahia) está tentando mudar a história oficial do Brasil. São aproximadamente mil pessoas, a maioria lavradores, que não querem mais receber o tratamento de “caboclos” ou “pardos”, como ocorre há pelo menos seis décadas. Dizem-se índios tupinambás – etnia que a literatura especializada julga extinta desde o século 17 – e exigem, agora, que o governo os reconheça assim. Nos últimos 18 anos, discutiram a questão de identidade sem estardalhaço, quase às escondidas. Em janeiro, porém, sentiram-se maduros para torná-la pública e lançaram uma carta “à sociedade nacional”, explicando o que desejam (ANTENORE, 2000).

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, mantendo-se como visões hegemônicas em nossa historiografia até a década de 1970 e ainda na atualidade encontram ressonância entre os que se posicionam contra a demarcação territorial Tupinambá em Olivença. A partir de pesquisas interdisciplinares realizadas por historiadores, antropólogos, arqueólogos e linguistas, que atuam junto aos povos indígenas no Nordeste, tornou-se possível uma “nova história indígena” em que a crença na extinção de tais povos foi substituída pelas evidentes etnogêneses (ALMEIDA; PROFICE; SANTOS, 2014, p. 61).

Em maio de 2002, antes de o Brasil se tornar signatário da Convenção 169 da OIT, a FUNAI reconheceu a identidade étnica dos Tupinambá de Olivença, que entre os finais do século XIX e durante todo o século XX foram identificados como caboclos, “visto que o conflito de terras na região gerava o risco de morte ao se auto-afirmar indígena”, e também porque os não indígenas os denominavam assim a fim de deslegitimar qualquer tentativa de reivindicar uma especificidade étnica (ALMEIDA; PROFICE; SANTOS, 2014, p. 64; COSTA, 2013, p. 29; FERREIRA; MESSEDER, 2010, p. 186). Esse reconhecimento étnico, porém, foi e continua sendo questionado pela população regional (Sul da Bahia), principalmente pelos ditos proprietários das terras em Olivença.

A negação da identidade Tupinambá pela sociedade circundante, porém, não é recente. Em 1803, o Ouvidor da Comarca de Ilhéus afirmou que os indígenas da Vila de Olivença estavam civilizados, pois integraram aspectos da cultura dos não índios: “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, p. 118). Admitia-se que os moradores de Olivença eram descendentes dos indígenas do antigo aldeamento, porém, o Estado negava que tais descendentes ainda fossem Tupinambá.

No entanto, tornou-se questionável a suposta integração dos Tupinambá à chamada sociedade brasileira tendo em vista os processos colonizadores e as tentativas de imposição ocidental vivenciados pelos indígenas em Olivença. A respeito dos povos indígenas no Nordeste, o pesquisador 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 indígenas eram descritos como absolutamente passivos, apontando novas abordagens históricas: Gruzinski (1995), Monteiro (1994), Vainfas (1997)<sup>11</sup> e Pompa (2001) em que os indígenas foram evidenciados como sujeitos sociopolíticos.

O antropólogo João Pacheco de Oliveira (1999) se reportou aos indígenas no Nordeste, explicando a relação de etnogênese – reconstrução (e não construção, pois existente) da identidade étnica nos fluxos históricos das relações interétnicas – 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 às “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 nos aldeamentos, produzindo perdas como também reelaborações nas identidades étnicas.

As crianças recebiam aulas de catecismo, eram, portanto, catequizadas com o objetivo de que as formas de ser e viver dos indígenas desaparecessem – etnocídio. A língua Tupi foi, então, proibida e substituída pela Língua Portuguesa e o Latim, o que talvez tenha resultado na separação entre filhos e mães/pais e demais parentes. A Língua Indígena é essencial aos Tupinambá, cujo modo de socialização da sabedoria cotidiana ocorria exclusivamente pela oralidade. No entanto, na medida em que os adultos aprendiam a Língua Portuguesa e

---

<sup>11</sup> 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, p. 15, 16 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, p. 107-21). Existiram acordos e desacordos, apropriações presentes ainda nos dias atuais e “casos de acordos dissonantes que revelam contrastes mal resolvidos” (BOSI, A., 1992, p. 30).

Também no estudo de Maria Cristina Pompa (2001) foi realizada uma análise do encontro cultural da religião cristã ocidental com os “sistemas mítico-rituais” indígenas, no contexto colonial em que o “outro” era visto como um problema a ser resolvido. A Tese procurou evidenciar que a religião cristã ocidental não obteve sucesso total em suas tentativas de imposição, na medida em que o mundo simbólico indígena não deixaria de existir. Para a autora, o que ocorreu foi “um processo de tradução recíproca, em que os símbolos de um e de outro constituíram uma linguagem de mediação”, ocorrendo a aceitação e a transformação de expressões religiosas.

guardavam em suas memórias a Língua Tupi, o jeito de ser e viver era também guardado pela resistência e resiliência (COSTA, 2013, p. 109 e 110).

Numa perspectiva complementar a de João Pacheco de Oliveira, a pesquisadora Teresinha Marcis (2004, p. 50) observou ainda que os Tupinambá enfrentaram diferentes tentativas de “etnocídio” desde que viviam aldeados em Olivença. As violências recrudesceram com a implementação do Diretório dos Índios (1758) quando os indígenas no Brasil foram pressionados para serem integrados à sociedade colonial, o que pressupunha abandonarem 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.

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 citado, 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 (MARCIS, 2004, p. 50-62).

Como observou João Pacheco de Oliveira:

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” (1999, p. 26).

Pelo que sugere esta citação, muitos aldeamentos foram extintos no Nordeste e os indígenas passaram, então, por um processo de “cabocliização”, “mistura” ou “mestiçagem”: sendo denominados caboclos pela sociedade local (SILVA, 2003, p. 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, p. 57-60; CARVALHO; DANTAS; SAMPAIO, 1992, p. 451 e 452).

A definição de uma indianidade, importante para o reconhecimento étnico oficial, ocorreu por meio da desconstrução da identidade enquanto caboclo e da reconstrução do ser Tupinambá. Porém, ainda que identificados como “caboclos”, é importante lembrar que no início do século XX, ocorreu uma ascensão de uma classe política, econômica e social indígena, de uma elite indígena que ocupava cargos administrativos relevantes, inclusive existindo um coronel Tupinambá, Manoel Nonato do Amaral (MARCIS, 2004, p. 84).

Essa ascensão ocorreu ainda que os Tupinambá fossem denominados “caboclos” ou por isso mesmo, uma vez que ser identificado como “caboclo” era sinônimo de pertencer ao “povo de Olivença”, um pertencimento que não deixou de ser indígena. Segundo Ugo Andrade (2002, p. 72), a designação “caboclo” mantém uma ambiguidade, pois ao mesmo tempo em que denota “mistura de sangue”, portanto, ilegitimidade da diferença étnica com relação à população local, também aponta para uma ascendência indígena.

O processo de territorialização e suas “misturas”, discutidos por João Pacheco de Oliveira (1999), não foram suficientes para provocar o desaparecimento, por meio de “etnocídio”, do jeito de ser e viver dos Tupinambá de Olivença, entre outros povos indígenas que resistiram socioculturalmente. Os indígenas em Olivença identificam-se como povo indígena: são Tupinambá, com sua trajetória sociocultural reelaborada no decorrer de todo o processo histórico vivido, no qual os “sinais da etnicidade” foram retomados “no momento em que se impõe a necessidade de realçar as fronteiras étnicas” (MARCIS, 2004, p. 121).

O pesquisador Marcelo Henrique Dias (2007, p. 217 e 243) reafirmou, ao analisar documentos referentes aos aldeamentos jesuíticos da Capitania de Ilhéus, a presença dos Tupinambá na região, resistindo à ocupação colonizadora. Assim também, destacou “o violento processo de tomada de terras [...] apesar de se constituírem em antigas posses ou áreas correspondentes aos muitos aldeamentos indígenas que se formaram desde o século XVI” (DIAS, 2007, p. 17).

Ao analisar o processo de reconstrução da identidade Tupinambá de Olivença, Teresinha Marcis (2004, p. 121) observou que ocorreram perdas e reelaborações, dados os relacionamentos interétnicos desde antes da colonização, inicialmente entre povos indígenas diferentes e posteriormente com a presença europeia no Nordeste brasileiro, causando grande impacto nos modos de vida indígenas. No entanto, os impactos socioculturais tornaram-se violentos e impositivos a partir da chegada dos europeus.

## **2.1. O reconhecimento étnico Tupinambá: contradições e contraposição**

A Comissão dos Pequenos Produtores da Região Sul da Bahia – que representa uma parcela dos que se posicionam contra a demarcação da TI Tupinambá de Olivença, somada aos latifundiários e empreendedores imobiliários estrangeiros – afirmam que no processo histórico de colonização dos Tupinambá por europeus, iniciado no século XVI e ecoando nos atuais dias, ocorreram “descaracterização étnica” e, conseqüentemente, “desconfiguração dos traços

étnicos”, especialmente dos “traços genéticos”, referindo-se ao fenótipo dos Tupinambá (COSTA, 2013, p. 30).

Porém, os indígenas Tupinambá em Olivença, acreditam numa etnicidade comum. A exemplo do que afirmou Dona Maria da Glória, companheira do Pajé Lírio e mãe do Cacique Rosivaldo Ferreira da Silva, conhecido como “Babau”:

Mas eu tinha minha história, que minha avó, meu avô, tudo era índio. Agora a gente não podia se autodenominar índio porque tinha uma massacração... Se falasse que era índio, morria. E a minha vó criou nós avisano que isso era oculto. Chamava “os caboco”, mas não podia falar que era índio. [...] O que é ser indígena? É nós saber de nossa história, auto se denominar o que que nós é, porque é a gente que tem que dizer o que é, e aprovar pro Governo, pro noticiário o que que nós somos. E nós temos estudo e temos o território, que nós nunca foi de outro lugar, meu marido, meus avô, a avó de meu marido, aqui da Aldeia Tupinambá e nunca foi de outro canto. [...] Intoce nós tem prova e nós sabe o que que nós é! E nós que diz o que que nós é, não é o Governo que vai dizer! [...] Temos nossas história, temos os antepassado, temos as mata, temos conhecimento do que é ser índio e somos índio e não saímos daqui mais não! Cansemo de negar o que nós é pra satisfazer fazendeiro que tomou as terra tudo, matou muito índio e hoje quer cantar de galo em nossa Aldeia! E a gente sabe que um dia tem que morrer, então vamos morrer dizendo o que que nós é! (MARIA DA GLÓRIA DE JESUS, 2015).

A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1979, p. 46), entre outros pesquisadores, reforçou esta ideia ao definir: “assim, é índio quem se considera e é considerado índio”. Reafirmando 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”. Portanto, que o fenótipo não é relevante para o reconhecimento étnico de povos indígenas.

No texto “Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno regional”, o antropólogo 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 assim colocando sob suspeita os critérios utilizados pela FUNAI para o reconhecimento de indígenas, os quais ocorriam, 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 LARA, 2012, p. 38 e 39).

Potyra Tê Tupinambá, no livro *Índios na visão dos índios: memória* (GERLIC, 2012, p. 13), afirmou que os Tupinambá possuem uma “essência”, características predominantes há

séculos: “O povo Tupinambá, que diziam ter sido exterminado há séculos, continua lutando por justiça. Estivemos durante muito tempo escondidos, mas sem esquecer a nossa essência, a nossa história de massacres e lutas”. Cronistas portugueses do século XVI descreveram em seus tratados a “acentuada disparidade cultural entre os Tupinambá e os europeus” (ALMEIDA; PROFICE; SANTOS, 2014, p. 62). No entanto, o projeto colonial português era o de superar tal disparidade, intervindo nos alicerces culturais deste e de outros povos indígenas.

Em outro livro, *Índios na visão dos índios – somos patrimônio*, Potyra narrou a existência de uma rica diversidade cultural entre povos indígenas que habitam o Brasil desde antes da chegada dos primeiros europeus. Concordando que os modos de ser indígenas foram transformados a partir das relações com não indígenas, enquanto estratégia de sobrevivência permanente. No entanto, muitos aspectos foram mantidos com resistência ou retomados:

Sabe-se que os povos originários da América existem há mais de 11 mil anos. Quando o Brasil foi invadido pelos portugueses, em 1500, havia aqui mais de 10 milhões de indígenas, cada um vivendo a sua cultura, criando seu próprio patrimônio cultural.

Com o contato com os europeus fomos obrigados a absorver várias informações, assumir um modo de vida diferente. Fomos humilhados e negados como seres humanos. Consideravam-nos seres inferiores.

Na realidade, nós povos indígenas sempre tivemos – e temos – nossa própria organização e nossa própria forma de lidar com as situações do dia a dia.

O domínio que sofremos não foi apenas territorial, cultural e organizacional. Para sobreviver, tivemos que absorver a cultura do não índio e muitas vezes negar nosso próprio patrimônio cultural.

Impuseram-nos um novo modo de vida, uma nova cultura e uma nova lei. [...] e ainda hoje continuamos a nos adequar, a transformar nosso patrimônio cultural tradicional para poder sobreviver nessa Terra hoje chamada Brasil, nossa Terra Tradicional (GERLIC, 2011, p. 47).

Apesar de esse relato, entre outros, que compõem os livros organizados pela Thydêwá e das entrevistas que realizamos, a partir de “memórias autobiográficas”, serem individuais, são também 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” (HALBWACHS, 2006, p. 59). Além disso, tais memórias emergem e são construídas 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, 1999, p.147).

Para o livro *Cultura viva: esperança da Terra*, Aracy Tupinambá trouxe questões importantes para a compreensão da atual e salientada dúvida sobre a autenticidade identitária dos 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, como 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... (GERLIC, 2012, p. 24)

Aracy Tupinambá referiu-se às indumentárias e grafismos feitos nas peles dos indígenas Tupinambá em momentos de reivindicações e celebrações, isto porque é corrente na região Sul da Bahia a expressão do pensamento de que os Tupinambá de Olivença deveriam andar nus 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 indígenas, assim como a dos não indígenas, passou e passa por movimentos históricos, dinâmicos e fluídos.

As questões evidenciadas por Aracy Tupinambá convergem com a perspectiva de Fenelon, Cruz e Peixoto (2004, p.11), que expressam as relações das memórias com a História:

Quando falávamos de “Muitas memórias, outras histórias” estávamos dizendo que há um lugar para disputar hegemonia e várias maneiras de produzir História no social. Apontávamos a questão do compromisso social e político do historiador como uma tarefa. Bem, nem sabemos se é tarefa. Diremos então que é o que lhe define o ofício e que constitui a dimensão objetiva de seu estudo. [...] fazer história dessa maneira significa, de alguma forma, assumir uma pretensão de intervenção.

As narrativas produziram e produzem memórias que poderão colaborar na produção de “outras histórias” fazendo o contraponto com certa visão preconceituosa que estabeleceu critérios para identificar os “índios autênticos” em oposição à ideia de “falsos índios”, onde os Tupinambá estariam situados. A abordagem que utilizamos buscou evidenciar os Tupinambá de Olivença inseridos na História, a partir da visão deles próprios, discutindo como eles operam no dia-a-dia e o lugar ocupado 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 moldadas no meio social.

No final da década de 1970, bem como na década de 1980, a partir de discussões aprofundadas sobre as relações entre o passado e o presente, assim como sobre as possibilidades de (re)interpretações do passado em função do presente, novas perspectivas foram apresentadas. Assim também, com base na renovação da história política e na revalorização do papel do

sujeito na história, foram atribuídos novos significados aos relatos pessoais, “argumentou-se que o relato pessoal podia assegurar a transmissão de uma experiência coletiva, constituindo-se em uma representação que espelharia uma visão de mundo” (FERREIRA, 1994, p. 7).

Na perspectiva adotada é imprescindível o diálogo temporal, em que presente e passado atuam dinamicamente na construção das problemáticas e nas análises das evidências indicadas pelas fontes históricas e apoiada na bibliografia temática. Os tempos presente e passado se entrelaçam numa imbricada relação marcada por aceitações, negociações, conflitos e tensões sociais.

Sendo assim, para o livro *Cultura viva: esperança da Terra*, Kaluanã Tupinambá escreveu o artigo intitulado “A história do povo Tupinambá de Olivença que não está nos livros” (GERLIC, 2012, p. 28) no qual expôs quais aspectos socioculturais 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 Tupinambá vivenciam processos de retomadas, não somente de seu território considerado sagrado, como também de sua língua e da prática do Porancim<sup>12</sup>.

Este e outros usos políticos do passado no presente com base nas memórias representam uma história “pautada em emoções e vivências; ela é flexível, e os eventos são lembrados à luz da experiência subsequente e das necessidades do presente” (FERREIRA, 1994, p. 8). Explorar as relações entre memória e história é uma possibilidade de evidenciar a reconstrução pelos Tupinambá de sua identidade, o processo histórico que a motivou.

O citado pesquisador Arruti denominou de “reencantamento do mundo” as possibilidades de recuperar e constantemente (re)construir e intervir nos aspectos simbólicos e socioculturais, tais como o ritual (ARRUTI, 1995, p. 76). O Porancim não somente acontece enquanto um dos meios de expressão das mobilizações pelo reconhecimento identitário e pela posse da terra, como também se torna visível que a realização do ritual acentua os laços coletivos e místicos que são as bases para a conquista e consolidação dos direitos, pois motiva outras mobilizações.

---

<sup>12</sup> O Porancim é o ritual sagrado dos Tupinambá de Olivença. Uma liderança inicia a dança circular e o entoar dos cânticos sagrados que tratam da Natureza, das mobilizações contra os preconceitos difundidos a respeito do povo indígena Tupinambá de Olivença e pela demarcação territorial. Os demais acompanham a liderança, ao mesmo tempo em que dançam, batendo os pés no chão com firmeza e balançando o maracá – instrumento musical sagrado –, o círculo que compõem, gira. Para um maior conhecimento a respeito deste ritual, ver UBINGER, Helen Catalina. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. 2012. 189f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador – BA.

O Porancim é celebrado nos momentos de reuniões para discussões, em outras ações em defesa da demarcação da TI e em retomadas, para o fortalecimento espiritual e da identidade coletiva – “comunicação dos participantes do ritual com os *encantados*” – no processo de reivindicação por seus direitos (COUTO, 2003, p. 74 e 75). A garantia do território indígena se constitui de grande importância para a continuidade desta prática “político-religiosa” (UBINGER, 2012, p. 107). Os Encantados são “entidades não humanas que dispõem de domínios territoriais específicos e, conforme a cosmologia Tupinambá, são os verdadeiros donos da terra”<sup>13</sup>.

Para os Tupinambá, toda a Natureza contém Encantados: as águas e as matas. Numa conversa informal, Célia Tupinambá explicou à pesquisadora Helen Ubinger (2012, p. 72): “Existem também os encantados das estrelas – tipo anjos, um mundo no céu de estrelas encantadas. Tudo vem de Tupã, é como se fosse um sonho”. Em suas vivências junto aos Tupinambá, Ubinger constatou que tais indígenas “mantêm uma cosmologia propriamente Tupinambá”.

Obras de Alfred Métraux (1979) e Florestan Fernandes (1970) indicavam esta relação com os “espíritos das matas” entre indígenas Tupinambá (apud UBINGER, 2012, p. 46). Segundo os indígenas em Olivença, foram os Encantados que despertaram a identidade adormecida, pois “vêm sendo parte dessa reestruturação coletiva” (UBINGER, 2012, p. 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 LARA, 2012, p. 38).

É ainda frequente que os indígenas “escutem” os Encantados quando estão dormindo, por meio de sonhos relacionados ao movimento indígena, sobre acontecimentos previstos (MEJÍA LARA, 2012, p. 105 e 114). Esta espiritualidade diferenciada os distingue de outros povos indígenas e dos não indígenas. Em outras palavras, a diferença identitária Tupinambá está diretamente relacionada à espiritualidade.

## 2.2. Uma “identidade adormecida”

O Tupinambá Cláudio Magalhães, no livro *Índios na visão dos índios: Tupinambá* (GERLIC, 2001, p. 07 e 08), falou de uma “identidade adormecida” por um período de negação

---

<sup>13</sup> 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](http://etnico.wordpress.com/2014/09/10/o-indio-que-cortava-orelhas-a-criminalizacao-dos-tupinamba/#_ftnref7)>. Acesso em 18/09/2014.

identitária vivida por seus antepassados. Afirmou 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, p. 66).

De acordo com o narrador, na atualidade existem Tupinambá que não assumem sua identidade indígena por conta da interpretação distorcida sobre esta identidade predominante entre os não indígenas com os quais estes indígenas têm contato. Tal interpretação incorre em preconceito que marginaliza os Tupinambá:

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 (GERLIC, 2001, p. 07 e 08).

Quando em janeiro de 2015 entrevistamos Dona Nivalda, a mesma também falou a respeito da permanência da negação da identidade indígena por parte de alguns Tupinambá. No entendimento da narradora, para ser Tupinambá, é necessário ter raiz no território:

Outros chega na casa do outro índio: “Você é o quê?” “Sou Tupinambá!” Mas têm outros que você chega numa casa e diz: “Você é índia?” “Não, eu nem sei...” Se não sabe, num é, num é? Tem que saber suas raízes! É... Ó! Tem gente aqui, que chega aqui em casa e diz assim: “A raiz da senhora da onde veio? Aí eu vou explicar da onde foi que vem que é que cê chega aqui diz assim: “Eu sou”, diz, “eu sou Tupinambá”, mas nem sei de que raiz você é, de que família você é – raiz é família, né? – De que família você é? Aí você vai dizer de que família você é (NIVALDA AMARAL DE JESUS, 2015).

Outra entrevistada, Dona Maria Célia (63 anos), reafirmou a relação entre a identidade Tupinambá e o território em Olivença: “Tupinambá que eu sei é índio, né?! Índio, caboclo, nascido aqui, da terra mesmo”. É frequente entre os anciões, ainda, a legitimação de sua identidade indígena a partir da constatação de que suas avós foram pegas “no mato, a dente de cachorro”, como é possível observar nas narrações das entrevistadas Delfina Ferreira Barbosa (81 anos) e Floriza Ramos (86 anos):

Minha vó foi pegada de, assim... Ela ficava no mato! Ela chamava Romana, Romana Maria. Ela ficava no mato, então, alguém via ela no mato e pegava assim, um misse, é... sabonete, botava assim num toco lá no mato e deixava lá, ela ia lá, pegava. E então apareceu um cabra, um Senhor, e aí pegou ela e foi adomando ela, né? Até que casaram! Minha vó foi pegada que nem cachorro no mato, então eu sou índia legítima mermo (DELFINA FERREIRA BARBOSA, 2015).

Bom, aí esse negócio de ser índio, é descendência que a gente é índio, né?! Já nasceu dessa descendência que é índio, então somos índios, né?!  
A minha bisavó, minha bisavó, mãe do meu pai disse que foi pegada no mato a dentro, de cachorro. A minha bisavó. Pegou no mato a dentro, de cachorro. Índia, né?! Então nós somos dessa descendência, né?! De índio, né?! Descendente de índio (FLORIZA RAMOS, 2015).

Com base na compreensão dos processos históricos vivenciados pelos Tupinambá de Olivença, envolvendo interações étnicas de assimilações, reelaborações e resistências, com relação à identidade deste povo, podemos afirmar que “a força de sua diferença se mantinha” (COSTA, 2013, p. 32). Porém, ainda que sempre distintos dos não indígenas, os Tupinambá foram e continuam sendo 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, 2013, p. 05). As mobilizações sociopolíticas dos Tupinambá são, portanto, contínuas e resistentes às negações de sua identidade.

No livro *Cantando as culturas indígenas*, a professora de Cultura Valdinete (Nete) da EEITO (Escola Estadual Indígena Tupinambá de Olivença) e compositora de alguns cânticos do Porancim Tupinambá, também afirmou que muitos Tupinambá ainda não possuem coragem de assumir a identidade indígena. Enquanto educadora, vem Nete empenhando-se para que tal situação seja transformada, pois acredita ser importante que os Tupinambá se mobilizem por seus direitos constitucionais e afirmação de seu modo de ser e viver:

Até hoje, muitos ainda não têm coragem de assumir que são Tupinambá. Ajudamos a perceberem a importância de se apresentarem como índios, pois temos direitos garantidos na constituição. E além de assumir o “ser índio”, devemos também passar essa cultura de geração em geração (GERLIC, 2012, p. 40).

A EEITO está situada em Sapucaieira, uma das regiões da TI Tupinambá de Olivença. Tal escola vem se constituindo “espaço de resgate da memória coletiva, de traços culturais que tem sido apagados com o tempo” (ALMEIDA; PROFICE; SANTOS, 2014, p. 69). Abaixo, uma fotografia aérea da EEITO, realizada em 2012, retratando sua construção específica e circular, lembrando a organização de aldeias. Tal construção não se trata de um padrão para as

escolas localizadas na TI, pois algumas seguem o modelo convencional de edificação das escolas não indígenas.



**Ilustração 05 – Fotografia aérea da EEITO**

Fonte: COSTA, 2013, p. 26.

Possivelmente os Tupinambá que não assumem a identidade indígena, como afirmou Valdinete, não o fazem por conta das impostas interpretações preconceituosas pelos habitantes não indígenas da região sobre o que é ser indígena. Teresinha Marcis aponta para um “grande desconhecimento dos povos originários durante a Colônia, o Império e a República” (2004). Tal desconhecimento permaneceu e provocou equívocos sobre a identidade Tupinambá de Olivença e suas reformulações, continuidades e discontinuidades no decorrer de décadas.

Para a composição do citado livro *Cultura viva: esperança da Terra*, o Tupinambá Jeanderson<sup>14</sup>, quando apresentou um pouco de sua atuação na Oca Digital, enfatizou a necessidade de viver com dignidade e liberdade, sem que a identidade de seu povo seja distorcida preconceituosamente. Os invasores do território reivindicado pelos 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.

<sup>14</sup> Integrante da Oca Digital, um dos laboratórios ativo da ONG Thydêwá, de tecnologias e artes para a ampliação da comunicação a favor dos 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, p. 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, p. 30). Por meio da Oca Digital e/ou também por mídias eletrônicas, Jeanderson e outros Tupinambá divulgam outra imagem identitária de si mesmo e de seu povo. Atualmente, os Tupinambá contam com uma rádio local, a partir da qual afirmam a identidade indígena (com base na apresentação de palavras na língua Tupi, de músicas do ritual Porancim e outros aspectos identitários), divulgando informações e momentos de reuniões para discussões relacionadas à demarcação territorial.

O antropólogo João Pacheco de Oliveira (2014, p. 73) alertou para “situações de violência extrema em que os indígenas se tornaram o foco de condutas intolerantes e racistas”, afirmando ainda que tais situações expressam “o terror e a intolerância absoluta e opera o código da violência bruta e inominável”. Deste modo, entendemos que as violências simbólicas e físicas direcionadas aos Tupinambá não estiveram limitadas aos primórdios da colonização, ocorreram desde então e se estendem à contemporaneidade.

A fotografia abaixo é de um *outdoor* encontrado em 2013, na cidade de Buerarema, uma das cidades na qual se encontra parte do território dos Tupinambá de Olivença. O *outdoor* veicula a falsificação dos indígenas de Olivença, além de, inversamente à realidade, acusá-los da injustiça, miséria e fome que indignam os próprios indígenas e outros habitantes da cidade. Um explícito manifesto em oposição à conclusão do processo demarcatório da TI Tupinambá em Olivença, exigindo a “devolução das terras aos produtores da agricultura familiar”, ainda que estes produtores não sejam os principais contrários à demarcação, mas sim os latifundiários.



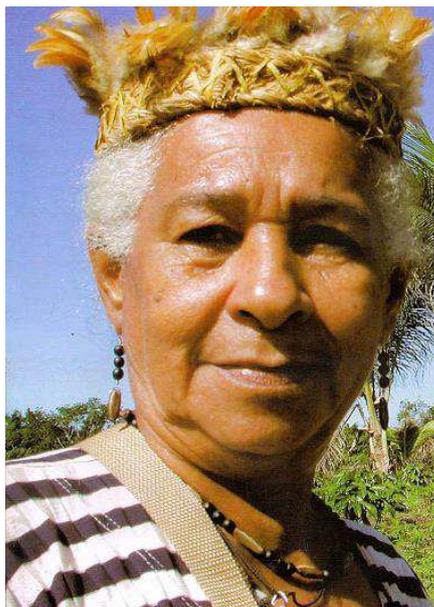
**Ilustração 06 – Outdoor na entrada da cidade de Buerarema num período de conflito armado entre fazendeiros e os Tupinambá.**

Fonte: Tamires de Brito, 09/2013.

Em razão destes acontecimentos, a emergência de uma história sobre as retomadas de identidades e territórios indígenas no Nordeste ocorre como uma demanda dos próprios indígenas, “uma espécie de exigência de que sua história seja reconhecida”. A memória oral e os livros escritos pelos indígenas são contribuições à história que, 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).

### **2.3. O despertar da “identidade adormecida”**

A partir da atuação na Pastoral da Criança por Dona Nivalda e Pedrísia Damásio, e no Coletivo de Educadores da Região Cacaueira (CAPOREC) por Núbia Batista – que também são lideranças Tupinambá –, em 1989, tais indígenas dialogaram com outros Tupinambá a respeito da “consciência identitária indígena” e do etnônimo do grupo. O Pajé Lírio, morador na Serra do Padeiro, no município de Buerarema-BA foi um dos que confirmaram serem os indígenas em Olivença Tupinambá. Desde então, a partir das memórias dos anciões, os Tupinambá despertaram para questões sobre a sua identidade indígena (UBINGER, 2012, p. 53-55).



**Ilustração 07 – Dona Nivalda, importante liderança Tupinambá, com cocar e artesanatos Tupinambá em Olivença, Ilhéus/BA.**

Fonte: *Índios na visão dos índios: Tupinambá* (GERLIC, 2001, p. 27).

Conforme narrativas das citadas indígenas, ambas deram continuidade ao rompimento do silêncio a respeito da identidade indígena entre os 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 meus 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, p. 67).

As evidências indicam que os Tupinambá de Olivença foram inicialmente estimulados por Dona Nivalda, Pedrísia Damásio e Núbia Batista a pesquisarem e refletirem sobre a temática indígena para assumir a identidade Tupinambá e a reivindicação de direitos territoriais. Contudo, em memórias contidas nas narrativas de anciões e lideranças, registradas no livro *Memória viva dos Tupinambá de Olivença* (2007, p. 12), organizado por professores Tupinambá, foi apresentada uma *Carta Indígena Tupinambá de Olivença à Sociedade Brasileira*, elaborada em janeiro de 2000, na qual os Tupinambá de Olivença afirmaram que estavam “excluídos do direito à existência como povo Tupinambá de Olivença”. A carta evidenciava a existência ainda de um quadro recente de não reconhecimento da identidade Tupinambá pelos não índios, especialmente no Sul da Bahia.

Para o livro *Cantando as culturas indígenas*, Dona Alcília – anciã esposa do Cacique Alcício, que atua como tal desde 2000 e é considerado um dos mais respeitados caciques

Tupinambá, pois marcou a história de seu povo nas mobilizações para conquistas e garantia de seus direitos – expôs em sua narrativa a constante violação da identidade e do território Tupinambá. Segundo Dona Alícia, esta transgressão ocorre também pela permanente imposição da Língua Portuguesa, a que os Tupinambá resistem ao mobilizarem-se por uma educação bilíngue e comunitária:

Parte da nossa identidade foi violada e ainda querem nos tirar o pouco que nos resta, que é nossa cultura, o direito de ser o que somos e até o direito da terra. Além de termos que falar e estudar o português, que é a língua imposta no Brasil, nós índios, queremos falar nosso idioma nativo. Nossa educação vem tomando forma diferenciada e tem três fortes objetivos: ser bilíngue, comunitária e fortalecer a cultura indígena. Tupinambá é hoje um povo que se ergue e a cada dia que passa vem mostrando a sua cultura que se fortalece no Porancy, na luta pela terra e através da educação. Vimos que o canto nos dá força e união. O canto de um povo que sabe o que é ser livre (GERLIC, 2012, p. 43).

Outra forma de resistência à violação da identidade Tupinambá vem sendo a prática do Porancy (ou Porancim) que fortalece os Tupinambá em suas mobilizações diárias. O ritual Porancim compõe a afirmação da atual identidade Tupinambá, considerado pelos indígenas como um patrimônio sociocultural do povo Tupinambá de Olivença. A esse respeito, Jaguatey Tupinambá, no livro *Índios na visão dos índios: somos patrimônio*, enfatizou que a partir da prática ritual, os Tupinambá perpetuam o jeito de ser de seus antepassados:

Eu busco fortalecer os rituais e os traços culturais do meu povo, da mesma forma que nossos antepassados faziam.  
É um ritual religioso e festivo que é nossa forma de celebrar a vida, a natureza. Nossos antepassados faziam e vem passando de geração em geração. Apesar de todos os massacres, das opressões sofridas, enfim... Hoje vivenciamos ainda nosso ritual, por isso o *Porancim* é um grande Patrimônio do Povo Tupinambá de Olivença (GERLIC, 2011, p. 36).

Ensinado pelos antepassados e pelos anciões, o Porancim aproximou e aproxima crianças de diferentes idades, adolescentes e idosos. Em conversa informal com Dona Nivalda – Amotara Tupinambá –, a mesma nos contou que quando criança, assim como outras, percebia 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 deste elemento identitário para os 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 observando quem inicia cada canção entoada durante o ritual, aprende-se sobre as relações sociais estabelecidas no território. O estudo dos aspectos que compõem o Patrimônio Cultural Tupinambá necessita da abordagem

interdisciplinar, especificamente entre áreas do conhecimento que dialogam mais constantemente, como a História, a Antropologia e a Sociologia.



**Ilustração 08 – Ritual Porancim Tupinambá de Olivença: os indígenas cantam e dançam, vestindo vestes específicas.**

Fonte: *Índios na visão dos índios: somos patrimônio* (GERLIC, 2011, p. 36).

#### **2.4. Um laço sagrado entre a identidade tupinambá e o território**

Uma das caciques Tupinambá de Olivença, Valdelice Jamopoty, foi entrevistada em dezembro de 2010. Após transcrição, a narrativa tornou-se um dos textos que compõem o livro *Cultura viva: esperança da Terra*. Na entrevista, Valdelice, entre outras reflexões, discorreu sobre a forte relação entre a identidade Tupinambá e o território: “Não se pode falar de cultura, educação, de saúde, sem falar de território” (GERLIC, 2012, p. 23). Assim como Valdelice, entendemos que no território Tupinambá em Olivença ocorrem as relações históricas entre estes indígenas de maneira coletiva e individual, formando identidades.

Nádia Akauã e Pedrísia Damásio, lideranças Tupinambá, em uma das narrativas que compõem o citado livro *Cantando as culturas indígenas* (GERLIC, 2012, p. 38), trataram a respeito da localização do povo Tupinambá, caracterizando o território e a organização política indígena. Afirmam ainda a resistência dos Tupinambá de Olivença e o ritual Porancy (ou Porancim):

Nós, Tupinambá de Olivença, somos habitantes nativos da região Sul da Bahia e vivemos entre os municípios de Ilhéus, Una e Buerarema. Na nossa organização, atualmente, temos treze caciques. Vivemos em um dos litorais mais bonitos da Bahia e ainda mantemos a cultura, apesar de tantos massacres e discriminação dos brancos.

Somos um povo alegre, trabalhador, guerreiro e, por isso, cantamos e dançamos o Porancy, ritual que nos fortalece e nos mantém em comunicação com Tupã e os Encantados.

No ritual, invocamos os elementos da natureza como a LUA – em tupi, JACY.

Existe entre os Tupinambá a preocupação de demarcar e/ou retomar aspectos de seu modo de ser específico, ou seja, que os diferencia dos não indígenas e de outros povos indígenas. Assim, o Porancy vem propiciando, desde a infância e de maneira lúdica, vivências necessárias para a afirmação do jeito de ser Tupinambá. Ao observar as letras cantadas e atribuindo sentido as mesmas, pode-se compreender as relações estabelecidas com o Ambiente.

A fogueira é um importante elemento no conjunto do ritual, além do destaque em outras ocasiões, tais como as retomadas ou quando o povo e/ou um cacique ou liderança enfrenta uma situação perigosa. Segundo a pesquisadora Helen Ubinger (2012, p. 84) numa das prisões do Cacique Rosivaldo Ferreira da Silva, conhecido como “Babau”, em março de 2010, “‘o fogo da aldeia’ ficou aceso por um período de seis meses, sem deixá-lo apagar”. É ao redor da fogueira que os Tupinambá pedem força e proteção, sendo o Porancy sempre realizado “em torno deste elemento da natureza”.

O livro citado *Cantando as culturas indígenas*, contém canções de seis povos: Kariri-Xocó, Pankararu, Xukuru-Kariri, Pataxó Hã Hã Hãe, Tumbalalá e Tupinambá. Uma das canções do Porancy Tupinambá é o *Canto à Lua* (GERLIC, 2012, p. 38):

#### CANTO À LUA (primeira parte)

Jacy ae aende jacy.  
Mba epe moindy iande taba  
Tupã our tym. Isape iandé taba

Tradução:

Jacy é a nossa lua.  
Que clareia a nossa aldeia  
Tupã venha *ramiá*, iluminar a nossa aldeia.

O *Canto à Lua* é uma oração que expressa o desejo do auxílio de Jacy e de Tupã com relação às mobilizações pelo território sagrado. Este e outros cantos Tupinambá possibilitam “a percepção de memórias e identidades diferenciadas” (CARVALHO, 2013, p. 03):

#### CANTO À LUA (segunda parte)

Ixé asó xe si Jacy  
Touri peti bõ  
Ixé asó xé ubi Tupã  
Pe iandê taba by

Tradução:

Eu vou pedir à minha mãe Jacy  
 Que ela venha nos ajudar  
 Eu vou pedir a meu pai Tupã  
 Pra nossa aldeia se levantar

Sobre este canto, Nádía Akauã Tupinambá e Pedrísia Damásio Tupinambá afirmam que é cantado para sensibilizar, em ritual (o Porancy ou Porancim) oferecido à Lua (Jacy) e ao deus Tupã, em agradecimento aos alimentos e ervas concedidos pela Natureza. Citaram também outros momentos da espiritualidade Tupinambá: a Festa do Divino Espírito Santo e a Puxada do Mastro de São Sebastião:

Quando a gente canta Jacy e Tupã, tocamos no coração de nosso povo, saudando à Lua e a Deus. Abrimos nossos braços e agradecemos pela colheita, pela pesca, pela água que bebemos e pelas plantas que curam nosso povo. Até hoje, vivemos a nossa tradição com os mais velhos, como a celebração do Porancy. Celebramos também a Festa do Divino Espírito Santo em Junho, a Puxada do Mastro de São Sebastião na primeira semana de Janeiro e o Hasteamento do Mastro no dia 20 de Janeiro (GERLIC, 2012, p. 38).

As práticas cotidianas de beber *giróba* (feita de mandioca), celebrar o Porancim junto aos Encantados, bem como a Festa do Divino Espírito Santo e a Puxada do Mastro de São Sebastião, utilizando vestimentas específicas e pintando seus corpos com tinta de jenipapo, de fazer artesanatos, construir suas casas de taipa, caçar, pescar e cultivar, foram passadas para os curumins (crianças) pelos anciões “por meio das interações cotidianas [...] de uma forma lúdica e divertida”. Além desses saberes de ordem prática, quando adolescentes, os 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, p. 68 e 69). Deste modo, é mantida “viva a chama da ancestralidade” (COSTA, 2013, p. 35).

São estes aspectos socioculturais contrastantes com os não indígenas a serem objetivados “dentre aqueles que mais carregam nas cores da contrastividade”. Tais aspectos são móveis e fluídos “num tempo de mundo global” e de “hegemonia capitalista” e de possibilidades da intervenção criativa pelos Tupinambá, de modo que o processo do despertar da identidade ou “renovação étnica” é marcado pela inventividade e dinâmica “e não o resgate de tradições congeladas” (ANDRADE, 2002, p. 36-44). A pesquisadora Helen Ubinger se lembrou do grito como um destes aspectos, sendo que este “sinaliza um poder espiritual” (2012, p. 104).

Em janeiro de 2015, realizamos entrevista com Olegário de Andrade Filho (67 anos) e Dona Maria de Lourdes (80 anos), que ensinaram sobre a *giróba* – de que e como é feita –,

assim como sobre os benefícios da bebida. Por vezes, é ainda acrescentado o açúcar à bebida feita de “mandioca mansa (*Mandioca Caravela, Olho Roxo*)”. Existe também quem deixe a bebida fermentar por dois dias. É importante destacar que a mandioca – também utilizada para a produção de farinha – é o principal alimento dos Tupinambá de Olivença (COSTA, 2013, p. 103; VEIGAS, 2007, p. 160).

De mandioca. A gente pega a mandioca e bota dentro d’água, cozinha a mandioca, quando acabar deixa... Mas não bota sal, não! Sem sal! Aí deixa lá na panela... Aí quando ela esfriou a gente vai e machuca ela todinha, machuca, machuca, cabá joga dentro de um catuto, um catuto de... de cabaça grande ou então num pote de barro, aí tampa. Aí no outro dia, ela tá azeda, aí a gente mexe e bebe, aí pronto.

A pele da gente fica limpa assim, ó! Não tem nada na pele não! A gente quando soa, sai na pele aquele suor com cheiro azedo, aí ninguém sente nada não! Aí era o café, o café era esse, que a gente bebia! Café eu vim beber depois que eu andei pelo mundo aí.... Eu bebia era giróba de manhã... de manhã e de noite a gente bebia. Madrugada mãe levantava e esquentava aquela giróba assim e esquentava e botava lá pra gente beber e a gente bebia... era... Hoje em dia não pode fazer mais nada, tá tudo estranho, tá tudo assim... todo mundo doente, só vive todo mundo doente. Naquele tempo não, rapaz, a gente comia o que queria (OLEGÁRIO DE ANDRADE FILHO, 2015).

É feita da mandioca! Cozinha a mandioca, o aipim, né?! Quando tá bem cozinhadinho pega o garfo, machuca e tem o vaso colocar pra ficar bem azedinha. Quando tá azeda pode pôr na vasilha e beber. Se quiser o açúcar, pode pôr o açúcar. E fica, e bebe.

O pessoal antigamente, os caboclo dizia que era a vitamina.

Aí invês de tomar o café, né?! Tomava a giróba. Aí meu pai, meu irmão, gostava de beber, aí ele... bastava fazer meu pai... aí chegava os vizinho lá, aí ele: “Vamo tomar, vocês quer o que? Quer café?! Não! Nós vamo tomar o cauim!” É a giroba, né?!

Você pega o aipim, cozinha. Quando tá bem cozinhadinho, pega o garfo, machuca e põe a água e adoça. Não! Põe a água e bota lá bem tampadinho assim, encostado assim, num lugar bem que fica quente. Se tiver um fogão que nem tem antigamente tinha, aqueles fogão de lenha assim, de lenha. Aí botava o, assim é... o... como é que chama?! O catuto. E botava lá. De manhã cedo pegava e levava e eles tomavam (MARIA DE LOURDES, 2015).

Ainda na entrevista com Amotara Tupinambá, a mesma falou sobre “a raiz” de um dos aspectos socioculturais Tupinambá em Olivença: a Festa da Puxada do Mastro de São Sebastião, cuja realização anual é também um meio de afirmar e atualizar memórias, um “documento vivo” que “comemora a memória” (COSTA, 2013, p. 106). Assim também, a Festa, enquanto processo histórico de festejar, reafirma a identidade do povo indígena Tupinambá de Olivença.

Segundo a narradora, roupas contaminadas por varíola foram doadas aos indígenas de Olivença enquanto mais uma tentativa de genocídio daquele povo. Foi então que São Sebastião impediu que os indígenas continuassem a morrer, segundo a crença dos Tupinambá de Olivença:

A raiz da Puxada do Mastro foi assim: Chegou, um pessoal chegaram aqui, encontraram aquelas mulheres tudo de tanga e olhava assim, já via tudo, né? Via tudo. Porque era bugariana, era aqueles paninho bem frágil mesmo, que a gente botava remendo, botava remendo, mas num sigurava aquele remendo, num sigurava. Eu mesmo cansei de vestir bugariana, chegava assim, olhava e via tudo! Aí eu tinha vergonha de vestir, mas não queríamos andar nu, né? Tinha vergonha, num gostava, andava, até rasgava. Pra poder vestir.

Chegou esse carro cheio de gente, pessoal assim... Foi embora pra Salvador. No outro dia, chegou um carro, dois carro, intupetado de roupa! As roupinha tudo limpinha, tudo passadinha a ferro, tudo dobradinha, tudo. [...] Dois carro cheio, foi chegando, abrindo na rua, e foi chamando: “Cadê os índio pra receber as roupa?” Que é. Tinha mais gente. Ajuntou foi gente! Fechou mesmo! Aí pronto, na mesma hora que davam, dava uma hora, eles vestiam as roupa. Tudo engomadinha! Usava roupa ingomada, roupa branca ingomada, vestia tudo, vestia. Aqueles que vestia premeiro, esses, meu avô mesmo morreu disso. Interraram na roça, na roça dele. E não interra no cemitero não! Só interra nas roça deles. Aí, interra desse jeito. Quando chegou, vestiram logo as roupa, contaminou. Tinha gente que fazia pena, menina! Chegava assim, fazia pena! Porque quando virava, a pessoa quando virava, ficava a pele toda, ficava na cama, não ficava na cama porque não tinha lençol que guentasse! Botava palha de banana, quando virava assim saía tudo, as pele, saía tudo na palha de banana. A palha de banana jogava tudo fora. Era assim mermo, tudo assim desse jeito. É uma malvadeza! E morreu foi índio! Porque eles se ajoelharam tudo na porta da igreja e pediram à Nossa Senhora da Escada (NIVALDA AMARAL DE JESUS, 2015).

A festa, que ocorre no dia seis de janeiro, em homenagem aos Santos Reis, tem início com a escolha da árvore e posterior derrubada da mesma que é transformada em Mastro e ofertada a São Sebastião<sup>15</sup>. No entanto, para cortar a madeira e, antes, entrar na Mata, deve-se pedir autorização aos Encantados. O Mastro atribui força e proteção aos indígenas de Olivença. Desde o corte da madeira, os Tupinambá comem (farinha de mandioca e carne seca), bebem (giróba) e cantam “Ajuê, Dão!”. Crianças e adolescentes realizam um rito semelhante ao dos adultos, cortando uma madeira menor e mais leve, com o auxílio daqueles. Na fase adulta, ocorre o ritual de passagem para o corte do Mastro (COSTA, 2013, p. 110-120).



**Ilustração 09 – Grupo de zabumbeiros, durante a Festa da Puxada do Mastro de São Sebastião, em Olivença, Ilhéus/BA, 08/01/2012**

Fonte: ALARCON, 2013.

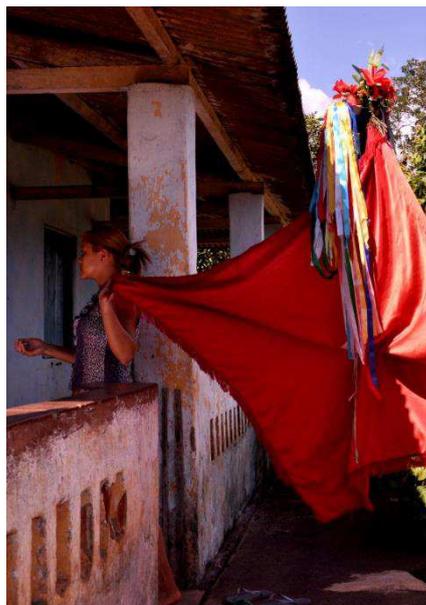
<sup>15</sup> Na Serra do Padeiro, a festa ocorre no dia 19 de janeiro e inicia com a Matança do Boi (UBINGER, 2012, p. 77).

Quando o Mastro está descascado – parte das cascas é usada como amuleto pelos indígenas –, está pronto para ser coletivamente puxado. Inicialmente pela Mata, passando por uma “duna fossilizada, onde se localiza o ‘Sítio Arqueológico do Sirihiba’” e pela praia, até chegar à Praça de Olivença – Aldeia Mãe, em frente à igreja. O Mastro somente será levantado no dia seguinte, num outro ritual, e terá a imagem de São Sebastião fixada em sua extremidade superior.

É levantado por três grupos de homens, que puxam três cordas, por lados diferentes, formando um triângulo, puxando e equilibrando o Mastro até que esteja erguido. Somente depois de erguido, a imagem do Santo é posta no topo. Para finalizar a festa, são feitas orações e promessas, em memória da criação da festa com o advento da crise de varíola, quando foi necessário recorrer a São Sebastião pela cura dos Tupinambá de Olivença. O Mastro do ano anterior é queimado na fogueira de São João e novas árvores são plantadas (COSTA, 2013, p. 120-128). Ainda atualmente, São Sebastião é visto como o “médico de todas as aldeias”, sendo cultuado quando os Tupinambá estão enfermos físico e/ou espiritualmente (UBINGER, 2012, p. 80 e 81; COUTO, 2008, p. 103).

No entanto, desde 1985, aproximadamente, a administração local e seus financiadores (empresas de bebidas) passaram a fazer uso da Festa para atrair turistas e com isso obter lucros. Esta transformação aproxima não indígenas que desejam apenas diversão, sem o conhecimento do sentido espiritual que a Festa possui, e, conseqüentemente, afasta os indígenas que percebem que aspectos cruciais à festa são adulterados por um “processo de carnavalização” (COSTA, 2013, p. 125-127). A citada entrevistada Delfina Ferreira Barbosa nos contou que “Aqui era festa, era puxada de mastro dos índio! Hoje tá tudo misturado... Hoje os índio vai, mas é uns ‘quatro ou cinco’ que vai...”.

A Festa da Bandeira do Divino Espírito Santo inicia com o “Banho da Paixão” no mar, que ocorre na “sexta-feira santa” ou “sexta da paixão”. Começando em dia de lua cheia, quando também se dança o Porancim, ocorrendo durante os 40 dias de Páscoa e sendo encerrada no dia de Pentecostes. Os chamados “romeiros” recebem a benção do padre na Igreja de Nossa Senhora da Escada e, ao som de bumbo e tambor, saem em dois grupos separados, levando Bandeiras do Espírito Santo, decoradas com flores. Um grupo concentra-se no centro de Olivença ou Aldeia Mãe; o outro segue para as roças, dividindo-se em outros três grupos. O número de participantes de cada grupo aumenta ao longo dos dias. Carregam consigo “as bênçãos do Divino” (COSTA, 2013, p. 130-137).



**Ilustração 10 – Tupinambá Daniela dos Santos Meireles e a Bandeira do Divino Espírito Santo, recebida na fazenda Futurosa (Serra do Padeiro, Buerarema/BA), retomada pelos Tupinambá em 2008, fotografada em 01/05/2012**  
 Fonte: ALARCON, 2013.

Nas casas, as Bandeiras são levadas aos altares onde estão “os Santos e os maracás”, recebem fitas e os romeiros, “esmolos” (frutas, caças, galinhas, porcos e dinheiro). Além disso, ao chegarem na hora da refeição ou no momento de dormir, os moradores os acolhem. Para finalizar, o grupo da Aldeia Mãe encontra o grupo que se dirigiu às roças e retornam à Igreja para colocarem as Bandeiras de volta no altar. Para os Tupinambá de Olivença, o Divino Espírito Santo acompanha o nascimento das crianças, enquanto um Encantado, sendo assim valorizado pelas parteiras e mulheres grávidas. Em gratidão, as fitas que enfeitariam a Bandeira quando da festividade, está no ambiente do parto. A criança é ainda enrolada na Bandeira quando esta chega (COSTA, 2013, p. 137-143).

Contam os anciões que a Festa da Bandeira do Divino Espírito Santo surgiu a partir de um dia de caça dos Tupinambá onde atualmente está localizada a Igreja de Nossa Senhora da Escada. Onde hoje está o altar da Igreja, foi encontrada uma “índia de madeira”, na forma de Santa, debaixo do “pé” de gameleira. Quando da construção da Igreja, o “pé” de gameleira foi cortado, no entanto, descobriu-se que as raízes da árvore têm grande medida, alcançando a beira do mar. Onde acaba a raiz, há uma “Fonte dos Milagres”, de onde brotam águas sagradas e curativas (COSTA, 2013, p. 145).

Durante os Porancim realizados também por ocasião das festas, outra canção, apresentada no citado livro *Cantando as culturas indígenas*, foi o *Canto da Maré* (GERLIC, 2012, p. 41). Observemos a recorrência dos elementos da Natureza nas canções Tupinambá.

Além disso, este canto faz menção às habitações construídas pelos Tupinambá, as palhoças cobertas de sapé, e de seus antigos instrumentos de luta, o arco e a flecha. A “tradição” constrói a alteridade no relacionamento com outros indígenas e não indígenas. São “formas ‘nativas’ respondendo, coabitando ou se ajustando aos novos contextos” (MEJÍA LARA, 2012, p. 37).

#### CANTO DA MARÉ

Maré encheu tornou vazar  
De longe muito longe eu avistei Ará  
Minha palhoça coberta de sapé  
Meu arco minha flecha minha cabaça de mé

O *Canto da Maré* é dedicado ao Mar e à praia, pois destes os Tupinambá retiram alimentos para subsistência e conchas para o artesanato indígena, respectivamente. Além disso, segundo Valdinete Tupinambá, o Oceano, em momentos específicos, proporciona curas espirituais. Parte do território Tupinambá em Olivença está situado no litoral, motivo pelo qual, além de fazendeiros, estrangeiros desejosos por construir *resorts* também disputam o local:

O canto se refere à ligação do povo Tupinambá com o mar, pois do mar, fonte de vida, é de onde tiramos o alimento como o peixe, o marisco e as conchas para fazer artesanato. Os mais velhos dizem que a música foi feita quando eles estavam mariscando nas pedras de Olivença.

A música é um canto de trabalho na beira da praia. Toda vez que a maré enchia e vazava, eles iam mariscar com amor e prazer para garantir o alimento. Eles ainda fala que o mar não só dá o alimento, mas também quando o parente está se sentindo mal, está com a natureza amarrada, triste, era só chegar perto dele quando o sol estivesse saindo pela manhã ou pela tarde, ao se pôr, e ter fé em Tupã (GERLIC, 2012, p. 41).

Valdinete Tupinambá expôs ainda uma oração (GERLIC, 2012, p. 41) para antes de entrar no mar. Tal oração expressando a sacralidade do Mar, assim como da Terra, para os indígenas de Olivença:

#### SAUDAÇÃO AO MAR

Minha mãe me ensinou uma oração antes de entrar no mar:  
Mar saudoso, mar sagrado  
Vim te visitar  
Trouxe muitas doenças  
Saúde quero levar

A citada narradora, assim como outros Tupinambá, sente-se ligada ao Mar, entre outros elementos da Natureza. Esta ligação, além de outras representações da situação em que vivem, diferencia os Tupinambá dos não indígenas. A disposição dos Tupinambá de Olivença

em contarem sobre suas relações com a Natureza “estabelecem suas próprias capacidades de verem, interpretarem, influírem na história” (PORTELLI, 1996, p.62).

Dessa forma, acreditamos que o mar tem uma grande influência em nossa vida. Com sua riqueza e mistério, mesmo distantes, não deixamos de ter uma ligação. Os mais velhos também dizem que na maré da vazante devemos dar três mergulhos em três ondas, uma atrás da outra (GERLIC, 2012, p. 41).

Ivanildo, um curumim com 05 anos de idade, aprendiz de Pedrísia Damásio Tupinambá, na época da organização do livro *Cantando as Culturas Indígenas*, compôs uma música para um dos Porancim no início das aulas:

Tem um munzuá pra mim olhar  
Tenho o munzuá pra mim olhar  
Eu olhei tava cheio de pya  
Eu olhei tava cheio de pya  
(GERLIC, 2012, p. 42)

Segundo Ivanildo (GERLIC, 2012, p. 42), seus pais pescavam camarão (em tupi, *poti*) e peixe (em tupi, *pya*) com o munzuá, cabendo ao curumim a tarefa de verificar o sucesso ou não da pescaria. A pesca costumava não ser satisfatória, mas certo dia foi motivo de inspiração para Ivanildo criar a canção ritualística:

Esta música inspira dias melhores, pois quando pequeno, sempre que a mãe e o pai iam pescar, traziam munzuá (instrumento de pesca) cheio de poti (camarão) e pya (peixe).

Segundo a professora, este canto foi criado por um curumim (menino) Tupinambá diante da dificuldade que ele estava passando naquele momento. O canto mostra a responsabilidade de ter que olhar o munzuá que o irmão dele mais velho tinha feito e colocado no rio, e ele logo de manhã foi ver se tinha ou não peixe. E diante de tantos problemas que eles viviam, naquele dia foi diferente.

- Está cheio de peixe! Gritou o menino.

Ele estava feliz e criou a letra e a música deste canto para a professora Pedrísia e apresentou no Porancim de abertura da aula. A professora já tinha dito que pya era peixe e, lembrando, Ivanildo fez a música.

Hoje, nossas comunidades vivem realidades muito diferentes do passado: os rios estão poluídos, não há mais peixes nem camarão em abundância, e algumas comunidades estão afastadas do litoral por causa dos massacres e invasões, tendo que viver longe dos rios e do mar com dificuldade de água limpa. Onde tem água, na maioria das vezes, já foi poluída com agrotóxicos pelos fazendeiros que dominam a maior parte do território indígena (GERLIC, 2012, p. 42).

Após 515 anos de convivência nada harmoniosa com não indígenas, a identidade dos Tupinambá foi transformada por meio de aceitações e negociações, como também o território sofreu alterações negativas, tais como a poluição dos rios, afetando diretamente o modo de vida e a subsistência dos indígenas de Olivença. A presença de não índios, desde a chegada dos

primeiros europeus à região, motivou o recuo para a mata no interior, enquanto estratégia de sobrevivência, modificando hábitos alimentares.

Alguns dos Tupinambá de Olivença na atualidade, homens e mulheres, realizam a caça como atividade de subsistência, complementar à agricultura. A principal caça é o chamado tatu-verdadeiro, por conta da facilidade em encontrá-lo e pela sua carne ser considerada saborosa pelos indígenas. Além de serem utilizados para fins de alimentação, os animais “fornecem matéria-prima para a elaboração de remédios” ou para fins artesanais (PEREIRA; SCHIAVETTI, 2010, p. 176 e 178-180).

Certo caçador Tupinambá afirmou, no entanto, sobre a escassez ou a extinção de alguns animais que “os homens que têm muito dinheiro compraram as terras e aí desmatou muito e as caças se afugentaram”. Outro declarou ainda que “a caça acabou porque tem muita gente caçando. Gente que não precisa. O índio caça pra o alimento dele, e tem gente que caça por esporte”. Sendo também denunciados os limites impostos pelos não indígenas: “É proibido entrar na mata, os brancos proibiram. A gente caça só ao redor da casa mesmo” (PEREIRA; SCHIAVETTI, 2010, p. 178 e 179).

Além disso, os indígenas foram forçados pelas circunstâncias a aprenderem estrategicamente a caçar e a plantar, quando estavam habituados a pescar para suprir suas necessidades vitais, aqueles Tupinambá que viviam à beira-mar em Olivença, bem como os que habitavam a Mata Atlântica, conforme afirmou Dona Nivalda Amaral de Jesus, em narrativa registrada no livro *Índios na visão dos índios: memória* (GERLIC, 2012, p. 10-12). A narradora informou que aconteciam em Olivença feiras de trocas nas sextas-feiras. Os Tupinambá que se alimentavam da caça, do plantio e da coleta de frutas, trocavam seus alimentos com aqueles que se nutriam a partir da pesca:

Na sexta-feira, todos vinham da roça para Olivença trazendo seus burrinhos carregados com frutas e farinha para vender e trocar por peixe. De tarde, já voltavam com o burrinho carregado da feira. E aqui nós vivíamos muito felizes e unidos. Quando um não tinha uma coisa, o outro tinha e já ajudava (GERLIC, 2012, p. 10).

A Tupinambá Dona Nivalda, no mesmo relato, denunciou o Balneário de Tororomba, uma estância hidromineral com piscinas e cachoeiras fisicamente artificiais, mas com águas vindas diretamente do rio, portanto, ferruginosas e ricas em iodo, magnésio e bicarbonato. De acordo com a narradora, as citadas piscinas eram medicinais (e ainda o são, embora os frequentadores do Balneário talvez não tenham conhecimento) e sagradas. Erlon Costa também afirma que as águas deste Balneário “são consideradas milagrosas, capazes de curar doenças ligadas à pele ou mesmo com funções terapêuticas” (2013, p. 77).



**Ilustração 11 – Balneário Tororomba em Olivença, Ilhéus/BA, 2015.**

Fonte: Tamires de Brito, 01/2015.

Ainda assim, os não indígenas transformaram o espaço em local comercial, onde, para desfrutar das águas nas piscinas, é necessário pagamento. O local foi também alterado, perdendo suas características originais. Conforme Dona Nivalda:

A piscina era medicinal. Antes do banho, a gente tomava dois ou três copos da água para limpar o estômago, o intestino, a pele. Aquela água curava tudo. Naqueles tempos, não tinha água encanada, então a gente botava na lata e carregava na cabeça até chegar em casa. Aí coava, botava no pote e ia beber. O lugar era bem rústico, com uma bica de patí (árvore). Nós tomávamos banho junto de uma pedra grande que tinha lá. O povo de fora, quando chegava, ia logo tomar banho. E depois que os brancos começaram a frequentar, eles tiraram a pedra. Mas a piscina foi feita pelos índios e não tinha esse negócio de vender banho, não. Eles chegaram e logo transformaram nossa piscina sagrada em comércio (GERLIC, 2012, p. 11).

Com nostalgia, Dona Nivalda recordou sua infância e juventude, acreditando ter sido aquele um tempo melhor, de altruísmo e união, o que atualmente seria uma necessidade para os Tupinambá:

Eu acho que antigamente era melhor. Sabe por quê? Porque o pessoal parece que tinha mais fé e amor. O calor do povo era muito melhor do que hoje, vivia todo mundo unido. Quando um ficava doente, não faltava gente naquela casa, todo mundo acolhia. De noite, não tinha luz elétrica, mas tinha os lampiõezinhos e aí, todos sentavam na porta para contar história. Eu mesmo me lembro de muitas histórias da minha avó. Hoje não é mais assim porque já tem a televisão (GERLIC, 2012, p. 11).

O Tupinambá Cláudio Magalhães, no livro *Índios na visão dos índios: Tupinambá* (GERLIC, 2001, p. 07 e 08), afirmou a importância de narrar a história dos Tupinambá de Olivença. Em importante narrativa relatou a Batalha dos Nadadores e a criação do aldeamento de Nossa Senhora da Escada, marcos da história Tupinambá. Discorreu sobre como a convivência no aldeamento com indígenas de povos diferentes e com a catequização alterou o modo de ser Tupinambá, inclusive a organização familiar e habitacional.

A gente gosta de relatar a história para que as coisas não sejam perdidas e para que, a partir de agora, a gente possa construir uma realidade mais favorável para nosso povo Tupinambá.

[...] Logo depois [da Batalha dos Nadadores] é criado o aldeamento jesuítico, onde Mem de Sá começa com a catequização. Muitos índios passam a buscar as matas para não cair na escravização do aldeamento jesuítico [...]. Os jesuítas forçam também a mudança da cultura dos índios escravizados. Trazem santos, acabando com as tradições dos índios, botando eles para morar em famílias “tradicionais” e não mais em comunidades, cada um passa a ter sua casa, todas enfileiradas ao redor da igreja central, com as portas para a frente para que o sacerdote possa observar quem é que entra na casa de quem. Muitos índios continuam a fugir para as matas. Os jesuítas sempre visavam os índios como mão-de-obra escrava para gerar riquezas, começando o desmatamento constante (GERLIC, 2001, p. 07).

De acordo com a narrativa, muitos Tupinambá resistiram ao aldeamento e fugiram para a Mata Atlântica, ocorrendo transformações após a chegada dos europeus. Cláudio Magalhães, ao analisar criticamente a perda da língua, atualmente em processo de retomada pelos Tupinambá, afirmou que deixar de falar o tupi ou falar às escondidas, foi uma tomada de decisão que implicou em resistência, pois os Tupinambá eram ameaçados a falar o Português:

Eu falo para os parentes: Não se envergonhem por não ter a língua, esse não saber a língua foi um movimento de resistência. Tem que entender que tinham as armas de fogo contra o arco e flecha, a malícia por sobre a bondade. Nós hoje estamos juntando caquinhos para reconstruir a história. A concepção do modo de vida dos não-índios, a intolerância deles que querem que continuemos marginalizados (GERLIC, 2001, p. 08).

As circunstâncias históricas, os conflitos, as negociações e adaptações fizeram parte das vivências multifacetadas de indígenas, construídas por estes sujeitos históricos que frequentemente reelaboram suas expressões socioculturais. Trata-se de estratégias para a autoafirmação dos modos de vida indígenas a partir das possibilidades.

A identidade étnica dos Tupinambá de Olivença foi percebida como uma construção histórica e dinâmica, a partir de reelaborações e incorporações de novos conhecimentos advindos de experiências individuais e/ou coletivas a partir das relações sociopolíticas, econômicas e ecológicas. Não sendo possível, portanto, ao pesquisador, encontrar uma suposta cultura original desses indígenas (MARCIS, 2004, p. 8 e 10).

As entrevistas por nós realizadas e as narrativas transcritas e publicadas pela Thydewá possibilitaram o nosso acesso a informações sabendo que “a memória é essencialmente seletiva e, por isso mesmo, parcial e interessada” (GARRIDO, 1992, p. 38). E, ainda, que aspectos metodológicos relacionados às pesquisas com a oralidade são bastante polêmicos.

Porém, após 1945 – 2ª Guerra Mundial – grupos ágrafos ou com escassa história escrita “se estruturaram com o poder ou ganharam posições de poder”. Joan del Alcàzar i Garrido apontou para “processos de descolonização” de povos que não possuíam história escrita e que se utilizaram da oralidade em suas mobilizações por dignidade. Nesta busca, a História e as Ciências Sociais, especialmente a Antropologia e a Sociologia, vêm somando esforços junto aos grupos antes “condenados ao silêncio”, “ocultados pela história, ao estarem excluídos da documentação mantida nos arquivos” (GARRIDO, 1992, p. 33 e 35).

**CAPÍTULO III**  
**O AFLORAMENTO DO PASSADO: O DESABROCHAR DE LEMBRANÇAS**  
**SOBRE CONFLITOS E RETOMADAS**

*Seu talento de narrar lhe vem da experiência; sua lição, ele  
extraiu da própria dor; sua dignidade é de contá-la até o fim, sem  
medo.*

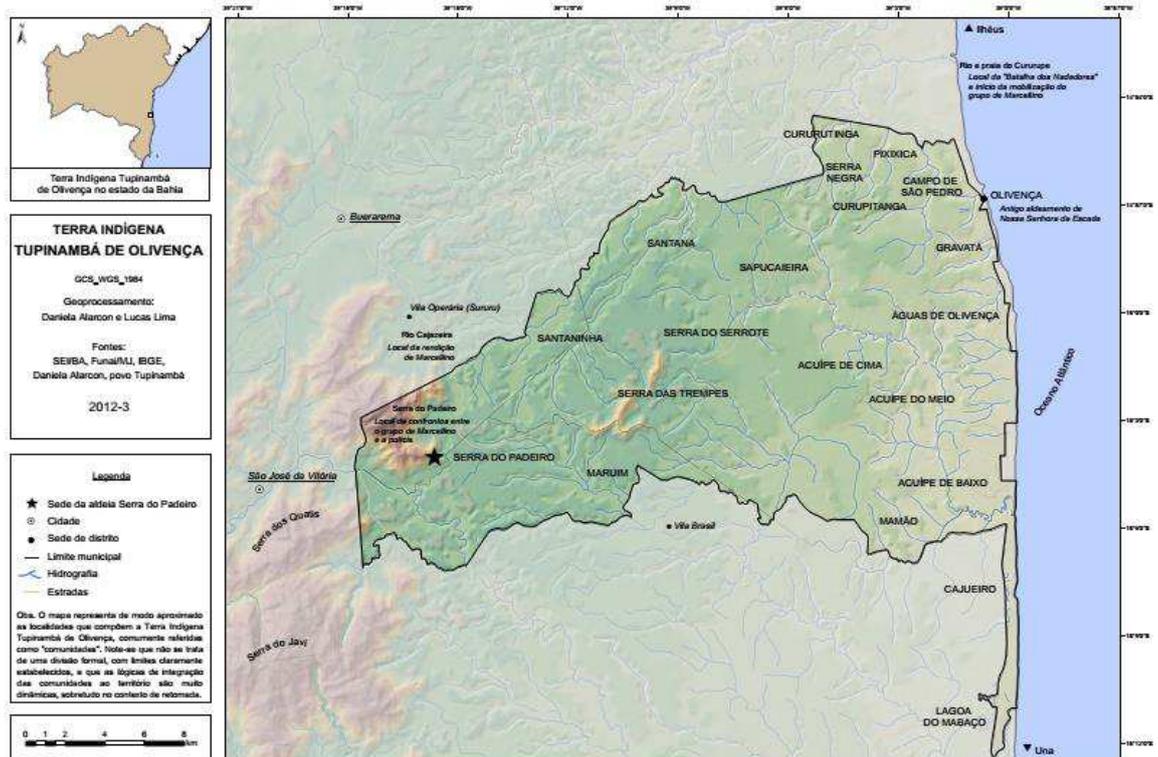
*Uma atmosfera sagrada circunda o narrador.*

BOSI, E., 1994, p. 91

A TI Tupinambá de Olivença está situada nos municípios de Ilhéus (Distrito de Olivença), Una e Buerarema, na região Sul do estado da Bahia. No sentido Leste-Oeste, “da costa marítima à cadeia montanhosa conformada pelas serras das Trempes, do Serrote e do Padeiro, e, no sentido norte-sul, do rio Cururupe à Lagoa do Mabaço” (ALARCON, 2013, p. 21).

A TI é dividida em regiões: Vila de Olivença, Águas de Olivença, Acuípe de Baixo, Acuípe do Meio, Acuípe de Cima, Cajueiro, Campo de São Pedro, Curupitanga, Cururutinga, Gravatá, Lagoa do Mabaço, Mamão, Maruim, Pixixica, Santana, Santaninha, Sapucaeira, Serra das Trempes, Serra do Padeiro, Serra do Serrote e Serra Negra. Os vínculos de parentesco e a identidade de povo, construída a partir das relações entre os indígenas, e destes com o território, unem essas localidades historicamente, ainda que os Tupinambá do litoral de Olivença e os da mata das Serras tenham vivenciado experiências de conflitos entre si e divisões organizacionais, uma vez que liderados por caciques diferentes, que se organizam sociopoliticamente de maneiras distintas.

Os Tupinambá ocupam tradicionalmente a TI (COSTA, 2013, p. 29), porém, nestas regiões estão também presentes latifundiários, empreendedores imobiliários (donos de hotéis) e profissionais da área de turismo.



**Ilustração 12 – Mapa da Terra Indígena Tupinambá de Olivença**

Fonte: ALARCON, 2013, p. 21.

Neste capítulo, apresentaremos e analisaremos algumas “memórias subterrâneas” de vivências dos Tupinambá de Olivença que se opõem e disputam com a “memória oficial” e evidenciam as visões indígenas sobre os processos históricos de ininterruptas invasões naquele território desde a chegada dos europeus no século XVI; sobre o reconhecimento do mesmo território como indígena pelo Estado por meio da FUNAI, a partir de intensas mobilizações dos Tupinambá, apenas no século XXI; pelo não cumprimento dos prazos legais estabelecidos no procedimento para a demarcação da TI (Decreto nº 1775/96) iniciado em 2004 e das consequências desta omissão que fere a dignidade do povo indígena Tupinambá de Olivença, resultando por parte dos indígenas em ações coletivas de retomadas<sup>16</sup> de parte do território que reivindicam.

São “memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise” (POLLAK, 1989, p. 04). Com base em pesquisa bibliográfica conhecemos a respeito dos Tupinambá, sua organização social, seus modos de ser e as mobilizações pelo território. Para enriquecer e para ampliar o nosso

<sup>16</sup> As retomadas, segundo os Tupinambá de Olivença, são autodemarcações coletivas de territórios que pertencem à área delimitada como TI, mas que legalmente ainda não são de posse destes indígenas.

conhecimento, recorreremos a testemunhos orais, nossas vivências e observações junto a este povo.

Em decorrência do contexto socioterritorial de conflitos em Olivença, as memórias Tupinambá são consideradas proibidas, pois pairam ameaças violentas constantes – por vezes postas em execução – às mobilizações dos indígenas. Ainda assim, tais memórias “subterrâneas” submergem e alcançam outros que somam suas forças às mobilizações Tupinambá. Apesar da memória oficial sobre estes indígenas, suas lembranças do que viveram ou do que lhes foi socializado oralmente, permanecem vivas, resistindo ao tempo. São “gritos de contraviolência” nos ouvidos da memória oficial (POLLAK, 1989, p. 05-09).

As memórias que discutimos são representativas e dependem “de um esquema corporal que vive sempre no momento atual, imediato, e se realimenta desse mesmo presente em que se move o corpo em sua relação com o ambiente” (BOSI, E., 1994, p. 41). Trata-se de um “afloramento do passado” a partir das memórias que, no e a partir do presente, possibilitam desabrochar lembranças, preenchendo o espaço e o tempo presente, tornando-se momentaneamente mais importante que a atualidade, que cede lugar temporário a fim de que o passado lhe seja útil.

Assim como o passado não pode ser representado ou lembrado sem as influências do presente, este não é vivido sem a presença daquele. “É do presente que parte o chamado ao qual a lembrança responde” (BOSI, E., 1994, p. 47). A partir do passado no presente, os narradores expuseram suas memórias individuais que foram ao mesmo tempo coletivas, pois influenciadas pelo meio social, expresso no mínimo pela linguagem. A tais narradores provocamos a refazer, reler, repensar, reencontrar o passado com as imagens disponíveis no presente, anos após os acontecimentos, às situações vivenciadas (HALBWACHS, 2006, p. 07 e 08).

O passado relativo à territorialidade Tupinambá não foi e não será revivido em nossa pesquisa, mas “refeito”, a partir das lembranças dos narradores, por meio de suas representações, e também por nossas análises destas. Existe uma impossibilidade à qual a História está relacionada e que não a impede de ser escrita, muito pelo contrário, é contornada por esta disciplina: a “impossibilidade, de reviver o passado tal e qual; impossibilidade que todo sujeito que lembra tem em comum com o historiador” (BOSI, E., 1994, p. 59).

### **3.1. As ações coletivas de retomadas: da necessidade de autodemarcar territórios**

No livro *Índios na visão dos índios: somos patrimônio* (GERLIC, 2011, p. 50), Potyra Tê Tupinambá afirmou a importância da homologação da TI Tupinambá de Olivença, pois,

enquanto o Estado não cumpre tal ação, violando prazos legalmente estabelecidos, o povo indígena que habita o território reage retomando-o. Em contrapartida, os Tupinambá são acusados inversamente de “esbulho possessório”, uma “lesão possessória” que significa “a perda total da posse molestada injustamente” (CALIL, s/d, p. 132):

Retomar nosso Território Tradicional, já que o Estado não cumpre com seu compromisso virou esbulho possessório. [...]

O Estado Brasileiro tem uma dívida histórica com os Povos Indígenas. É preciso, mais que urgente, que todos os cidadãos brasileiros somem forças para cobrar que esta dívida seja definitivamente paga com a demarcação dos Territórios Tradicionais. É por causa dessa inércia do Estado que somos obrigados a fazer por nossa conta e risco a autodemarcação de nossos Territórios Tradicionais.

Nós Indígenas não somos invasores de terras.

Quando o Brasil foi invadido pelos portugueses aqui já existiam os hoje chamados indígenas. Nossos ancestrais já habitavam este território denominado Brasil (GERLIC, 2011, p. 50).

Em 1985, as lideranças Tupinambá Alcício Francisco do Amaral e Manoel Liberato de Jesus realizaram uma viagem à Brasília/DF, para junto à FUNAI reivindicar o direito à terra, entre outros direitos (COSTA; NAVARRO; TUPINAMBÁ, 2007, p. 58). O procedimento de identificação e delimitação da TI somente foi iniciado em 2004 e em abril de 2009 a FUNAI aprovou e publicou no Diário Oficial da União o *Resumo do Relatório Circunstanciado de Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*, delimitando a TI em uma área de 47.376 ha.



**Ilustração 13 – Cacique Alcício, um dos mais respeitados caciques Tupinambá, utilizando indumentária Tupinambá**

Fonte: *Índios na visão dos índios: nós Tupinambá* (GERLIC, 2008, p. 29).

Em abril de 2012, a consultoria jurídica do Ministério da Justiça declarou a aprovação dos estudos elaborados que concluíram a tradicionalidade da ocupação do território. Contudo, até o momento atual, o Ministro da Justiça não assinou a portaria declaratória da TI. O Estado não cumpriu, portanto, a determinação legal de proteger os direitos territoriais indígenas, conforme fixado na Constituição Federal de 1988 em vigor e tratados internacionais dos quais o Brasil é signatário, como a Convenção 169 da OIT<sup>17</sup>. Enquanto a conclusão do processo de demarcação não ocorre, continuam os conflitos na TI (ações policiais agressivas e prisões ilegais de lideranças). Demarcar o território garantiria também o pagamento das benfeitorias de ocupantes não indígenas e o reassentamento dos pequenos agricultores, reconhecendo assim os direitos de indígenas e não indígenas, como dispõe a legislação.

Somente após ações históricas de resistências e negociações com base nas demandas dos Tupinambá de Olivença, a FUNAI iniciou o procedimento de identificação e delimitação da TI. As reivindicações indígenas foram retomadas após a Constituição Federal aprovada em 1988 e a decadência da economia cacaeira causada pelas condições climáticas desfavoráveis e pela chamada praga vassoura-de-bruxa, no mesmo período (ALARCON, 2013, p. 45).

Em contrapartida ao relatório circunstanciado de identificação e delimitação da TI, aprovado em 2009, a Comissão dos Pequenos Produtores da Região Sul da Bahia, meses após a publicação do *Relatório Circunstanciado de Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*, divulgou um manifesto judicial contra a demarcação, objetivando a nulidade do citado relatório (COSTA, 2013, p. 31). Em 2015 o processo demarcatório ainda permaneceu em curso.

No livro *Índios na visão dos índios: Tupinambá*, a indígena Joanilda Tupinambá, explicita uma das razões para as ações coletivas de retomadas de parte do território: a usurpação do direito de ir e vir, da liberdade de circular na TI Tupinambá de Olivença. Tal apropriação pelos “fazendeiros” dessa liberdade foi mais uma tentativa de impedir que os Tupinambá buscassem meios de alimentar-se, suprir tal necessidade. Tornou-se proibido, portanto, buscar sobreviver (GERLIC, 2001, p. 14):

Se o rio ‘tá cheio, vai pescar. Tem lugares que a gente vai pescar e o fazendeiro bota p’ra correr. Eles sabem que temos nosso direito e vamos retomar nossa terra, daí ele fica com raiva e sai com bala em cima da gente.  
Outro dia eu tava pescando e chegou um fazendeiro e disse: O que você está fazendo?

---

<sup>17</sup> ALARCON, Daniela Fernandes. *A inversão dos papéis na prisão do cacique Babau*. Disponível em: <<http://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2014/06/a-inversao-de-papeis-na-historia-da-prisao-do-cacique-babau-5412.html>>. Acesso em 09/06/2014.

Eu disse: Tô pescando.  
 Ele perguntou: Você não sabe que não pode pescar aqui?  
 Eu disse: Você tem gado na sua fazenda p'ra dar aos seus filhos e a gente não.

Esta narrativa, entre outras que discutimos em nosso estudo, é “obstinadamente ignorada pelo colonizador, não incorporável em sua perspectiva, intolerável”, aqui nos referindo aos que dão continuidade ao projeto colonizador do século XVI (BATALLA, 1981 apud ALARCON, 2013, p. 32). Nos relatos indígenas, encontramos a “vivacidade” de um passado recente de manutenção da colonização territorial. Esta é uma história (ou memória) “viva”, ainda que seja impossível “restabelecer o vivido” com todos os seus detalhes (ALBERTI, 2004, p. 15).

De acordo com Verena Alberti, “concebemos’ o mundo sempre de modo descontínuo, justapondo contradições e procurando resolvê-las em sínteses. A partir de todas as vivências descontínuas de Joanilda Tupinambá com relação ao território e das contradições entre o que sendo justo para o fazendeiro e para si, em sua narrativa, a indígena sintetizou suas experiências quando recordou, a partir do presente, a usurpação do seu direito de ir e vir que justificou as ações de retomadas territoriais.

Ainda no mesmo livro, *Índios na visão dos índios: Tupinambá*, Otacílio Tupinambá parece compreender que o Estado não cumpre sua atribuição legal de proteger os direitos territoriais indígenas, o que resulta em ações de violência entre os Tupinambá e os fazendeiros locais, provocando as retomadas territoriais pelos indígenas (GERLIC, 2001, p. 22):

Eu gostaria que os fazendeiros tivessem outro modo de pensar sobre o nosso assunto, porque o errado disso aí é o Governo. Ele sempre soube que a terra é indígena e concordou em fazer a medição de nossas terras e fazer títulos. Foi o Governo que colocou os brancos contra os índios e os índios contra os brancos. Parece que enquanto um fazendeiro não morrer, o governo não atende, por enquanto só morrem os índios, e só assim que a polícia vem na área, só para tirar os corpos. Fica claro que o Governo quer que os índios briguem com os fazendeiros. Os fazendeiros com seu dinheiro, compram a Justiça. Se a gente não fizer uma retomada de terras, a gente fica esperando pela FUNAI toda a vida.

De acordo com os estudos de Erlon Costa (2013, p. 30), os contrários à demarcação da TI alegam que os Tupinambá de Olivença “não têm direito à terra e toda ação de ‘retomada do território’ é um ato feito por ‘bandidos e grupos armados’ contra os proprietários rurais locais”, trabalhadores durante anos para que Olivença se tornasse um dos maiores espaços produtores agrícolas do sul da Bahia. Além de expropriarem os indígenas a fim de lucrar com as lavouras, os fazendeiros criminalizam os mesmos.

O uso da hermenêutica, segundo Verena Alberti (2004, p. 17), nos auxilia a nos colocarmos no lugar do outro – neste caso, no lugar de Otacílio Tupinambá ou dos Tupinambá de Olivença – no sentido de compreendê-lo e acreditar que seus sonhos e suas interpretações do passado têm um “sentido latente, ou profundo, a que se chega pela [ou por uma outra] interpretação”.

Deste modo, para melhor compreender e interpretar, se faz necessário despertar o nosso sentimento de empatia, do grego *empátheia*, que significa nos identificarmos afetivamente a sujeitos, ideias ou coisas. Assim, se fechando o ciclo “vivência-expressão-compreensão”, sendo que, ao compreender, tornamos a vivenciar ou, nas palavras de Dilthey, “é reencontrar o eu no tu”. Este tornar a vivenciar, porém, nunca é idêntico ao vivenciado pelo citado narrador – experiência de ter sua terra medida e tornada título de outrem, um equívoco histórico do Estado promovendo a oposição entre os fazendeiros locais e os indígenas – e, por isso, a compreensão jamais finda, o que possibilita sempre interpretações complementares ou inovadoras (ALBERTI, p. 18 e 19).

Ao entrevistarmos a citada Dona Nivalda Amaral de Jesus, 83 anos, cujo nome indígena é Amotara, esta afirmou acreditar que a demarcação da TI Tupinambá de Olivença ainda não foi efetivada porque o “responsável pela demarcação” vem afirmando ser “muita terra pra pouco índio”. Trata-se de uma ideia bastante difundida na região:

Seis mil índios, é brinquedo? Se pelo menos chegasse a dois mil índio, né? Como diz lá... Disse que em Brasília, disse, os que tá responsável pela demarcação, disse: “É muita terra pra pouco índio!” Ele tá achando que é pouco, né? Pouco índio (NIVALDA AMARAL DE JESUS, 2015).

Amotara estimou que vivem “seis mil” Tupinambá na TI de Olivença. Na opinião da narradora, o principal critério para a identificação dos Tupinambá é o nascimento no território: “Se nasceu aqui, tem alguma raiz! Brotou alguma raiz ali por dentro, né?”. Nos *Procedimentos para a Identificação de Terras Indígenas: Manual do Antropólogo-Coordenador*, estabelecidos pela FUNAI, consta que a auto-identificação ou auto-reconhecimento étnico é essencial à delimitação de uma área indígena (CARVALHO, 2013, p. 06 e 07).

Dona Nivalda também denunciou que muitos Tupinambá têm sido impedidos de suprir as necessidades de alimentarem-se por não ter “a terra pra prantar”, portanto, com a dignidade dos indígenas suprimida pelo poder local:

Tem muito índio morrendo de fome ainda aí, por dentro dessas roça, é! Que às vezes não tem a terra, não tem a terra pra prantar! Como é que vai prantar? Em quê? Num é? Então não tem semente, não tem, já mandam uma semente ruim, uma semente ruim

já não presta mais pra nascer. Eu prantei milho, em vez de dar milho, dava de vender sacos de milho, deu um pé de milho! Um pé de milho! Uma espiga de milho! Como é que pode uma coisa dessa? Então, por mim, eu tiro. Que eu comprei, eu comprei o adubo e tudo, botei! Quanto mais quem dá somente a semente, não dá nada. Como é que vai tirar, né? Então um pedacinho de terra pra prantar, um alarme atrás, é grande. Dava milho pra fulano, fulano, fulano, todo mundo prantou milho. Num deu nada, né brinquedo não, por aí cê tira, né? Quando dão uma coisa num dão outra, aí pronto. Dão, dão... É obrigação deles darem, a FUNAI dar, mas não dá. É o Estado mesmo, né? (NIVALDA AMARAL DE JESUS, 2015).

Contraditoriamente, a FUNAI distribuiu sementes para que os Tupinambá cultivassem seu próprio alimento. No entanto, como afirmou Amotara, não existe espaço legalizado para o plantio. Para a narradora, a conclusão do processo de demarcação findará a situação, especialmente quando o Estado indenizar os que se dizem atuais donos da terra, mas que de acordo com a narrativa da anciã a obtiveram injustamente em trocas por cachaça ou por outros bens de valores não equivalentes. E além disso, o tamanho do território a ser trocado ficava a critério do futuro fazendeiro. Ainda segundo Dona Nivalda, ocorriam migrações para Olivença, pois o território ocupado pelos indígenas tornou-se de fácil obtenção:

A demarcação é dar a terra, né? É eles pagarem logo aos fazendeiros. Eles tão, os fazendeiros tão avexado, tão doidinho, tão doidinho por dinheiro, doidinho pra receber o dinheiro da demarcação da terra deles, né? Porque ou assim ou assado, ele antes, ou pelo um pinguinho, ou não, foi um pinguinho mesmo que foi, mas eles compraram. Eles compraram. Esse tempo todo, eles prantaram, né? Então eles tem que receber a indenização das te..., do que eles prantaram, né?

[...] Ói! Eu conheci, a minha vó falava e eu conheci, conheci mesmo, conheci os velho que chegava e pegava as terra e... Cê sabe, todo mundo conseguiu beber, mas o índio gosta de beber parece mais, não sei como, parece que gostava de uma cachacinha, gosta da cachaça pura, fica logo cheio! Aí pronto! Troca a terra por um galo de cachaça, troca terra por uma cerca, por uma cesta base, negoço troca, vai, chega lá, eles lá, eles faz. Que eles tinha aqueles amigo secreto que era o engenheiro, trazia por baixo do pano, lá mediam o tanto que queria. Tem gente aí que tem quinhentas hectare de terra. Como foi? Ele comprou? Não? Foi assim, desse jeito. Midia e intregava a eles. Eles dava o documento a eles, pronto. Eles ficava incostado, né? Quando vinha outro comprar: “E cadê seu documento?” Aí dizia: “Tá aqui”. Era aqueles documento já velho. Recebia, pronto. Aí ele ficava. Aí ia mais terra, mais terra, mas aí medindo mais terra, mais terra, mais terra, pronto! E ficaram rico! Rico! Tinha um home aqui que tinha, que veio de lá, um sergipano, ainda tem a família dele, ainda tá aí, de lá, oxem! O outro chegou, disse: “Venha que aqui é bom, que tem terra de graça”. Eles vieram mesmo! Vieram! Um ficou com a roça, que até hoje a família dele tem uma roçona, como São Pedro, né? (NIVALDA AMARAL DE JESUS, 2015).

Os anciões entrevistados, assim como Dona Nivalda, são intérpretes de uma história, pois vivenciada e, acima de tudo, são guardiões das memórias do povo Tupinambá de Olivença, que socializam com as novas gerações suas memórias, de modo que, as fronteiras identitárias com relação aos não indígenas e aos outros povos indígenas são reafirmadas (ALBERTI, 2004, p. 20 e 21).

As experiências de vendas ou trocas das terras foram situações vivenciadas por Amotara e pelo povo Tupinambá de Olivença, enquanto coletividade. A partir da “socialização histórica”, Amotara se identificou com este passado e possuindo a respeito dele uma “memória quase herdada”, pois se trata de uma experiência marcante para seu povo (POLLAK, 1992, p. 02).

### **3.2. “Eu quero recuperar nossas terras para a gente ver muitas flores”: a violência expropriatória e a devastação territorial**

Na entrevista que realizamos em janeiro/2015 com Olegário de Andrade Filho, 67 anos, Tupinambá nascido e morador de Olivença, nas regiões de Águas de Olivença e Serra do Padeiro, o entrevistado denunciou que pessoas de outras localidades, inclusive de outros estados, migraram para Olivença, mas rejeitam a presença de indígenas ao redor de suas novas moradias, causando indignação ao ancião Tupinambá. Segundo o narrador, as migrações ocorreram com o intuito de melhorar as condições econômicas dos migrantes, que buscavam empregos em Olivença. No entanto, as disputas pelo espaço provocaram violências:

“Não quero esse negócio de índio aqui, não”, perto dele. Falou mesmo assim. Quer dizer, vem lá do, da casa do diacho lá, querendo mandar nos outro aqui? Esse home aí, dessa casa aí, detrás aí ó, ele perturbou a gente aqui tanto, por causa dessa cabana aí, ó. Quando acabar, fez essa cabana aí pra vender, pra sobreviver, né? Que ele trabalha no hotel, mas ganha pouco, uma mixaria, trabalha de jardineiro. Aí, com esse tanto, “vou fazer uma cabaninha aí pra vender um... um... um caranguejo aí, pro pessoal na praia aí, uma cerveja”. Começou a fazer aí, deu queixa, trouxe polícia aí, trouxe tudo, quis bater na gente, aí. Foi! Várias vezes! Queria bater na gente aí. Aí, foi um dia, a gente perdeu a cabeça aí, que eu panho um pau aqui, fui lá pra conversar com ele, ele correu, corri atrás dele, ele se escondeu, aí foi e chamou a polícia, a polícia veio. Aí fomo pro fórum, duas vezes no fórum. Aí, foi indo, foi indo, foi indo, depois ele, agora quietou, né? Ele não é daí não, ele é de São Paulo, parece. Esse daí. Mas, o irmão dele mora em Rio Grande do Sul e ele, e ele... pra, pra... mas, mas ele aí não deixa ninguém sossegado. É! Qualquer coisinha ele tá perturbando. Agora quietou, depois que a polícia... lá no fórum, o advogado falou: “Ói, você não pode mexer com o pessoal, não.” Que a gente nasceu aqui, se criou aqui, né? Como que é que não pode viver aqui, num é? E ele vem de lá querendo mandar? Já invadiu isso aí, fica reclamando dos outro, rapaz. Não, aí a gente ficamo assim e... agora já vem esse outro cara lá dizendo que não quer negócio de índio aqui (OLEGÁRIO DE ANDRADE FILHO, 2015).

Tais migrantes, assim como os fazendeiros, tentaram suprimir a liberdade de locomoção e mobilidade dos Tupinambá. Mais que isso, interferiram em suas expressões socioculturais como a Festa da Puxada do Mastro que inicia com a extração de madeira na Mata:

É porque aqui tinha as festas da gente, né? Negócio de bandeira, de puxada de pau, né? Sai dali de cima.

Aí tava aí, reclamando esses dias aí que num quer ver negócio de caçar pau no terreno dele e não sei o quê. Aí... ninguém gosta, né? A gente fica assim sem saber o que é que faz. Aí é tanto que a gente queria ver mermo, né? Que... tomar uma providência pra ver. [...] Ele fez essa casa toda de pedra, aí. Já viu, a casa como é? De pedra, fechou isso, murou isso aí ó, e plantou esses espinhos, ó! Pra ninguém ver a casa dele. Entendeu? (OLEGÁRIO DE ANDRADE FILHO, 2015).

Para Olegário, esta interferência começou com a construção do Balneário de Tororomba, citado no segundo capítulo. O jornal *O Comércio*, publicado em Ilhéus, em novembro de 1922, noticiou que membros das elites locais empenhavam-se por transformar o “aldeamento de índios mansos” numa “estação balneária” (CAMPOS, 2006, p. 584-6).

Tororomba. Foi. Até quando não tinha essa piscina, tava bom... Aí quando fizeram essa piscina, já foi logo fazer essa rodagem aí. Aí, pronto. Aí começou a vim gente, começou de todo canto e entrando gente de todo jeito. E entrando gente, e entrando gente, começou a entrar administrador em Olivença e botando ordem mermo. E aí, pronto. Ninguém tinha mais sossego. E aí cabou de desgrçar tudo que hoje em dia ninguém pode... Ói, pra lhe ser franco, num tem o Jubiabá? Num tem aquela pedrona no fundo de Jubiabá, né? Ali chama Pedra do Sino, a gente pescava ali. Ali, podia chegar ali, tava cheio de caboco pescando nessas pedra aí, ó! Ali no Siririba. Agora ali, vê se você vê ninguém mais pescando aí? Você vai, eles num deixa. Outro dia eu fui pescar lá no... no... no... no... no Jubiabá, naquela pedra, fui de noite, pegar lagosta, né? De anzol. Aí, chegou lá, veio o guarda, o guarda veio com a requisição pra... “Aqui não é lugar de pescar, não”. Eu falei: “Por quê?” “Aqui não pode pescar, é proibido!” Eu falei: “Por quê? Aqui tudo é pertence seu? Porque eu pesco aqui desde menino e até hoje nunca achei quem me proibisse aqui.” “É, mas aqui num pode não, que o Jubiabá não quer.” (OLEGÁRIO DE ANDRADE FILHO, 2015).

Em 1912 a Vila de Olivença passou a ser Distrito de Ilhéus, quando a invasão da TI foi agravada pelos “senhores de Ilhéus”. No Jornal *O Comércio*, naquele mesmo ano, a “comissão de ilustres” apresentava como justificativa os “... afamados ribeiros, a que o povo atribui milagrosas virtudes terapêuticas [cercada] por fertilíssimos e aparazíveis arredores, quase totalmente devolutos [e apropriados] à cultura do coqueiro, às chácaras de pomares e roças de legumes e cereais e, todos eles, à criação de qualquer espécie de gado” (CAMPOS, 1947, p. 291).

Em 1970, Olivença foi declarada estância e o Balneário de Tororomba foi construído. Na década de 1980, hotéis e *resorts* instalaram-se nas terras Tupinambá à beira-mar. Neste período, os indígenas, além de continuarem buscando o interior da mata, migraram para bairros periféricos de Ilhéus, Una, Buerarema e Itabuna/BA, assim como para São Paulo e Rio de Janeiro. Após a publicação do *Resumo do Relatório Circunstanciado de Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença* em 2009 e com as ações coletivas de retomadas territoriais, alguns dos migrantes indígenas retornaram ao seu território (COSTA, 2013, p. 79 e 80).

As afirmações de Olegário de Andrade Filho foram citadas em outras narrativas. Deste modo, concluímos que corresponde não somente a uma experiência individual, mas também a vivências coletivas. Como afirmou Verena Alberti sobre as entrevistas de história oral: “mostram o que é potencialmente possível em determinada sociedade ou grupo, sem esgotar, evidentemente, todas as possibilidades sociais” (2004, p. 23; POLLAK, 1992, p. 02).

No livro *Índios na visão dos índios: Tupinambá*, a Cacique Jamopoty (nome que significa “Florescer”), explicou a necessidade da mobilidade na TI Tupinambá de Olivença (GERLIC, 2001, p. 32). Jamopoty denunciou que os Tupinambá não tinham mais o livre acesso às praias existentes na TI. Os “limites” impostos, além de ser uma tentativa de impedir a caça, a pesca e a coleta, alteram modos de viver, pois fazer artesanatos com “pedrinhas” e “búzios” foi e é uma prática Tupinambá:

A necessidade de ter o mar é muito grande. Os mais velhos estão sempre dizendo: O mar é muito importante. Que saudades de ir com a família para tomar banho de mar... Hoje nós não temos nossa terra, nem nosso mar. Os índios não podem entrar na praia do Siririba, dos Lençóis, não pode porque são cercadas, antigamente era descer do mato e entrar na praia, tirava coco de chandoca, catava concha, pedrinhas, búzios, ouriços. Hoje nós estamos cheios de limites: proibido caçar, pescar, proibido entrar... No nosso mangue nos proibem pegar carangueijo, aratu, peixe. O Ibama proíbe coisas para nós e libera para o branco que paga uma gorjeta, libera para eles destruírem nossa mata, já denunciamos na Procuradoria, já vieram, tomaram a motosserra e eles sempre voltam com novas, se fosse um índio estava preso, ainda que o índio só faça as coisas p'ra sobreviver, ainda que ele faça tudo o que pode para preservar. Cada planta que nasce, cada árvore, é nossos antepassados dando força p'ra que a terra não fique nua. Os brancos só querem deixar a terra nua. Cada vez que vejo as máquinas destruindo a mata, aquilo dói, eles tirando as vidas, e nós sabemos quanto tempo demora uma mata para nascer. O cemitério indígena, na Praia dos Coqueiros, já está fechado de muro, essa terra sagrada foi comprada. A cada dia que passa os brancos vão tomando e nós sem direito a nada, nem a respirar. Eles estão tirando as matas, poluindo os rios e eles também vão sofrer com isso.

Eu não tenho terra, então luto por mim e por meus parentes, para a gente ter o que é nosso. Os brancos chegaram com a ganância do dinheiro, enganando os índios para tirar suas terras.

Daniela Fernandes Alarcon (2013, p. 43) igualmente apontou para as restrições “com cercas, placas e jagunços” e também por “empreendimentos turísticos e veranistas” ao acesso à região costeira. De acordo com a narrativa da Cacique Jamopoty, foi possível inferir que as relações dos Tupinambá com o território diferem-se daquela que os fazendeiros e especuladores imobiliários mantêm com o mesmo, pois os indígenas caçam, pescam e coletam para suprir necessidades vitais e não para obter excedentes. O povo indígena tem consciência da necessidade de preservar o território que é sagrado, no qual vivem seus antepassados e Encantados, centrais na cosmologia indígena. A Cacique explicitou o desejo coletivo de reflorestar a TI:

Olivença era o centro da comunidade indígena e hoje quase não tem mais índios, aqui os brancos mandam em tudo!

Hotéis, pousadas, clubes, aqui tem casas de deputados, vereadores... [...]

Queremos juntar todos os índios em uma localidade só. Reflorestar toda a área desmatada, juntar os parentes onde possam viver em união, partilhando uma escola indígena, um centro de saúde, um centro cultural, todos juntos, com uma roça coletiva e também cada um com sua rocinha.

[...] Jamopoty é o meu nome indígena, que significa Florescer. Eu quero recuperar nossas terras para a gente ver muitas flores.

Nas ações coletivas de retomadas de parte do território, os Tupinambá imediatamente buscaram reflorestar e recuperar as nascentes d'água. Em entrevista ao *site Combate Racismo Ambiental*, a antropóloga Daniela Fernandes Alarcon afirmou que são os Encantados que “atribuiriam aos indígenas o papel de zelar do território”, por esta motivação, os Tupinambá empenharam-se em recuperar o que foi desgastado e reduzido no processo expropriatório pela expansão das atividades agrícolas, bem como conservar o que está em equilíbrio no Ambiente. A pesquisadora afirmou ainda que tais atitudes “tem de ver não apenas com garantir condições de sobrevivência do grupo, mas com dimensões mais profundas do mundo tupinambá”<sup>18</sup>.

A medida em que a Cacique Jamopoty Tupinambá discorreu sobre o ocorrido em 2001, desencadeavam denúncias ainda em 2015. Deste modo, constituíram-se em *narrações*: ao narrar, ações são desencadeadas, para além da nossa ação de optar por esta narrativa e não outras. Além destas ações existem ainda outras, consideradas fundamentais nas *interpretações* dos narradores. Entrevistas documentam memórias, enquanto entrevistadores e entrevistados optam por formas de interpretações (ALBERTI, 2004, p. 34 e 35).

Ainda para o citado livro, Pitta Tupinambá destacou a importância cotidiana da Mata Atlântica para os Tupinambá, cujo dia-a-dia está intimamente associado à Natureza. Lamentando os danos aos animais e à Mata causados pelas violências expropriatórias. Assim como em outras narrativas, evidenciou-se que a agressão à Natureza ocorreu com apoio do IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis), órgão federal cuja atribuição legal seria, entre outras, a de exercer o controle da qualidade ambiental:

A gente observa a mata no verão, num tempo bem quente. Você está na estrada, sufocado com o sol quente e quando entra na mata você recebe uma fresca da natureza, uma coisa boa... Aí dá p'ra observar a diferença de um lugar de mata de um desmatado. Mas ainda vem aqueles micos pretos da cara vermelha pulando pelas

<sup>18</sup> ALARCON, Daniela Fernandes. *Daniela Alarcon e os Tupinambá: “é uma história de violência longa e brutal, que persiste no presente”*. Disponível em: <<http://racismoambiental.net.br/2015/04/30/daniela-alarcon-sobre-os-tupinamba-e-uma-historia-de-violencia-longa-e-brutal-que-persiste-no-presente/>>. Acesso em 01/05/2015.

árvores. Imagina antes como era?! A gente ainda encontra os bichinhos, mas eles estão sumindo.

Se tem dinheiro, tem justiça. O “grande” tem o poder de desmatar uma área grande e pagar uma fiança para o Ibama, por exemplo. O que vale p’ra eles é você pagar uma taxa alta e pronto. P’ra quem tem condições essa taxa ainda é pouco, então eles nem ligam p’ra natureza (GERLIC, 2001, p. 22).

Os Tupinambá de Olivença entendem a TI como sagrada e afirmam: “precisamos da Terra, porque a Terra é Nossa Mãe”. Tal afirmação é também encontrada no Projeto Político Pedagógico da Escola Estadual Indígena Tupinambá de Olivença que tem “a luta pela terra como principal Missão da Unidade Escolar” (COSTA, 2013, p. 64). Esta relação com a TI pode ser observada cotidianamente, pois os indígenas demonstram conhecê-la, tendo adquirido a sabedoria de lidar com a Terra ao longo dos séculos vividos na mesma, lidando com seus ciclos que provêm a subsistência, sem degradá-la.

Sobre os danos à Mata Atlântica causados pelas violências expropriatórias com apoio do Ibama, Pitta nos ofereceu uma representação da situação. De modo que “representações e ‘fatos’ não existem em esferas isoladas”. Ao se reportarem às situações, as representações também são fatos. “Tanto fatos quanto representações convergem na subjetividade dos seres humanos” (PORTELLI, 1996, p. 111). Uma de nossas tarefas, enquanto pesquisadores é buscar compreender esta e outras representações e subjetividades como documentos objetivos.

Para o mesmo citado livro, “Seu” Pinduca Tupinambá, importante liderança, recordou que quando criança, a TI Tupinambá de Olivença era preservada. Enquanto que na atualidade, latifundiários desmataram boa parte da TI, transformando a Mata em pastos para a criação de gados (GERLIC, 2001, p. 20). Assim, alguns animais não são mais encontrados na TI. Para agravar a situação, nos locais onde a caça e a pesca seriam possíveis, existem placas indicando proibição de executar tais ações:

No tempo que eu era criancinha, só se via mata nessa região aqui. Hoje em dia, não, está tudo aberto.

Tem um vereador de Itabuna que já comprou um monte de fazenda, vai comprando as fazendinhas das pessoas. Toca o pau a desmatar só p’ra plantar capim, não faz outra coisa... Destruindo!

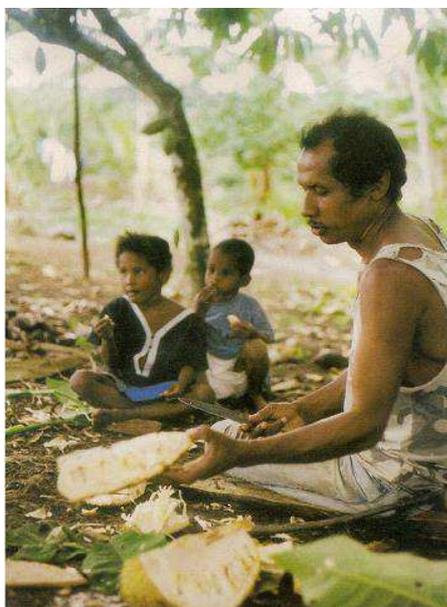
Caça por aqui não existe mais! Como é que vai ter caça nas capoeirinhas?! P’ra quem gosta de caçar e pescar como eu, é uma tristeza! Meu pai era caçador. Meu avô também era.

Eu me lembro quando era pequeno que eu só comia caça. Dava até p’ra escolher que carne comer, de tanto que tinha.

[...] Eu tenho saudade daquele tempo... Se eu penso em ir caçar, vou no Baixão, que é onde tem mata, e não posso, porque só tem placa dizendo: PROIBIDO CAÇAR, PROIBIDO PESCAR! E onde tem mata para o índio viver? Não tem mais! A gente vai viver de quê? Se as coisas continuarem assim, daqui uns 10, 20 anos as crianças não vão conhecer o que é uma caça. Vai só ouvir falar!

[...] Meu negócio é trabalhar na terra e ver ela produzir. P'ra mim é bonito. Acho que vou realizar! Vou ter o documento dizendo que a terra aqui é minha. Aí, eu vou ser mais feliz ainda!

Infelizmente, “Seu” Pinduca Tupinambá (Adenilson da Silva Nascimento), 56 anos, morador da Serra das Trepes, não realizou seu sonho de possuir sua terra legalmente, pois faleceu em maio/2015, vítima de uma emboscada por três pistoleiros armados. Ao voltar da pescaria com parte de sua família, a esposa, Zenaildes, um bebê de colo e uma garota de 15 anos de idade, foi assassinado. Zenaildes, ainda que se fingisse de morta ao receber um tiro na perna, foi alvejada pelas costas, enquanto segurava seu bebê. Conseguiu sobreviver, assim como sua filha, que fugiu pela Mata Atlântica. “Seu” Pinduca era pai de 12 filhos.



**Ilustração 14 – “Seu Pinduca” na aldeia na Serra das Trepes, cortando jaca e alimentando seus filhos**

Fonte: *Índios na visão dos índios: Tupinambá* (GERLIC, 2001, p. 20).

Evidenciamos a experiência de “Seu” Pinduca a respeito dos desmatamentos e das proibições à caça e à pesca, diante de tantas outras situações vivenciadas pelo narrador. Uma experiência selecionada num dado momento que influenciou diretamente a seleção, diante dos (des)acordos judiciais e as disputas territoriais vivenciadas pelos Tupinambá, onde tem sido necessário explicitar por quais razões o território deve retornar aos indígenas. Por este motivo, as memórias Tupinambá também estão em disputas com as dos latifundiários (que são os outros), pelo prevailecimento.

### 3.3. Expulsos da terra sagrada

Yakuy Tupinambá também recordou que desde seu tempo de infância, seus pais a ensinaram sobre a relação espiritualizada entre os Tupinambá e a Terra sagrada. Seus pais concebiam que o território onde viviam não devia ser vendido, tratado como mercadoria, e sim como local sagrado. De modo que fizeram um pacto, prevendo o mau zelo dos não indígenas para com a Terra:

Desde criança ouvia sempre meus pais falarem da nossa relação com a Terra onde vivíamos. A orientação passada era que nunca fosse desfeito o “pacto” do Homem com a Natureza, ou seja, jamais fosse vendido ou trocado como mercadoria aquilo que nos foi licenciado por Tupã para nós indígenas viver. Porque haveria uma época em que tudo poderia se tornar escasso, porque existiam pessoas que se relacionavam entre si e com a Mãe Natureza de forma diferente da nossa, sem saber a importância da Vida.

Hoje, mesmo sofrendo pressões por todos os lados para nos desfazer do pouco que ainda nos resta, ilhados por empresários da área de turismo, continuamos resistindo (GERLIC, 2008, p. 02).

O entendimento Tupinambá sobre o território envolve a compreensão do sagrado na concepção deste povo indígena. Tal concepção é por demais subjetiva, o que significa dizer que por mais que consigamos apreendê-la, não o faremos absolutamente. No entanto, é importante destacar que a sacralidade territorial conduz as ações e sentimentos dos indígenas para com a TI. Sendo direcionados pelos Encantados, os Tupinambá mobilizam-se para “curar um território onde o sangue dos antepassados tem sido derramado”, um território que é a “morada dos encantados” (UBINGER, 2012, p. 45 e 63).



**Ilustração 15 – Serra do Padeiro, uma das moradas dos Encantados, vista da aldeia de mesmo nome.**

Fonte: Tamires de Brito, 07/2015.

A citada narradora reafirmou as proibições com relação à mobilidade dos Tupinambá em seu território e apontou que este é mais um meio que os fazendeiros e a especulação imobiliária encontraram de induzir forçosamente a venda dos terrenos pertencentes ao povo indígena. Nos terrenos ainda não vendidos, os indígenas que perderam os seus por meio de vendas ou trocas desleais, encontram abrigos. Para compreender tal situação, necessitamos de sensibilidade (POLLAK, 1992, p. 12):

Fomos impedidos de nos banharmos na única água que possuímos adequada, impedidos de passar por um caminho que já existia há séculos, acusados injustamente de poluirmos o ambiente e, sempre, pressionados para vender. O cantinho em que vivemos, denominado de Lagoa Mabaça, serve hoje de abrigo para os nossos parentes que perderam tudo através das práticas utilizadas por uma cultura mercenária, que rouba tudo aquilo que não lhes pertence. Nossas dificuldades são muitas, mas aqui ainda possuímos o manguezal, o braço de mar, e o mar para retirarmos o nosso sustento. No pouco de Terra que nos resta, plantamos mandioca e criamos aves. Um ovo aqui alimenta dez pessoas, porque partilhamos. Somos um corpo, não nos dividimos, fazemos parte um do outro (GERLIC, 2008, p. 02).

A mandioca e a piaçava são os principais produtos naturais plantados pelos Tupinambá de Olivença. Com a mandioca, os indígenas fazem farinha, utilizada para o consumo próprio e comercializada nos municípios circunvizinhos. O plantio e a colheita da mandioca nas roças indígenas, bem como a confecção da farinha, ocorrem coletivamente. As “casas de farinha” são “verdadeiros espaços de troca de aprendizado e transmissão do conhecimento tradicional do povo Tupinambá”. Com a piaçava, os indígenas produzem vassouras e cabanas (COSTA, 2013, p. 86, 92 e 93).

Compreendemos que o entendimento de Yakuy de que a TI Tupinambá de Olivença é sagrada e não objeto de troca/venda, bem como da necessidade de mobilidade na TI, trata-se de construção coletiva num contexto social de disputas territoriais entre indígenas, fazendeiros, empreendedores imobiliários e migrantes. Cada narrador Tupinambá fala não somente a partir de si, isoladamente, mas como integrante de um povo, os Tupinambá de Olivença, no contexto social em que estão inseridos, recorrendo a outros integrantes desse povo.

O pesquisador Maurice Halbwachs (2006, p. 07 e 08), apresentou os “contextos sociais da memória”, partindo do pressuposto de que a memória à qual recorreremos na história oral, não é uma construção individual, mas social. E que não será possível compreendê-la, em sua complexidade, sem levar em consideração os contextos sociais que servem como base à localização das lembranças, recordações e reconstruções memoriais. Isso é o que define a “consciência coletiva”.

A não ocorrência da demarcação e da homologação da TI Tupinambá em Olivença indica a permanência de conflitos em torno do território, envolvendo interesses diversos. Neste cenário, existem atores distintos: O Estado, as agências públicas (a exemplo da FUNAI), as organizações não governamentais (a exemplo da Thydewá), além dos empreendedores imobiliários e fazendeiros. De modo que podemos ver “o poder por toda a parte, como em outros tempos não se queria reconhecê-lo”, “sem nunca fazer dele, numa outra maneira de o dissolver, uma espécie de ‘círculo cujo centro está em toda parte e em parte alguma’”. Trata-se de um “poder simbólico” exercido por todos os atores supracitados, encontrando, nos indígenas, um movimento de resistência (BOURDIEU, 1989, p. 07).

Jaborandy Tupinambá reafirmou que uma ação ínfima de justiça para com seu povo indígena seria a demarcação do “Território Sagrado”, enquanto isso não ocorre, a maior parte do território permanece concentrada em mãos do “resto dos coronéis”, latifundiários que antes plantavam cacau na região e atualmente criam gado, sendo os maiores responsáveis pelo desmatamento local. Segundo Jaborandy, somente com a demarcação a “tradição Tupinambá” poderá resistir:

O mínimo que podem fazer é Demarcar o nosso Território Sagrado...  
 O Povo Tupinambá de Olivença sobrevive em uma região que sofre a influência da elite do cacau, “o resto dos coronéis” que são os políticos ditadores que participaram da distribuição de títulos em cima de nossa terra sagrada, onde fazendeiros e até juízes se apossaram das terras, formaram suas fazendas, fizeram mansões para turismo, degradando a Mata Atlântica, os manguezais e o mar, matando e levando a extinção animais nativos de nosso Território. [...]  
 Demarcação, já! Para nós construirmos nosso mundo Tupinambá, com a cara Tupinambá, para viver em paz em terras Tupinambá, como índios Tupinambá, fazendo resistir a nossa cultura tradicional, como os guerreiros Tupinambá de todas as décadas fizeram (GERLIC, 2011, p. 51).

Sendo que os Tupinambá de Olivença vivenciaram coletivamente as experiências para a afirmação da identidade de povo e as mobilizações pela garantia do direito de viver na Terra Indígena, “há uma tendência de criar esquemas coerentes de narração e de interpretação dos fatos... uma *versão* consagrada dos acontecimentos” (BOSI, E., 1994, p. 67). (Grifo da autora). Deste modo as narrativas, tanto dos entrevistados quanto dos escritores Tupinambá são semelhantes, e algumas situações foram constantemente lembradas, enquanto que outras não foram significativas para o povo indígena, enquanto coletividade, no atual contexto.

No livro *Índios na visão dos índios: Tupinambá*, Amotara Tupinambá, afirmou ainda que antes da invasão do território pelos latifundiários plantadores de cacau, o trabalho coletivo nas pequenas roças e a coleta de frutos supria a necessidade de alimentação de modo satisfatório. Contradizendo a ideia recorrente na região de que os indígenas são preguiçosos,

Amotara afirmou que o que vivencia é o trabalho, realizado pelos Tupinambá, para subsistência e para não indígenas:

Antigamente os índios tinham tudo com fartura, porque todos trabalhavam. Índio só não trabalha quando não tem sua terra para trabalhar, ainda assim até trabalha para os brancos que pegaram sua terra.

Eu nasci em Olivença, que era uma aldeia, tinha tudo de palha, e ainda moro na casa da minha índia forte, minha avó que gritava: Daqui só saio para o cemitério! [...]

Aqui era aldeia, todos tinham roça, tiravam piaçava, vendiam e compravam as coisas, todo mundo vivia unido, se alguém não tinha, já tinha outro que lhe dava. [...] A casa era de palha de ouricana e de taipa, mas um dia veio uma lei que dizia que para ficar em Olivença, as casas deveriam ser de alvenaria e como os índios não tinham condição, era mais uma forma de expulsá-los (GERLIC, 2001, p. 09).

Segundo Amotara Tupinambá, as casas Tupinambá eram feitas de palha e de taipa, até uma lei determinar que em Olivença não devessem permanecer ou serem construídas casas com estes materiais. Visto que para os indígenas não havia outra possibilidade de construção que não essa, foram obrigados a deixar a localidade. Foi importante ouvirmos diversas narrativas sobre como os Tupinambá foram expropriados de seu território.

A partir de 1920, a Vila Nova de Olivença começou a ser governada por não indígenas que “supostamente em nome da ‘salubridade’”, emitiram “uma ordem administrativa proibindo a construção de casas de taipa; como observam Viegas e Paula, era de conhecimento dos administradores que os indígenas não tinham renda financeira suficiente para erigir casas de tijolos e telhas” (ALARCON, 2013, p. 42). Conclui-se, então, que a ordem administrativa decretou, na realidade, a expulsão dos indígenas, como afirmou Amotara Tupinambá.

Tais narrativas explicitaram uma lembrança coletiva (HALBWACHS, 2006, p. 98). A memória não devolve o passado tal qual ocorreu, também não o faz as fontes escritas, que pressupõem igualmente interpretações, porém, alguns acontecimentos são fáceis de recordar com precisão porque se mantêm de algum modo presentes. Para Ecléa Bosi (1994, p. 88), “a narração é uma forma artesanal de comunicação. Ela não visa a transmitir o ‘em si’ do acontecido, ela o tece até atingir uma forma boa”.

A Tupinambá Amotara recordou os trabalhos realizados pelos indígenas em suas roças que eram suficientes à subsistência e à dignidade. Para a narradora foi somente a partir das invasões dos coronéis com a monocultura cacaueteira no século XIX que os indígenas perderam de fato suas terras, resultando na perda da possibilidade de viver com dignidade. A narradora evidenciou como alguns latifundiários conseguiram a posse da TI Tupinambá de Olivença, como pagamentos de dívidas em vendas daqueles que viriam a ser futuros coronéis:

Quando era dia de sábado chegavam todos os índios e segunda-feira todos iam para a roça para fazer farinha, plantar mandioca, plantar feijão, plantar abacaxi, plantar melancia, caçar, pescar, todos viviam desse jeito e todos tinham alimentos, ninguém passava necessidade. No sábado e domingo era dia de ir pescar na praia, ir para o mangue. Botavam linha de peixe para pegar cação, arraia, lagosta. Todos viviam bem e hoje vivemos assim, passando necessidade, pois não temos a terra. Pois se tiver a terra, todos botam sua roça, todos vão ajudar um ao outro.

[...] Quando chegava alguém de fora colocava logo uma venda, aí os índios iam comprando, comprando e quando chegava uma certa quantia, eles falavam: “Bote seu dedo aqui”. Isso era uma letra, e uma letra naquele tempo tinha muito valor. E, como o índio não sabia ler, não sabia nada, aí eles diziam: “Não posso mais vender para você não, só se você me entregar o seu lugar”. E como era todo mundo de casa de palha, todo mundo foi saindo e entregando o seu lugar (GERLIC, 2008, p. 03).

A partir de fins do século XIX, com a expansão da agricultura cacaueteira, as expropriações territoriais foram intensificadas e a ocupação do interior da Mata Atlântica no território, como exposto no segundo capítulo, tornou-se mais frequente pelos indígenas, enquanto forma de resistência. Segundo João Pacheco de Oliveira, “se, de um lado, a presença colonial instaurou um processo de reorganização social, de outro, esse mesmo processo foi atualizado pelos indígenas” (1998, p. 60). Deste modo, os indígenas buscavam afastar-se dos invasores, suas agressões, escravizações e epidemias. Seguiam buscando, talvez, a “terra-sem-mal” (FAUSTO, 2009, p. 387).

O pesquisador Amiel Ernenek Mejía Lara (2012, p. 46 e 47) defendeu, porém, que os fazendeiros não estavam interessados nas terras de Olivença enquanto espaço para expandir a produção cacaueteira, pois tais terras “tinham se mostrado pouco produtivas para essa lavoura”. Aqueles que viriam a compor a elite regional, segundo o autor, almejavam transformar a TI em “espaços de veraneio”. Os empreendedores de veraneio acolheram migrantes vindos de Sergipe, do Norte da Bahia e de Alagoas.

A versão contada por Amotara sobre a existência das vendas, a quem pertenciam e sobre a TI Tupinambá de Olivença foi sendo esquecida. Lembrá-la é uma maneira fundamental de conhecer o passado sobre estes aspectos. Dona Nivalda (ou Amotara) é considerada uma importante narradora entre os Tupinambá de Olivença, por sua disposição em dialogar e denunciar, o que talvez se deva ao fato de agir como liderança desde pelo menos 1989. Além de “versões particularizadas”, dispõe “uma visão de conjunto a respeito do universo estudado” (ALBERTI, 1990, p. 13-16).

### 3.4. “Um pedaço dessa terra como pagamento”: de proprietários das terras a trabalhadores nas fazendas

Araponga Tupinambá reafirmou a permanência de seu povo no território indígena a partir de resistências, negociações e consentimentos, no momento em que os Tupinambá perderam a posse do território como pagamentos de dívidas em vendas. Deste modo, os Tupinambá passaram de proprietários das terras a trabalhadores nas fazendas:

Quando os brancos chegaram, aqui já tinha índio. Os índios tiravam piaçava e botavam nas costas p'ra vender. Quando os ricos, os brancos chegaram, botaram as vendas. Os índios aprenderam a beber e os brancos se aproveitaram disso. E eles davam quilo de carne e outras coisas, agradando... e eles tomando a cachaça... Quando ia ver, os brancos iam fazer as contas da venda e diziam: “Ôh! Caboclo, você está me devendo muito, então agora você me dá um pedaço dessa terra como pagamento”. E assim foram tomando os pedaços até ficar assim, o índio sem terra. Eles tomavam tudo e os índios ficavam trabalhando p'ra eles. E continua assim, até hoje (GERLIC, 2001, p. 21).

Uma pesquisadora também citou as “vendinhas”, onde os Tupinambá de Olivença se endividavam e pagavam suas dívidas com a terra que possuíam. Os vendedores não indígenas trouxeram para Olivença “uma mala cheia de ‘miudezas’” e deixavam os indígenas “muito apaixonados por fita” (ALARCON, 2013, p 43). O pagamento das dívidas com a terra talvez ocorresse porque os indígenas acreditavam que conseguiriam novas terras para habitar como no tempo em que mudar de área, livremente, era comum.

Alberto Jacobina, funcionário do SPI de Caramuru-Paraguaçu, escreveu um relatório em 1932, no qual esclareceu o que ocorreu com os Tupinambá de Olivença quando confrontados com os interesses fundiários:

[...] os civilizados, aproveitando o abandono em que sempre estiveram esses índios, que nem uma escola herdaram da missão dos jesuítas que alli viveu, conduziram com geito essa pobre gente, ignorante da Agricultura, a vender muitos dos seus lotes. Ultimamente, porém, queixam-se os índios, de serem enxotados de seus lotes quando recusam concordar na venda. Os Delegados de terras, no estado da Bahia, são por toda parte, o instrumento das invasões desse gênero. Ganham pelas medições que fazem e só têm interesse em realiza-las sempre. (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS, 1933).

Fica evidente que os Tupinambá em Olivença perderam parte de seu território com base nas trocas por bens de valores não equivalentes. Mesmo as medições do terreno a ser trocado não foram realizadas com boa-fé. E ainda que os indígenas negassem a “venda”, seriam expulsos do local onde viviam com o apoio dos delegados aos latifundiários.

Os indígenas ocupavam espaços na Mata e pertenciam a estes espaços enquanto neles viviam. Com o passar do tempo, tais espaços ficavam “cansados”, então os indígenas já não pertenciam mais a estes espaços, pois estava completo o ciclo de “vida e morte dos lugares” e iniciava-se um novo ciclo de mobilidade que abria “novas matas”, enquanto que as anteriores seriam descansadas por um período. Todo o território era habitado coletivamente e por conta desta sociabilidade espacial, os Tupinambá talvez não tivessem percebido na chegada de outros habitantes um problema, pois “esperavam que se comportassem do mesmo modo que eles”, ou seja, seria permitida a livre e comum a todos ocupação territorial cíclica.

Mas, a lógica dos não indígenas é a da propriedade privada que, paulatinamente, foram tornadas maiores e mais frequentemente as terras ocupadas. Os espaços dinâmicos foram tornados estáticos. Na década de 1970, as terras deixaram de ser ocupadas ou trocadas, mas se iniciou o processo de proibições das mobilidades tão citado nas fontes que pesquisamos. Somente com o passar do tempo os indígenas puderam compreender a lógica não indígena, quando a maior parte da TI não mais lhes pertencia legalmente (MEJÍA LARA, 2012, p. 56-8).

Neste território ocupado pelos Tupinambá, em 1680 foi construído o aldeamento jesuítico de Nossa Senhora da Escada, que substituiu o aldeamento dos Índios dos Padres, tendo este último existido desde 1640. Ao aldeamento Nossa Senhora da Escada cabia às funções, entre outras, de assegurar o território diante de possíveis ataques externos e reservar mão-de-obra indígena. No entanto, à época, os indígenas já ocupavam um território mais amplo que o aldeamento e suas proximidades. Existiam os que, para além do aldeamento, viviam em roças ou em meio à mata (ALARCON, 2013, p. 25-33).

Uma pesquisadora afirmou que o aldeamento jesuítico de Nossa Senhora da Escada reuniu “sobreviventes de outros aldeamentos anteriormente instalados mais próximo da vila e de outros descidos dos sertões” que seriam “Tupinikin, Kamakã-Mongoió, Pataxó, Maxakali e algum subgrupo não identificado dos chamados Aimorés/Botocudos” (PARAÍSO, 2009, p. 02). A autora alegou que os habitantes de Olivença eram Tupinikim, que “ajustaram-se à nova realidade” de convivência com outros povos, inclusive inimigos, com missionários e colonos.

O antropólogo Carlos Fausto (2009, p. 383) corroborou com esta ideia ao afirmar que no Sul da Bahia habitavam os Tupiniquins, enquanto que os Tupinambá viviam no Recôncavo Baiano, Maranhão, Pará e na ilha de Tupinambarana, no Médio Amazonas. Também Luiz Mott (2010, p. 198) falou em indígenas “Tupiniquim e eventuais remanescentes Tupinambá”.

No entanto, Patrícia Couto afirmou que os antigos Tupinambá também se encontravam próximos à Capitania de São Jorge de Ilhéus, atual Ilhéus (2008, p. 19). Ao pesquisarem a respeito do etnônimo de seu povo indígena, Pedrísia e Nubia, lideranças Tupinambá,

consultaram indígenas das várias regiões que compõem a TI. Na Serra do Padeiro, o Pajé Sr. Lírio confirmou que o povo indígena de Olivença é Tupinambá. “Assim, as indígenas voltaram com a segurança de que precisavam do reconhecimento do etnônimo Tupinambá pelo Estado” (UBINGER, 2012, p. 54).

Em nossa pesquisa, optamos, assim como Pedrísia, Nubia, Patrícia Couto, Helen Catalina, entre outros, por reconhecer a oralidade de quem vivenciou historicamente as experiências de ser Tupinambá, ainda que com isso não queiramos alegar que estes outros pesquisadores não possuam divergências em suas escritas. Aqui apontamos apenas para as perceptíveis contradições no que concerne às classificações étnicas.

Em 1758, após a implementação do Diretório dos Índios, o aldeamento de Nossa Senhora da Escada foi transformado, por Carta Régia, na Vila Nova de Olivença. Os Jesuítas foram afastados do território pelo Marquês de Pombal e era criada a Câmara de Vereança, sendo que os indígenas passaram a ser “administrados” por diretores particulares. A área permaneceu como propriedade dos indígenas. Neste período, aos não indígenas foi permitido frequentar a Vila, a fim de casar-se e arrendar terras por meio da Câmara da Vila. Para além do espaço da Vila, os Tupinambá continuaram a ocupar a Mata, o que explica a distribuição atual dos indígenas na TI. O Diretório foi oficialmente revogado por Carta Régia em 1797, mas continuou em vigor até 1845, quando foi estabelecido o Regulamento das Missões. Somente em 1888, um decreto provincial declarou que o governo devia “alienar as terras” dos antigos aldeamentos (ALARCON, 2013, p. 34-6; UBINGER, 2012, p. 48; PARAÍSO, 2009, p. 02 e 03; MARCIS, 2008, p. 02-04).

De acordo com Helen Catalina Ubinger (2012, p. 48 e 49), entre os séculos XVIII e XX, os Tupinambá de Olivença foram declarados extintos. Em 1851 entrou em vigor a Lei de Terras, a partir da qual as terras indígenas foram legalmente distribuídas entre os colonos interessados, durante um período de expansão econômica da produção agrícola de cacau – 1820-1930. É importante observar que, apesar de todas as invasões, trocas e vendas de parte considerável da TI, os Tupinambá resistiram/resistem e permaneceram no território que lhes pertencia legalmente até o século XVIII e que atualmente reivindicam.

No século XVI, a Vila de São Jorge, “cabeça da antiga Capitania dos Ilhéus”, cresceu territorialmente tanto quanto foi “desinfestado do gentio bravo”. Portanto, desde 1524, os confrontos entre portugueses e os Tupinambá estavam acirrados e envolviam especialmente a disputa territorial. Os indígenas reagiram, dentre outras maneiras, destruindo lavouras e habitações. Segundo o Foral de doação da Capitania, era legítimo que o Capitão Mor de Ilhéus assassinasse os indígenas (MOTT, 2010, p. 198 e 199).

As memórias coletivas que apresentamos, compartilhadas, não foi uma “forma específica de dominação ou violência simbólica”, no sentido de ser impositiva aos que pensaram diferentemente dentro do grupo. As memórias que analisamos, reforçaram “a coesão social, não pela coerção, mas pela adesão afetiva ao grupo, donde o termo que utiliza [Halbwachs], de ‘comunidade afetiva’” (POLLAK, 1989, p. 03). São memórias que reforçaram o sentimento de identidade de povo e de uma territorialidade comum aos Tupinambá de Olivença.

Ficou evidente o quanto a história oral é significativa, pois a história escrita a partir de documentos oficiais não contempla todas as possibilidades de se discorrer sobre determinadas situações. A história oral, possibilita outras versões de uma mesma história ou de outra história, com outros personagens – antes marginalizados pela história –, com outros modos de pensar e de sentir. Sendo composta por lembranças, representa o passado “com a ajuda de dados tomados de empréstimo ao presente”, alterando a imagem do passado, sem com isso tratar-se de mera imaginação, pois se apoia em acontecimentos (HALBWACHS, 2006, p. 91).

A oralidade, assim como qualquer outra fonte, é apenas uma interpretação limitada, uma representação que se aproxima do real, da “infinita riqueza de uma experiência jamais completamente dominada”. Aproxima-se do real porque se trata de situações vividas outrora pela coletividade e que se mantêm presentes no sentido das influências cotidianas que ainda persistem. Com a ideia de “consciência coletiva” Maurice Halbwachs (2006, p. 09-22) rompeu com a “falsa” dualidade entre o indivíduo e a coletividade, não descartando a individualidade e a individuação de cada relato, isso porque ambas se relacionam com o coletivo.

Apesar de se expressar enquanto integrantes de um povo, são os indivíduos que se lembram. Tais lembranças podem apoiar-se entre si, mas “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva” (HALBWACHS, 2006, p. 69). A maneira de lembrar e de narrar o lembrado é única, mas as ideias, as palavras e os acontecimentos narrados pressupõem uma coletividade que os compartilha em determinadas circunstâncias socioculturais e políticas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse estudo buscamos realizar a análise de narrativas relativas ao despertar pelos Encantados – as principais entidades sagradas na cosmologia Tupinambá – da “identidade adormecida” dos indígenas de Olivença (Ilhéus/BA), numa expressão utilizada pelos Tupinambá, enquanto mobilizações pelo reconhecimento e demarcação étnico-territorial.

As entrevistas com anciões Tupinambá foram nossas principais fontes, somadas às pesquisas bibliográficas, observações, conversas informais, livros organizados pela ONG Thydêwá – a partir de entrevistas transcritas e textos escritos pelos indígenas –, além de fotografias e imagens iconográficas. Segundo os Tupinambá, foram os Encantados que despertaram a identidade adormecida. Nas nossas reflexões, em todos os capítulos estas entidades sagradas estiveram presentes, sinalizando para a sua importância, a partir da concepção dos próprios indígenas em todo o processo de reconhecimento e delimitação étnico-territorial.

Analisamos as práticas que culminaram na “emergência étnica” (ARRUTI, 1995) dos Tupinambá em Olivença a partir dos discursos dos indígenas de pertencimento e das contraposições pelos produtores agrários, latifundiários e empreendedores imobiliários estrangeiros de não pertencimento.

Também problematizamos as representações identitárias dos Tupinambá nas mobilizações pelo reconhecimento étnico-territorial enquanto práticas de movimentos contrários à produção histórica de esquecimento e silenciamento. Discutimos ainda os processos de mobilizações territoriais vivenciados pelos indígenas, evidenciando a atuação de lideranças e caciques, enquanto uma experiência de litígios, a partir das narrativas sobre como os Tupinambá passaram de proprietários a trabalhadores nas fazendas, sendo por vezes expulsos da terra sagrada e recentemente obrigados pelas circunstâncias a realizarem ações coletivas de retomadas, autodemarcando o território reivindicado.

A partir do exposto no Capítulo I, intitulado “Pela morada dos Encantados: ‘a Revolta de Marcellino’ e outras mobilizações territoriais pelos Tupinambá de Olivença”, buscamos evidenciar que após a publicação do *Relatório Circunstanciado de Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*, no Diário Oficial da União, a criminalização e a repressão aos indígenas foram agravadas. O retardamento no julgamento da demarcação territorial criou um novo período de insegurança e conflito no qual todos os caciques Tupinambá foram presos e/ou ameaçados de morte, além de responderem a vários processos judiciais e ainda outros

indígenas foram assassinados nos últimos anos, em razão dos conflitos territoriais. Desde os primórdios da colonização portuguesa na região de Olivença, os Tupinambá resistem às violências com que não indígenas investem contra o modo de ser e viver Tupinambá, tendo em vista a ocupação plena do território indígena, no qual os Encantados fizeram suas moradas, com destaque para a “Revolta de Marcellino” nas décadas de 1920 e 1930.

Em vista da discussão realizada no Capítulo II, intitulado “‘Foi roubado!’: O manto Tupinambá e o despertar pelos Encantados de uma ‘identidade adormecida’”, concluímos que a “etnogênese” (OLIVEIRA, 1999) Tupinambá substituiu a crença inicial de extinção destes indígenas, argumento ainda utilizado pelos que se opõe à demarcação da TI. Em maio de 2002 a FUNAI reconheceu a identidade étnica dos Tupinambá em Olivença, que ainda continua sendo negada pela sociedade regional, sob a influência de latifundiários, empreendedores imobiliários estrangeiros e da resistência a fontes históricas que apresentem a visão dos Tupinambá sobre si, tais como a oralidade.

Portanto, constatamos que desde os primórdios da colonização, vêm-se construindo pelos colonizadores a negação da identidade Tupinambá a partir da transformação dos indígenas em caboclos, incorporando-os à sociedade nacional. Porém, apesar das reelaborações na identidade étnica pelos atuais Tupinambá, esta permanece distinta e é afirmada a partir da prática do ritual Porancim, da preparação da giróba e do modo de vivenciar o cotidiano, que distingue os indígenas dos não indígenas, apesar das violências colonizadora.

No Capítulo III, intitulado “O afloramento do passado: o desabrochar de lembranças sobre violências expropriatórias e retomadas”, concluímos que a delimitação da TI em abril de 2009 foi resultado de mobilizações dos Tupinambá. A contrariedade à demarcação da TI perpassa pela negação identitária dos indígenas em Olivença, na medida em que o território, considerado sagrado pelos indígenas, é necessário para que as práticas cotidianas que contrastam indígenas e não indígenas subsistam.

As migrações de não indígenas para Olivença a partir de fins do século XIX, com o desenvolvimento da agricultura cacaueteira e a instalação de propriedades privadas em Olivença, intensificaram as expropriações territoriais, por meio de estratégias tais como a troca da terra por produtos nas vendas ou a proibição da construção de casas de taipa, impedindo a livre circulação, o ciclo de mobilidade e usufruto pelos Tupinambá do território. De tal maneira que a ocupação do interior da Mata Atlântica e as migrações para a Região Sudeste do Brasil foram as únicas alternativas para os Tupinambá não se tornarem trabalhadores nas fazendas em terras em que eram historicamente proprietários. Somente com a delimitação, alguns Tupinambá

retornaram ao território, porém, muitos indígenas realizam processos coletivos de autodemarcação, enquanto a demarcação da TI não ocorre por vias legais.

Elaboramos uma revisão bibliográfica relacionada à “emergência étnica” Tupinambá em Olivença e às suas mobilizações territoriais a partir essencialmente das obras de Patrícia Couto (2003 e 2008), Teresinha Marcis (2004 e 2008), Marcelo Lins (2007), Susana Viegas (2007), Carlos Fausto (2009), Maria Hilda Paraíso (2009), Aline Magalhães (2010), Sonja Ferreira e Marcos Messeder (2010), Amiel Mejía Lara (2012), Helen Ubinger (2012), Daniela Alarcon (2013), Erlon Costa (2013), Taís Carvalho (2013), Nathane Almeida, Christiana Profice e Gabriel Santos (2014).

Diante do que foi analisado e problematizado, observamos que os Tupinambá enfrentam sérios desafios: a negação de sua identidade Tupinambá pela sociedade regional em geral, em ambientes acadêmicos, entre latifundiários e empreendedores imobiliários estrangeiros. Apesar do reconhecimento étnico pelo Estado em maio de 2002, a morosidade com relação ao processo de demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença violou os prazos legalmente estabelecidos, favorecendo as violências, ameaças, prisões e assassinatos, sobretudo de suas lideranças e caciques indígenas.

A partir de nosso estudo, reafirmamos a importância da homologação da TI Tupinambá de Olivença, pois, enquanto o Estado não cumprir tal ação, o povo Tupinambá vem sendo acusado judicialmente por “esbulho possessório” ao retomar parte do território que reivindica. Quando deixa de cumprir a determinação legal, o Estado se nega a proteger os direitos territoriais indígenas, conforme fixado na Constituição Federal de 1988 em vigor, também reconhecidos em tratados internacionais dos quais o Brasil é signatário, como a Convenção 169 da OIT. Enquanto a conclusão do processo de demarcação não ocorre, continuam os conflitos na TI.

A permanência dos desafios acima elencados, suscita a necessidade do aprofundamento de pesquisas e leituras relativas às questões identitárias, bem como dos processos territoriais vivenciados pelos atuais Tupinambá em Olivença. Igualmente são importantes pesquisas para conhecermos e compreendermos as relações entre indígenas do Sul e Extremo Sul da Bahia, os Tupinambá em Olivença (Ilhéus, Una e Buerarema), os Pataxó Hã Hã Hãe (Pau Brasil) e os Pataxó (Porto Seguro) no contexto de emergências étnicas no Nordeste que provocaram mobilizações étnico-territoriais, guardando as particularidades de etnogêneses em face da generalização “índios no Nordeste”.

## REFERÊNCIAS

ALARCON, Daniela Fernandes. **A inversão dos papéis na prisão do cacique Babau**. Disponível em: <<http://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2014/06/a-inversao-de-papeis-na-historia-da-prisao-do-cacique-babau-5412.html>>. Acesso em 09/06/2014.

\_\_\_\_\_. **Daniela Alarcon e os Tupinambá: “é uma história de violência longa e brutal, que persiste no presente”**. Disponível em: <<http://racismoambiental.net.br/2015/04/30/daniela-alarcon-sobre-os-tupinamba-e-uma-historia-de-violencia-longa-e-brutal-que-persiste-no-presente/>>. Acesso em 01/05/2015.

\_\_\_\_\_. **O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia**. 2013. 343 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília.

\_\_\_\_\_. **Tudo que os Tupinambá conseguiram foi pela ação direta**. Disponível em <[http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo\\_id=8114&action=read](http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=8114&action=read)>. Acesso em 14/05/2015.

ALBERTI, Verena. **História oral: a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1990.

\_\_\_\_\_. **Ouvir contar: textos em história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2004.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2010.

ALMEIDA, Nathane Matos; PROFICE, Christiana Cabicieri; SANTOS, Gabriel Moreira. **As brincadeiras entre crianças Tupinambá de Olivença: tradições passadas por gerações**. Santa Catarina, v. 1, n. 30, jul-dez, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/zeroseis/article/view/1980-4512.2014n30p59>>. Acesso em: 16/03/2015.

ANDRADE, Ugo Maia. **Um rio de histórias: A formação da alteridade Tumbalalá e a rede de trocas do Sub-Médio São Francisco**. 2002. 318 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

ANGATU, Casé; TUPINAMBÁ, Katu. **Somos todos Marcelinos: Um pouco das muitas histórias**. Disponível em: <<http://seminariocaboclomarcelino.blogspot.com.br/p/caboclo-marcelino.html>>. Acesso em 19/11/2015.

ARRUTI, J. M. A. Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno regional. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 57-94, jan./jun. 1995.

BARROS, José D’Assunção. A escrita da História a partir de seis aforismos. In: \_\_\_\_\_. **A expansão da história**. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 39-82.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSI, Eclea. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1994.

CALIL, Grace Mussalem. **Ações possessórias**. Disponível em: <[http://www.emerj.tjrj.jus.br/serieaperfeicoamentodemagistrados/paginas/series/10/processocivil\\_131.pdf](http://www.emerj.tjrj.jus.br/serieaperfeicoamentodemagistrados/paginas/series/10/processocivil_131.pdf)>. Acesso em 27/04/2015.

CAMPOS, João da Silva. **Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus**. Bahia: Imprensa Vitória, 1947.

\_\_\_\_\_. **Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus**. Ilhéus: Editus – Editora da Universidade Estadual de Santa Cruz, 2006.

CARDOSO, Ciro Flamarion; MAUAD, Ana Maria. História e Imagem: Os Exemplos da Fotografia e do Cinema. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997, p. 401-418.

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, p. 431-456.

CARVALHO, Taís Almeida. “Somos índios (...) somos que nem piaçava!”: Memórias Tupinambá de Olivença. In: VI ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA, 2013, Bahia. **Anais Eletrônicos**. Ilhéus: ANPUH-BAHIA/UESC, agosto, 2013. Disponível em: <<http://anpuhba.org/wp-content/uploads/2013/12/Ta%C3%ADs-Ads-Almeida-Carvalho-ST-07.pdf>>. Acesso em 25/03/2014.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Tupinambá ocupam hotel-fazenda e denunciam crime ambiental**. Disponível em: <<http://www.brasildefato.com.br/node/12585>>. Acesso em 25/11/2015.

COSTA, Erlon Fábio de Jesus. **Da corrida de Tora ao Poranci: a permanência histórica dos Tupinambá de Olivença no Sul da Bahia**. 2013. 203 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília.

COSTA, Rosa Maria de Oliveira; NAVARRO, Patrícia; TUPINAMBÁ, Nádia Acauã (Orgs.). **Memória viva dos Tupinambá de Olivença: lembrar é reviver, é afirmar-se ser**. Salvador: Associação Nacional de Ação Indigenista; CESE, 2007.

COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. **Os filhos de Jaci: ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença – Ilhéus-BA**. 2003. 83 f. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais com concentração em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador – BA.

\_\_\_\_\_. **Morada dos Encantados: identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro**. 2008. 169 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador – BA.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da Cultura Residual mas Irredutível. In: \_\_\_\_\_. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 1979, p. 235-244.

DIAS, Marcelo Henrique. **Economia, sociedade e paisagens da Capitania e Comarca de Ilhéus no período colonial**. 2007. 435 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói – RJ.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Maria Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 381-396.

FENELON, Déa Ribeiro; CRUZ, Heloísa Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário Cunha. Introdução: Muitas memórias, outras histórias. In: FENELON, Déa Ribeiro. et al. (Orgs.). **Muitas Memórias, Outras Histórias**. São Paulo: Olho d'Água, 2004, p. 5-13.

FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). **Entre-vistas: abordagens e usos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1994.

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**, Salvador, v.19, n. 33, p. 185-198, jan./jun. 2010.

FREIRE, Maria José Alfaro. **A Construção de um réu: Payakã e os Kayapó na imprensa brasileira durante a ECO-92**. 2001. 154 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro – RJ.

GARRIDO, Joan del Alcàzar i. As fontes orais na pesquisa histórica: uma contribuição ao debate. In: **Revista Brasileira de História**, São Paulo: Anpuh/Marco Zero, v. 13, n.25/26, p. 33-54, set. 1992/ ago. 1993, 1992/1993.

GERLIC, Sebastián (Org.). **Cantando as culturas indígenas**. Salvador: Coordenação Geral de Educação Escolar Indígena, 2012.

\_\_\_\_\_. **Cultura viva: esperança da Terra**. Salvador: Thydewá, 2012.

\_\_\_\_\_. **Índios na visão dos índios: memória**. Salvador: Thydewá, 2012.

\_\_\_\_\_. **Índios na visão dos índios: nós Tupinambá**. Maceió: Thydewá, 2008.

\_\_\_\_\_. **Índios na visão dos índios: somos patrimônio**. Salvador: Thydewá, 2011.

\_\_\_\_\_. **Índios na visão dos índios: Tupinambá**. Salvador: Thydewá, 2001.

\_\_\_\_\_. **Pelas mulheres indígenas**. Salvador: Thydewá, 2014.

GODOI, Emilia Pietrafesa de. **O trabalho da memória: cotidiano e história no Sertão do Piauí**. Campinas: UNICAMP, 1999.

GRUZINSKI, Serge. **La Colonización de lo Imaginário**. 3ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2006.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

LINS, Marcelo da Silva. **Os vermelhos nas terras do cacau: a presença comunista no Sul da Bahia (1935-1936)**. 2007. 255 f. Dissertação (Mestrado em História social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador – BA.

MAGALHÃES, Aline Moreira. **A luta pela terra como “oração”**: sociogênese, trajetórias e narrativas do “movimento” Tupinambá. 2010. 151 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro – RJ.

MARCIS, Teresinha. **A “hecatombe de Olivença”**: construção e reconstrução da identidade étnica – 1904. 2004. 163 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador – BA.

\_\_\_\_\_. De Aldeamento a vila Nova de Olivença: construção e reelaboração simbólica. In: IV ENCONTRO ANPUH-BAHIA, 2008. **Anais Eletrônicos**. Vitória da Conquista: ANPUH-BAHIA/UESB, 2008. Disponível em: <[http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh\\_II/teresinha\\_marcis.pdf](http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh_II/teresinha_marcis.pdf)>. Acesso em 17/05/2015.

MEJÍA LARA, Amiel Ernenek. **Estar na cultura**: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no Sul da Bahia. 2012. 153 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas – SP.

MEYER, Augusto. Notas para a leitura de No caminho de Swann. In: PROUST, Marcel. **No caminho de Swann**: Em busca do tempo perdido. Porto Alegre: Editora Globo, 1948, p. 14.

MONTEIRO, John M. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.

\_\_\_\_\_. **Tupis, Tapuias e historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. Campinas: UNICAMP, 2001.

MOTT, Luiz. Os índios do Sul da Bahia: população, economia e sociedade (1740-1854). In: \_\_\_\_\_. **Bahia**: inquisição & sociedade. Salvador: EDUFBA, 2010. p. 195-276.

NORA, P. Documento/monumento. In: Jacques Le Goff. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 1998, p. 103-115.

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

\_\_\_\_\_. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **Mana**, Rio de Janeiro, v.4, n. 1, p. 47-77, 1998.

\_\_\_\_\_. Metáforas naturalizantes e violência interétnica na Amazônia contemporânea: Memórias do terror e instrumentos da etnografia. In: RODRIGUES, Lea Carvalho; SILVA, Isabelle Braz Peixoto. **Saberes locais, experiências transnacionais**: interfaces do fazer antropológico. Fortaleza: ABA Publicações, 2014, p. 73-92.

PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. Marcelino José Alves: de índio a caboclo, de “Lampião Mirim” a comunista, uma trajetória de resistência e luta no sul da Bahia. In: XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 13-17 de julho, 2009, Fortaleza. **Anais Eletrônicos**. Fortaleza: ANPUH-BRASIL, 2009. Disponível em: <<http://anais.anpuh.org/?p=17905>>. Acesso em 03/05/2015.

PEREIRA, Jussara Paula Rezende; SCHIAVETTI, Alexandre. Conhecimentos e usos da fauna cinegética pelos caçadores indígenas “Tupinambá de Olivença” (Bahia). **Biota Neotropica**, Campinas, v.10, n. 1, p. 175-183, jan./mar. 2010.

POLLAK, Michel. Memória e identidade social. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, CPDOC-FG, v.5, n.10, p. 200-215, jul./dez. 1992.

\_\_\_\_\_. Memória, esquecimento, silêncio. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: CPDOC-FGV, v. 2, n.3, p. 3-15, jan./jun. 1989.

POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. 2001. 461 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas – SP.

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: Fundação Getúlio Vargas, 2006, p. 103-130.

\_\_\_\_\_. O que faz a História Oral diferente. In: **Revista do programa de estudos pós-graduados em História**, PUC-SP, v. 14, n. 14, p. 25-39, jan./jun. 1997.

\_\_\_\_\_. A filosofia e os fatos. In: **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 1, n.2, p. 59-72, dez. 1996.

SANTOS, Ramofly Bicalho dos. História Oral: limites e possibilidades. In: **Cadernos da FAEL**, Iguaçú, v. 2, n. 4, p. 01-09, jan./abr. 2009.

SEIXAS, Jacy Alves de. Percursos de memórias em terras de histórias: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (Orgs.). **Memória e ressentimento**: Indagações sobre uma questão sensível. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001, p. 37-58.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS (Bahia). **Relatório dos Trabalhos Ezeutados em 1932 para o Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio**. Salvador, 30 de janeiro de 1933. Redator Alberto Jacobina. Arquivo do Museu do Índio.

SILVA, Edson Hely. Povo Xukuru do Ororubá: História a partir das memórias de “seu” Gercino. In: **Saeculum**: Revista de História, p. 75-90, jan./jun. 2008.

\_\_\_\_\_. Povos indígenas no Nordeste: contribuição a reflexão histórica sobre o processo de emergência étnica. In: **Mneme**: Revista de Humanidades, Rio Grande do Norte, v.4, n.7, fev./mar., 2003. Disponível em <[www.cerescaico.ufrn.br/mneme](http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme)>. Acesso em 17/07/2013.

\_\_\_\_\_. **Xukuru**: Memórias e Histórias dos Índios da Serra do Ororubá (Pesqueira PE), 1950-1988. 2008. 299 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas – SP.

UBINGER, Helen Catalina. **Os Tupinambá da Serra do Padeiro**: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena. 2012. 189 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador – BA.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIEGAS, Susana de Matos. **Terra calada**: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia. Rio de Janeiro e Coimbra: 7Letras/Almedina, 2007.

### **Entrevistas:**

Delfina Ferreira Barbosa, 81 anos. Aldeia Mãe, Olivença, Ilhéus/BA, em 22/01/2015.

Floriza Ramos, 86 anos. Aldeia Acuípe de Baixo, Olivença, Ilhéus/BA, em 23/01/2015.

Manoel Francisco de Araújo (Deco), 77 anos. Aldeia Acuípe de Baixo, Olivença, Ilhéus/BA, em 21/01/2015.

Maria Célia, 63 anos. Aldeia Mãe, Olivença, Ilhéus/BA, em 23/01/2015.

Maria da Glória de Jesus, 60 anos. Aldeia Serra do Padeiro, Buerarema-Una/BA, em 04/07/2015.

Maria de Lourdes (Dona Dedé), 80 anos. Aldeia Mãe, Olivença, Ilhéus/BA, em 22/01/2015.

Nivalda Amaral de Jesus (Amotara Tupinambá), 83 anos. Aldeia Mãe, Olivença, Ilhéus/BA, em 22/01/2015.

Olegário de Andrade Filho, 67 anos. Aldeia Águas de Olivença e Serra do Padeiro, Ilhéus/Buerarema/BA, em 22/01/2015.

Rosalvo Gonçalves de Oliveira, 74 anos. Aldeia Águas de Olivença, Olivença, Ilhéus/BA, em 21/01/2015.

### **Periódico Eletrônico:**

ANTENORE, Armando. Índios de Ilhéus dizem pertencer à etnia considerada extinta e reivindicam peça do século 17 – “Somos tupinambás, queremos o manto de volta”. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 01 jun. 2000. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0106200006.htm>>. Acesso em 15/01/2015.