



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**HELEN CATALINA UBINGER**

**OS TUPINAMBÁ DA SERRA DO PADEIRO:  
RELIGIOSIDADE E TERRITORIALIDADE NA LUTA PELA TERRA  
INDÍGENA**

**Salvador**

**2012**

**HELEN CATALINA UBINGER**

**OS TUPINAMBÁ DA SERRA DO PADEIRO:**  
RELIGIOSIDADE E TERRITORIALIDADE NA LUTA PELA TERRA INDÍGENA

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

**ORIENTADORA: PROF<sup>a</sup> DR<sup>a</sup> CECILIA ANNE MCCALLUM**

**Salvador  
2012**

- 
- U15      Ubinger, Helen Catalina  
Os tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena / Helen Catalina Ubinger. – Salvador, 2012.  
189 f.: il.  
Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup> Cecilia Anne McCallum.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2012.
1. Índios tupinambá. 2. Índios da América do Sul – Brasil. 3. Religião. 4. Índios- Movimentos sociais. 5. Ação – política. 4. Serra do Padeiro (BA). I. McCallum, Cecília Anne. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD – 980.41

---

**HELEN CATALINA UBINGER**

**OS TUPINAMBÁ DA SERRA DO PADEIRO:  
RELIGIOSIDADE E TERRITORIALIDADE NA LUTA PELA TERRA INDÍGENA**

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em 06 de maio de 2012.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cecilia Anne McCallum  
Universidade Federal da Bahia

---

Prof<sup>o</sup> Dr.<sup>o</sup> Alfredo Wagner Berno de Almeida  
Universidade Federal do Amazonas

---

Prof<sup>o</sup> Dr.<sup>o</sup> Ugo Maia Andrade  
Universidade Federal de Sergipe

## DEDICATÓRIA

*This dissertation is dedicated to all those who have come before us and made the way.....*

Esta dissertação é dedicada a todos os que nos antecederam e abriram os nossos caminhos .....

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) por ter-me concedido a bolsa de estudos. Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia, por me fornecer a oportunidade de realizar esta pesquisa.

Meu caminho intelectual tem sido possibilitado pelo esforço, apoio e orientação de muitas pessoas. Agradeço à minha orientadora, Professora Cecilia Anne McCallum, pela interação intelectual ao longo desses últimos dois anos de mestrado, sempre me ajudando a estruturar minhas ideias e argumentos com suas leituras e visão crítica do meu trabalho. Ao Professor Alfredo Wagner Berno de Almeida, por me incentivar a seguir minhas próprias ideias e pensamentos na inserção acadêmica, ao mesmo tempo chamando a atenção para os problemas provocados por essas questões. Ao Professor Ugo Maia Andrade, por sua disponibilidade, me auxiliando a esclarecer meus argumentos e ampliando meu conhecimento neste campo específico de indagação.

À Professora Maria Rosário de Carvalho, que instigou meus primeiros interesses em estudar o tema, na área de antropologia, sobretudo, para voltar ao Brasil no intuito de aprofundar os conhecimentos de tal curiosidade. Estou muito grata pela influência que ela teve sobre esta experiência. Mesmo distante, ela, muitas vezes, estava perto.

Obrigada ao Professor Cláudio Luiz Pereira, pela disponibilidade em revisar e criticar o meu trabalho. Em sua ajuda na leitura do meu projeto e a força dada durante a seleção de mestrado, em 2010. E também ao final, na análise e reconstrução dos dados para escrever a dissertação.

Gostaria de expressar minha gratidão ao Grupo de Capoeira Angola Pelourinho e ao Mestre Moraes, pelas lições e experiências. De forma especial, a Kátia Rangel, por sempre lembrar de mim, seu apoio aos meus estudos e o diálogo intelectual.

Agradeço também, à turma de 2010 de mestrado e doutorado em antropologia no PPGA-UFBA, pois a troca de ideias fora e dentro da sala de aula foi muito proveitosa; no mínimo, engraçada demais. Quero destacar aqueles amigos na turma que tiveram uma interferência direta nesta pesquisa: Ângela Weber, Davi Pereira Jr., Franklin Plessmann e Rosana Paiva, que me ofereceram um suporte familiar e acadêmico imprescindível para

terminar este trabalho. Em especial, a Franklin, que também facilitou, a partir de contatos, minha primeira ida para o campo, além da leitura na finalização da dissertação.

Obrigada, igualmente, à Professora Suzana Maia, que abriu o caminho, no início da minha inscrição na academia, em Salvador, para estudar os Tupinambá no Sul da Bahia. A Patrícia Navarro de Almeida Couto, por me introduzir no trabalho de campo e ter me apresentado aos Tupinambá de Serra do Padeiro. Sua disposição em me ajudar foi indispensável para elaborar esta experiência etnográfica. À Professora e Coordenadora do PPGA, Cíntia Beatriz Müller, por auxiliar a finalizar a dissertação e chegar ao ponto de defendê-la.

À minha amiga Ana Magda Carvalho, dedico um agradecimento específico por reconhecer meu esforço e me socorrer, quando precisava de uma orientação moral ou intelectual.

As conversas com Sheila Brasileiro e o Professor Guga (José Augusto Laranjeiras Sampaio), associados à ANAÍ e ao PINEB, foram centrais para fechar a dissertação. Muito obrigada.

Agradeço aos líderes Tupinambá, Nádía Acauã e o cacique Ramon, os quais foram meus primeiros contatos com estes indígenas. Eles me trataram com muito carinho, facilitando a vontade de procurar voltar às comunidades Tupinambá e efetuar tal estudo.

A Deilton Gomes e à casa de Tumbi Odé, pela troca cultural-espiritual em Salvador-BA, estimulando minha estadia aqui. Ao meu querido amigo David Santana, que ajudou com algumas das transcrições usadas na pesquisa e, por vezes, corrigiu meu português, em troca de boas conversas e uma reciprocidade de ideias e culturas. A Jaci Entwisle e Katie Cooper, pela amizade. A Patrick Seelie - jamais esquecerei da importância que teve na minha vida. A Ryan Ortega e Albert Sombrero.

Com isso, quero apontar as pessoas que se inserem profundamente no meu coração para sempre, e que, sem elas, certamente eu não estaria aqui no Brasil finalizando esta experiência hoje: minha mãe, Catalina, uma mulher de impressionante qualidade de espírito e força moral. Uma pessoa que me ensinou que não se desiste nunca. Meu pai, Robert, um homem sincero e verdadeiro, trabalhador: sem o bem-estar dele, eu não teria concluído esta pesquisa. Minha irmã Lisa, sempre forte, determinada, e com um bom humor, muito engraçada. Ela me ajuda a fazer o impossível. Gostaria, também, de ressaltar o estímulo indireto dos meus falecidos avôs: Mamita Rosita e Helen Joyce, mulheres que conseguiram

levantar suas famílias em tempos de grande desafio; e Miguel Torres Garcias e Howard Marvin. Estou muito grata pela orientação da minha madrinha Heather Helen Valencia, a qual carrega uma sabedoria que mudou a minha vida e me deu razão para sair do meu país de nascimento, no intuito de conhecer outros povos indígenas, fora do meu próprio entendimento cultural-indígena.

Dessa maneira, chego à maior influência entre todas, nesta experiência: os Tupinambá da Serra do Padeiro. São muitas pessoas neste lugar que merecem um profundo agradecimento; tantas, que não será possível nomeá-las todas aqui. Começo com as três mulheres que me inspiraram pelo seu esforço em trabalhar com intensidade, mas, ao mesmo tempo, sempre com um estado de bom humor e gratidão pela vida, assim, me levando a desejar conhecer os Tupinambá deste local com mais profundidade: D. Maria, D. Miúda e D. Maria Caetano. Elas me ensinaram o verdadeiro sentido de “trabalhar” e me impressionaram com sua sabedoria. Muito obrigada a Célia pela hospedagem, paciência e conversas, sempre facilitando meu aprendizado. Ao cacique Babau, que por uma razão ou outra, aturou minha presença e permitiu a extensão da minha estadia. Ao Sr. Lírio, quem sempre me fez sentir bem-vinda. A Magnólia e família, por sua gentileza. A Maria do Socorro, por sempre me socorrer com informações e comidas. Obrigada a todos as crianças e aos jovens Tupinambá, que se abriram para mim de tal maneira, que sempre me guiaram e simplificaram as minhas dificuldades na inserção em campo e nos entendimentos de vários aspectos da vida tupinambá, para a construção desta pesquisa. Agradeço a Jéssica, Maguinho, Zé de Magnólia, Baiaco, Stefani, Gil, Seu Caetano e família, Têti e família, Fernanda, Jéssica e Raul, Maria de Lurdes e família, Marluce e família, Gildette e família, Elisângela e Agnaldo, Rita e Val, Tutinha e Zé de Tutinha e família, Seu Domingos e Jãozinho, Jocélia, Amatiri, Zezinho, Erutawã, Maria Cabocla, Ailza, Chica, Zeno e Uga e família, Daniela, Luciano, BeBe, Adevilson e Maria Oliveira e família, Carmerindo, Aninha, Morilo, D. Josefa, Lúcia (Luziete - vizinha) e família, Lucília e Denisvaldo e família, Daiane e família, Soi (Soara) e Leida, Micaela, D. Isaura, Cassinha e todos os membros da comunidade Tupinambá Serra do Padeiro que me ajudaram a entender seu modo de vida, além de oferecer hospitalidade, boas comidas e sempre uma barriga cheia, uma troca cultural, paciência e carinho, sobretudo, o entendimento do significado de “dignidade” na visão destes Tupinambá. A convivência com estas pessoas na Serra do Padeiro não apenas resultou nesta pesquisa, mas marcou minha vida para sempre.

*“O homem branco deve ensinar às suas crianças que o solo a seus pés é a cinza de nossos avós. Para quem respeita a terra, deve ensinar a seus filhos que a terra foi enriquecida com a vida de nossos antepassados, que ela é a nossa mãe. Tudo aquilo que acontecer à terra, acontecerá também aos filhos dela. Se os homens cospem no solo, estão cuspidos neles mesmos. Sabemos que a terra não pertence ao homem. O homem, sim, é que pertence à terra”.* (Trecho da declaração do Cacique Seattle ao presidente dos Estados Unidos, 1854).

*“E por isso que os Tupinambá de Serra do Padeiro foi convocado pelos encantados para provocar uma luta, quando os encantados chegou nas aldeias e disse que o povo tava com o corpo vivo, mas a alma tava morta. A forma de matar qualquer um aqui, mata seus ideais. Fica perambulando o corpo, perambulante sobre a terra, isso não é vida. Vida é quando você morre e sua carne vira adubo pra terra, mas sua alma fica espiritualizada e jamais será esquecida. Essa é a forma de ser imortal”.* (Declaração do Cacique Babau, Seminário “Lutas Indígenas na Bahia: Identidade, territórios, criminalização e direitos humanos,” Salvador-Bahia, 19/04/2011).

## **RESUMO**

O presente estudo faz uma discussão etnográfica sobre a construção social e simbólica do território indígena, na visão dos Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Versa sobre os aspectos sociocosmológicos e representações culturais, que se referem à memória coletiva do processo histórico e interétnico. Neste sentido, destaca alguns pontos culminantes durante o processo de territorialização em que se desenvolve numa territorialidade específica. Isto tem acontecido por meio da resistência indígena, caracterizada pela organização sociopolítica, que se relaciona com a terra, através de práticas religiosas, além daquelas que visam as necessidades básicas para a manutenção e reprodução social do grupo. A estruturação social, em termos religiosos, fundamenta-se na alteridade simbólica do grupo étnico, comunicada pela intencionalidade de entidades espirituais, conhecidas como “encantados”. Desta forma, ilumina a correlação entre etnicidade e religião num processo de visibilidade étnica e política dos membros do referido território Tupinambá. Assim, a pesquisa mostra a indissociável relação entre religião e movimento político na luta pela Terra Indígena.

**Palavras chaves: Tupinambá, movimento indígena, religião, ação política, território.**

## **ABSTRACT**

The present study is an ethnographic discussion of the social and symbolic construction of the indigenous territory from the perspective of the Tupinambá people of Serra do Padeiro, in southern Bahia. It examines the socio-cosmological aspects and cultural representations that refer to the collective memory of the historical and interethnic process. In this way, the current study also points out the main events that have occurred during the process of territorialization when it has now developed into a specific territoriality. This has occurred due to an indigenous resistance characterized by their sociopolitical organization, which relates to the land through religious practices, as well as those practices that maintain the basic necessities and social reproduction of the group. In religious terms, the social structure is established by the symbolic alterity of the ethnic group, communicated by the intentions of spiritual entities known as “encantados”. Therefore, illuminating the correlation between ethnicity and religion in the process of ethnic and political visibility for the members of this Tupinambá territory. Thus, the research shows an inseparable relationship between religion and the political movement in the fight for the Indigenous Land.

**Keywords: Tupinambá, indigenous movement, religion, political action, territory.**

## **SIGLAS**

**ANAI** – Associação Nacional Indigenista

**AITSP** – Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro

**CAPOREC** – Coletivo de Educadores Populares da Região Cacaueira

**CEPLAC** – Comissão Executiva do Plano de Lavoura Cacaueira

**CIMI** – Conselho Indigenista Missionário

**EITSP** – Escola Estadual Indígena Tupinambá Serra do Padeiro

**FUNAI** – Fundação Nacional do Índio

**FUNASA** – Fundação Nacional de Saúde

**ICB** – Instituto de Cacau da Bahia

**PINEB** – Programa de Povos Indígenas do Nordeste do Brasil

**SPI** – Serviço de Proteção aos Índios

**TI** – Terra Indígena

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>15</b>
<b>I DE “TERRITÓRIO DE SANGUE” A “TERRA SEM MAL”: A RELAÇÃO ENTRE A HISTÓRIA, A MORTE E OS COSMOS</b>	<b>44</b>
I.1 BREVE HISTÓRICO	46
I.2 ESCATOLOGIA TUPINAMBÁ	56
I.2.1 <i>A COSMOVISÃO: GUERRAS ESPIRITUAIS</i>	61
I.3 “RETOMADA DA CULTURA”	68
I.3.1 <i>RELAÇÃO DE RECIPROCIDADE COM OS ENCANTADOS</i>	69
I.4 “TUDO TEM ESPÍRITO”	71
I.5 A PROFECIA CONTEMPORÂNEA TUPINAMBÁ	74
<b>II A VIVÊNCIA DA RELIGIOSIDADE TUPINAMBÁ</b>	<b>76</b>
II.1 ALGUMAS CARACTERÍSTICAS DOS ENCANTADOS	80
II.2 A CASA DOS SANTOS	84
II.3 INICIAÇÃO NA DEVOÇÃO	86
II.3.1 <i>“TRABALHO DE FECHAMENTO”</i>	88
II.3.2 <i>AS “REZAS” E “CONSULTAS”</i>	90
II.4 COMO O ENCANTADO SE MANIFESTA	92
II.4.1 <i>DIFERENÇAS ENTRE HOMENS E MULHERES NO CULTO: RECEBENDO ENCANTADOS</i>	95
II.4.2 <i>CONVERSAS COM SEU MARTIN, ENCANTADO DAS ÁGUAS</i>	100
<b>III EXPRESSÕES CULTURAIS E COMUNICAÇÕES XAMÂNICAS: PROTEÇÃO E PROFECIA</b>	<b>104</b>
III.1 COMPOSIÇÕES RITUALÍSTICAS	107
III.1.1 <i>DEVOÇÃO CASEIRA</i>	110
III.2 SONHOS E PREVISÕES	113
III.2.1 <i>ADVERTÊNCIAS DOS ENCANTADOS</i>	122
<b>IV CRIMINALIZAÇÃO E PERSEGUIÇÃO: FORMAS DE RESISTÊNCIA E REPRODUÇÃO SOCIAL TUPINAMBÁ</b>	<b>127</b>
IV.1 A CRIMINALIZAÇÃO DOS LÍDERES	128

IV.2	SERRA DAS PALMEIRAS REVISTA	134
IV.2.1	<i>PERSEGUIÇÃO</i>	137
IV.3	A GARANTIA DO TERRITÓRIO	146
IV.4	A ORGANIZAÇÃO COMUNITÁRIA TUPINAMBÁ	151
IV.5	RESPEITO PELA NATUREZA	156
IV.5.1	<i>TRABALHO DIÁRIO: ROÇAS, “MUTIRÃO”, CASA DE FARINHA</i>	158
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>164</b>
	<b>ANEXOS</b>	<b>169</b>
	Figuras	
	Mapa	
	Diagrama	
	<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>184</b>

## INTRODUÇÃO

Na visão dos Tupinambá da Serra do Padeiro, povo indígena do sul da Bahia, sua luta territorial está apoiada e configurada pela relação intensa e cotidiana com os encantados, espíritos “vivos” que habitam o território indígena e desempenham um papel central na sua sociocosmologia. A religiosidade desse povo Tupinambá emerge de uma visão do mundo em que se conceituam como habitantes de um “território de sangue”, entendimento este embasado na memória coletiva do passado, que configura o presente de maneira contundente. A história das suas interações com os não-indígenas, marcada por conflitos, faz parte desta visão do mundo.

Nesta dissertação mostro que, para compreender quem são os Tupinambá hoje e como eles lidam com o passado no presente, é necessário entender a sua visão do *processo histórico*<sup>1</sup>, e, conseqüentemente, compreender o seu entendimento da dinâmica interétnica que o tem conformado e condicionado. Neste intuito, o texto expõe a forma em que a religiosidade é o sustentáculo do movimento político indígena frente à sua inserção no Estado-Nação. Desse modo, os capítulos que seguem demonstram que a vida religiosa, na Serra do Padeiro, tem se evidenciado particularmente eficaz quando os indígenas se veem obrigados a encarar mecanismos de repressão estatais, sejam oriundos dos representantes do poder federal, sejam das autoridades e poderes locais e regionais.

No entanto, demonstra também que a religiosidade é o eixo central do seu modo de vida cotidiano, desempenhando um papel duplo, porque a organização das rotinas diárias e das atividades agrícolas depende da relação com as entidades espirituais e gira em torno das práticas religiosas. Assim, a análise descreve duas relações com o território indígena: através da religiosidade ou pelas atividades que asseguram o sustento do grupo. Na prática observada, as duas coexistem e se subsidiam mutuamente. Na dissertação, por motivos de clareza, focalizo os aspectos cosmológicos, escatológicos e simbólicos nos primeiros capítulos; em seguida, a organização da vida religiosa em primeira instância; e, na última seção, os aspectos

---

<sup>1</sup> Itálico é usada para enfatizar algum tema ou categoria que sejam considerados importante para que o leitor entenda melhor a análise. Os termos e expressões grifados também podem ser classificações acionados pelos interlocutores tupinambá. Igualmente, concepções ou palavras que já haviam colocados em itálico pelos autores citados, continuam grifados no texto. Além do mais, itálico é utilizado para traduções de português para inglês, nomes e títulos.

organizacionais, comunitários e econômicos, bem como, a vivência do próprio processo político. Desta forma, após uma exposição sobre os modos em que a relação entre humanos e entidades ligadas à terra<sup>2</sup> é tratado na esfera religiosa, apresento uma discussão da mais recente reestruturação da organização social nos domínios político, econômico e comunitário. Contudo, concentrei-me mais na relação entre os aspectos religiosos e o processo político e interétnico, os quais contribuem para a delimitação social do território indígena atualmente. Minha intenção não é afirmar uma distinção entre sagrado e secular, mas mostrar a sua imbricação. Ao tratar de aspectos organizacionais, seja na vida religiosa, política ou econômica, a análise faz atenção ao papel central das mulheres na organização das atividades que compõem os diversos domínios e, portanto, no próprio movimento indígena em prol da afirmação étnica e territorial. Em suma, o presente trabalho, que pode ser qualificado como de teor principalmente empírico e descritivo, ao invés de teórico ou metodológico, traz fortes evidências sobre a importância das mulheres nos processos contemporâneos de estruturação social desse povo.

A ligação entre práticas religiosas e movimento indígena na grande região que se estende desde a área do Nordeste até o sul da Bahia e o norte de Minas Gerais está amplamente documentado na literatura etnográfica<sup>3</sup>. O principal elemento ritual que simboliza e constitui a identidade indígena é o Toré. Oliveira (1999, p. 25-26) descreve o Toré como um ritual político que se espalhou por todos os povos indígenas do Nordeste (sul da Bahia, inclusive) como uma instituição unificadora e comum em que todos os participantes podem exibir os sinais diacríticos de uma *indianidade* numa situação interétnica. Como outros povos, todos os diferentes grupos de Tupinambá identificam-se com esse movimento e praticam o Toré ou o “Porancim” – como alguns integrantes dessas comunidades o denominam, bem como, outros ritos que agem da mesma forma simbólica.

O que diferencia o modo de vida dos Tupinambá da Serra do Padeiro dos modos praticados pelos demais Tupinambá, como aqueles das áreas de Acuípe ou de Olivença, é o fato de que sua autoidentificação está intrinsecamente interligada com a memória social e com os símbolos condensados pelo conceito de “encantado”. Na esfera religiosa, as expressões

---

<sup>2</sup> A noção estrita da terra como recurso básico fisicamente delimitado (ALMEIDA, 2006, p. 52), se distancia de outros conceitos usados na dissertação, como “território” e “territorialidade específica”, que carregam uma dimensão social que será explicada adiante. Porém, o termo é empregado livremente devido ao seu uso pelos próprios agentes sociais quando referindo à Terra Indígena, no seu sentido jurídico, e quando referindo em geral a sua moradia, áreas de plantio e espaços na natureza.

<sup>3</sup> Cf. CARVALHO, 1994; NASCIMENTO, 1994; GRUNEWALD, 2005; ANDRADE, 2008.

‘caboclo’ e ‘encantado’ são em certa medida intercambiáveis e ambos os termos são usados para referir-se a entidades sobrenaturais na Serra do Padeiro<sup>4</sup>. O principal entre estas entidades é Caboclo Tupinambá, quem, junto com as outras, guia a aldeia na sua vida cotidiana, no ciclo anual e nas lutas atuais. A dissertação traz uma etnografia sobre estas entidades, tratando da sua relação com as pessoas e com o território que coabitam.

A Serra do Padeiro está situada ao sul do Estado da Bahia, na região classificada como o nordeste brasileiro, distante 18 km do centro do município de Buerarema e 457 km da Capital do Estado, Salvador. Este local faz parte do território indígena Tupinambá, que abrange também a aldeia de Olivença, na área litorânea, a oeste da cidade de Ilhéus, compondo um conjunto expressivo de núcleos, denominados “comunidades”, que ficam adjacentes, mas, em áreas interiores (CARVALHO; CARVALHO, 2011, p. 20). Todas elas constituem um total de 47.376 hectares (BRASIL- D.O., 2009, p. 52).

A referida comunidade situa-se numa região interior, rural, que se insere no bioma da Mata Atlântica e seus ecossistemas associados. Prevalece a Floresta Higrófila Sul baiana, definida como uma formação arbórea semelhantemente à Amazônia (VIEGAS, 2007, p. 33). A piaçaveira é a espécie de árvore mais comum nessas matas, especificamente, nas proximidades do litoral. Na região sul da Bahia, a Mata Atlântica, em seu sentido mais amplo, abrange formações de manguezais, restingas e florestas. Avançando no interior, a Mata Atlântica vai sendo gradativamente substituída pela floresta mesófila – uma floresta estacional, úmida, semidecídua e mata de cipó (SAMBUICHI, 2003, p. 5). Há chuvas durante oito meses do ano – cessam apenas entre janeiro e fevereiro.

---

<sup>4</sup> Retomarei os diferentes significados dos termos encantado e/ou caboclo no contexto religioso, nas seções “Alteridade e etnicidade no campo religioso” e “Quem são os encantados?”, no final desta mesma introdução.



aproximadamente 900 pessoas, distribuídas em 180 famílias<sup>6</sup>. A base da economia nesta microrregião é a produção de farinha, mas, não obstante a presença das roças<sup>7</sup> de cultivo de mandioca, sua paisagem constitui-se em vegetação de mata densa (COUTO, 2008, p. 61). Existem algumas plantações de cacau no território, mas alguns antigos sistemas de cabruca – isto é, áreas de cultivo onde o cacau foi implantado sob a sombra da floresta nativa raleada, foram mantidas pelos índios. Estes têm ajudado a conservar uma vegetação florestal com alguns benefícios ambientais (SAMBUICHI, 2003, p. 2).

O “núcleo” ou “centro” da comunidade é a área onde encontramos a Escola Estadual Indígena Tupinambá Serra do Padeiro (EITSP), a secretaria da comunidade e a Casa dos Santos – espaço religioso onde os índios realizam a maioria dos seus rituais. Além disso, alguns líderes e membros da comunidade habitam próximo ao “centro”. Lá existe um intenso trânsito de pessoas que moram em áreas distantes, no território, que chegam para estudar, participar das reuniões, rituais e sempre para fornecer ou tomar informações intracomunitárias do território e movimento indígena. A Casa dos Santos é o cerne de poder da aldeia, às vezes referida como “o nosso colo” por determinados indígenas. Este é o lugar mais visitado na Serra do Padeiro e extremamente valorizado pelos Tupinambá, pela memória que carrega, especialmente a respeito das suas várias maneiras de provar experiências religiosas. Em frente deste espaço há uma grande fogueira, que frequentemente fica acesa. Quando acendida, é um código que alerta os indígenas para algo que está por acontecer.

Na maior parte das minhas permanências na Serra do Padeiro fui hospedada na casa de Célia – Glicéria Jesus da Silva<sup>8</sup>, 29 anos, uma líder feminina iniciada na “religião” dos encantados. Os seus pais, Sr. Lírio, o pajé ou líder religioso, e Dona Maria da Glória, 54 anos, vivem numa casa em frente à Casa dos Santos. A sua moradia é usualmente frequentada por índios e visitantes, por causa da generosidade do casal, os quais são bem respeitados e seu

---

<sup>6</sup> O último censo realizado na Serra do Padeiro, pela FUNASA em 2005, relatou uma população de 650 pessoas e 130 famílias.

<sup>7</sup> A roça pode ser entendida como uma maneira de viver, uma forma de estabelecer autonomia. Considera-se que além desta referir apenas a diferentes tipos de plantios ou terrenos agriculturáveis, a roça também se fundamenta num “padrão cultural apoiado num repertório de práticas correspondentes ao que” os agentes sociais designam como roça (ALMEIDA, 2006, p. 51). Ao tratado dos Quilombolas de Alcântara, ALMEIDA (2006, p. 51) coloca: “(...) A denominada roça compreende um estilo de vida que vai desde a definição do lugar dos povoados, passando pela escolha dos terrenos agriculturáveis, e dos locais de coleta, de caça e de pesca, até os rituais de passagem que asseguram a coesão social em festas religiosas (...)”. Quando mencionando uma classificação social de “roça” determinada pelos agentes sociais, a palavra será colocada entre aspas ao longo deste trabalho. A “roça” será destacada com mais aprofundamento no capítulo 4.

<sup>8</sup> Nesta dissertação, coloco o nome completo de alguns líderes que já haviam aparecido na imprensa nacional e expostos publicamente. Porém, evitei usar os nomes completos dos outros membros da comunidade.

domicílio é usado por ela e outros indígenas que comumente fazem ou aproveitam de refeições na cozinha do lado de fora, antes da entrada da casa. Existe uma pequena estrada de barro que passa pelo meio do “núcleo”, entre casas e prédios, formando passagem às pessoas. Ao lado do pequeno atalho, do outro lado da casa de Célia, existem grandes pedras, em frente à casa de outro líder, uma área onde os índios muitas vezes sentam-se para conversar e observar o movimento da aldeia, já que as rochas oferecem uma ampla visão do território, além de idas e vindas das pessoas ao “centro” da Serra do Padeiro. A área é circundada por alguns pequenos cultivos de hortaliças e árvores frutíferas<sup>9</sup>.

A paisagem em torno do pequeno “núcleo” inclui o destacável “Serra”, ponto geográfico simbólico da identidade indígena do local. Foi aqui que o herói encantado – o Caboclo Marcelino, achou refúgio, ao fugir da perseguição da elite do município de Ilhéus, na área litorânea, entre os anos de 1924 e 1937<sup>10</sup>. Dizem que adentrou nas matas, para o topo da Serra do Padeiro. Também no panorama, encontram-se altos montes e um denso e verde espaço de árvores de grande porte, com imensas copas preenchendo o cenário.

No decorrer do trabalho de campo (2010-2012), observei o termo “caboclo” tratado como sinônimo de “índio”. Viegas (2007, p. 18) também destaca que os Tupinambá:

(...) usam indiferenciadamente os termos “índio” ou “caboclo” para se autodefinirem. Mesmo depois da reivindicação enquanto Tupinambá de Olivença, o termo ‘caboclo’ é de importância vital para eles, pois incorpora a história da sua relação com a civilização ou com os tempos modernos.

A palavra “caboclo” tem sido usada de forma pejorativa e discutida por vários autores. Segundo Carvalho e Carvalho (2011, p. 16), esse aspecto semântico frequentemente “decorre da identificação e designação por parte de outrem (hetero-identificação)”. Os termos “índio” e “caboclo” podem ser discutidos como categorias étnicas e/ou enquanto categoria primordial (índio) como simbolizadora de uma genérica autoctonia Brasileira, unificadora das etnias que formam a nação – caboclo/cabocla (CARVALHO; CARVALHO, 2011, p. 13). Além do mais, como já assinalado, refere-se as entidades espirituais. Estas categorias carregam um poder polissêmico intenso, mutável com o contexto onde emergem (Ibid., p.16). Andrade (2008, p. 94) aponta que a partir do século XVIII o termo ‘caboclo’ também

passou a registrar uma mistura interétnica considerada permissível e indesejável. A ambiguidade presente nessa designação se manteve até os dias atuais, permitindo

<sup>9</sup> Ver diagrama 1 no Anexo 3.

<sup>10</sup> Ver capítulo 1.

que, nos contextos de interação, caboclo seja utilizado ora para registrar a ascendência indígena, ora para denotar a mistura do sangue e a ilegitimidade do grupo enquanto diferenciado da população local, variando conforme a posição de quem o utiliza.

Para Galvão (1955, p. 196), denota uma posição social inferior. Comumente o termo refere-se aos “índios civilizados”, denotando a ideia de que eles se “misturaram” e perderam a cultura original (MARCIS, 2004, p. 11). Como símbolo identitário nacional, o índio/caboclo foi construído com base num ideal político e romântico, excluindo os ameríndios vivos, e instigado pelo Arcadismo do século XVIII e romantismo do século XIX (TIPHAGNE, 2011, p. 44-45).

No contexto etnográfico discutido aqui, surge uma quebra com a literatura e essa identidade nacional brasileira genérica. Conseqüentemente, considero nesta análise, a forma como as palavras “caboclo” e “índio” são usadas pelos indígenas Tupinambá, sem o mesmo peso negativo-histórico.

Quando me refiro a “comunidade” num sentido analítico, aplico algumas percepções elaboradas por Gusfield (1975). Estas auxiliam na reflexão sobre o conceito de “comunidade”, bem como sobre o conceito de *symbolic construction* (construção simbólica). Esta última se refere ao processo de dar significado à existência e às características de pessoas e objetos. Prioriza a forma como os próprios membros ativos de uma comunidade os conceituam e os definem, para entender como as associações e relações transformam-se em noções de comunidade ou sociedade (GUSFIELD, 1975, p. 24). Nesta abordagem, as associações e relações simbólicas são construídas e constituídas pelos agentes sociais. O autor enfatiza a eminência de *social experience* (experiência social) fundamentada, nesta perspectiva, nas situações e processos que contribuem para uma sensação comunitária (GUSFIELD, 1975, p. 30). A perspectiva fenomenológica de Gusfield (1975) abrange a experiência coletiva dos membros sentirem-se como participantes da mesma história e destino. Assim, esta abordagem reconhece a importância que a história tem para a identidade comunitária. Realça, do mesmo modo, que os *social bonds* (laços sociais ou de parentesco) resultam de situações concretas, na atualidade (aqui e agora), e que as pessoas também determinam o que é “tradição” e como esta funciona, usando sua concepção em circunstâncias nas quais categorias comunitárias são salientes (GUSFIELD, 1975, p. 37).

A análise de Gusfield (1975) ilumina como o termo pode ser utilizado pelos próprios agentes sociais. Na discussão etnográfica que segue, explorarei a concepção de comunidade

dada pelos Tupinambá da Serra do Padeiro. Estes índios referem-se à “comunidade” quando validando sua noção de “família”, isto é, as relações sociais e laços de parentesco, e como se apoiam uns aos outros, trabalhando juntos para se sustentarem. Por exemplo, uma das lideranças femininas, aponta que:

*(...) Comunidade aqui para a gente é um todo, é as pessoas tarem (sic) se relacionando, tarem unidas, é compartilhar, é um defender o outro, aqui a gente tenta, é família na verdade, se trata como se fosse família, é família, não é uma coisa, uma parte do outro, uma parte de fora, é muito, é tudo de dentro, então é um cuidando do outro. (Célia, na Serra do Padeiro, 18/12/2011).*

Nesse sentido, o significado da palavra se apresenta como uma convivência familiar e não necessariamente apenas um lugar físico – “não é uma coisa”. Ou seja, é relativo a uma certa autonomia e reprodução social (“é tudo de dentro”) na ideologia de que seja “comunidade” na visão dos índios e a construção de tal. Tem sido recorrente uma ênfase neste ideal de apoio social no cotidiano, para fortalecer e crescer “comunitariamente”, discutido com mais clareza no capítulo 4.

“Aldeia” é um termo usado de forma intercambiável com “comunidade”, mas não como sinônimo. Ao primeiro termo, os Tupinambá atribuem uma concepção de “espaço” onde residem as “famílias”, mas com um sentido “místico”. As explicações abrangem um espaço estimado “sagrado”, “que não rege só pelas famílias, mas por algo mais, pela questão espiritual”, conforme afirma o cacique Babau, cujo nome de registro é Rosivaldo Ferreira da Silva, líder da Serra de Padeiro, com 36 anos em 2012<sup>11</sup>. Deste ponto de vista, “Aldeia” tem um significado duplo, pois, ao mesmo tempo em que significa o espaço territorial do grupo étnico, é também um espaço “sagrado”, visto que é a *moradia dos encantados*<sup>12</sup> e pertence aos antepassados – espíritos dos mortos que ficam “perambulando” no território, consoante com os relatos dos Tupinambá. Explicado por Célia de forma mais específica:

*(...) Aldeia a gente define como se fosse espaço, a terra, os limites, a localização (...). Porque existe a aldeia nossa que a gente fica aí andando (...), e a aldeia dos espíritos, a aldeia dos encantados, aqueles que desencarnam, (...) que precisaria de um espaço, de um universo para poder se descansar, porque na verdade as pessoas quando morrem (...) tem que ir para um lugar, e nós acreditamos que elas ficam ainda na aldeia (...). (Informação verbal)<sup>13</sup>.*

<sup>11</sup> Informação verbal, 18/11/2011.

<sup>12</sup> Frase utilizada para intitular a dissertação de mestrado de Patrícia Navarro de Almeida Couto (2008, grifo do autor).

<sup>13</sup> Concedida em entrevista (3.d.) na Serra do Padeiro, 18/12/2011. As entrevistas na dissertação são codificadas desta forma (número e letra), como uma forma organizacional arbitrária, pois havia mais de 87 gravações de entrevista, e nem todos os informantes são identificados por razões de privacidade e segurança.

Esta noção Tupinambá de “aldeia” como local físico e paralelamente espiritual ou “místico”, será melhor explicitada no primeiro capítulo.

Semelhante à situação dos Tupinambá de Olivença, algumas residências de vizinhos não índios situam-se próximas a certos domicílios indígenas. A relação entre os índios e seus vizinhos, geralmente, é amistosa, exceto no caso dos grandes proprietários de terra. De acordo com Macêdo (2007, p. 31), “(...) na Serra, não existe uma regra clara de matrimônio, mas a tendência é que a residência seja virilocal”. Alguns ‘agregados’, termo utilizado para referir-se a pessoas não indígenas que se casaram com índios, vivem no território e, devido à sua longa relação, não estão impedidos de continuarem do mesmo jeito. Isto, em parte, tem a ver com os deslocamentos para voltar ao território que foram instigadas após os índios entrarem no movimento político para o reconhecimento da etnia. Anteriormente, havia alguns deslocamentos para a cidade, devido à falta da terra e baixa condição de arrendamento e produção na área. Por isso, algumas pessoas casaram-se com não-índios nestas situações de deslocamento. Contudo, “as lideranças da Serra não incluíram esses indivíduos agregados no cadastro que define quem é Tupinambá (...)” (MACEDO 2007, p. 33). Então, estes familiares não desfrutam dos mesmos direitos dos indígenas. Atualmente, os líderes se opunham aos casamentos “misturados”, ou seja, é proibido casar com não-índios, se quiserem ficar no território.

A Serra do Padeiro se distingue das outras comunidades Tupinambá no que diz respeito à sua religiosidade e à influência que esta tem sobre as suas ações políticas. Além do mais, pelos fatores ambientais, que condicionam as suas atividades agrícolas. Por residirem em uma região interiorana – de *roça*, ao invés das áreas de *praia* ou na *rua* em Olivença, as formas de adaptação e técnicas de sustentação para sua sobrevivência local, assumem contornos específicos das suas circunstâncias de vida (MACÊDO, 2007, p. 28). Segundo explicam os líderes indígenas, cada comunidade Tupinambá é considerado um “clã”<sup>14</sup>, ou seja, é separada pelas famílias concernentes a cada área no território indígena, as quais têm suas próprias lideranças e costumes de organização social. Os “clãs” são as famílias – parentes Tupinambá de diversas comunidades, no território, que não interferem nas questões políticas ou

---

<sup>14</sup> A partir da conceituação clássica de Durkheim (2005) e Mauss (2005), um clã é um sistema de classificação da representação coletiva, baseado em estudos sobre “tribos” australianas, referente ao tipo de organização social nestas sociedades. A organização que estes autores destacam, fundamenta-se, principalmente, na regulamentação dos casamentos, além de pertencer ao certos totens (DURKHIEM; MAUSS, 2005, p. 403-405). Porém, não é a mesma noção de clã sendo utilizada pelos Tupinambá, com podemos perceber aqui.

administrativas dos outros “espaços”. As famílias que ocupam a Serra do Padeiro são os Fulgêncio e os Ferreira da Silva. Contudo, quando existe um conflito ou questão referente ao território indígena, que poderia afetar o grupo étnico inteiro, as comunidades interferem e interagem nestes assuntos e decisões políticas.

A referida comunidade Tupinambá é conhecida por sua persistente resistência na luta política-territorial, após a instalação de um processo de autoafirmação e reconhecimento étnico. No caso atual dos Tupinambá, a luta é caracterizada por frequentes *retomadas*<sup>15</sup> – ações voltadas para a reapropriação do território. Trata-se de uma linguagem reivindicativa específica, utilizada para significar a recuperação de um território perdido (MAGALHÃES, 2010, p. 34). Esta forma de ação política indígena constitui na expulsão de proprietários e moradores (não-índios) de terras tradicionalmente ocupadas pelos índios. Este movimento indígena vem ganhando mais vigor desde o ano de 2008, quando a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), o órgão indigenista oficial atualmente, iniciou o processo de demarcação da Terra Indígena<sup>16</sup> (TI) dos Tupinambá, uma década depois das primeiras manifestações políticas do povo nesse sentido.

A iniciativa para a demarcação de uma TI somente pode ser tomada após a identificação da etnia e do território como pertencente ao povo Tupinambá. Observando a leitura legal, uma Terra Indígena é “(...) uma categoria jurídica definida pela Lei nº 6.001, de 10 de dezembro de 1973, conhecida como o Estatuto do Índio” (OLIVEIRA, 1998, p.18). A definição jurídica da “terra indígena” materializa-se na Constituição Federal em vigor (art.4º. parágrafo. 4º. e art. 198),

(...) Trata-se do *habitat* de grupos que se reconhecem (e são reconhecidos pela sociedade) como mantendo um vínculo de continuidade com os primitivos moradores de nosso país. (...) Aponta para a *necessidade de manutenção* de um território, dentro do qual um grupo humano, atuando como um sujeito coletivo e uno, tenha meios de garantir a sua sobrevivência físico-cultural. (OLIVEIRA, 1998, p.44-45).

O órgão indigenista é responsável constitucionalmente pela decisão da demarcação das Terras Indígenas, mas este processo costuma ser prolongado e passa por um sistema burocrático que não necessariamente atua em defesa dos índios. Como aponta Oliveira, no Brasil,

---

<sup>15</sup> Grifo meu.

<sup>16</sup> Coloco o termo em maiúsculo quando referindo a categoria jurídica.

A FUNAI é a mais óbvia instância de decisão para a demarcação das terras indígenas. Existem, no entanto, dentro do próprio órgão, mecanismos internos de *controle* e *contenção* das demandas indígenas por terra e das identificações e propostas de áreas realizadas por seus funcionários. (...) As disposições do Estatuto do Índio atribuem à FUNAI a competência e os instrumentos legais necessários para desincumbir-se com eficácia de sua tarefa constitucional de defesa das terras indígenas (1998, p.37).

O processo legal passa por diversas fases até chegar à demarcação, que: “(...) constitui a etapa derradeira no processo de regularização e garantia das terras indígenas, cabendo essa iniciativa à FUNAI de acordo com normas a serem estabelecidas em decreto do Poder Executivo (art. 19, Lei n.º 6.001)” (OLIVEIRA, 1998, p. 21-22).

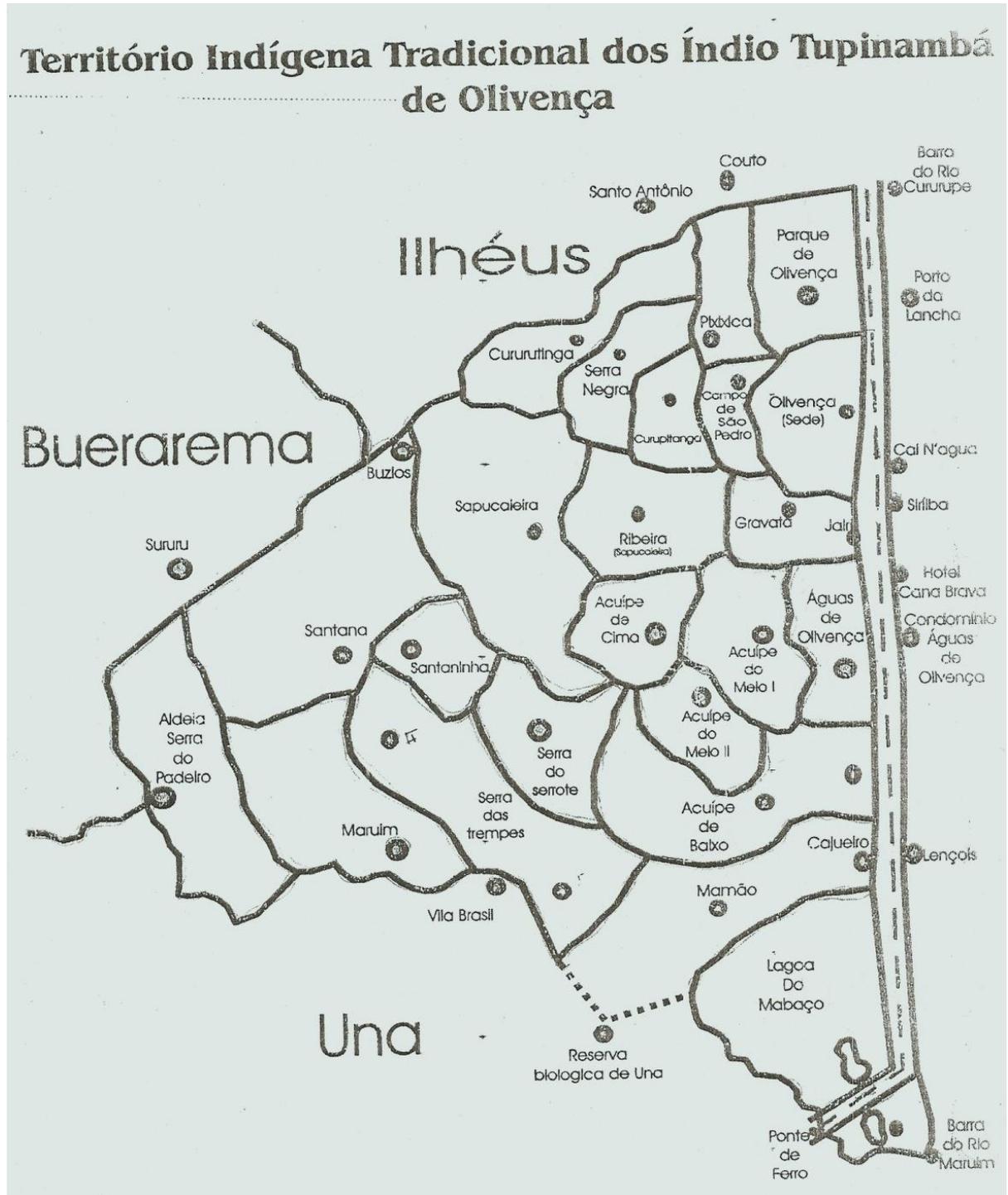
Até hoje, a regularização da TI Tupinambá ainda não foi concluída, o que tem causado intensos conflitos entre os Tupinambá e os proprietários (fazendeiros), ocupantes da terra. A fase desse processo, após o estudo de identificação e delimitação aprovada pelo órgão indigenista, tem-se configurado na indenização das terras aos proprietários ou contestação por estes e quaisquer outros interessados até noventa dias da publicação do relatório no Diário Oficial da União. Recentemente, no dia 2 de março de 2012, a FUNAI, finalmente encaminhou o processo de demarcação da TI Tupinambá para o Ministério da Justiça, solicitando a expedição de portaria declaratória (Despacho n. 037/PRES 2012). Conforme o despacho, “as contestações foram devidamente analisadas e consideradas desprovidas de elementos capazes de descaracterizar a tradicionalidade da ocupação indígena, nos termos do art. 231 da CF/88”. Isto significa que as contestações feitas pelos fazendeiros foram todas consideradas sem fundamento, de acordo com o artigo 231 da Constituição Federal. O relatório de demarcação foi enviado ao Ministro da Justiça, para análise e possível aproveitamento do estudo. Isto significa que, se não houver empecilhos burocráticos, será encaminhado à Presidência da República com a finalidade da verdadeira regularização e então reconhecimento judiciário da Terra Indígena Tupinambá pelo Estado Brasileiro.

No caso dos Tupinambá da Serra do Padeiro, a sua concepção de território implica laços de parentesco e um sentimento de pertencimento que se consolida através da sua religiosidade. Esta edifica a base da sua identidade coletiva e colabora para a construção da alteridade, especificamente na situação antagônica em que se encontram<sup>17</sup>. Isto é, a luta pela Terra Indígena Tupinambá e o direito de viver como tal grupo étnico. Neste sentido, a noção de território é um fenômeno de representação coletiva pelo qual os grupos humanos ordenam o espaço e constroem sua relação com a materialidade (MALDI, 1998, p. 3). Tratarei de

---

<sup>17</sup> Cf. MALDI, 1998, p.3.

desemaranhar a relação que estes índios mantêm e elaboram com o território indígena, ao longo desta dissertação.



Mapa 2: Comunidades que compõem a TI Tupinambá.

Fonte: Relatório preliminar para delimitação da Terra Indígena Tupinambá 2004.

## **A construção da pesquisa: o trabalho de campo**

Meu interesse em estudar os Tupinambá da Serra do Padeiro no seu contexto político-religioso, inicialmente, tem base em motivos pessoais, resultado da minha própria identidade indígena e interétnica. Para ilustrar, minha mãe é de Honduras e meu pai dos Estados Unidos. Minha ascendência, pelo lado da minha mãe, é dos índios Chorotegas, da América Central. Ademais, os parentes e amigos na América do Norte são de outras “nações” indígenas: dos povos Yaqui, Patawatami, Cherokee, Arikara, Navajo e Apache, devido aos casamentos e relações interétnicas e interculturais. A convivência com certas práticas espirituais-culturais indígenas incitou a minha curiosidade em certos aspectos nos âmbitos de outras culturas, especialmente, durante as minhas primeiras experiências no Brasil.

Assim que concluí o curso na Universidade de Arizona (Tucson, Arizona, EUA) em 2004, na área de Desenvolvimento Regional, inseri-me num programa de intercâmbio no interior do extremo Sul da Bahia, num município nomeado Itabatã. No decorrer desta experiência, convivi com um casal brasileiro, Suzana e Alzemar, durante um ano (2005-2006). Por acaso, Alzemar trabalhava para a empresa “Suzano Papel e Celulose”, que dominava grandes plantações de eucalipto na região, para a produção de celulose. No transcorrer da minha estadia com este casal, ouvi comentários feitos por Alzemar sobre os conflitos da empresa e a Polícia Federal com um povo “supostamente” indígena, o qual queria reivindicar a terra usada pela grande indústria de celulose. Não soube do etnônimo deste povo naquela época, mas já instigava a curiosidade sobre a situação dos povos indígenas brasileiros.

Por estas razões, assim que tive a oportunidade de conhecer a capital – Salvador, procurei informações sobre a questão e acabei conhecendo a Professora Maria Rosário Gonçalves de Carvalho, coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia na UFBA<sup>18</sup> nesse período. Ela também é a coordenadora do PINEB (Programa de Povos Indígenas do Nordeste do Brasil), conhecido por estudos pioneiros sobre povos indígenas do Nordeste. A partir das reflexões surgidas no contato com a Professora Maria Rosário, tracei meu caminho para voltar à Bahia, no intuito de fazer pesquisa neste campo.

Estive com os Tupinambá, de Olivença, pela primeira vez, em junho de 2009, quando encontrei uma líder, conhecida como Nadia Acauã, durante o Seminário “Territórios de Corpo, Historicidade, Educação e Identidades Etno-culturais”, em Salvador. Por meio deste

---

<sup>18</sup> Universidade Federal da Bahia.

contato, tive a oportunidade de visitar a aldeia Tukum, no território indígena Tupinambá, onde assisti uma reunião sobre alguns assuntos intercomunitários. Os índios iniciaram o encontro, ajoelhando-se em círculo, enquanto cantavam músicas e sacudiam seus maracás (instrumento musical). Testemunhei duas mulheres usando fumo, para pedir licença e proteção aos ancestrais. Os elementos xamânicos chamaram a minha atenção, criando o desejo de indagar sobre esta esfera espiritual-cultural.

Posteriormente a esta experiência, fui convidada a participar do projeto *Cartografias Sociais de Povos e Comunidades Tradicionais da Bahia*<sup>19</sup>, com o objetivo de desenvolver mapas das circunstâncias sociais de diferentes povos “tradicionais” (indígenas, quilombolas, fundo de pasto, marisqueiros, entre outros). Este ensejo possibilitou principiar algumas reuniões nas comunidades Tupinambá, em Olivença e na Serra do Padeiro, no intuito de discutir a proposta e construção de procedimentos do projeto. Nessas ocasiões, observei os componentes de uma religiosidade complexa e extremamente entrelaçada nas falas e atividades das pessoas, na aldeia Serra do Padeiro. Do mesmo modo, fiquei impressionada com o desempenho das mulheres nos trabalhos domésticos, bem como na religiosidade, o que concerne, também, as suas posições na sociedade. As índias se mostravam participantes em todos os âmbitos e pareciam ser bem respeitadas. Assim, tomei a decisão de elaborar uma pesquisa sobre os elementos religiosos na estrutura social do local e o papel destas mulheres nesta esfera.

A iniciação do trabalho de campo ocorreu no dia 18 de janeiro de 2010, na intenção de passar alguns dias na aldeia Serra do Padeiro, para assistir os festejos religiosos. Contudo, esta viagem transformou-se em um mês de convivência com os Tupinambá, situados nesta localidade, pois fui convidada a estender minha estadia. Nas várias idas e vindas para a Serra do Padeiro, entre os anos de 2010 e 2012, passei tempo conhecendo algumas *retomadas* no território indígena, eventualmente me alojei em casas de outras pessoas que moravam em locais remotos, e transitei entre o “núcleo” da aldeia e o Rio Una com frequência, já que este passa pelo meio do território – ponto significativo na vida diária dos indígenas. Ademais, participei de alguns seminários na comunidade e observei múltiplos rituais. Esta movimentação acrescentava bastante aprendizado, enquanto eu efetuava observação participante nas roças e na casa de farinha, sobretudo, convivendo com os índios que se

---

<sup>19</sup> Este projeto foi inspirado pelo *Projeto de Novo Cartografia Social da Amazônia* (PNCSA), coordenado pelo antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, desde 2005. Franklin Plessmann coordenou o projeto na UFBA, já inserido como pesquisador do PNCSA, dando continuidade aqui na Bahia.

mostravam muito pacientes com a minha presença, considerando que, além de ser um “estranho” não-Tupinambá, sou estrangeira, com um certo jeito e sotaque claramente perceptíveis. Ao mesmo tempo, já conservava a habilidade de dialogar na língua portuguesa-brasileira, precisando, porém, acostumar-me com as formas regionais da língua portuguesa.

Não elaborei um estudo sobre o parentesco ou casamentos, mas conheci algumas pessoas no local, que pertencem a duas famílias extensas, os Fulgêncio e os Ferreira da Silva e seus “agregados”. Estimo que tive a oportunidade de conversar livremente e conviver com cerca de cem pessoas, além de muitas outras que transitavam no território, mas nem sempre pude conhecer de maneira mais aprofundada. Tampouco consegui fazer um levantamento botânico ou estudo da biodiversidade do local, grandemente importante para estes índios a respeito das curas e práticas tradicionais. Meu maior foco foi a relação entre pessoas e seres sobrenaturais.

Elaborei roteiros de entrevista e as realizei, sendo registradas em aparelho gravador, mas a maioria dos depoimentos provinha de conversas mais livres, pois os informantes, quando se sentiam à vontade, revelavam informações que indicavam conhecimentos relevantes. Ou seja, os roteiros deram resultados menos ricos do que o registro das experiências contadas informalmente ou observadas na condição de “participante”. A maioria dos informantes foram mulheres, de várias idades, devido à sua maior atuação nas práticas religiosas e presença nas tarefas e administração comunitária no cotidiano. Sendo mulher, também era mais fácil aproximar-me delas. Entretanto, busquei gravar e registrar em cadernos de campo as falas de homens e pessoas de diferentes idades e posições sociais, não apenas focando nas percepções das lideranças mais visíveis politicamente. Muitas das falas dos líderes acabam sendo usadas na interpretação, pois eles transmitiam, nas suas descrições e com muita clareza, o que fora revelado por outros índios, menos expostos no âmbito político-religioso. Do mesmo modo, havia a possibilidade de registrar e filmar ritos, inclusive, as performances e falas de alguns encantados, permitido pelo pajé e os Tupinambá. Encontrei os indígenas também em Salvador e Feira de Santana, quando eles participavam de seminários e eventos políticos. Nesses momentos, registrei algumas falas dirigidas ao público. Durante certas ocasiões, na Serra do Padeiro, havia outros pesquisadores em campo por diversas razões. Por isso, aproveitei alguns depoimentos recolhidos por esses, os quais presenciei. Como costuma-se fazer na experiência etnográfica, as notas de campo foram feitas sempre

que podia, utilizando estratégias improvisadas e clássicas<sup>20</sup> de documentação. Passei aproximadamente três meses em campo, fora alguns encontros com os índios, na cidade.

No final do primeiro mês em campo aconteceu um evento que modificou o foco do meu projeto de pesquisa. Descrevo esta experiência de campo em seguida, o que serve para introduzir e contextualizar o trabalho no corpo da dissertação.

### **A retomada Serra das Palmeiras**

No dia 19 de fevereiro de 2010, ainda estava em campo, pois decidi ficar por mais alguns dias para participar do encontro das mulheres promovido pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), na aldeia principal da Serra do Padeiro. Chegaram alguns visitantes, índios Pataxó (sul-BA), Alda e Haroldo, do núcleo do órgão religioso em Itabuna, e três freiras do Espírito Santo, para visitar as *retomadas*, tomar banho no Rio Una e fazer beiju, goma e farinha, na casa de farinha, durante o fim de semana. O cacique Babau apresentou-se às visitantes, mas logo se desculpou por não poder acompanhar as mulheres, pois havia alguns conflitos com alguns fazendeiros e precisava dar atenção a estes problemas. Descobri, enquanto passeava com algumas mulheres Tupinambá e as visitantes, que os homens da comunidade estavam fazendo uma *retomada* na área conhecida como a *Serra das Palmeiras* - cerca de 9 km distante de onde estávamos, pois pegamos o ônibus escolar para áreas afastadas. Mais tarde, houve notícias de uma reintegração de posse<sup>21</sup> desta fazenda pelo “suposto” proprietário, Alfredo Falcão. Normalmente, o suposto proprietário volta com a Polícia Federal para cumprir o mandado e reocupar a terra. Nas semanas que antecederam os episódios contados aqui, eu havia escutado muitas conversas livres sobre as disputas com o fazendeiro e, nesse dia, as rixas se intensificaram e se transformaram em uma ação política-religiosa.

Naquela noite, o cacique e outros homens chegaram à aldeia muito satisfeitos. Aparentemente, eles haviam conseguido *retomar* a fazenda, sem muita agressão pelos dois lados, índios e não-índios. O jantar foi servido e o clima do ambiente era tranquilo. Percebi que o “fogo da aldeia” estava aceso. Dessa maneira, todos da comunidade ficavam atentos.

---

<sup>20</sup> Ver MALINOWSKI, 1976, p. 22-24; GALVÃO, 1955, p. X, por exemplo.

<sup>21</sup> Uma “reintegração de posse” é uma ação judicial que se constitui no ato de o fazendeiro contestar o laudo de demarcação da terra, num período de 90 dias (ANAI, 2010).

Dois dias após do início da *retomada*, domingo, 21/02/2010, no último dia do Encontro das Mulheres, as indígenas, os demais visitantes e os membros da comunidade – inclusive crianças, idosos, homens e mulheres – reuniram-se na escola para encerrar o evento com uma oficina, durante a qual compartilhavam das suas experiências nos últimos dias. Para finalizar, as índias andaram em círculo e cantaram músicas do ritual do Toré, dos Pataxó e dos Tupinambá. De repente, o encantado, Caboclo Tupinambá, incorporou-se através do corpo de Dona Maria Caetano (59 anos), uma das mulheres mais experientes na “religião” dos encantados.

O Caboclo Tupinambá saiu da sala e aproximou-se da fogueira fazendo orações. Circulou a área perto do fogo, fora da escola, procurando falar com algumas pessoas da comunidade separadamente e logo depois se despediu. Como geralmente acontece, quando os encantados decidem voltar para seu mundo dos encantos, chegou a uma pessoa iniciada, pediu-lhe a bênção e se despediu. Nesse momento, o corpo da pessoa deu alguns saltos inconscientes e, em seguida, voltou para seu estado anterior. O encantado tinha chegado para avisá-las sobre os futuros acontecimentos – previsões – envolvendo os Tupinambá, os fazendeiros e a Polícia Federal, na *retomada*. Ele prometeu que os índios seriam protegidos, mas que todos precisavam ter cuidado.

Quarta-feira, 24 de fevereiro de 2010, acordei cedo com o intuito de despedir-me das pessoas na Serra do Padeiro e voltar para Salvador. Sai da casa de Célia, andei para chegar à casa de Sr. Lírio e Dona Maria, quando percebi que o pajé estava ascendendo o fogo da aldeia de novo. Ouvia Magda, administradora da aldeia, e Dona Maria da Glória dizer ao Sr. Lírio, “vamos olhar no copo”, ou seja, fazer uma consulta aos encantados. O ambiente da aldeia estava um pouco tenso, as pessoas estavam apreensivas, entrando e saindo da Casa dos Santos. A partir dessa observação, decidi caminhar para uma roça que ficava próxima à estrada, saindo do núcleo, e encontrei Dona Maria Caetano, sua filha Cinara, Dona Miúda e Dona Maria de Lurdes, capinando uma “roça de abacaxi”. Conversamos um pouco e as saudei com um até logo. De volta para o núcleo, com o objetivo de procurar informações para pegar um ônibus em direção a Buerarema, de repente ouvi o barulho de tiros. As pessoas começaram a correr para as grandes pedras que ficavam ao lado da estrada do núcleo. Uma mulher comentou que ouviu dois rojões de fogos estampidos, como sinal de que o conflito na *retomada* reiniciou. E lá, todas nós, mulheres, permanecemos por algum tempo, escutando a movimentação e procurando informações sobre o confronto, enquanto os homens iam para a

Serra das Palmeiras com suas vestimentas indígenas: tangas, cocares, colares, mas nenhuma arma de fogo.

Pelo resto da manhã, continuei fixada nas rochas, observando o movimento dos índios na comunidade. Parecia-me impossível tentar sair da aldeia com todo esse perigo. Por isso, não comentei sobre o plano de ir embora, pois o momento era muito tenso e confuso. Das pedras, presenciei pessoas indo e vindo da *retomada*, de moto e a pé, outras, esperando ligações ou notícias a respeito do percalço que estava ocorrendo na fazenda. As pessoas disseram que os carros dos fazendeiros e dos policiais federais haviam chegados juntos. Trouxeram pessoas da “rua”, contratadas para atacar os índios.

As mulheres contaram piadas no decorrer do tempo que passamos esperando nas pedras, uma tentativa de amenizar o clima tenso. Entretanto, admitiram que ficavam muito nervosas, às vezes, não conseguindo comer, nem pensar.

Nesse mesmo dia, cedo, de manhã, havia chegado uma equipe de pessoas do projeto “*Necessidades e demandas de desenvolvimento urbano das comunidades quilombolas e indígenas do Estado da Bahia*”<sup>22</sup>, para coletar dados sobre a infraestrutura do lugar. No meio de uma entrevista, o cacique Babau levantou-se e pediu licença, pois naquele instante não poderia dar atenção devido aos últimos acontecimentos. Ele orientou estas pessoas a sair da aldeia, pois era uma circunstância perigosa para todos. Babau saiu e proferiu palavras encorajadoras para sua mãe, Dona Maria: “Não se desanima, não deixa ninguém se desanimar!”.

Logo depois, Magda recebeu notícias de que os indígenas fizeram um Toré na *retomada* e os encantados comunicaram a todos que precisavam organizar-se, porque os fazendeiros estavam chegando, e os índios não estariam preparados para os próximos eventos. A última pessoa de que eu me despedi foi Dona Maria da Glória. Ela me deu um abraço muito forte e disse: “reze por nós, minha filha. Por favor, reze por nós”.

Por minha sorte, consegui uma carona com essa equipe para ausentar-me da aldeia. Saí profundamente conturbada com a cena, imaginando o que iria acontecer com aquelas pessoas que me acolheram durante algum tempo.

---

<sup>22</sup> O estudo foi encomendado pela Secretaria de Desenvolvimento Urbano da Bahia (SEDUR) à UFBA e desenvolvido sob orientação da Prof. Maria Rosário Carvalho e coordenação de Sarah Miranda. O objetivo da pesquisa, como o próprio nome sugere, era fazer um diagnóstico da situação urbanística de comunidades tradicionais localizadas no Estado da Bahia. Os pesquisadores presentes no dia da *retomada* para entrevistar moradores incluíam: Agrimária Matos, Lorena Volpini, Lucas Carwile e Carolina Santana.

Após esta experiência durante o início do trabalho de campo, a comunidade indígena continuou mobilizada para defender a *retomada* da *Serra das Palmeiras*, e uma das consequências desta mobilização foi a prisão irregular do cacique e outros líderes, no passar do ano seguinte. Portanto, pude observar como o grupo se organizava no decorrer dos diversos conflitos, ocorridos no período entre 2010 e 2012. O evento inicial me estimulou a perguntar: Quais seriam os motivos dos Tupinambá da Serra do Padeiro em arriscar suas vidas a todo custo na resistência contra a violência dos não-índios? Desta maneira, a modificação da pesquisa resultou da vivência de uma situação de conflito que se impôs sobre a vida de todos na comunidade desde a minha chegada no campo. No decurso da pesquisa de campo, constatei que a resposta à minha pergunta inicial estava intrinsecamente atrelada à vida religiosa das pessoas, particularmente, no que dizia respeito ao que entendem como a intensa influência dos encantados.

### **Considerações teóricas: algumas definições e concepções**

Acredito ser necessário esclarecer alguns conceitos e termos, fundamentais à análise, que direta ou indiretamente surgem no transcorrer da presente dissertação. Do mesmo modo, refiro-me a outros conceitos teóricos no corpo da pesquisa, quando necessário na discussão etnográfica. Aqui apresento as concepções de etnicidade ou “grupo étnico” de Fredrik Barth (1998), de processo de territorialização na reflexão de João Pacheco de Oliveira (1999) e territorialidade específica de Alfredo Wagner Berno de Almeida (2008). Essas três noções são centrais, para entendermos a autoafirmação identitária dos Tupinambá e os procedimentos que vêm transformando o território indígena até hoje. Igualmente, sintetizei algumas explicações sobre os conceitos de “encantado” e “caboclo”, não apenas para contextualizá-los entre a cena do movimento indígena genericamente “nordestina” e entre outras culturas, mas também, para destacar a possibilidade de comunicação entre alteridades simbólicas no campo religioso no que se entende como “cultos brasileiros”, ao passar do processo histórico.

### ***Etnicidade, territorialização e territorialidade***

Segundo Barth, “na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional” (1998, p. 194). Utilizo este tipo organizacional para considerar a forma que

os Tupinambá atribuem características distintas à sua própria identidade étnica e como eles mantêm-na dentro da unidade coletiva. O autor aponta duas ordens analíticas relativas à etnicidade no contexto cultural. A primeira diz respeito aos sinais diacríticos que marcam fronteiras de diferença identitária, tais como vestuários ou estilo geral de vida. Esta forma de sustentar limites culturais se mostra através de tais rituais, como o ritual de Toré, explicado adiante, e os significados atribuídos aos diversos símbolos religiosos que carregam um valor subjetivo, cujo valor subjetivo aumenta a solidariedade entre o grupo. A segunda remete aos valores fundamentais que orientam as coletividades, contendo padrões morais pelos quais as ações são julgadas (Ibid., p. 194). Barth esclarece que “as categorias étnicas fornecem um cadinho organizacional dentro do qual podem ser colocados conteúdos de formas e dimensões várias em diferentes sistemas socioculturais” (1998, p. 194). Na análise, usarei estes aspectos analíticos, quando referindo ao “grupo étnico”.

Oliveira (1999) considera a noção de *territorialização* “como um *processo de reorganização social*”, definida como:

(...) i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA, 1999, p. 20).

O processo de territorialização é central para compreender as metamorfoses e a compleição que entendemos hoje como o território indígena Tupinambá, o que é proveniente de “fluxos colonizadores” (Ibid., p. 18). Durante o período da colonização (séculos XVI-XVIII), era a forma que os estrangeiros e brasileiros não-indígenas aplicavam uma dimensão político-administrativa à gestão de territórios, através da divisão de unidades geográficas, de modo hierárquico. Desta forma, estabeleceram a assimilação da população etnicamente diferenciada, dentro de um Estado-Nação, por meio de um controle territorial que favorecia os interesses econômicos dos colonos. O processo de territorialização é contínuo. A forma como os territórios são constantemente modificados ao longo do tempo, através de mudanças e controle político-administrativo e populacional passa pela várias fases, como veremos no primeiro capítulo. Este procedimento não tem fim. Depende de vários elementos, tais como mencionados, principalmente, aqueles que afetam os interesses do Estado.

Uma consequência de diversos processos de territorialização é a criação de uma territorialidade específica. Isto é, um modo de “(...) nomear as delimitações físicas de determinadas unidades sociais que compõem os meandros de territórios etnicamente

configurados” (ALMEIDA, 2008, p. 29). Em outros termos, é a forma que um coletivo, no caso os Tupinambá da Serra do Padeiro, demarcam terras reivindicadas. Nesse sentido, o território é o resultado de um processo de territorialização, mas, no momento atual, quando os índios estão reclamando politicamente sua identidade e território indígena, por exemplo, por meio de uma ação político-religiosa de *retomada*, o processo se torna contemporâneo. A territorialidade específica é a redefinição das fronteiras territoriais, baseada em recentes conflitos e eventos, constitutivos da construção social do território do grupo étnico, de modo situacional. Conforme Almeida, os fatores identitários que se transformam em “políticas de identidade” levam as pessoas a juntarem-se num coletivo, a fim de defrontar-se com o Estado, “exigindo o reconhecimento de suas formas intrínsecas de acesso à terra” (Ibid., p. 30). Isto também colabora para mutações nos costumes organizativos que fortalecem os Tupinambá da Serra do Padeiro nas suas “lutas” políticas em vários aspectos de vida, apresentado no capítulo 4. Nesta perspectiva, uma territorialidade específica simultaneamente transfigura uma sacralidade do território indígena, sendo que a deliberação dos Tupinambá na resistência política é fundamentada pela religiosidade e – discutida nos capítulos 2 e 3.

### **Alteridade e etnicidade no campo religioso**

Os Tupinambá da Serra do Padeiro seguem uma religiosidade que demonstra traços de outras religiões, mormente, catolicismo e de cultos brasileiros genericamente ditos “sincréticos”, tais como a Umbanda, o Candomblé, e, até mesmo, o Espiritismo. O alegado sincretismo tem ocasionado episódios de discriminação e crítica praticados por não-indígenas e alguns indígenas de outras comunidades Tupinambá, que têm acusado o povo da Serra do Padeiro de inautenticidade. Ironicamente, a religião teve um lugar fundamental na identificação do etnônimo do grupo durante o processo de reconhecimento, conforme detalhado em capítulo 1.

No decurso do processo de identificação do grupo – a partir de 1999 – alguns Tupinambá dos outros locais tinham receio de serem descaracterizados da sua identidade indígena por serem associados a uma religiosidade que superficialmente parecia um “candomblé”. Os membros da comunidade Serra do Padeiro se revoltaram quando foram

excluídos de uma primeira versão do laudo da demarcação da Terra Indígena elaborado pela FUNAI (2004), por razões baseadas nestes preconceitos<sup>23</sup>.

No que diz respeito à discussão sobre “autenticidade” e traços religiosos, Tromboni (2011) argumenta que é melhor compreender a noção de “caboclo” como um elemento de alteridade entre “cultos brasileiros”, em vez de associá-la exclusivamente a “cultos afro-brasileiros”. O conceito de “culto brasileiro” recusa o pressuposto de que a presença de uma noção de caboclo remete ao “candomblé”, no caso baiano, “e inclusive de outras denominações ditas “afro”, como o “xangô” ou a “umbanda” (TROMBONI, 2011, p. 98). Ao tratar a religião dos Tupinambá como um culto brasileiro, a relacionamos, ao mesmo tempo, à sua própria historicidade e recusamos um conceito reificante e estático de “cultura”, vista apenas como tradição autêntica. Seguindo o raciocínio de Tromboni (2011), podemos enxergar a religiosidade do povo da Serra do Padeiro como parte de um conjunto histórico. Para o autor, é preciso buscar compatibilidades simbólicas para uma maior compreensão de como cultos religiosos tenham sido introduzidos em novos contextos culturais, de forma estruturante. O caboclo, nestes cultos, parece abranger uma autonomia simbólica, pois ele não procede do universo das “religiões afro-brasileiras” (Ibid., p. 100). O autor ressalta que o “sincretismo afro-ameríndio”, provavelmente nunca tenha sido um “candomblé”, pois “a palavra “candomblé” presente na expressão “candomblé de caboclo”, não passaria mesmo de uma classificação lógica mediadora de uma alteridade percebida, operada pelo povo de santo de Salvador” (TROMBONI, 2011, p. 111).

Observa-se que não existe qualquer culto propriamente dito “candomblé de caboclo”, em Salvador, embora muitos “candomblés” cultuem esta entidade. Tromboni (2011, p. 21) propõe que os supostos cultos de caboclos foram absorvidos<sup>24</sup> pelas demais nações de

---

<sup>23</sup> Isto é também destacado na pesquisa realizada por Magalhães (2010). Após examinar este laudo, ela explica que a descrição do “modo de vida dos Tupinambá” definido através da observação de algumas comunidades (apenas sete) fez com que a “heterogeneidade de características e práticas sociais foi utilizado como argumento para afirmar que os índios da Serra do Padeiro, no limite, não eram Tupinambá” (MAGALHÃES, 2010, p. 108). Isto intensificou quaisquer conflitos internos entre os grupos político-territoriais, assinalando suas diferenças de modo negativo, especificamente a respeito da religiosidade. A autora afirma que a exclusão dessa comunidade do relatório original serviu aos interesses do Estado em relação à demarcação do território.

<sup>24</sup> Esta discussão vem sendo elaborada em cima de um debate teórico no qual Tromboni (1994) discorda de alguns pressupostos estruturalistas de Santos (1992; 1995). Santos (1992) elabora uma interpretação onde o possível “contato” que resulta em componentes do “sincretismo afro-ameríndio” é improvável, sendo proeminente do imaginário de que será o índio para os terreiros. Tromboni (1994) aponta que: “(...) deve-se considerar que uma ‘cultura de contato’ não quer dizer uma ‘pura e autônoma fusão cultural’, mas antes remete para um contexto simbólico mais amplo que, enquanto ‘cultura de contraste’, organiza e ressalta as diferenças ao invés de anulá-las. O que não impede, é claro, que se produzam transformações culturais em ambos os lados das fronteiras delineadas entre os grupos sociais (...)” (TROMBONI, 1994, p. 102-105).

candomblé soteropolitano. No Século XX a “africanidade” ganhou mais força, apoio e legitimidade pelos intelectuais. Do mesmo modo, através de um processo de hegemonia política – e, então, religiosa, além da indústria de turismo. Ao mesmo tempo, a “indianidade” foi-se descaracterizando junto com a invisibilidade das populações indígenas do Nordeste, sendo qualificados como “aculturados” pela antropologia culturalista<sup>25</sup>. Nesse sentido, compreende-se a perda de prestígio daquelas figuras do “caboclo” sob estigma de impureza e da mistura. O conceito de sincretismo surgiu nesta fase da antropologia brasileira, sendo assim, desgastada. Porém, os intelectuais não têm procurado outros interesses teóricos que os fenômenos ditos “sincréticos” possam ter (Ibid., p. 103).

Consoante, ainda, com o autor, é sugerido que procuremos outra teoria de sincretismo que não simplesmente fundamente-se em termos culturalistas, mas, numa “reflexão em torno da etnicidade, ou de modo mais genérico, da articulação sociopolítica de coletivos sociais” (TROMBONI, 2011, p.123). Assim, prestando atenção às “conexões entre o campo político, que subjaz e confere ao fenômeno étnico” e o campo religioso que comumente define a linguagem na qual essa etnicidade se expressa (Ibid., p.123).

Entre os povos indígenas do Nordeste brasileiro existem alguns classificadores nativos que designam as abundâncias rituais: *torés*, *praiás*, *ouricuris* e a *jurema*, onde as entidades espirituais reconhecidas com “caboclos” desaparecem e, em seu lugar, encontram-se os “encantados”, invocados e cultuados (TROMBONI, 2011, p.111).

No caso dos Tupinambá da Serra do Padeiro, é claro que existem relações interétnicas, mas a base da sua identidade indígena é mantida pela memória coletiva e ainda reforçada por sua religiosidade. Encontra-se um campo onde a interetnicidade possa dialogar com a alteridade do “outro” ao mesmo tempo fundindo certos componentes culturais e religiosos. Considera-se nesta reflexão, que muitos destes grupos estavam às margens da sociedade: escravos e ex-escravos, indígenas alastrados ou ocultados da sua visibilidade na sociedade capitalista nacional. Havia também deslocamentos das áreas semiáridas de outras regiões no nordeste, principalmente, o Norte da Bahia e o Estado do Sergipe, onde havia longos períodos de seca, causando a busca de trabalho na coleta de cacau, terra fértil, com água em abundância (COUTO 2008, p. 54). Estes seriam os grupos distantes do movimento político centralizado nas grandes cidades, como Salvador, e o processo de hegemonia política e religiosa que se instituiu de forma mais destacável entre cultos “afros” que acabaram penetrando a mercadoria

---

<sup>25</sup> TROMBONI, 2011, p. 121.

política e econômica, ganhando mais poder e visibilidade. Embora, quando ponderando os deslocamentos do interior para as cidades, os índios ou “caboclos”, inclusos nestas mudanças, o autor coloca:

Ora, nada impede conceber um encontro histórico, se não de etnias perfeitamente constituídas e delineadas, isto é, politicamente estruturadas como grupo e providas de um discurso identitário autoconsciente, pelo menos de etnicidades em processo, isto é, em seus respectivos processos de constituição simbólica-organizacionais, de vários tipos, os quais poderiam tanto levar à consolidação de grupos étnicos quanto à sua dissolução identitária, a depender de conjunturas locais de um amplo campo de relações interétnicas (TROMBONI, 2011, p.105).

De fato, é imperativo procurar outros meios de interpretar as modificações culturais e religiosas expressas na cultura indígena do Nordeste e, neste caso, dos Tupinambá da Serra do Padeiro. Transformados ou não, os índios Tupinambá existem, e para eles, sua religiosidade é uma expressão de como o índio sobreviveu em face do “contato” com o “outro” e, por consequência, destas mudanças interétnicas e culturais. É importante, em síntese, que procuramos entender quem são os caboclos ou encantados para “eles”, e não necessariamente, quem são para “nós”.

### **Quem são os encantados?**

Entre os povos indígenas do Nordeste e regiões adjacentes, as suas ações políticas, como a reivindicação étnica e para a Terra Indígena, são estreitamente vinculadas a elementos religiosos que se manifestam em rituais, como o Toré, conforme já apontado. As entidades conhecidas como “encantados” se manifestam através de vários destes grupos, mas cada povo mostra suas particularidades nesse plano espiritual-religioso.

Carvalho (1994) elabora uma sinopse sobre o início do movimento de “reconhecimento” indígena no nordeste e regiões circundantes, no Século XX, no final dos anos 1970. Nessa época, um dos primeiros sinais da influência das entidades conhecidas como “encantados” no movimento indígena nordestino se revelou entre os índios Truká, da Ilha da Assunção. O índio Acilon Ciriaco da Luz passou a ser instado pelos encantados para realizar certas ações para efetuar o reconhecimento da etnia (CARVALHO, 1994, p. 4). Os Atikum (Serra de Umã-PE) também foram convocados por um “encantado”, para afirmar o nome da sua aldeia. Eles se consideram descendentes de Atikum, “patrono da aldeia”, “encanto da luz”

(Ibid., p.4). No caso dos Kiriri do sertão baiano (município de Banzaê-BA), Tromboni (1994) escreve que:

Os **encantos, encantados, mestres encantados, gentios** ou **caboquinhos** são entidades sobrenaturais benéficas, em princípio, ao menos para os índios. Caracterizam-se sobretudo por serem **vivas**, isto é, não terem passado pela experiência da morte, não serem **espírito de morto**, que é **coisa de gente branco**, numa alusão ao espiritismo, umbanda, ou outros **trabalhos** que não são **coisa de índio** - mas que eles conhecem. Acredita-se que alguns deles tiveram existência humana, depois do que se teriam **encantado**, indo para o **reino dos encantados** ou **reino da Jurema**, ou **Juremá**, mas sem que tenham morrido. Não deixaram de viver, não são também espíritos **desencarnados**. (TROMBONI, 1994, p.21).

Na Serra do Padeiro não existem “mestres” do Toré ou o ritual de “Jurema”, praticado entre os Kiriri e outros grupos. Igualmente, não usam instrumentos musicais, como os tambores e atabaques comuns em outros cultos brasileiros. O que se assemelha aqui é o fato corriqueiro entre a maioria dos indígenas no sul baiano e regiões nordestinas, de que os encantados são “seres vivos”. Tromboni (1994, p. 21) destaca também que são apenas as mulheres Kiriri que incorporam os encantados, embora, na concepção nativa, qualquer um que absorva tal entendimento possa manifestá-los. As mulheres Tupinambá na comunidade referida também são os principais instrumentos de transmissão para os encantados.

Andrade (2008, p. 208) analisa o Toré dos Tumbalalá (Pambú, submédio São Francisco-BA) como “marcador de fronteiras simbólicas em oposição às práticas análogas atribuídas a outras alteridades não indígenas”. Assim, o autor aponta que existe uma duplicidade de alguns encantados tumbalalá que são configurados como entidades indígenas, mas que reconhecidamente se manifestam em outros cultos afro-brasileiros. Isto pode causar disputas em torno de uma ideologia de práticas rituais pensadas como mais “puras” ou “autênticas”. Desta forma, instiga um rompimento no seu ponto de equilíbrio, devido à dupla pertença desses elementos culturais-religiosos (ANDRADE, 2008, p. 209). Conforme o autor, isso é um aspecto central em toda a cosmologia dos indígenas nordestinos. Para os Tumbalalá, escreve,

(...) Os *Encantado* (sic) habitam cidades e palácios localizados em um mundo paralelo ao mundo empírico *para* os humanos e cuja localização é denotada por marcadores geoespaciais, como morros, cachoeiras, depressões no terreno, grutas, etc. (...) Os *Encantado* intervêm tanto no cotidiano das pessoas quanto nas relações entre as famílias e entre os núcleos político-rituais tumbalalá (...) (ANDRADE, 2008, p. 244).

Os encantados da Serra do Padeiro nem sempre se manifestam durante os Torés. Este ritual, neste local, está carregado visivelmente das expressões simbólicas mais diretas de

*indianidade*<sup>26</sup>. Insere-se dentro da maior cerimônia anual, que celebra o Rei São Sebastião, um ser “divino” considerado o grande e principal protetor e curador da aldeia. No entanto, como acontece entre todos os índios do nordeste e baixo sul da Bahia, o Toré une-se ao movimento político.

A figura do “encantado” também existe em outros contextos e regiões brasileiras. Maués (2005, p. 262) trata dos encantados no quadro amazônico, designando-os como pessoas que, ao contrário dos santos, não morreram, mas se “encantaram”. Esta definição é parecida com a noção de “encantado” para os Tupinambá, os quais não morrem, mas se transformam em outros seres “vivos”. Porém, diferentemente dos índios da Serra do Padeiro, as pessoas nesse contexto amazônico, “(...) se encantam porque são atraídas por outros encantados para o ‘encante’, seu local de morada” (Ibid., p.265). Usualmente, encontra-se o “encante” destes sobrenaturais “no fundo”. Isto abarca os rios e lagos, em cidades subterrâneas ou subaquáticas (MAUÉS, 2005, p. 265).

Segundo Shapanan (2004, p. 318), na encantaria do tambor-de-mina (Diadema-SP), o encantado não é o espírito de um ser humano que faleceu e perdeu seu corpo físico. Ao invés disso, se transformou em outro modo de existência: “encantou-se, tomou nova forma de vida, numa planta, num acidente físico-geográfico, num peixe, num animal, virou vento, fumaça” (SHAPANAN, 2004, p. 318). Ou seja, ele está presente entre os humanos, mas não é necessariamente visível. Essa habilidade, igualmente, se aproxima ao conceito de “encantado” na Serra do Padeiro, que se opunham à morte. O termo “caboclo” aqui é utilizado de forma genérica para nomear os encantados, com outro sentido de que comumente aplicado em outros cultos brasileiros. Não é necessariamente o índio, mas pode ser uma entidade “mestiça” (SHAPANAN, 2004, p. 319), sendo um conceito diferenciado daqueles usados nas outras devoções. No tambor-de-mina, o encantado ou caboclo não é sempre brasileiro, ao contrário dos cultos afro-brasileiros. Às vezes, estes têm outras origens, como portuguesa, africana, italiana, austríaca, turca, mas aceitaram o Brasil como sua terra (Ibid., p. 319). Observa-se que, neste conjunto do mundo dos encantados, existe um evidente “contato” entre vários povos, no caso, estrangeiros e imigrantes inclusos, mesmo assim, representando possíveis processos históricos vividos no presente, expressados no campo religioso.

Maués e Villacorta (2004, p. 22) fazem uma curta comparação da pajelança cabocla, na região amazônica, com o Toré dos índios do Nordeste (apud, ARAUJO 1979; 1959, pp.

---

<sup>26</sup> Cf. OLIVEIRA, 1999, p.26.

62-63). Os pajés manifestam “espíritos vivos”, ou seja, os “caboclos”, e não os espíritos dos mortos. Quando chamados, os caboclos aparecem das suas aldeias místicas, caindo no solo para ajudar o ser humano. Segundo os autores, esta forma de pajelança tem origem Tupi e é caracterizada pela tomada do corpo do xamã pelas entidades que vêm curar os doentes. Não é o próprio xamã ou pajé que cura, mas sim, as entidades, que agem tendo seu corpo como *instrumento* para realizar seus trabalhos (MAUÉS; VILLACORTA, 2004, p. 25). Esta concepção aproxima-se da forma como os encantados são vistos na Serra do Padeiro, no sentido de utilizar o corpo dos seres humanos para transmitir seus conselhos e práticas de cura aos Tupinambá.

O xamanismo se estende, também, às intervenções no corpo durante o processo de parto e de puerpério. As parteiras rurais mais respeitadas, na região médio-amazônica, são as “parteiras de dom”, isto é, aquelas que são assistidas por caruanas – encantados. Elas não são classificadas como pajés ou curadoras, mas atendem às parturientes com o auxílio dos encantados (MAUÉS; VILLACORTA, 2004, p. 28). Nesse sentido, sua atuação se insere no complexo xamânico, como recentes estudos sobre parteiras indígenas no nordeste têm mostrado (MARTINS, 2003, p. 10). Na Serra do Padeiro, também existem algumas parteiras que recebem encantados, tais como a Cabocla Velha e Mãe das Águas, na hora de ajudar com um parto (MACÊDO, 2007, p. 154-155).

Faço esta breve síntese com o objetivo de contextualizar os encantados entre os indígenas nordestinos e do sul baiano, quadro circunstancial que inclui os Tupinambá da Serra do Padeiro. Ao mesmo tempo, para apontar de forma extremamente resumida, o fato de que entidades nomeadas de “encantados” existem em suas variáveis modalidades em outras áreas e situações brasileiras. É relevante mencionar a indagação feita por Couto<sup>27</sup> (2008), que ressalta as atividades e componentes da maior festa religiosa na aldeia em louvor a São Sebastião e traz à luz a relação indissociável entre a identidade dos Tupinambá da Serra do Padeiro e sua religiosidade. Todavia, Couto (2008) não faz uma discussão profunda sobre aspectos sociocosmológicos e políticos em relação à mobilização do grupo ou a construção simbólica do território. Contudo, procurei averiguar aspectos diferenciados na esfera religiosa: experiências religiosas, tais como, possessão por um encantando, sonhos, previsões, o papel central das mulheres nestas práticas, comportamentos e cura. Além do mais, saliento o vínculo à mobilização coletiva, quando encarando opressão por não-índios e táticas estaduais.

---

<sup>27</sup> A primeira antropóloga a investigar a religiosidade na Serra do Padeiro. Muitos dos dados apresentados na sua dissertação de mestrado conferem com os dados do presente trabalho.

Na atual pesquisa, esforcei-me para apresentar as noções “nativas” dos encantados no território indígena Tupinambá. Neste caso específico, os encantados conhecidos como: “guardiões da natureza”, “anjos de comunicação”, “anjos de Deus”, “seres divinos” ou “sagrados”, “donos da terra”, “espíritos vivos”, são os sobrenaturais respeitados, cultuados, com maior influência na Serra do Padeiro.

## **Os capítulos**

No primeiro capítulo, faço uma curta trajetória histórica no intento de elucidar os processos que vêm modificando a identidade Tupinambá até hoje, inclusas as transformações territoriais. Deste modo, mostro o vínculo entre as ocorrências sofridas ao longo do transcurso e a memória coletiva, a sociocosmologia e representações culturais que lidam com o passado no presente. Expus uma construção simbólica do território, traçado por várias fases de um processo de territorialização. Este, num primeiro momento, serviu para colonizar e catequizar os índios, todavia, mais recentemente, influenciado pelos encantados, para “levantar a aldeia”. Este levantamento indígena ocorre na atualidade pela ação e concepção da “retomada da cultura”. Apresenta-se uma intrínseca relação entre discurso, ação, recomposição cultural, cosmovisão e motivos para inserirem-se no movimento indígena atualmente.

No segundo capítulo, procurei descrever etnograficamente as práticas e discursos desenvolvidos na religiosidade, para revelar a vida religiosa dos Tupinambá da Serra do Padeiro. A descrição salienta como eles mantêm suas relações com os encantados e estruturam a organização social, especialmente, por meio da agência feminina neste âmbito. Assim, revigoram sua cultura religiosa para tomar conta do seu próprio processo histórico presentemente. As práticas religiosas sustentam o movimento político e a cura de pessoas, antepassados e o “território de sangue”.

No terceiro capítulo, já aprofundo outros aspectos rituais, simbólicos e xamânicos da espiritualidade, nesta comunidade indígena. Demonstro que rituais, como o Toré e outras representações culturais e religiosas, marcam fronteiras identitárias e espirituais para a união do grupo étnico e nutrição de sentimentos de “fé” no sobrenatural, segundo dizem apoia suas vidas cotidianas e motivos para lutar pela terra. Igualmente, ilumino os diversos “avisos” e experiências de sonhar que fazem parte do campo xamânico, quais servem para proteger e orientar os índios diante de possíveis transtornos, principalmente, políticos.

O quarto capítulo volta-se a história contada nesta introdução sobre a *retomada* Serra das Palmeiras, mas, desta vez, para contar a história pelas experiências e interpretações dos próprios Tupinambá. Aqui mostrarei como os índios lidam com os conflitos instigados por sua luta territorial e étnica, sendo que eles sofrem criminalizações e perseguições. Ao mesmo tempo, destaco algumas formas de resistência Tupinambá, através dos encantados e, nesta seção, descrevo a reestruturação da organização comunitária por meio da união das pessoas e a criação de uma associação. Finalizo este capítulo com os trabalhos básicos de reprodução física e social que, sobretudo, sustenta a comunidade pelo esforço das pessoas e suas redes sociais de reciprocidade. Demonstro como os Tupinambá estão criando uma territorialidade específica, paralelamente à sua sacralidade.

Em nenhum momento do percurso corrido na presente dissertação, encontraremos uma separação entre os espaços religiosos e políticos.

## **CAPÍTULO I – DE “TERRITÓRIO DE SANGUE” A “TERRA SEM MAL”: A RELAÇÃO ENTRE A HISTÓRIA, A MORTE E OS COSMOS**

A história dos Tupinambá é marcada por mais de 500 anos de contato com europeus e brasileiros não-indígenas. Inclui deslocamentos, colonização, escravidão, catequização, epidemias instauradas pela presença forasteira, massacres, assassinatos e expulsão das suas terras. Na metáfora por eles utilizada, fundamentada nestes eventos violentos, vivem em um “território de sangue”. Todos esses processos e eventos levaram a transformações culturais, de modo que, para este povo, as relações interétnicas têm se configurado como elemento chave no processo cultural. A pretensão aqui, não é elaborar uma extensa abordagem histórica<sup>28</sup>, mas indicar aqueles eventos históricos, cuja descrição nos auxilia para entendermos a perspectiva dos Tupinambá contemporâneos, especificamente, os da Serra do Padeiro. A exposição pretende detalhar como estes lidam com as representações do passado no presente. As evidências etnográficas levantadas revelaram que para eles há uma intensa ligação entre a morte, a história e memória, o que perpassa a construção simbólica do território. Os Tupinambá se pautam em razões “espirituais” para arriscar suas vidas na reivindicação do seu “território de sangue”, onde os antepassados foram expelidos e chacinados. Por isso, conforme os moradores da Serra do Padeiro, os espíritos desses mortos não teriam descanso até que possam voltar para toda a extensão da sua terra tradicionalmente ocupada, da forma tratada pelos antropólogos<sup>29</sup>.

O processo de territorialização passou por distintos momentos ao longo do tempo até à atualidade, durante os quais o território indígena foi se reconstituindo. O entendimento Tupinambá desse território e sua história envolve uma série de símbolos religiosos ou “sagrados”, no sentido elaborado por Geertz (1973), no texto “Religião como sistema

---

<sup>28</sup> Para uma abordagem histórica veja os trabalhos de Teresinha Marcis (2004), Susana de Matos Viegas (2007), Marcelo da Silva Lins (2007), Patrícia Navarro de Almeida Couto (2008).

<sup>29</sup> A noção de “terras tradicionalmente ocupadas” foi instituída no texto constitucional de 1988. Assim, incita a necessidade de instrumentos analíticos que analisam seus vários sentidos específicos, entre diferentes “povos tradicionais” neste contexto, que sejam concretizados através de categorias jurídicas na estrutura agrária. Segundo Almeida (2008, p.25), “expressam uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais em suas relações com os recursos da natureza”. Os problemas que dificultam o reconhecimento jurídico de tal existência fundamentam-se na quebra da invisibilidade social que este conceito implica, pois “historicamente caracterizou estas formas de apropriação de recursos baseadas principalmente no uso comum e em fatores culturais intrínsecos (...)” (Ibid., p. 26). Portanto, requer uma modificação na estrutura agrária, sobretudo, no mercado formal de terras, no sentido estritamente capitalista. Em outros termos, implica uma concepção social em relação a estas terras baseada no uso comum, ao invés de propriedade privada.

Cultural”<sup>30</sup>. O detalhamento dos símbolos leva à compreensão dos comportamentos e sentimentos das pessoas envolvidas nos atos promulgados pelo movimento de *retomadas*. Tem grande alcance para a resistência político-territorial dos membros da comunidade Serra do Padeiro, e implica resultados na luta pela consolidação do território indígena para todas as comunidades Tupinambá. Tais símbolos “sagrados” são bastante subjetivos, portanto, não redutíveis a definições analíticas. Acredito ser mais proveitosa uma observação das formas pelas quais as significações que emanam das práticas e discursos religiosos possam orientar a conduta dos Tupinambá em múltiplas circunstâncias.

As categorias “sagrado” e “profano”, segundo Detienne (1987), são abstratas demais para enquadrarem-se em definições restritas, pois requerem a própria experiência pessoal, para que cada indivíduo saiba seus verdadeiros significados. Por isso:

(...) o aprofundamento do tema sagrado/profano, religião/não-religião, insinua-se numa delicadíssima área epistemológica e semântica, na qual se expõe ao perigo de interpretações errôneas, que dependem do nosso patrimônio etnocêntrico (...). (DETIENNE, 1987, p. 109).

Portanto, prefiro usar a abordagem de Geertz (1973), que propõe utilizarem-se as próprias noções dos “nativos”, no caso, os Tupinambá, para tratar-se do tema. Adianto que não me aprofundo sobre a noção do profano (de maneira analítica, tampouco etnográfica) na dissertação, mas, aqui, chamo a atenção de que, para esses indígenas, são os mecanismos colonizadores e governamentais julgados como “profanos” ou “perversos”.

Neste capítulo, mostro que o “sagrado”, para este grupo étnico, tem instalado uma territorialização recente, que não se funda restritamente nas disposições burocrático-administrativas do Estado brasileiro, mas sim, numa transformação espiritual que entendem como dirigida pelas entidades sobrenaturais no esforço de curar um território onde o sangue dos antepassados tem sido derramado. Considera-se que a religião fornece o campo de comunicação que possibilita a religação entre o material e o espiritual, a terra e o divino, ou seja, que atribui eficácia ao “sagrado”, para atuar de diversas formas tangíveis nesta esfera religiosa dos humanos Tupinambá.

---

<sup>30</sup> Esta perspectiva será utilizada junto com o seu debate sobre “Ethos”, Visão de Mundo, e a análise de símbolos sagrados”, duas sessões no livro *A Interpretação das Culturas* (GEERTZ, 1973), que, na verdade, são usados ao longo da dissertação, já que os símbolos e a religião não se separam das atividades rotineiras das pessoas e nem do movimento indígena.

Desta maneira, nesta seção, pretendo expor a eficácia do discurso e das ações indígenas, que, ao construir uma ritualização do conflito, refere-se à sociocosmologia, escatologia e visão do mundo que caracterizam a cultura dos Tupinambá da Serra do Padeiro. Começo a discussão com um breve relato histórico sobre “contatos” entre índios e não-índios.

### **I.1 Breve histórico**

As obras de reconstrução histórica de fontes do século XVI-XVII de Alfred Métraux (1979) e Florestan Fernandes (1970) indicam que os Tupinambá se relacionavam com os “espíritos das matas” (MÉTRAUX, 1979, p. 56). Igualmente, encontramos registros de que os seus líderes religiosos ou pajés eram tidos como profetas (Ibid., 58). O componente mais proeminente da religião indígena era a noção de “Terra sem Mal”, um paraíso *na terra*, ao contrário do paraíso *no céu* dos cristãos, que não poderia ser alcançado em vida (Ibid., 176; VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p.209). A fuga de epidemias, escravização e violência dos estrangeiros europeus foram alguns dos motivos para as migrações em busca da “Terra sem mal”, onde não haveria tanto sofrimento. Os Tupinambá da Serra do Padeiro, referem a este conceito histórico, atualmente, na procura de transformar a memória de um passado contundido, num presente e um futuro sem as violências impostas sobre seus antepassados. Ao contrário, carregam esperança e prosperidade para as próximas gerações destes indígenas<sup>31</sup>.

A figura da mulher tupinambá tem sido apresentada como intermediária histórica entre os mundos tupinambá e europeu, sendo um forte símbolo de alteridade, principalmente por causa das trocas matrimoniais entre a sociedade tupinambá e outras sociedades. Desta forma ela desempenhou tanto uma intermediação ecológica, por transmitir aos estrangeiros técnicas agrícolas de sobrevivência, quanto uma intermediação biológica, “ao gerar os mamelucos que formaram o grosso da população brasileira nos primeiros tempos da colonização” (FERNANDES, J., 2003, p. 23). Entretanto, a documentação também indica que as mulheres tupinambá mantiveram posições sociais de poder, como xamãs ou pajés (Ibid., p.33-34; MÉTRAUX, 1979, p. 67). Hoje, as tupinambá apresentadas nesta pesquisa, cumprem um papel significativo nos espaços religiosos, políticos e econômicos<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> A busca contemporânea desta transformação será exposta ao longo da dissertação.

<sup>32</sup> A contribuição feminina será iluminada nos capítulos 2 e 4.

Os Tupinambá foram os primeiros indígenas a entrar em contato com o colonizador português no século XVI. Os dados mais congruentes mostram que se espalharam pelo “norte de São Paulo até Cabo Frio, dominando inclusive o vale do Paraíba” (FAUSTO, 2009, p. 383). Disseminaram-se também pelo Recôncavo baiano e se estenderam daí até à foz do São Francisco, ao Norte (Ibid., p. 383), e próximo à capitania de São Jorge dos Ilhéus, ao Sul (COUTO, 2008, p. 19). É na região de São Jorge dos Ilhéus, hoje, Ilhéus, que se encontram os grupos Tupinambá<sup>33</sup> aos quais este estudo se refere.

Ao longo da história, o território foi invadido e ocupado pelos brancos, e os índios, expulsos do litoral, entraram nas matas e em outras regiões. Assim aconteceu com aqueles que formaram a comunidade da Serra do Padeiro. Presentemente, ainda existem famílias na antiga aldeia de Olivença, isto é, o aldeamento de Nossa Senhora da Escada, que surgiu em 1560 e foi fundado por missionários da Companhia de Jesus. Estes ofereceram abrigo aos índios no ano de 1700 (COUTO, 2008, p. 23). Naquele período, os índios estavam morrendo de epidemias e desorganização social, esta instigada pela repressão. É neste contexto que os missionários católicos iniciaram seu papel de catequização dos indígenas nesta região (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p.192; COUTO 2008, p. 23).

Os jesuítas controlavam os aldeamentos, mantendo os índios distantes dos demais colonos – trabalhando nas lavouras de cana-de-açúcar, fazendas de gado e cidades litorâneas. Esta relação acabou criando uma intrincada árvore genealógica e demandas territoriais. Segundo Oliveira (1999, p. 23), os aldeamentos missionários marcaram a primeira fase de um processo de territorialização, pois as missões religiosas serviram como instrumento de política colonial para a expansão territorial das finanças da Coroa. Nessa fase, “incorporavam ao Estado colonial português um contingente de índios “mansos” e que já era produto da primeira “mistura” (Ibid., p. 23). Oliveira descreve que:

No caso das missões, que são unidades básicas de ocupação territorial e de produção econômica, há uma intenção inicial explícita de promover uma acomodação entre diferentes culturas, homogeneizadas pelo próprio processo de catequese e pelo disciplinamento do trabalho. A “mistura” e a articulação com o mercado são fatores constitutivos dessa situação interétnica. (OLIVEIRA,1999, p. 23).

---

<sup>33</sup> Encontram-se registros do Século XVII da presença dos Tupinambá no Maranhão, no Pará e na Ilha de Tupinambarana, no médio Amazonas (FAUSTO, 2009, p. 383). Hoje em dia, existem outros grupos Tupinambá que “ressurgiram” no extremo-sul baiano, em quatro municípios contíguos: Itajimirim, Itapebi, Potiraguá e Itarantim (BRASILEIRO, 2011, p. 223). Na Aldeia Patiburi, no município de Belmonte-BA, também reside um grupo destes indígenas.

As missões, que eram produto de políticas estatais, instituíram um processo de assimilação, ao promover casamentos interétnicos e, assim, estabelecer colonos brancos dentro das fronteiras dos antigos aldeamentos. Dessa maneira, aconteceu a segunda “mistura”<sup>34</sup>.

Um dos acontecimentos documentados marcante na história Tupinambá é a Guerra dos Ilhéus, também conhecido como a “Batalha dos Nadadores”, em 1559. Naquele ano, os índios da região reagiram contra a morte de um índio. Por isso cercaram a sede da capitania de São Jorge dos Ilhéus, para onde os colonos suspeitos tinham-se refugiados (COUTO, 2008, p.20). Quando o então governador-geral Mem de Sá descobriu o ocorrido, ele partiu da Cidade da Bahia com sua tropa na intenção de dizimar estes índios de Olivença. Durante o massacre, a maioria dos indígenas fugiu, desesperados, para as praias onde foram cercados e morreram afogados. Os índios, nas aldeias, foram igualmente assassinados e suas casas queimadas, sob o comando de Mem de Sá. Os que sobreviveram foram submetidos às regras implementadas pelo governador: “(...) pagar tributo e tornar a fazer os engenhos” (Ibid., p. 21).

Nossa Senhora da Escada foi elevada à condição de freguesia, cujo termo abarcava os limites da Vila Nova de Olivença, que foi criada por Carta Régia em 1758 (MARCIS, 2004, p. 55). Isso aconteceu após a expulsão dos jesuítas, do Brasil e extinção das ordens religiosas sobre os índios, por Marquês de Pombal em 1756, com a implantação de uma reforma econômica na tentativa de reestabelecer o poder político da Coroa. Nessa época foi concedida a decretação da liberdade dos índios, mas a nova política indigenista do Estado colonial – o Diretório dos Índios – acabou sendo mais um mecanismo para civilizá-los. Ao mesmo tempo, funcionava para a apropriação das terras, por trás de aparatos administrativos ambíguos (Ibid., p. 46; 56), que forneceram acesso aos títulos de propriedade de terra aos portugueses.

Entre os Séculos XVIII e XX, os Tupinambá foram declarados extintos, uma estratégia das autoridades estaduais e latifundiárias para a grilagem das terras indígenas<sup>35</sup>. Isto

---

<sup>34</sup> Cf. OLIVEIRA, 1999, p. 23.

<sup>35</sup> Na região também chamado de “caxixes” nesta época, relativo a procedimentos de indivíduos que apossaram-se de terras alheias mediante falsas escrituras de propriedade. “Nos anos 1920 a região atravessou uma de suas maiores crises, pois enquanto em 1919 a tonelada de cacau valia 90 libras, em 1921 caiu para 39 libras” (LINS, 2007, p 41) . A partir da década de 1920 havia o que tem sido chamado a “formação da burguesia cacauêira”, “(...)quando ocorreu a aproximação dos interesses de uma elite de fazendeiros muito ricos que passou a comprar e vender cacau, e comerciantes exportadores que transformaram-se em proprietários e consequentemente produtores, estabelecendo certa unidade nos interesses do que antes constituíam-se em classes distintas e até antagônicas (...)” (Ibid., p 41). O “(...)processo de expropriação não teve tanta preocupação de travestir-se de

aconteceu em 1851, após a Lei de Terras<sup>36</sup>, e quando a Câmara de Ilhéus decidiu que não havia necessidade de ter um diretor de índios, tampouco, o aldeamento de Nossa Senhora da Escada, dando oportunidade à divisão das terras do antigo aldeamento indígena. Seus lotes seriam distribuídos entre os colonos interessados (COUTO, 2008, p. 31-30). O processo teve embasamento na expansão econômica da produção agrícola de cacau, entre 1820-1930, promovido pelo Estado imperial. Isto causou outra transformação territorial, por meio de deslocamentos entre regiões áridas nordestinas, em busca de melhores condições econômicas. No decorrer dessa fase, havia-se tecido a “formação da burguesia cacauera”<sup>37</sup>, que acabou tomando a maioria do poder administrativo e estatal na região (LINS, 2007, p 41). Durante esse tempo, a quantidade de coronéis<sup>38</sup> na Bahia aumentou “quando o governo estadual, chefiado pelo governador J.J. Seabra (1912-1916) obteve o direito de explorar a venda” de patentes aos grandes proprietários da terra, após a criação da Guarda Nacional (Ibid., p 48). “(...) A posse da patente dava o direito de possuir guarda armada particular, na verdade jagunços, essenciais para os coronéis tirarem proveito nos conflitos pela terra”(Ibid., p.48). Desta forma, houve a formação de uma classe dominante, fabricada sob violências e a articulação de poder político para segurar seus interesses – incluso aqueles interesses fundiários. Nesse período, pequenos agricultores e fazendeiros não-indígenas, simultaneamente, conseguiram glebas das terras, por arrendamento, na ausência de outros postulantes. Isto resultou na terceira “mistura”, a mais radical das relações interétnicas, limitando intensamente a posse de terra dos indígenas, impressas em suas memórias e narrativas (OLIVEIRA, 1999, p. 24). Mesmo diante do novo projeto colonial, os índios

---

legalidade, sendo muito comum na região a ação dos jagunços e pistoleiros na eliminação física de ocupantes de terras para posteriormente serem legalizadas pelos grandes fazendeiros, no chamado “caxixe” (Ibid., p.46). Em decorrência da crise econômico, o governo da Bahia criou o Instituto de Cacau da Bahia (ICB) em 1931 para assistência técnica e creditícia aos produtores (MAGALHÃES, 2010, p.33). Em 1957 o governo federal estabeleceu a Comissão Executiva do Plano de Lavoura Cacaueira (CEPLAC) para a industrialização do produto e reduzir a dependência do mercado externo (Id.).

<sup>36</sup> A Lei 601, de 18/09/1850 “colaborará decisivamente com a política de confisco das terras indígenas, ao ordenar a incorporação dos próprios nacionais nas terras de aldeias de índios que ‘vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada. (...) Após haver, durante um século, favorecido a presença de estranhos junto ou dentro das terras das aldeias, o governo lançará mão, com desfaçatez, dos critérios de existência de população não-indígena e de uma aparente assimilação para despojá-los. A eles só restaria, em certos casos, lotes individuais de terra” (CARVALHO; CARVALHO, 2011, p. 15).

<sup>37</sup> Cf. FREITAS, Antonio Fernando Guerreiro de; PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. **Caminhos ao encontro do mundo: a capitania, os frutos de ouro e a princesa do sul – Ilhéus, 1534-1940.** Ilhéus: Editus, 2001. pp.111;118

<sup>38</sup> Leal (1975, p.20) explica que o “coronelismo” é sobretudo um compromisso, uma troca de proveitos entre o poder público, progressivamente fortalecido, e a decadente influência social dos chefes locais, notadamente dos senhores de terras”. O fenômeno requer um entendimento sobre a estrutura agrária, especificamente no interior do Brasil: no caso, as relações de poder na região sul da Bahia, bem como seu vínculo com a política estadual e federal.

continuaram ocupando o espaço da então Vila Nova de Olivença e as matas circundantes. Perpetuaram uma habitação familiar, cultivando mandioca em pequenas roças e a produção de derivados alimentares, caça, pesca e coleta de caranguejos nos manguezais (BRASIL- D.O., 2009, p.53). Os Tupinambá continuam habitando o sul do Estado da Bahia presentemente (Ibid., p. 52-54), nas regiões citadas.

No século XX, havia uma renovação da resistência indígena, e sua autoafirmação identitária contra as investidas sistemáticas dos não-índios a Olivença em relação à posse territorial e hegemonia política. Um dos eventos mais recentes na memória dos Tupinambá é o movimento instigado pelo Caboclo Marcelino (1924-1937)<sup>39</sup>, reconhecido como a “Revolta do Caboclo Marcelino”. O indígena resistiu à invasão de Olivença pelas elites, que queriam construir uma ponte entre Ilhéus e Olivença, sobre o Rio Cururipe, no intuito de tornar Olivença numa área de veraneio para as famílias opulentas de Ilhéus. Os índios sentiram-se ameaçados, pois significava, mais uma vez, a invasão do seu território.

Os jornais da época, apoiados pelos fazendeiros, descreveram Marcelino e seus companheiros como perturbadores da ordem pública. A liderança foi comparada com Lampião – bandido que aterrorizava os setores nordestinos com suas investidas contra propriedades rurais (LINS, 2007, p.169). Outra estratégia de perseguição era associá-lo ao movimento comunista no Brasil (1936), apesar de este não ter um verdadeiro vínculo com a resistência do índio<sup>40</sup> (VIEGAS, 2007, p. 252). A imprensa local foi utilizada como “um veículo ideológico dos fazendeiros,” (COUTO, 2008, p. 48), o que ainda funciona desta forma, atualmente, contra os indígenas Tupinambá, particularmente, aqueles da Serra do Padeiro e o seu cacique, Babau.

Marcelino e seus seguidores foram caçados (1924-1937). Ele se escondia nas matas e no topo da “Serra” (na Serra do Padeiro). Por causa dos conflitos policiais e a perseguição contra todos os índios, muitos migraram para as porções mais interiores da região (Una, Buerarema). Hoje, os indígenas mais velhos relatam histórias de torturas que eles e seus parentes sofreram na época dessa revolta e adiante (COUTO, 2008, p. 52-54; MAGALHÃES, 2010, p. 21): casas incendiadas pela polícia, mutilações e outras táticas dolorosas, como

---

<sup>39</sup> Cf. MARCIS, 2004, p. 12.

<sup>40</sup> LINS (2007, p.168 et.seq.) mostra que os comunistas aproveitaram do descontentamento dos indígenas enquanto suas terras estavam sendo invadidas pelos fazendeiros e políticos da zona. O próprio Posto Indígena Paraguaçu na região, tinha como chefe, Telésforo Fontes, que era comunista. Porém, os objetivos dos próprios indígenas e o Caboclo Marcelino não eram partidários, mas firmemente baseados na defesa das Terras Indígenas.

arrancar as unhas dos índios na intenção de que eles denunciassem o herói indígena (VIEGAS, 2007, p. 254). Por isso, a revolta é conhecida também como “O Massacre”. Marcelino terminou entregando-se no Rio Cajazeiras para o delegado Cirilo Almeida (COUTO, 2008, p.57). Existem algumas versões dos acontecimentos deste líder indígena após sua captura, mas ainda não sabemos o que realmente ocorreu. Os índios dizem que ele “encantou”, ou seja, se tornou um encantado.

O segundo movimento de territorialização começou na década de 1920, com a instalação de Postos Indígenas em certos lugares onde ainda havia índios, passando o controle das terras de antigos aldeamentos indígenas, reconhecidas com tais, ao órgão indigenista – naquela época, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI<sup>41</sup>). Diferentemente da primeira fase, dessa vez, o processo de territorialização funcionou como mecanismo antiassimilacionista, criando uma *indianidade* – influência das políticas indigenistas, através de um modelo político, e na insistência de atividades rituais diferenciadoras para os índios “misturados” em várias regiões nordestinas e adjacentes<sup>42</sup>. A estrutura política incluiu papéis tomados como “tradicionais” – um cacique, o pajé e o conselheiro (membro do conselho tribal), consideradas posições “autenticamente indígenas” (OLIVEIRA, 1999, p.25). Porém, os Tupinambá da Serra do Padeiro não veem a sua estrutura política como uma “cópia” desse modelo indigenista, no sentido estrito, pois consideram que suas posições políticas foram escolhidas pelos “encantados”, bem como, uma preparação espiritual.

Uma das ocorrências no processo histórico mais recente, especificamente relevante na memória coletiva dos Tupinambá da Serra do Padeiro, se estabeleceu a partir de 1950 (COUTO, 2008, p. 126). Naquela época, narram os índios de agora, uma figura conhecida como o Velho João de Nô (João Ferreira da Silva) sofreu uma crise de vida, descrita como um evidente estado de “loucura”. Ou seja, este antepassado, recebeu descontroladamente muitos

---

<sup>41</sup> O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Rurais (SPI/LTN), foi criado em 1910 pelo engenheiro- militar Cândido Mariano da Silva Rondon (PERES, 2011, p. 321). Esta agência governamental se tornou uma prática inerente a tutela indigenista (Id.). Contudo, evidenciava um claro “caráter fundiário subjacente a tutela indigenista”, sendo que a “principal tarefa era *fixar* a terra e concentrar populações indígenas dispersas em áreas extensas para transformá-los em trabalhadores nacionais (agricultores, pequenos proprietários rurais) inserindo-os em um sistema de intervenção territorializado em postos de atração e pacificação, povoações indígenas e centros agrícolas” (Ibid., p.322). Após o ano de 1967, o órgão foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que continua atuando como órgão responsável pelas políticas indigenistas do Estado brasileiro até hoje.

<sup>42</sup> Em meados dos anos de 1940, a atuação do SPI solidificou-se em certos segmentos da população rural do Nordeste brasileiro (inclusive Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo), que até então haviam sido “abandonados à própria sorte em face do coronelismo político e pressões fundiárias sobre suas terras de ocupação tradicional” (TROMBONI, 2011, p. 112- 113).

encantados e visões do futuro. O pai de João de Nô, o Sr. Francisco Ferreira da Silva, o levou para Salvador em busca de uma cura. Ao chegar na Capital, a sua tia, Maria da Conceição Nazaré, mais conhecida como Mãe Menininha<sup>43</sup>, avisou-os de que ela não poderia curá-lo, visto que João de Nô já possuía o poder da cura. Além disso, Mãe Menininha afirmou que João de Nô precisava voltar para a “Serra”, pois tinha uma *sentença para cumprir*. Ao retornar para a Serra do Padeiro, ele próprio se curou, tomando banhos de folhas. Logo depois, começou a curar outras pessoas e tornou-se um dos mais conhecidos curandeiros da região e o líder religioso daqueles indígenas.

Através de um sonho, João de Nô teria visto aqueles dotados do mesmo “dom” que ele, e como aquelas pessoas deveriam se vestir. Isto é, aquelas pessoas que também receberiam as entidades sobrenaturais deram início à “religião”<sup>44</sup> dos encantados que existe hoje nesta comunidade (COUTO, 2008, p. 128). Os índios contam que, nesse período, o encantado, Caboclo Tupinambá, manifestava-se através de João de Nô, para avisá-los repetidamente de que “esta terra ia voltar a ser uma aldeia indígena”. O curandeiro recebeu muitas mensagens por meio das suas experiências religiosas de comunicação com os encantados, suas visões e seus sonhos referentes a uma missão a ser cumprida, qual seja, de retomar o território dos indígenas, além de uma preparação espiritual para o momento adequado a este procedimento de “resgate cultural e espiritual”, na tentativa de “levantar a aldeia”. Esse momento, para os Tupinambá da Serra do Padeiro, foi o indício de outra modificação territorial, desta vez, instigada pelos próprios seres que eles dizem serem “sagrados”.

Oliveira (1999) acrescenta para sua noção do processo de territorialização que este é o movimento, mediante o qual um objeto político-administrativo, no caso, “comunidades indígenas”

(...) vêm a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). (OLIVEIRA, 1999, p. 21-22).

---

<sup>43</sup> Famosa mãe-de-Santo do candomblé baiano. Yalorixá do Terreiro do Gantois até 1986.

<sup>44</sup> Couto (2008) refere-se á religiosidade no local como o “culto aos caboclos/encantados”. Prefiro usar aqui o termo “religião”, pois, na reflexão sobre concepções Tupinambá, na minha experiência, nunca ouvi os índios referirem-se às suas práticas religiosas-culturais como um “culto”. Normalmente, dizem que é a sua “religião”.

Na história que relatam, os indígenas ficaram enfraquecidos, sobretudo, espiritualmente, com os massacres e intensas transformações culturais impostos pelos invasores estrangeiros. O encantado simboliza para eles uma memória que adquiriu as alterações culturais sem perder o fundamento indígena do local: uma capacidade de se modificar, sem deixar de “ser índio”. A partir do momento que o Velho João de Nô principiou a transmissão dos recados sobre a *retomada* do território indígena, essa ocorrência pode ser considerada como o fato marcante de uma territorialização do “sagrado” (pelos próprios seres sobrenaturais). Ou seja, os significados do “sagrado”, elaborados pelos índios da Serra do Padeiro, apresentam-se como estruturantes de suas formas culturais, especificamente, em correlação com o universo sobrenatural (religioso) e o seu vínculo com o meio ambiente, assinalando sua identidade própria Tupinambá. Sem dúvida, os encantados vêm sendo parte dessa reestruturação coletiva. Em outros termos, desde 1950, este procedimento tem-se baseado, não apenas, nos dispositivos político-administrativos, construtos burocráticos, que eles mesmos dizem ser “profanos”, no sentido de “perverso”, das antigas manipulações colonizadoras, mas também, motivado pelas entidades, espíritos e terra, apreciados como “sagrados” por esses indígenas. Retomarei esta recomposição simbólica do território na próxima seção deste capítulo.

Na década de 1980, ocorreu a crise econômica atribuída pelo surgimento de uma doença chamada vassoura-de-bruxa, em grandes plantações, na zona cacauera do sul da Bahia, cuja zona incluiu as referidas áreas indígenas. A vassoura-de-bruxa destruiu a maior parte da produção, o que repercutiu no investimento nesta monocultura, provocando um “movimento migratório” entre campo e cidade, devido ao desemprego e à falta de produção agrícola (MAGALHÃES, p.33, 2010). Naquela situação, criaram-se algumas instituições religiosas, culturais e políticas, além de sindicatos para trabalhadores e um programa para alfabetização, com o objetivo de oferecer assistência à população rural, que, então, se encontrava em condições precárias em termos econômicos. Nesse momento, houve uma abertura para os movimentos sociais, que ascenderam e ganharam fôlego. Foi uma oportunidade em razão de que a elite econômica – os proprietários de terra – encontrava-se enfraquecida economicamente. Mais tarde, através das influências de organizações, como a Pastoral da Criança e o Coletivo de Educadores da Região Cacauera (CAPOREC), educadores – as índias de Olivença, Núbia Batista e Dona Nivalda – auxiliaram a traçar uma rede social, voltada para uma “intelectualização” da consciência identitária indígena, e, então, o seu reconhecimento. Mesmo se os “caboclos” de Olivença, como foram chamados,

estivessem quietos, dispersados, esquecidos ou traumatizados por uma história de violências sofridas pelas elites e táticas repressoras até aquele momento, um fato nunca foi esquecido na memória coletiva do grupo étnico como um todo: de que eles foram “roubados”.

Ainda na década de 1980, os indígenas Pataxó de Coroa Vermelha (sul-BA) estavam negociando a demarcação do seu território indígena através da FUNAI. Eles incentivaram os seus parentes Tupinambá a fazer o mesmo procedimento. Porém, os Tupinambá da Serra do Padeiro relatam que, nessa época, seu último líder religioso, João de Nô, faleceu, e os encantados avisaram que ainda não era o *momento certo* para entrarem no movimento indígena. Precisavam continuar se fortalecendo espiritualmente. A terra voltaria a ser ocupada pelos indígenas, mas precisavam “esperar os guerreiros”. Esses seriam a geração das lideranças Tupinambá que atuam hoje. Na época, eram muito jovens ou ainda não haviam nascido.

Os primeiros passos para recuperar a identidade indígena do grupo deram-se em 1999, quando duas líderes tupinambá, de Olivença, Nubia e Pedrísia, procuraram confirmar o etnônimo do grupo, passando por várias comunidades, no intuito de falar com os indígenas da região. Para acessar a Serra do Padeiro, elas precisavam de um jipe, pois o local se encontra na mata mais densa, no interior da região, e, na época, ir até a comunidade era muito mais difícil – sem estradas decentes. Quando elas chegaram na Serra do Padeiro, o pajé, Sr. Lírio, atual líder religioso, já as estava esperando, e confirmou logo e com firmeza que eles todos daquela região – Olivença e as regiões interiores – são Tupinambá. Isto foi um momento essencial para afirmar a identidade indígena do grupo étnico inteiro (MAGALHÃES, 2010, p. 53). Assim, as índias voltaram com a segurança de que precisavam do reconhecimento do etnônimo Tupinambá pelo Estado.

Os encantados avisaram que os futuros líderes precisariam estudar e melhorar seus conhecimentos do mundo dos brancos, para não serem roubados e enganados de novo. O líder Babau decidiu ir para a cidade, com o objetivo de terminar o segundo grau, pois, na Serra do Padeiro, transporte e acesso à educação era difícil. Isso foi também parte da sua preparação para “entrar na luta”. Em 1999, quando Núbia e Pedrísia visitaram a aldeia de Babau, em Serra de Padeiro, ele estava morando fora daquele local, para terminar seus estudos. Foi quando começou a ter sonhos, indicando que precisava regressar para a comunidade, em razão da necessidade de lutar pela *retomada* do território dos índios e seus antepassados. Ele procurou seu irmão caçula, Rozildo (Rozi, 28 anos, em 2010), que residia em Santa Cruz de

Cabrália<sup>45</sup> (sul da Bahia), para conversar com ele sobre a necessidade de retornarem à “Serra” a fim de auxiliarem o pajé na aldeia, principalmente, na luta pela terra indígena. Durante a conversa, Rozi começou a sentir-se “estranho” e, de repente, incorporou “todos” os encantados, um após o outro, sinal de uma profunda iniciação na religiosidade particular do local onde ele nasceu (COUTO, 2008, p.129). Babau levou seu irmão para Serra do Padeiro e, em seguida, as primeiras tentativas para participarem do movimento reivindicatório se instalaram.

Os Tupinambá, chamados de caboclos ou índios de Olivença até o ano de 2000, passaram por um processo de “reconhecimento étnico”, intensificando a sua luta política, que culminou em sua visibilidade nacionalmente. Reconstruíram certos elementos da cultura antiga Tupinambá, através da memória dos parentes mais velhos e pesquisas de documentos históricos, incluindo rituais, como o Porancim e o Toré – danças que incluem elementos religiosos e políticos (PACHECO et al., 2007, p.9-17), realizadas “sempre que é necessário demarcar fronteiras entre ‘índios’ e ‘brancos”, (OLIVEIRA, 1999, p. 26).

No contexto indígena nordestino, o etnônimo do grupo é imprescindível para se ter acesso aos direitos indígenas. É preciso comprovar que é índio, pelos critérios jurídicos do Estado brasileiro, e confirmado pelos grupos de trabalho contratados pela FUNAI. Os Tupinambá conseguiram o reconhecimento do seu etnônimo pelo órgão indigenista em 2001 (VIEGAS, 2007, p. 27). As comemorações dos 500 anos do “descobrimento” do Brasil<sup>46</sup>, realizadas em Porto Seguro, na Bahia, no dia 22 de abril de 2000, marcaram um momento de estimulação moral para o movimento indígena, na região Sul e extremo Sul da Bahia, e entre outros grupos indígenas de distantes locais brasileiros. Os Tupinambá sentiram-se apoiados e motivados na sua reivindicação identitária e territorial.

Esta dissertação refere constantemente aos aspectos simbólicos da construção da noção de território para os Tupinambá da Serra do Padeiro. Na próxima seção, veremos que a cosmologia e escatologia desses indígenas contêm fortes elementos subjetivos, que contribuem para a edificação social do território Tupinambá. Neste sentido, o espaço (território) que resulta de um processo de territorialização, é também um “objeto cultural

---

<sup>45</sup> Ambos residiam em Santa Cruz Cabrália.

<sup>46</sup> O evento acumulou-se num momento de confronto com não-índios e companheirismo entre indígenas, instigado pela memória de 500 anos de contato com estrangeiros e a dizimação de povos indígenas.

relacionando o ser humano com o mundo”. (SOLINÍS, 2009, p. 275). Tratar-se-ia de um espaço construído

(...) com um tecido inextricável de experiências e significações, incorporando códigos, práticas e representações. Esta composição abstrata se contrapõe à materialidade do território em seu sentido banal (...). (SOLINÍS, 2009, p.266).

As experiências históricas e religiosas individuais e coletivas das pessoas, na Serra do Padeiro resultam no que se configura cultural e politicamente como o território indígena Tupinambá, na sua própria visão do mundo.

## **I.2 Escatologia tupinambá**

No tempo que convivi com os Tupinambá, um assunto, constantemente, chamava a minha atenção nas conversas livres com as pessoas, sobre suas crenças religiosas: uma teoria sobre os espíritos dos mortos<sup>47</sup> – antepassados indígenas. Inicialmente, não era um assunto que me interessava. Entretanto, no passar do tempo essa noção instigou a minha curiosidade, na medida em que comecei a perceber a importância do tema, para aprofundar o meu entendimento sobre as relações entre pessoas Tupinambá e o território indígena. A trajetória histórica e da memória coletiva relatadas acima compõem algumas representações fundamentais para a concepção da morte e o passado na Serra do Padeiro.

Existem várias formas de morrer que afetam a forma que o espírito de um falecido permanece no mundo, ou até mesmo, de estar no “inferno”. Na Serra do Padeiro, algumas autoridades religiosas rejeitam a noção de um paraíso no céu, ou um inferno subterrâneo, e se distanciam destes conceitos, na sua versão cristã, em que o destino após a morte depende dos comportamentos do ser humano enquanto estava vivo. Quando uma pessoa está em coma, internada num hospital, numa condição mórbida, em que existe uma perda de atividade cerebral, precisando que a sua respiração e circulação sejam mantidas de forma artificial, eles dizem que a pessoa está no inferno. Neste estado, o seu espírito está preso, sem ter a capacidade de se libertar, pois “o corpo está morto, mas a mente fica viva”<sup>48</sup>. A pessoa não é considerada nem viva nem morta, mas, num certo tipo de transição. Porém, o espírito deseja

---

<sup>47</sup> Isto tem sido mencionado em outras pesquisas (COUTO, 2008), mas de forma pontual.

<sup>48</sup> Informação verbal, 19/01/2012.

agir, e é completamente impedido de realizar qualquer vontade. Isto, disseram-me, é o “verdadeiro inferno”.

Segundo alguns informantes, mumificar um corpo, como faziam no Egito antigo, seria mais uma maneira de um espírito ficar preso à “carne” (corpo). As múmias são os cadáveres de pessoas que eram importantes na antiga sociedade egípcia, que foram embalsamados e guardados em túmulos, de maneira que ficassem preservados para sempre. Este exemplo é usado para explicar que, desta maneira, o espírito não consegue ter paz, visto que o defunto é conservado e não pode retornar à terra. Célia<sup>49</sup>, uma das autoridades religiosas, afirma que:

*Nós acreditamos que o corpo tem que voltar para a terra, para ter paz, para o espírito tentar desencarnar. Se os bichos ou a terra não te comem, não te aceitam, é um aprisionamento do espírito dentro da carne. É outro tipo de inferno, porque o certo é a terra aceitar seu corpo, e seu espírito se separar do corpo e sair”. (Informação verbal, 13.a.)<sup>50</sup>.*

O destino pós-morte é terrestre, mas o espírito depende da agência da terra, para efetuar a transição. Depende, também, do estado do corpo e da mente que, quando está por morrer, precisando passar diretamente da vida para o falecimento, liberta o espírito do corpo (materialidade). Este trajeto não é permitido em certas condições, por exemplo, quando a pessoa está em coma. O aprisionamento resultante disto, para os Tupinambá, é o inferno terrestre.

Uma circunstância que parece comum na Serra do Padeiro ocorre quando uma pessoa falece subitamente, antes de “cumprir seu tempo na terra”. Isto acontece quando a pessoa é assassinada ou sofreu algum acidente, como mordida de cobra, queda, etc. Neste contexto, às vezes, o espírito se torna “vagante” e se apropria de uma pessoa viva, “encosta” nela, ou seja, a possui, querendo manter os mesmos hábitos que tinha, quando estava vivo (em corpo). A pessoa que está sendo habitada por este espírito invasor não percebe o que está acontecendo e começa a ter comportamentos fora do seu normal. A família e conhecidos reparem as mudanças na conduta da pessoa, mas acreditam que ela está escolhendo realizar atos inaceitáveis socialmente (embriagar-se, brigar com outras pessoas, parar de trabalhar, deprimir-se, etc.). Entretanto, não são ações executadas pelas suas próprias vontades, mas sim, induzidas pelo “espírito vagante”. Esta situação é geralmente possibilitada por causa de

---

<sup>49</sup> Líder mencionada na introdução.

<sup>50</sup> Concedida em entrevista na Serra do Padeiro, em 19/01/2012.

um “anjo da guarda enfraquecido”. No caso, se um ser humano frequenta lugares “impróprios” (como por exemplo, bares e espaços na “rua”, que carregam energias negativas) isto facilita para que o seu espírito fique cada vez mais debilitado, deixando-o vulnerável à posse do seu corpo por um “espírito vagante”. Uma pessoa com esta condição poderia sentir-se com frio, as mãos e os pés “gelados”. Isto é o sinal de que ela está com “ar de morte”, o qual esgota-lhe a energia, contribuindo para seu enfraquecimento espiritual, que se reflete no seu estado físico e em manifestação de manias.

Uma das formas em que a noção da morte e a sua ligação com a terra se expressa com clareza está vinculada à questão da morte repentina, quando uma pessoa é massacrada ou sofre algum tipo de fatalidade. A compreensão é de que os seres humanos não nasceram para serem mortos por outros humanos – “a vida não foi feita para ser tirada dessa forma”. Se alguém morrer “antes do seu tempo”, de forma violenta ou injusta, seu espírito fica “perambulando”, semelhantemente ou igual ao espírito “vagante”. Esses espíritos não conseguem “descansar” ou ter “paz”. Contudo, se a pessoa, em vida, fora “boa”, de índole valorizada, seu espírito tem uma chance de encontrar sossego, dependendo do cuidado que a família tem de rezar por ele e enterrar o seu corpo na terra. Assim, talvez seja possível que ele encontre o caminho, para tranquilidade e “descanso”. Esses espíritos “bons” não se tornam “vagantes” no sentido de causar a condição de “ar de morto” em alguém. Porém, continuam “perambulando”, perdidos, sem repouso.

É esta forma de falecer que nos leva a pensar novamente naqueles antepassados, na história Tupinambá, que foram trucidados e ejetados dos seus territórios, dos seus lares, ou, como Célia coloca, “roubados”. Esses espíritos, nesse momento, dependem das ações dos vivos, os seus descendentes, para lhes assegurar uma ‘boa morte’:

*Eles fizeram tudo para proteger suas terras e para manter suas vidas aqui, e, depois, foram roubados e massacrados e tirados da sua terra. Por isso, é importante que eles tenham sua terra de volta, que eles conseguem descansar.* (Célia, informação verbal, 13.a., 19/01/2012).

Nesta perspectiva, as convicções íntimas sobre os espíritos dos mortos, o território Tupinambá e a luta por este começam a ficar evidentes nas falas dos líderes:

*Nesse território aqui foi um **território de sangue**. Porque lá em Olivença deu três léguas de índio morto, então todas essas terras aqui eram nossas. (...) Nós acreditamos que essa terra ta saindo, não pelos esforços nossos, é porque os encantados querem. Porque o tanto que a gente sofreu, o que a gente apanhou, que*

*a gente foi massacrado, qualquer pessoa em sã consciência nem pensava, nem sonhava em se identificar como Tupinambá (...). Então é uma coisa de Deus mesmo, é uma coisa que não é nossa, e a gente luta. Eu não luto por pessoa, eu luto por uma coisa maior. Eu luto pelos encantados, eu luto por aquele povo, os nossos povos, nossos antepassados, que foram assassinados; pelos pajés, que foram assassinados e que, hoje, precisam de uma terra, para poder descansar seu espírito. Porque, quando as pessoas morrem, a pessoa não vai para outro plano, não vai pro infinito, não vai lá pro horizonte, lá pra cima do céu, não existe isso. Existe que a pessoa morreu e o espírito fica aqui perambulando. E o espírito precisa de paz, precisa de descanso. E aí nessa terra aqui, esta terra está em conflito. Ela ainda não foi definida, ela ainda tem pessoas morrendo, tem pessoas que estão sendo assassinadas, 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. (Célia, informação verbal, 7.b.)<sup>51</sup>.*

O cacique Babau esclarece que:

*(...) Os Tupinambá não trabalha pra quem é vivo, não luta pra quem tá vivo, o qual pode ser enxergado pelos olhos e pode ser derrubado por uma simples pedra no caminho. (...) Nós luta em nome de Tupã<sup>52</sup>, o qual deixou, pra nossa proteção sobre a terra, os encantados, e o Tupinambá, ele é simplesmente vinte por cento matéria, e o restante, espiritualidade. Nós acredita no reino dos encantados e nós sabemos que a ligação direta para a existência do ser Tupinambá é a garantia do território, do território livre, de tudo isso que vocês vê sobre essa terra.(...) Tupinambá vive ali há centenas de anos. Quando Cabral<sup>53</sup> aqui chegou, Tupinambá já morava na terra, terra dos encantados, **altar sagrado** – nossa terra, e nós não arredamos um passo até agora. (...) Nós não abrimos mão da terra, falei pra eles: morrerei na prisão, mas nós não negociamos nosso direito pela terra, porque esse direito é de nossos antepassados, que morreram lutando e dos nossos netos e bisnetos, que virão no futuro. (Informação verbal, 8.b.)<sup>54</sup>.*

<sup>51</sup> Concedida em entrevista na Serra do Padeiro, em 16/01/2011.

<sup>52</sup> Tupã na língua tupi significa *trovão*, uma manifestação de um deus na forma do som do *trovão* (DIAS, 1858, p. 173). Os Tupinambá consideram-no como o deus ou “pai” criador do universo, respeitado acima de tudo e de todos, já que nada e ninguém existiria sem ele. Este nome, às vezes, é intercambiável com a palavra “Deus”, com um sentido que se assemelha ao Deus criador, dos cristãos. Segundo Métraux (1979), “Quando os missionários quiseram encontrar na língua dos tupinambás uma expressão correspondente a “Deus”, escolheram, á falta de melhor, a palavra *Tupan*” (MÉTRAUX, 1979, p.40). “Talvez tivessem eles perguntado aos indígenas qual era a divindade que acreditavam residir no céu. Os silvícolas teriam respondido, naturalmente, ser *Tupan*. A confusão aumentaria quando os padres começaram a falar aos índios do caráter celeste de seu Deus e do poder do mesmo sobre os elementos. Seja como for, a palavra *Tupan* conheceu uma estranha fortuna e está, hoje em dia, em uso entre todos os indígenas cristianizados, da Argentina às Guianas” (Ibid., p.43).

<sup>53</sup> Pedro Álvares Cabral (1467-1520) é tipicamente conhecido como um fidalgo, comandante militar, navegador e explorador português, que descobriu o Brasil para os europeus. No dia 22 de abril de 1500, as caravelas da esquadra portuguesa, comandada pelo explorador, chegaram ao litoral sul do atual Estado da Bahia. Dois dias após a chegada, ocorreu o primeiro contato entre os indígenas que habitavam a região e os portugueses, relatado na Carta de Pero Vaz de Caminha (01/05/1500), (CAMINHA, 1974).

<sup>54</sup> Declaração do cacique Babau durante o Seminário “Lutas Indígenas na Bahia: Identidade, territórios, criminalização e direitos humanos”, Salvador – BA, 19/04/2011.

Nos seus discursos político-religiosos, as lideranças delineiam uma cosmologia e visão do mundo Tupinambá. Aspectos que auxiliam para uma compreensão da noção “nativa” do território e a sua própria identidade indígena, além de razões para sua resistência e mobilização política.

O conceito de “discurso ação”, isto é, modalidades de intervenção, quando falando com os não-índios, serve para analisar a produção cultural da autorrepresentação tupinambá, particularmente, na esfera da cena interétnica no presente. É dessa forma que é utilizado por Gallois (2002, p. 214) na sua avaliação da oratória política dos indígenas Waiãpi meridionais, na região noroeste do Estado do Amapá. As formas de confronto interétnico incluem o plano discursivo que se constrói e se fortalece com o esquema das ações e suas experiências históricas de relacionamento com aqueles que não pertencem ao grupo étnico. Nessas retóricas, o xamanismo representa um argumento a favor da preservação étnica e um conjunto de conhecimentos classificatórios do mundo natural que se relacionam aos diferentes espaços do território. São “(...) tipos de intervenção simbólica sobre a ordem do mundo – especialmente configurado pelo dom da visão a longo prazo (...)” (GALLOIS, 2002, p. 210-211). Assim, os líderes políticos acabam atuando como verdadeiros profetas. Como Gallois (2002) afirma:

(...) É importante salientar que este [discurso político] se compõe de elementos tanto do gênero mítico – remetendo, portanto, à estrutura cosmológica – quanto dos relatos históricos que também possuem características estilísticas próprias dentro das várias formas de oralidade waiãpi. (GALLOIS, p. 212-213).

Isto é relevante no palco dos indígenas Tupinambá. Existe uma visível conexão entre a retórica política, as ações políticas e os motivos que as incitam, fortemente apoiados pela cosmologia e crenças religiosas, indispensáveis para a compreensão da autorrepresentação tupinambá. Nesses relatos, percebe-se a necessidade política de se demandar a Terra Índígena, que se refere à escatologia descrita como estruturante de uma cosmologia tupinambá, onde a iniquidade histórica das experiências dos índios precisa ser corrigida no presente, para liberar os antepassados do seu sofrimento, e evitar a repetição desse tipo de crueldade no futuro. Destaque-se também a atuação das entidades sobrenaturais, chamadas de encantados, instigando a *retomada* territorial e sua função de comunicarem-se com os indígenas e protegerem-nos nesta luta.

### ***1.2.1 A cosmovisão: guerras espirituais***

Percebe-se motivos pela luta política/territorial embasados em explicações cosmológicas. No entanto, é fundamental desembaraçar os aspectos culturais, para uma compreensão mais nítida da esfera espiritual-religiosa dos Tupinambá da Serra do Padeiro.

Deus, na interpretação dos entrevistados, teria deixado 10 (dez) mil anjos para cuidarem do ser humano. Isto é, para protegê-lo daquelas pessoas, seres, espíritos e animais que ameaçariam sua vida, desejar-lhe-iam o “mal” ou quaisquer situações que pudessem prejudicá-lo. Além de providenciar esta proteção, os seres angélicos dirigem as pessoas no dia a dia: seja para tomar decisões adequadas à manter suas vidas equilibradas, evitar-lhes maiores conflitos e para que as pessoas comportam-se de uma forma considerada respeitosa a todos os seres e elementos da natureza e seus espaços, de acordo com as crenças espirituais-religiosas. Célia explica que:

*(...) Se alguém quer uma coisa mais concreta, sem ter os mesmos pensamentos, Deus tá lá, escrito na bíblia - que Deus deixou dez mil anjos pra te proteger. Nós achamos na nossa língua aqui que é os encantados e que esses encantados protegem a mata (...).(Informação verbal, 7.b.)<sup>55</sup>*

Às vezes, como Célia indica, os encantados são referidos como “anjos”, “anjos da guarda<sup>56</sup>” ou “anjos de Deus”. Esse conceito de anjo se pauta numa oposição simbólica entre vivos e mortos, como um elo entre as duas formas de ser. O depoimento de Rozi ajuda a esclarecer esse ponto. Rozi, que mora em Olivença, é iniciado na religião dos encantados e mantém a capacidade de “receber” todas estas entidades sobrenaturais. É um dos únicos homens iniciados com quem tive oportunidade de conduzir uma entrevista, na qual ele disse:

*A corrente dos encantados significa a distância de Deus, que é uma corrente celestial. A corrente celestial é sobre os anjos dos encantados que surte efeito na terra, por exemplo: o católico, ele tem as imagens e as igrejas católicas. Os evangélicos têm as igrejas evangélicas. As pessoas que são judeus, aqueles que são maçons, aqueles que são, por exemplo, africanos que tem o candomblé, essas coisas, e para o índio depende de um pajé e deixou um **espírito vivo**, que é o encantado pra guiar o índio. Já deixou esses encantados pra poder te caminhar. Cada índio que nasce já vem com seus encantados pra determinadas coisas. E sempre ele tá com a pessoa, com um motivo, um propósito. Cada um tem um seguimento. Pode ser que o seu seja diferente, mas resumindo, todos é mandado*

<sup>55</sup> Concedida em entrevista na Serra do Padeiro, 16/02/2011.

<sup>56</sup> Como veremos adiante, este tipo de sobrenatural tem outro domínio, mas, às vezes, as pessoas misturam e trocam as expressões. O que parece significativo é que os índios se sintam extremamente protegidas por essas entidades.

*por Tupã, todos tem a licença de Tupã, e todos é um só pensamento, que é ajudar o próximo. (Informação verbal, 5.b.)<sup>57</sup>.*

Fica evidente, então, que, como é o caso em outros contextos brasileiros mencionados na introdução, o encantado, para os Tupinambá, não é o espírito de um morto, mas, uma entidade viva que habita a esfera divina. O processo de se tornar um encantado resulta da intervenção divina, e, desta forma, a manifestação desses seres nos corpos das pessoas efetua a presença da própria divindade. O cacique Babau afirma que os encantados fazem uma mediação entre o divino e o terrestre, e explica, referindo-se a Tupã – figura venerada como o grande criador do universo e tudo que há nele – desta forma:

*Tupã, nosso Deus, nós não fala através de livros. Nosso Deus, nós pega nossos maracás<sup>58</sup>, debaixo de qualquer árvore, de qualquer lugar, invocamos e Ele vem fala com nós. Pra isso ele deixou os **anjos de comunicação** direta, e Ele nos guia pra tudo que queremos, à nossa luta. (Informação verbal, 8.b.)<sup>59</sup>.*

O encantado apresenta-se como um ser angélico criado ou mandado pelo “grande espírito criador”, Tupã, como uma forma de comunicação, orientação, e proteção “divina” para os seres humanos. Ele pode manifestar-se através de certas pessoas, ordinariamente aquelas iniciadas – preparadas para isto. Quando os encantados se incorporam nos seres humanos, esses humanos também estão servindo como instrumento de comunicação para aqueles seres sobrenaturais “vivos” e “divinos”.

O divino e o sagrado são termos com significados subjetivos, relativos ao poder do espírito criador. Existem certos âmbitos, elementos e entidades que são apreciados como particularmente “sagrados”, especiais por causa do amor e cuidado pelo quais foram criados, e, conseqüentemente, a alta consciência e “sabedoria” que estes consolidam. Os encantados também merecem um *status* de “divino” ou “sagrado” e conservam um certo prestígio, devido á sua evolução espiritual. Isto fica mais evidente ao observamos que os Tupinambá

<sup>57</sup> Concedida em entrevista na Olivença, 06/04/2010.

<sup>58</sup> Tipo de chocalho usado por vários grupos indígenas brasileiros, para acompanhar as músicas durante o Toré. Na Serra do Padeiro, são instrumentos mágicos usados em vários rituais, tanto para chamar os espíritos, quanto para prender certos tipos destes, se houver necessidade espiritual. “O maracá servia de receptáculo ao espírito. Esse instrumento musical era formado por uma cabaça na qual se introduziam sementes ou pedras. Fazia o papel dos chocalhos. A veneração pela qual era tido o *maracá*, assim como seu caráter eminentemente sagrado, repousava na crença de que o seu ruído reproduzia a voz dos espíritos”, (MÉTRAUX, 1979, p. 60).

<sup>59</sup> Declaração concedida durante o Seminário “Lutas Indígenas na Bahia – Identidade, territórios criminalização e direitos humanos”, Salvador – BA, 19/04/2011.

confirmam que os seres humanos com um coração “puro” – “um coração muito bom e cheio de luz” – estão aqui para “cumprir uma sentença”, isto é, uma incumbência espiritual a ser completada. Esses são capazes de transformarem-se em encantados. O Caboclo Marcelino foi e é um exemplo deste tipo de pessoa: ele não morreu, mas transformou-se em um ser divino, da natureza. Isto aconteceu por causa do seu desempenho na “luta” e as características atribuídas à sua personalidade de pelear com “dignidade”, se sacrificando conscientemente para o bem-estar do seu povo.

Os seres, objetos, ou espaços considerados “sagrados” ou “divinos” incitam sentimentos fortes de adoração, respeito e submissão, de tal forma que são defendidos, e, até, ritualizados. Isto acontece tanto pelos Tupinambá quanto, em certos momentos, pelas próprias entidades “divinas”, as quais contribuem para configurar o “altar sagrado” do povo – o território, que é a “morada dos encantados”. A abordagem Geertziana sobre a relação entre aspectos conceituais e emocionais da religião auxilia no entendimento de tal mundo espiritual. De acordo com Geertz,

Em todo lugar, o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca: ele não apenas encoraja a devoção como a exige; não apenas induz a aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional. (1973, p. 143).

É claro que os significados e definições são bastante abstratos, pois são construídos pelas experiências religiosas das pessoas, pelas práticas e crenças culturais, pelas relações criadas com as várias entidades sobrenaturais, e, principalmente, pelos sentimentos pessoais<sup>60</sup>. Do mesmo modo, definir Tupã é tão arbitrário quanto à explicação sobre quem é o Deus cristão. Neste instante, cabe entendermos que estes são um conjunto de símbolos “sagrados” para a construção de um universo Tupinambá, onde existe uma constante guerra espiritual entre os numerosos espíritos e seres sobrenaturais. Essas guerras se traduzem na vida religiosa dos indivíduos e, portanto, o coletivo. São símbolos que, às vezes, se referem a uma “sabedoria”, uma “ciência”, um além do mundo material.

Conforme Geertz,

(...) Os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas – e sua visão do mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem. (1973, p. 103-104).

---

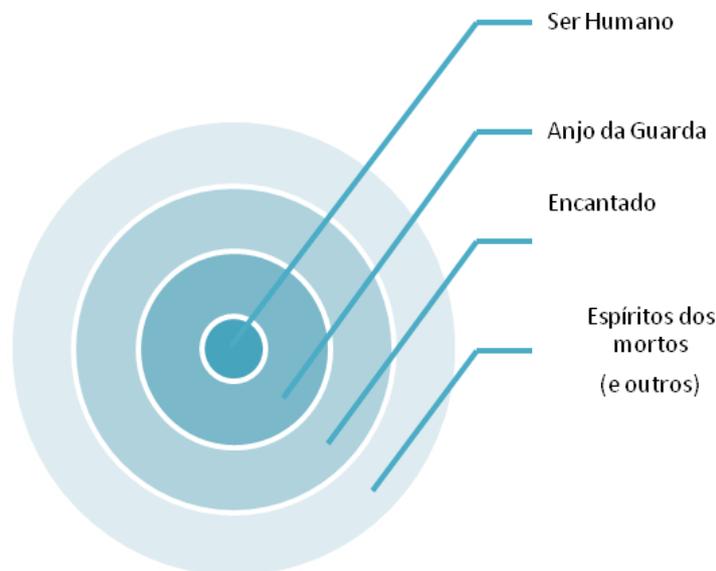
<sup>60</sup> Ver capítulos 2 e 3.

O encantado transita entre o intangível – o mundo dos espíritos e um reino de encantados – e o mundo concreto, na terra, onde andam os seres humanos, os quais podem ser usados como instrumentos de comunicação por essas entidades “sagradas”. Nesses momentos, o encantado se torna um “anjo de comunicação”, visível, tangível, que fala, dança, canta, orienta.

Numa conversa livre com Célia, a índia desenhou um diagrama, com o objetivo de mostrar-me o mundo espiritual Tupinambá no qual existem espíritos dos mortos, encantados e outros tipos de seres<sup>61</sup>. O diagrama originalmente esboçado por ela continha três círculos para separar os domínios dos seres humanos, anjos e os espíritos dos mortos. Entretanto, acrescentei mais um círculo para tracejar a diferença entre os anjos e os encantados, pois estes últimos são outra espécie de anjo.

### Os Cosmos: esferas dos anjos e espíritos

Diagrama 2



<sup>61</sup> Segundo Couto (2008, p. 87-90), existem outros seres sobrenaturais que residem nas matas, como algumas pessoas velhas, que adquiriram um conhecimento que lhes possibilitou metamorfosearem-se em “bichos” na hora de falecer. A “onça-cabocla” seria uma desses índios que se transformou em animal. Assim, alguns animais são espíritos dos mais antigos índios. O “Sucim” é outro ser que é um protetor das matas, mas não é um encantado. Ouvi alguns relatos sobre o tema no passar do tempo em trabalho de campo, mas não foquei nestes assuntos.

O ser humano Tupinambá é rodeado pelos vários “domínios” no mundo dos espíritos. No centro deste universo espiritual vê-se um ser humano. Na primeira atmosfera à sua volta, reside o “anjo da guarda” no intuito de protegê-lo contra espíritos maléficos, tal como os “vagantes”. Igualmente, contra outras situações e seres que poderiam abalar o seu bem-estar. Uma pessoa nasce com um anjo da guarda, desenvolvendo-se e evoluindo junto com este no passar da sua vida. Este tipo é alegado como “um anjo do céu” – linguagem usada para diferenciá-lo daqueles que passaram pela experiência humana no mundo terrestre. Ao contrário, ele nunca foi um ser humano, sempre foi um tipo de “espírito divino” de proteção, sem ter passado pela mesma experiência das pessoas na materialidade. O encantado é outro modo de anjo. Este atua um pouco mais distante do ser humano, mas ainda ajuda o anjo da guarda a defendê-lo, facilitando o seu trabalho. Ele é um:

*(...) anjo protetor das coisas do universo, dos elementos da terra, é uma outra força. Ele te ajuda em cada espaço – que é aquela questão dos elementos da terra. O encantado é aquele que te conserta, te avise, te dá o sonho. É ele quem vai te dar os “dom”, aquele que te permite chegar em alguns espaços. Antes que você entrar num espaço, tem que pedir licença pra você estar lá. Então estes iluminam, abrem seu caminho. (Célia, informação verbal, 12.a.)<sup>62</sup>.*

É raro, mas, possível que alguém nasça com um encantado e desenvolva seu relacionamento com este muito cedo na sua vida. Algumas pessoas os recebem por herança, de um parente que tem este “dom”. Nem todas têm encantados.

Na última esfera, depois do anjo da guarda e dos ‘anjos ou encantados’, permanecem vários tipos de espíritos, tanto “bons” quanto “ruins”, que são principalmente os espíritos dos mortos. Os maus espíritos ficam fora da esfera protetora – o primeiro círculo ao redor da pessoa – habitado pelo anjo da guarda, transitando e desejando atingir o ser humano. Quando uma pessoa sente um arrepio e incômodo físico ou emocional, sem uma razão explicável, é um sinal de que seu anjo da guarda está guerreando contra os espíritos prejudiciais que procuram alcançá-la, no intento de invadir este primeiro espaço defensor. Se, por acaso, um espírito consegue penetrar o “domínio” do anjo da guarda, o anjo se torna exaurido e vulnerável. Assim, o espírito tenta possuir o corpo humano, como mencionado anteriormente. Se o espírito prejudicial conquistar o total domínio sobre o corpo, a pessoa possivelmente falece.

---

<sup>62</sup> Concedida em entrevista na Serra do Padeiro, 18/12/2011.

O pajé, líder e autoridade religiosa, tem um papel especial como intercessor junto aos anjos e encantados. Ele reza para fortalecer o anjo da guarda e pedir a assistência aos encantados para protegerem as pessoas. É coadjuvante do anjo nesta tarefa. Sr. Lírio é o pajé em Serra do Padeiro atualmente, conforme mencionado na introdução. Ele tem a capacidade de “receber” (termo usado pelos Tupinambá) todos os encantados. Mesmo, quando os encantados não incorporam nele, ele tem a função central de transmitir os desejos destes e o que eles querem comunicar para os outros. A presença do pajé é imprescindível em todos os trabalhos e eventos religiosos, pois é ele quem guarda os segredos e conhecimentos dos encantados, além de ter o poder de curar as pessoas. S. Lírio serve como mediador entre esses mundos e guerras espirituais dos diferentes espíritos, anjos e seres humanos, habilidade concedida pela herança deixada por seu pai, o Velho João de Nô (João Ferreira da Silva), na década de 1980. Quando João de Nô morreu, ele passou seu “dom” de cura para seu filho, S. Lírio, que, tal como seu pai, é um dos curandeiros mais conhecidos da região. Ele afirma que nasceu e sempre viveu na Serra do Padeiro, portanto, não tem conhecimento de qualquer outra tradição religiosa. O pajé estava com 26 anos quando recebeu este “dom” como herança.

Não há documentação sobre as entidades encantadas na região antes da década de 1950. Não obstante, os índios idosos, neste local, afirmam que sempre houve a presença destes seres sobrenaturais na região, mesmo, antes do período da “Revolta de Marcelino”.

Rozi comenta sobre os encantados meditados como “selvagens”, aqueles caboclos “bravos”, como Tupinambá, entre outros<sup>63</sup>.

*Às vezes, quando vem, brabo, selvagem. Aí quando é um selvagem, ele não enxerga nada, ele é um **selvagem**... já tá dizendo... tira da mata e coloca na sociedade... como é que **doutrina** um selvagem? É rezando, dando um banho de folha, é numa água, é a forma que você vai pegar uma planta, que você transforma um remédio. Esse poder tá na mão do índio, porque ele vai **saber** qual é o tipo de erva, qual é a que ele tá pegando, a quantidade, o total que vai lhe curar... (Informação verbal, 5.b.)<sup>64</sup>.*

Considerando esta percepção, existe uma fórmula para lidar com os encantados, intermediada pela própria natureza, que se constitui numa “doutrina”, na concepção Tupinambá, tanto para o ser humano aprender como lidar com estes seres da natureza, quanto para os encantados saberem como atuar junto com as pessoas. As plantas, transformadas em

<sup>63</sup> Ver capítulo 2.

<sup>64</sup> Concedida em entrevista na Olivença, 06/04/2010.

remédios, domesticam os encantados “selvagens”, e tal conhecimento constitui-se numa “doutrina” ou forma de saber indígena. O saber mediador, entretanto, tem a sua origem no domínio natural – a mata – de onde provêm os encantados, quando estes já tem sua forma de espírito vivo. Essa relação e o conhecimento desenvolvidos compõem a base da filosofia por trás da religiosidade na Serra do Padeiro. Pode ser entendido como derivada das trocas entre os seres “divinos” e humanos, sendo até uma socialização mútua.

A estruturação da organização social-religiosa estabelece-se sob estas relações entre seres humanos e encantados, além da suas interações com os anjos da guarda e vários tipos de espíritos que transitam pela terra. Os iniciados aprendem como dominar seu “dom” através do uso de ingredientes da natureza, a exemplo de plantas e ervas, e a receita adequada para utilizá-los de diversas maneiras, para a cura e limpeza, que purifica e mantém a relação de forma positiva, além de permanecerem equilibrados e manterem seus corpos protegidos<sup>65</sup>. A experiência religiosa do Velho João de Nô, quando este se autocurou com banhos de folhas, acentua o início dessa “doutrina”. Mãe Menininha, uma grande mãe-de-santo, não podia curá-lo porque, como colocou Rozi, “esse poder tá na mão do índio”, ou seja, as respostas para aprender como dominar seu “dom” e lidar com os encantados vieram através de seu retorno para o território indígena e da absorção do conhecimento da cura e relação com os seres sobrenaturais, os quais precisavam de uma troca com os seres humanos indígenas na intenção de “levantar a aldeia”. Este processo foi iniciado para que os indígenas disseminados fortalecessem-se espiritualmente, para o “resgate” de uma terra encantada, que possui uma memória ancestral. Isto é, dos espíritos dos mortos e dos seres sobrenaturais – que, segundo os índios, sempre habitaram este território indígena.

A religiosidade instalada pelos próprios “anjos de comunicação” intervinha como um sistema de cura. As práticas são bastante alicerçadas em receitas de cura, tanto para tratar os índios existentes, quanto para curar o “território de sangue”. Em outros termos, corrigir o passado, tratando de aliviar a dor dos espíritos dos antepassados presos, em transição, tentando transformar este território, resultante de muito sofrimento, numa “Terra sem Males”, dito assim pelos informantes. Isto assegura o bem-estar e a autoconsciência espiritual-cultural das futuras gerações de índios Tupinambá.

---

<sup>65</sup> Ver capítulo 2.

### 1.3 “Retomada da cultura”

Respondendo a uma pergunta sobre o processo de colonização e as mudanças interétnicas, o cacique Babau admite que não entenda exatamente a natureza da metamorfose:

*(...) Nós, indígenas, somos altamente religiosos, e acreditamos não muito no acaso das coisas, mas sim, em alguma mudança que a gente não sabe bem explicar, pois aqui chegou pessoas estrangeira, não sabemos porque a eles foi dado o poder de conseguir naquele momento matar nosso corpo, mas não mataram nossa alma que é mais importante, pra nós Tupinambá. Acreditamos que somos oitenta por cento (80%) de espírito, só vinte por cento (20%) matéria, então o corpo não tem tanta importância, a gente não teme a morte, então, mas é importante perceber que nós continuamos vivos (...). (4.d., 14/12/2011)<sup>66</sup>.*

A ação político-religiosa de uma *retomada* tem sido instigada pelo “roubo” do território Tupinambá e pelo fortalecimento espiritual, incentivada pelos encantados que se manifestavam através de João de Nô e, agora, por meio dos múltiplos devotos. Consoante com Magalhães (2010, p. 129), “a luta pela terra é uma *oração* porque implica a recuperação de um território perdido pelos *antepassados* (...)”. Isto é enfatizado pelo cacique:

**Babau** – *Durante anos, foram tomando o que era nosso e matando os nossos, o povo se fortalece espiritualmente e faz o resgate, através se consegue resgatar toda a sua cultura através de resgatar o principal - onde sobreviver, onde viver, se você não tem onde enterre seu corpo, você não tem o que lutar, então a retomada, para nós, Tupinambá é parte como se fosse uma grande oração, é a **retomada total plena da cultura**. (Informação verbal, 1.e.)<sup>67</sup>.*

A eficácia desse ritual se dá na medida em que dizer alguma coisa é também fazê-la (TAMBIAH, 1985, p.128). Em outras palavras, as falas dos líderes, o pajé ou os encantados, tem real eficácia. Deve-se incluir aqui também as verbalizações que nem sempre chamam tanto a atenção, como, quando uma pessoa acende uma vela para pronunciar orações, pedidos ou promessas aos seres “sagrados”. A esfera religiosa opera como campo de comunicação, onde os rituais políticos são efetivados, no caso dos Tupinambá da Serra do Paderio, com

---

<sup>66</sup> Declaração durante o Seminário “Estado, Direito e Movimentos Sociais”, na Universidade Estadual de Feira de Santana, Bahia, de 13 a 16 de dezembro de 2011.

<sup>67</sup> Concedida em entrevista em Salvador-BA, 18/12/2011.

muito sucesso, respaldados pela memória coletiva, crenças espirituais e solidariedade entre o grupo étnico. Segundo Chaves<sup>68</sup>,

A eficiência da ação ritual ancora-se no fato de acionar crenças culturais essenciais, crenças que constituem uma cosmologia, isto é, concepções fundamentais para um determinado universo social. O conjunto de crenças ativado através de formas rituais estáveis torna-se sancionado pela ideia de tradição nelas embutida: forma e conteúdo são indissociáveis na ação ritual. Efetivação de atos convencionais referidos a uma cosmologia determinada, fonte maior de legitimação, os rituais constituem uma linguagem que pode assumir contorno e conteúdo políticos (CHAVES, 2001, p. 139).

Isto se faz presente no depoimento de Babau sobre a *retomada* (aliás seus outros relatos) que mostra uma “ritualização do conflito” (STEIL, 2001, p. 203), procedimento diligente para ações políticas, com suporte na interpretação do passado no presente.

É através da intervenção dos “guardiões da natureza”, e também das profecias pronunciadas por estes e os velhos Tupinambá, sonhos, presságios e uma memória dos antepassados e suas aflições, que os indígenas da Serra do Padeiro foram e continuam sendo motivados a recuperar o território indígena. Essas razões também contribuíram para a conquista do reconhecimento étnico dos Tupinambá como um todo, pelo Estado brasileiro. A relação com o meio ambiente, seus espíritos dos mortos e as entidades que dominam e cuidam dos espaços, modifica a conduta das pessoas a tal ponto que se esforçam para “lutar” pela Terra Indígena e passar esta memória do passado e cultura para suas crianças com cuidado e carinho, na intenção que nunca mais seja esquecido e para manter sua cultura Tupinambá “viva”. Assim, constroem estratégias para guerrear, sem usarem armas de fogo.

### ***1.3.1 Relação de reciprocidade com os encantados***

Os encantados e os Tupinambá cultivam uma relação recíproca. As pessoas precisam destes seres sobrenaturais para ficarem bem protegidas na luta territorial e nas suas vidas cotidianas. Os encantados são respeitados como os “donos da terra”, igualmente responsáveis pela demanda da demarcação da Terra Indígena, isto sendo um “resgate espiritual”, base de uma “missão a cumprir”, com meta de *retomar* um território que lhes pertence. Além do mais, sua intenção abarca recuperar o território, para a tranquilidade e bem-estar dos antepassados e

---

<sup>68</sup> A autora faz uma sinopse baseada também em Tambiah (1985), para tratar das performances no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-terra (MST).

dos próprios Tupinambá contemporâneos. Por outro lado, estes seres, também apreciados como “guardiões da natureza”, simultaneamente, necessitam dos indígenas para manter sua “força” espiritual. Se os índios não acreditassem nestes entes, não seguissem seus conselhos ou não lutassem para segurar a Terra Indígena, os encantados também perderiam seu poder ou “força” espiritual e potencialmente desapareceriam. A “força” que fornece o poder e a energia de resistir e batalhar com “dignidade” é constantemente recriada na reciprocidade de um apoiar o outro. Rosa, (42 anos, presidente da Associação) expressa esta relação mútua:

**H:** *Qual é o papel dos encantados aqui na aldeia? Eles ajudam vocês?*

**R:** *É, eles são muito importantes, assim, eles tem muita importância os encantados, ai de nós se não fosse eles, né, porque eles livra a gente de muitas coisas - os encantados, quando a coisa tá perigosa eles fala o que é que a gente tem que fazer, o cuidado que a gente tem que ter pra que não caia ninguém, para que os inimigos não atinja a nós, e chega e diz o remédio que a gente tem que fazer ... É, porque não é nós que quer, é uma coisa que é os encantados que quer o território, é deles, né, e se não fosse deles não tava tendo essa briga toda né, por essas terras, então é pedido deles que a terra tem que ser dos índios, dos antepassados e tem que continuar né, e é onde é pra manter a luta da terra pra manter também os encantados né, porque eu digo assim, se a gente não lutar, daqui a uns dias aí acaba tudo né, os brancos tomaram, como vinham tomando conta, e ninguém liga, ninguém acredita nos encantados mesmo, e aí tudo vai passando né...(Informação verbal)<sup>69</sup>.*

Neste aspecto da sua relação com o ambiente, os encantados tupinambá guardam semelhança com os seres sobrenaturais da comunidade amazônica Itá, que “(...) dominam ou controlam um setor do ambiente natural, a mata e os rios. São como que entidades protetoras que guardam a natureza contra sua depredação pelo homem” (GALVÃO, 1955, p. 110). Em Itá, aquelas pessoas que respeitam a natureza, não abusando dos recursos que precisam usar dela, definem as atitudes apropriadas. “A atitude fundamental é de respeito pelas forças que presidem a natureza (...)”, (Ibid., p. 110). O autor percebe que em todo padrão cultural existe uma distinção entre a prática e a norma ideal para indivíduos. Ele acentua que,

(...) Existe uma norma ideal, um certo limite na sua maneira de comportar-se e essa norma, esse padrão cultural, é válido pelos ‘casos’ e pelas interpretações de acidentes, as quais definem a atitude apropriada e asseguram a aparência de realidade do mundo sobrenatural. (GALVÃO, 1955, p.111).

---

<sup>69</sup> Concedida em entrevista na Serra do Padeiro, 16/01/2011.

Alguns dos depoimentos nesta indagação, revelam esta “norma ideal” ou “atitude fundamental” realçada por Galvão (1955). É essencial, na Serra do Padeiro, que o meio ambiente e os seres sobrenaturais que o habitam sejam valorizados.

#### **I.4 “Tudo tem espírito”**

Durante uma excursão na mata, segui Célia até chegar ao pé de uma jandiroba, árvore imensa, frondosa, seu tronco muito largo, com pequenas videiras crescendo na estirpe, as quais sobem até os galhos. Andamos numa estreita trilha delineada entre capim alto e, depois, entramos numa área escura, úmida e fresca, consequência da sombra de árvores elevadas e folhagem densa de plantas selvagens, até atingiremos uma abertura onde havia uma cruz de madeira implantada na frente desta grande árvore e, num outro canto do pé de jandiroba, uma pequena estátua do São Sebastião, entidade que é o “médico da aldeia”. Havia-me recordado de já ter visto este local, durante o ritual para colher as folhas que enfeitariam a Casa dos Santos, abrangendo elemento dos preparativos para a maior festa religiosa na aldeia, em reverência ao mesmo santo. Naquela cerimônia, primeiramente, os índios acenderam velas na frente da cruz e na frente da estátua do rei São Sebastião. Em seguida, em volta da árvore, os Tupinambá dançaram e cantaram andando em círculo. Dessa maneira, pedem licença aos encantados das matas para entrar nesses espaços “sagrados” da natureza, resididos por eles, os encantados, para coletar folhas de vários tipos de plantas, para decorar a Casa dos Santos na aldeia, antes do início da grande comemoração religiosa. No decorrer desse rito, alguns dos encantados, como Gentio e Tupinambá (“caboclos das matas”), manifestam-se através das mulheres<sup>70</sup> iniciadas na religião dos encantados (discutido no próximo capítulo), para abençoar os índios, comemorar aquele dia religioso e conceder permissão aos Tupinambá. Percebi, ao final de uma dessas performances, que os índios ajoelharam-se no solo e abaixaram as suas testas, para tocá-las à terra. Nessa posição, fizeram pedidos, orações e agradeceram aos espíritos da natureza e à própria terra “sagrada”, sobre a qual todos os seres vivem.

Célia acendeu algumas velas no pé da cruz, para orar em silêncio. Era o final da tarde e já havia escurecido bastante; pude perceber os vaga-lumes piscando. Quando ela terminou,

---

<sup>70</sup> Nos anos de 2010 e 2011, sete mulheres e um homem participaram do ritual. Em 2012, observei a presença de três homens, um menino e sete mulheres. Nas três vezes que presenciei o ritual, as mulheres receberam os encantados.

olhou para os topos das árvores e começou a proferir sobre as suas crenças espirituais ou religiosas. Este momento consolidou muito do que tenho analisado sobre a cosmologia Tupinambá no tempo que passei conhecendo estes indígenas. Ela deixou claro que, para os Tupinambá, todos os elementos e todos os âmbitos da natureza contêm “espírito”. Por exemplo, as águas, as matas, as pedras, as plantas, as árvores, como o pé de jandiroba, onde fazem rituais e cultuam suas entidades sobrenaturais.

*Tudo na natureza tem espírito, tem domínio ou alguma entidade. Tem os encantados das águas – peixes, boto e outros bichos do mar que são encantados. 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. A gente tem que respeitar todos os espíritos das matas, todos os domínios. (Informação verbal, 17/12/2011).*

Segundo a índia, até o próprio tempo é uma entidade espiritual, a quem uma pessoa pode pedir ajuda. A líder demonstrou conhecimento de que, no culto brasileiro, Candomblé, o tempo é um orixá – Tempo – entidade cultuada, de matriz africana –, mas afirmou que os Tupinambá não o cultuam dessa forma. “A gente não faz isso, mas sabemos que tempo também é um espírito”.

Tive a coragem de perguntar por que os índios utilizam algumas orações católicas, ainda que eles não sejam cristãos, e outros componentes de diferentes práticas religiosas. A sua resposta foi a seguinte:

*Porque nós fomos catequizados. Aí nós usamos que era bom ou tinha mais força da religião do outro e adaptamos a nossas práticas e crenças. Mas continuamos fazendo nossos rituais e tendo fé nas nossas crenças, só que adaptamos usando o que era útil ou bom do homem branco. (Célia, dezembro de 2011).*

Em seguida, Célia esclareceu que, na sua religião, eles geralmente não trabalham com entidades de cultos de matriz africana. Porém, eles veneram o ente Nagô, também reconhecido como Preto Velho, comumente incorporado em outros cultos brasileiros, como Umbanda. Isto é porque ele é valorizado como sendo um bom curandeiro, com vasto entendimento das plantas de cura.

*A gente não discrimina. Sabemos que algumas das entidades dos negros são do bem. Mas se eles não combinam a gente não trabalha com eles. Por que havia muito contato entre as culturas, mas nós não trabalhamos com as entidades negras, mas algumas sim, pois eles ajudam. (Célia, dezembro de 2011).*

No Capítulo dois, apresentarei, com mais nitidez, alguns aspectos da religião dos encantados, que existe na Serra do Padeiro. É suficiente apreender, neste momento, que, mesmo com as transformações culturais e interétnicas que se sucederem ao longo da sua história, os indígenas neste local mantêm uma cosmologia propriamente Tupinambá. Esta cosmologia contém elementos comparáveis àquelas de outros grupos étnicos e culturas, tais como, as dos indígenas Yanomami, da Amazônia brasileira.

Os Yanomami acreditam em espíritos auxiliares, responsáveis pela ordem cosmológica dos fenômenos ecológicos e meteorológicos (ALBERT, 2002, p. 248). A natureza é habitada por espíritos xamânicos, vistos como guardiães da floresta, criados por Omama, o demiurgo Yanomami. Do mesmo modo, existe uma reciprocidade simbólica onde os Yanomami fazem guerra, para vingar os seus mortos (Ibid., p. 254), além de contar sua própria profecia apocalíptica. O discurso xamânico legitima suas reivindicações territoriais (Ibid., p. 249). O autor coloca que:

(...) O contexto interétnico desse discurso neológico induz uma visada estratégica que redireciona suas referências cosmológicas para uma leitura de legitimação política. Tal leitura passa por um duplo balizamento temporal – etiológico e escatológico – que se apóia na lógica mítica para formular o presente dos desafios da etnicidade. (ALBERT, 2002, p.262).

O autor ressalta uma interdependência produtiva entre cosmologia e etnicidade, na qual percebe-se uma criatividade política de um projeto de reprodução cultural e de registro simbólico da história em curso. O conceito da morte Tupinambá vincula-se à história através dos massacres e da memória dos antepassados. Hoje, estes eventos têm sido traduzidos para uma crença em espíritos perambulantes, os quais ainda não obtiveram o seu sossego. Isto é por causa do seu iníquo sofrimento, por terem sido assassinados e expulsos do seu território. Por isso, é imprescindível realizar o “resgate” no presente, para que os antepassados possam finalmente ser liberados do seu prolongado “inferno”, e finalmente ter repouso. Esta escatologia indígena acentua uma clara relação com a terra, visto que, além do padecimento dos espíritos dos mortos, é preciso que o corpo de um defunto seja enterrado no solo, para evitar que sofra em trânsito, preso ao cadáver. Esta reivindicação tem sido instigada pelos “donos da terra”, os quais fornecem e requerem uma “força” espiritual para estabelecer firmeza na luta pela Terra Indígena. Além do mais, esta resistência está sendo assegurada pelo esforço dos Tupinambá, na intenção de lutar pelos antepassados, os futuros indígenas e o domicílio dos sobrenaturais.

## I.5 A profecia contemporânea tupinambá

Além da importância do “resgate” territorial para o descanso dos mortos, existe uma profecia sobre o fim do mundo. O sinal desta ocorrência será um momento no futuro, quando a metade do planeta sofreria pela falta de água, um clima seco e quente demais, onde haveria fogos que destruiriam o que estivesse sobre a terra. A outra metade do mundo seria inundada pela água – os oceanos subindo e cobrindo tudo. As pessoas e populações que sobreviveriam naquelas condições, se encontrariam sem alimento e com muitas dificuldades para se autossustentarem.

Esta destruição do mundo seria provocada pelos erros da humanidade: de assassinar uns aos outros, “querendo ser mais poderosos do que Tupã”, ou, porque os seres humanos esqueceram-se do “outro” ao pararem de querer ajudar e de compartilhar com outras pessoas, tornando-se cada vez mais individualistas, egoístas e capitalistas. A profecia estimula uma necessidade de os humanos pedirem “perdão” a Tupã (Deus) e modificarem seus comportamentos, para uma transformação da consciência da humanidade. Consequentemente, torna-se ainda mais importante que o meio ambiente seja preservado e protegido pelos Tupinambá e seus encantados, respeitando a natureza – os espíritos e seres sobrenaturais que a habitam, tratados como “sagrados”. É preciso conviver em paz com a natureza e todos os seus elementos, todas as espécies de vida e existência nela. Esta preservação, respeito e consciência fazem parte dos objetivos dos membros da comunidade indígena.

*(...)Esta terra aqui vai ser uma **terra sem sangue**, nós não vamos precisar destruir, derramar sangue nenhum. Desde o início, os encantados falam que a gente não vai precisar matar ninguém pra a gente ter o nosso território de volta. (...) A gente vai ter uma terra de amor, de fertilidade, de tudo de bom, mas as pessoas têm que fazer umas coisas que tem que fazer certo, né? Então a gente tá fazendo. A gente tá fazendo o que nós podemos. (Célia, informação verbal, 7.b.)<sup>71</sup>.*

Isto será o verdadeiro retorno à “Terra sem Males”, um paraíso Tupinambá na terra, sem a aflição que eles e seus antepassados tem aturado ao longo do processo histórico, e ainda sofrem atualmente.

Neste capítulo, apresentei a relação entre o processo histórico e a memória coletiva, memória esta que integra e consolida uma sociocosmologia Tupinambá e que inclui uma

---

<sup>71</sup> Concedida em entrevista na Serra do Padeiro, 16/01/2011.

escatologia própria e estruturante do sistema de cura. Mostrei aqui que sua religiosidade re-instigou a luta territorial, pois oferece fortes motivos espirituais para a reivindicação de tal, o que leva os índios a se defrontarem com violentas repressões estaduais e regionais na atualidade, como veremos no capítulo quatro. Todos estes componentes contribuem para o processo de territorialização do “sagrado”, da procura para a transformação do “território de sangue” numa “Terra sem Males”. O próximo capítulo se debruça sobre as práticas religiosas que estão baseadas na cosmologia e visão da história indígena, além de abordar as próprias experiências espirituais dos agentes sociais. Pretende, com isso, contribuir para uma compreensão mais profunda da vida religiosa dos Tupinambá da Serra do Padeiro.

## CAPÍTULO II - A VIVÊNCIA DA RELIGIOSIDADE TUPINAMBÁ

No capítulo anterior, tratei do pensamento cosmológico e escatológico dos Tupinambá da Serra do Padeiro. Aqui, o enfoque recai sobre as práticas e experiências ligadas à vida religiosa. Tem como objetivo aprofundar a discussão etnográfica sobre tais atividades e discursos rituais empregados cotidianamente a partir de uma descrição mais pormenorizada dos elementos e das entidades veneradas nessas práticas. A etnografia abordada cobre alguns dos principais rituais públicos na Serra do Padeiro, para esclarecer como os índios vivenciam a sua cosmologia cotidiana, nas relações com os encantados e demais espíritos e seres ligados a terra, cuja vivência estrutura o dia a dia dos moradores. Os rituais e curas são fundamentais quando focamos a etnicidade deste grupo, e como eles lidam com as mudanças culturais. Em outros termos, como os indígenas marcam as suas fronteiras de diferença identitária, esta diretamente vinculada às práticas religiosas. Procuo elucidar a forma como a religiosidade estrutura algumas atividades rotineiras, a exemplo daquelas ligadas à cura ou à reprodução social. Além das atividades que caracterizam o movimento político, para assegurar a posse do território indígena.

As seções que compõem o capítulo tratam de *falas rituais*, elaboradas por meio dos componentes cosmológicos e relações com os encantados mantidas pelas práticas religiosas. Começam por detalhar as características individuais das principais entidades que se comunicam através dos iniciados<sup>72</sup> na “religião dos encantados”, e, em seguida, considera o “espaço religioso” onde estes se manifestam, embora não exclusivamente. Esse detalhamento sustenta o argumento de que a Casa dos Santos, como espaço, os elementos e as práticas ligadas a este, como o fogo, acendido em alguns momentos no centro da aldeia, e as experiências de possessão ocorridas nesse lugar, como em outros espaços da natureza, constituem verdadeiros “símbolos públicos”, na perspectiva Geertziana. Ou seja, focos de emoção, mas também, agentes de conceitualização sobre o território indígena, entre outros aspectos. As seções seguintes exploram alguns relatos acerca da experiência de possessão, no intuito de substanciar este argumento. Ao aprofundar sobre isto, o capítulo inclui uma discussão do processo de iniciação, do “trabalho de fechamento” e explora a relação entre essas atividades rituais e a prática da cura. Ao concluir, relembra que a cura tem um lugar

---

<sup>72</sup> Trata-se do fenômeno de incorporação, em que o encantado “toma” o corpo do iniciado, para se comunicar com os “vivos”.

central no processo político. O trabalho religioso é visto como uma cura da terra, de seus espíritos perambulantes, e dos humanos Tupinambá que precisam “levantar-se” espiritualmente. É uma prática que ambiciona acabar com o “território de sangue” e instaurar uma nova época, de paz, no local.

As mulheres têm um papel fundamental na organização social das atividades religiosas. Ao mesmo tempo, e de forma imbricada, desempenham um papel central no processo histórico político de reivindicação do território. O capítulo evidencia a necessidade de se compreender a esfera espiritual dos Tupinambá da Serra do Padeiro, na medida em que, como fator diferenciador, que constrói seu modo de vida, contribui para afirmar sua identidade étnica e funciona, sobretudo, como sustentáculo da luta política.

A discussão inclui a festa em louvor ao Rei São Sebastião, a mais notável festividade religiosa na Serra do Padeiro, sempre realizada no dia 19 de janeiro. O objetivo não é focar o ritual em si, mas, apresentar um resumo desta festa, no intuito de ilustrar os aspectos rituais que constituem a vida religiosa da aldeia e que se repetem em diversas ocasiões. Durante o tempo em que convivi com os Tupinambá tive a oportunidade de assistir alguns outros ritos de destaque: dois “trabalhos de fechamento”, a Festa dos Martins e numerosos rituais de Toré. Este último um dos elementos da festa em louvor ao Rei São Sebastião e que ocorre com frequência, em diversos momentos, por diferentes motivos, no decorrer do ano, não apenas, durante aquela grande festividade religiosa. Como já mencionado na introdução, o Toré tem um estreito liame com o movimento político.

Tive o meu primeiro contato com os encantados, na primeira visita à “Serra”, durante a Matança do Boi<sup>73</sup>, ritual que marca o início dos preparativos para a festa de São Sebastião. As mulheres, D. Maria da Glória, D. Miúda (58 anos, iniciada experiente na religião) e D. Maria Caetano<sup>74</sup>, saíram de manhã cedo, para entrarem na mata, no intento de recolher as folhas de taioba, planta usada para fazer o prato de caruru que seria servido mais tarde na festa de Cosme e Damião, antes da festa de São Sebastião. Quando elas voltaram, observei Zé de Magnólia e outro homem guiando um boi enorme que estava num pequeno curral, próximo à Casa dos Santos. Levaram-no para trás do espaço religioso, onde havia uma área aberta. O animal era uma mistura das cores de branco com grandes manchas de marrom claro, era

---

<sup>73</sup> Todo ano, este ritual acontece no dia 18 de janeiro, antes da festa de São Sebastião.

<sup>74</sup> Iniciada experiente mencionada na introdução.

graúdo, gordo e, ao mesmo tempo, musculoso. Ele resistia ao puxão da corda, em volta do seu pescoço. Dava a impressão de que o boi sabia que seu fim estava próximo. Zé de Magnólia segurou um machado e, com a parte inferior e plana da ferramenta, lançou uma forte pancada na testa do animal. Logo o boi caiu no chão. Assim que o corpo bateu na terra, ouvi fortes gritos vindos de dentro da Casa dos Santos. Era o Caboclo Boiadeiro que havia-se manifestado no corpo de Dona Miúda. Os brados dessas entidades são um sinal da sua “força” ou poder espiritual, além de anunciar sua chegada ao mundo dos seres humanos. Dirigi-me ao recinto religioso e vi Boiadeiro cumprimentar as pessoas ao seu redor. Ele parou em frente ao altar principal, no salão, cruzou os braços, um sobre o outro, estendidos à frente, ao mesmo tempo em que esticou o seu pé direito para a frente. Segundo D. Maria Caetano, são gestos para abençoar e louvar o espaço e a aldeia. Em seguida, o encantado começou a cantar algumas músicas, numa voz grave, e dançar, rodeando no centro do salão, fazendo acenos como se ele estivesse puxando e guiando o boi, com uma expressão séria e concentrada. Os assistentes bateram palmas e cantaram em louvor a esta entidade.

Logo após, Boiadeiro parou e saiu da Casa dos Santos, para aproximar-se do boi, que estava sendo destrinchado pelos matadores: abriram um buraco no seu pescoço para sangrá-lo, o líquido escuro derramando dentro de uma bacia, tiraram o couro e cortaram a carne. O encantado abençoou o animal morto e os matadores, tirou uma reza<sup>75</sup>, abençoando-os e todos os seus caminhos.

Quando terminou a oração por aqueles homens, Boiadeiro se aproximou de mim, apertou minha mão e me perguntou: “Como você está menina, bem?” Eu disse: “Bem, obrigada”.

Boiadeiro, por um tempo, permaneceu andando pelo centro da aldeia, saudando e conversando com diferentes pessoas. Ele falou que iria embora, mas Maria José, uma iniciada que veio de São Paulo para ajudar durante os festejos, falou: “Tá cedo, Boiadeiro, ainda não terminaram cortando o boi”. Havia a percepção de que talvez ele tivesse obrigação de ficar em corpo até que os matadores terminassem de destrinchar e retirar a carne do boi, que ainda estava atrás da Casa dos Santos. Ele voltou para a Casa dos Santos, cantou e dançou um pouco mais, no meio da sala. Depois, o encantado achegou-se ao S. Lírio, o pajé, ao lado do altar, apertou-lhe a mão, e, de repente, pulou bem alto, girou em círculo algumas vezes e saltou de novo, de um lado da sala distante do altar, em direção a mesma imagem de devoção,

---

<sup>75</sup> As rezas são musicadas, são cantigas.

gritando: “Sai de baixo!”. Ao bater no chão, ficou sentado no piso e, quando levantou, balançava-se de um lado para o outro, sua voz havia mudado, mas ainda era uma voz masculina. Boiadeiro foi embora. Miúda, agora, estava incorporada por Martin Pescador, um encantado das águas. Seu Martim era muito mais alegre, era mesmo engraçado, e parecia-me bêbado, devido à forma como cambaleava. Dona Maria trouxe um galão de vinho tinto suave e o entregou à entidade, fazendo com que ele ficasse ainda mais animado. Martim saudou cada pessoa, no ambiente. Este encantado cumprimentou-me também, apertou minha mão e me abraçou. Ele falou: “Você vem de longe, né, menina? Eu disse: “Sim, vim de longe”. Martim respondeu: “Fica à vontade, você está bem vinda aqui.” Claro que eu disse: “Obrigada”. Estes simples gestos de aceitação por Boiadeiro e Martim marcaram a iniciação das minhas primeiras experiências etnográficas, aprendendo, com os Tupinambá e os seres sobrenaturais. *Todos* os encantados, não apenas, Boiadeiro ou Martim, são tratados como as maiores autoridades na aldeia. E a minha aceitação por parte das entidades era um bom sinal para iniciar meu trabalho de campo.

Martim brincou e conversou com as pessoas: contava piadas e circulava o recinto, oferecendo goles de vinho, num copo pequeno, para cada pessoa, no salão. Pouco tempo depois, despediu-se. No resto do dia, as mulheres prepararam as comidas, principalmente, galinhas que haviam matado e limpado, arrancando-lhes as plumas e colocando-as em água fervente, além da preparação da carne do boi, limpando o intestino do animal e outras partes. Os homens continuaram destrinchando o boi, dividindo e pesando a carne, que seria distribuída entre várias famílias.

No dia seguinte<sup>76</sup> houve uma sessão de encantados, que chegavam continuamente às quatro da manhã, depois que o pajé soltou alguns foguetes para iniciar o dia da celebração em homenagem a São Sebastião; em seguida, a colheita das plantas dentro da mata<sup>77</sup> após o nascer do sol; sequencialmente, a limpeza da Casa dos Santos e a sua ornamentação com as plantas colhidas. A festa de caruru para Cosme e Damião foi às três horas da tarde. Após esta pequena festividade que ocorre paralelamente ao festejo para o rei da aldeia, as mulheres limparam a Casa dos Santos e continuaram preparando as comidas e quaisquer outras tarefas

---

<sup>76</sup> 19 de janeiro de 2010.

<sup>77</sup> Ver capítulo 1.

para o auge do dia religioso – a cerimônia para o Rei São Sebastião, que começaria nove horas da noite do mesmo dia e encerrar-se-ia apenas por volta de cinco horas do outro dia<sup>78</sup>.

## II.1 Algumas características dos encantados

Os encantados, na Serra do Padeiro, abrangem vários domínios e características. Quando eles “descem”, isto é, usam os corpos dos iniciados como instrumentos de comunicação, reagem de uma forma espontânea. Pulam algumas vezes, gritam quando chegam e parece que vão perder o equilíbrio. Os corpos dos iniciados mais experientes conseguem se equilibrar mais rapidamente, porque estão acostumados a receber as entidades após anos de experiência. Os novatos, que recentemente começaram a manifestar os seres “divinos”, visivelmente não mostram o mesmo controle corporal. Logo depois, os comportamentos corporais transformam-se em gestos, falas e características de certos encantados. Quando decidem voltar para o mundo dos “encantes”, eles pulam subitamente algumas vezes e, usualmente, alguma praticante da religiosidade chama o nome da pessoa incorporada, no intento de ajudá-la a regressar à sua plena consciência<sup>79</sup>. Quando possível, ou durante uma sessão que é mais estruturada, os encantados cumprimentam Sr. Lírio, o pajé, e sua esposa, Dona Maria da Glória, assim que chegam, segurando as mãos destes e pedindo “a bênção pai” ou “a bênção mãinha”. Do mesmo modo, despedem-se chegando ao pajé, sua esposa ou outros iniciados, pedindo a bênção. É comum ver este mesmo gesto de saudar o casal feito por parentes no cotidiano como um sinal de respeito.

Seu Lírio normalmente manifesta o rei São Sebastião apenas durante a festa em louvor a este. Não há registros de que outra pessoa, além do pajé incorpore o rei da aldeia. Durante a festa em homenagem a São Sebastião, a maioria dos encantados incorporam-se através dos iniciados no decorrer da noite, cantando e dançando até a madrugada. O rei geralmente aparece para abençoar a aldeia e profetizar os acontecimentos do ano que vem. São Sebastião é considerado o “médico de todas as aldeias”, capaz de livrar os índios de enfermidades e

---

<sup>78</sup> 20 de janeiro de 2010.

<sup>79</sup> Este tipo de auxílio ao outro iniciado não é um cargo específico, como certas posições em outros cultos brasileiros. Os indígenas do local fazem isto amistosamente, simplesmente para facilitar a passagem do outro. Igualmente, isto não é feito com o objetivo de forçar a entidade a sair do corpo do iniciado. A presença e a saída dos encantados acontecem de forma geralmente livre, sem os outros impedirem sua chegada, nem insistirem na sua saída do corpo.

fortalecê-los tanto física quanto espiritualmente em momentos de adversidade (COUTO, 2008, p. 103).

Quando esta entidade se manifesta, há uma clara diferença no comportamento dos expectadores. O clima do ambiente se torna mais tenso, as pessoas parecerem mais impressionadas com a sua presença. Aliás, os encantados recebidos pelo pajé aparentam ter mais prestígio, embora possam ser os mesmos incorporados em outros iniciados na religiosidade. Esta dedução é baseada no fato de que, quando o Rei São Sebastião se apresenta durante a celebração, assim que as pessoas têm a oportunidade, fazem uma fila para cumprimentá-lo: segurando a sua mão e ajoelhando-se à sua frente – gesto que nunca vi feito para as outras entidades quando manifestadas em outras pessoas. Ele reza em cada pessoa que se aproxima, proferindo algumas orações. Eventualmente, outros encantados que incorporam no pajé são tratados da mesma forma. Os índios demonstram uma visível adoração pelo rei da aldeia. Conservam uma enorme fé nas habilidades e “força” de São Sebastião, mesmo que não se exponha na materialidade com frequência.

O Caboclo Tupinambá é considerado, depois do grande rei, o mais forte e importante de todos os encantados indígenas das matas, principalmente, devido ao fato de que tem “um povo vivo”. Por isso são indissociáveis a autoidentificação indígena e a memória do grupo étnico.

Entre os encantados considerados mais importantes e que operam em corpo e terra com constância, estão os índios<sup>80</sup> ou caboclos das matas, guerreiros considerados “bravos” ou mais “selvagens”. São eles: Caboclo Tupinambá, Gentio, Eru, Beri, entre outros. Estes realmente mostram comportamentos mais ríspidos e sérios, gritam muito alto, pisam no chão de forma pesada. Outros encantados das matas incluem a Cabocla Velha, curadora e parteira idosa, uma “entendida”, pois conserva a sabedoria “das ervas”; Caipora ou “Mãe das Matas”, uma moça bonita que ajuda o ser humano tanto a encontrar o caminho, se estiver perdido, quanto fazê-lo se perder<sup>81</sup>, e Sultão das Matas, o qual observei poucas vezes. Refiro-me

---

<sup>80</sup> Numa concepção sobre um culto brasileiro no estado de São Paulo, o Tambor de Mina, Shapanan (2004) explica que o: “Índio é o caboclo da mata bruta, selvagem da mata fechada. (...) O índio seria o início da doutrinação do médium quando está começando e que não sabe diferenciar entre terreiro e mata, por isso vem bravo, bruto, sem disciplina” (SHAPANAN, 2004, p. 325). Faço algumas referências a outros cultos, para assinalar o fato de que entidades similares existem em outros cultos brasileiros, mas saliento que isto não significa que os cultos sejam iguais àquele da Serra do Padeiro.

<sup>81</sup> Podem-se inferir dois sentidos: perder-se na mata ou na vida.

apenas a alguns entes os quais tive a oportunidade de vê-los manifestados. Porém, existem outros encantados que não são do meu conhecimento.

Os encantados das águas incluem Martim Pescador e Mãe das Águas. Conforme dizem os Tupinambá, as águas podem ser salgadas ou doces. As comidas e bebidas que sobraram da festa de São Sebastião são oferecidas no Rio Una para estes. Martim é considerado um mensageiro que gosta de bebida alcoólica e cigarros, é brincalhão, usa uma linguagem mais vulgar e gosta de flertar com as mulheres. Ele tem mania de se balançar bastante, dando a impressão de que está bêbado<sup>82</sup>. Normalmente, Seu Martim aconselha as pessoas. Poucas vezes eu havia testemunhado o comparecimento da Mãe das Águas. Ela apareceu como uma menina que gostava de brincar com as outras crianças da aldeia e com os encantados, Cosme e Damião. Ela tem o poder misterioso das águas, é estimada por ter um jeito “doce”.

Os irmãos gêmeos, Cosme e Damião<sup>83</sup>, são frequentemente cultuados na Serra do Padeiro. São encantados meninos que gostam de doces, mel e de brincar entre si, com Mãe das Águas e outras crianças da comunidade. Estes são apreciados como curandeiros. Quando descem no mundo dos seres humanos, eles fazem barulhos baixinhos de soprar e silvar, esfregando suas mãos juntas, girando em círculos e pulando, dando risada.

Boiadeiro, como o nome sugere, guarda as peculiaridades dos vaqueiros do sertão que trabalhavam com gado<sup>84</sup>. Ele dança e canta músicas com temas deste tipo de vida, comumente usando uma faixa para imitar alguns movimentos de laçar um boi, nas suas performances. Ele é mais formal, sério e tem um grito muito alto.

---

<sup>82</sup> Consoante com Shapanan (2004, p.327) sobre as entidades “Marinheiros”, encantados do culto Tambor-de-Mina, eles “chegam cambaleando, lembrando o balanço do mar; não por estarem bêbados, como muitos acreditam”.

<sup>83</sup> Entidades com os mesmos nomes, também, são veneradas em outros cultos brasileiros e homenageadas na igreja católica, embora, de maneira distinta, tipicamente, reconhecidas pela sua caridade e poder de cura. Áquila (2007, p.2) escreve que “São Cosme e São Damião, segundo a hagiografia, nasceram na Arábia e viveram em Egéia na baía de Alexandretta, Cilícia”. A devoção aos santos médicos foi trazida para o Brasil no início da colonização, no período de 1530, quando da construção da primeira Igreja dedicada aos santos. “A devoção se espalhou pelo nordeste e outras regiões brasileiras” (ÁQUILA, 2007, p.1).

<sup>84</sup> Shapanan (2004, p.324) coloca que o “Boiadeiro é o caboclo chefe dos vaqueiros, é o fazendeiro. (...) É um aliado dos índios”. Esta entidade, como a maioria, é cultuada com definições e significados próprios em cada culto e já existia antes do início da configuração da Umbanda. Parece-me que, na religião dos encantados na Serra do Padeiro, ele é tratado como um índio “misturado” e, como os outros encantados, um protetor e aconselhador dos índios.

Nagô ou Preto Velho<sup>85</sup> tem sido observado poucas vezes, mas quando “desce”, ordinariamente fica ajoelhado, arrastando-se pelo chão, esfrega as mãos uma na outra e dá risadas baixinhas. Quando ele se levanta, anda igualmente um idoso corcunda. Como destacado anteriormente<sup>86</sup>, ele é um grande curandeiro. Outro encantado poucas vezes testemunhado em campo é Lavriano que, de acordo com alguns Tupinambá, começou a apresentar-se na religião recentemente e tem alguma ligação com as lavouras, em Minas Gerais. Todos os encantados dominam algum poder de cura.

Apesar de algumas controvérsias sobre a presença de orixás – entidades de matriz africana – na Serra do Padeiro, no decorrer da experiência em campo nunca presenciei a incorporação de tais entidades. No entanto, na pesquisa elaborada por Couto (2008), a autora indica que na Serra do Padeiro os orixás são comandados pelos encantados na hierarquia espiritual, a exemplo da entidade Exu que é servente do Caboclo Tupinambá, ou seja, o “cavalo”, montado e controlado pelo encantado. Ela escreve:

Aqui, a força dos encantados indígenas, a exemplo sobretudo do caboclo Tupinambá, parece dominar a força do Exu, e a afirmação da identidade indígena através da religião fica claramente representada: “quem domina a aldeia são os caboclos/encantados”. (COUTO 2008, p.147).

Na minha observação, os informantes falavam pouco sobre entidades de matriz africana, salvo Preto Velho, comumente cultuado na Umbanda. Algumas pessoas mostravam um receio sobre o “escravo” Exu, considerado o mediador entre humanos e orixás em cultos de candomblé, ente necessário para comunicação entre estes. Alguns índios mostravam uma repugnância quando falando sobre esta entidade, dizendo que: “A gente só trabalha com o bem aqui, não, o mau. Exu é do mau”.

---

<sup>85</sup> Segundo Carvalho (2000, p.10), João de Camargo, hoje conhecido como “Preto Velho” era “um místico brasileiro, negro, escravo e ex-escravo, nascido em 1858, que viveu em Sorocaba, onde faleceu em 1942, tendo gerado em torno de si um culto religioso de magníficas proporções”. Ele “(...) era católico e ao mesmo tempo um médium” (Ibid., p.10). Chamado Nhô João, ou Preto Velho, era dotado de variados poderes sobrenaturais, praticava o dom de cura e era conhecido por sua bondade. Em meados dos anos vinte, do século passado, o culto a João de Camargo cresceu além do tolerável pelo poder católico branco, o que acabou gerando uma perseguição contra ele. Enfrentou um árduo processo jurídico, esteve preso por curandeirismo, tendo sido vítima desse eufemismo da censura religiosa que ainda existe no Brasil. “(...) Ele, que em vida era chamado de Preto Velho, foi se transformando no “Preto Velho” como um tipo geral de negro brasileiro que passou pela escravidão e a ela sobreviveu” (Id.). Dessa forma, se tornou a entidade Preto Velho, da Umbanda, conhecida hoje.

<sup>86</sup> Ver capítulo 1.

## II.2 A Casa dos Santos

A Casa dos Santos é o espaço onde ocorrem todas as sessões da religião dos encantados, quaisquer orações ou consultas feitas por Seu Lírio, para orientar ou curar as pessoas. Por vezes, certas reuniões discretas entre membros da comunidade são realizadas neste sítio também. Esta estrutura retangular e comprida era feita de madeira curtida e telhado de Eternit<sup>87</sup>.

A fogueira na frente deste espaço religioso, quando acesa, chama a atenção dos índios para certas ocorrências, que podem ser algum outro rito, mas também, a preparação para a chegada da Polícia Federal, ou uma *retomada*. Por exemplo, o cacique foi preso no dia 10 de março de 2010, menos de um mês depois da *retomada* da Serra das Palmeiras. Em seguida, mais dois índios foram arbitrariamente aprisionados. Durante a prisão dos líderes, o “fogo da aldeia” ficou aceso por um período de seis meses, sem deixá-lo apagar<sup>88</sup>. O fogo proporciona algum tipo de proteção para os índios. Eles me disseram que, além de fazer orações à beira da fogueira, o fogo chama os encantados para que os índios tenham “força” nas suas atuações. Quando os “anjos de comunicação” estão presentes por meio da incorporação, eles comumente aproximam-se da fogueira, para fazer certas rezas e abençoarem a aldeia. O Toré, quando é efetuado no centro da comunidade, é sempre feito em torno deste elemento da natureza.

No interior da Casa dos Santos, encontra-se um grande altar cheio de pequenas estátuas de santos, muitos católicos, como Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio, Cosme e Damião, a Virgem Maria e o Rei São Sebastião, para mencionar alguns. Outros são “caboclos”, tais como Sultão das Matas, Caboclo Tupinambá, Cabocla Velha e Boiadeiro. Além desses, existem duas bonecas, nos dois lados opostos do altar, vestidas de imitações do uniforme usado pelas mulheres iniciadas durante as sessões de “encante”. Uma das bonecas usa o vestido cumprido, de cor azul, com mangas longas e cruces brancas na altura do peito e na borda da saia. A outra tem o vestuário com as cores invertidas— um vestido branco com

---

<sup>87</sup> Quando cheguei em campo para a festa de São Sebastião, em 2012, a antiga Casa dos Santos havia sido derrubada, e uma nova Casa dos Santos, maior e feita de materiais mais resistentes, estava construída em seu lugar. No entanto, descrevo o antigo espaço, pois foi aqui que assisti a maioria dos rituais e variáveis atividades, no decorrer do trabalho em campo entre 2010 e 2011. Fiquei, apenas, dois dias na “Serra”, em 2012, especificamente, com o objetivo de assistir a festa de São Sebastião pela última vez. Porém, a configuração do novo espaço é parecida com a velha casa, mas agora é mais amplo e não existe mais uma divisão sólida dentro do salão, como será descrito aqui.

<sup>88</sup> Estas ocorrências serão explicitadas no capítulo quatro.

cruzes azuis. O altar também contém fotos de Sr. Lírio e seu pai, o velho João de Nô, além de fotos de outras pessoas que passaram na casa ou fizeram algum trabalho espiritual no local. Os objetos mais importantes, no altar, são um copo d'água, envolto por algumas conchas do mar, e um pequeno rosário branco, feito de contas, usado para contar as orações. São instrumentos mágicos utilizados para adivinhação pelo pajé. Há tantas pequenas figuras e oferendas, trazidas pelos visitantes, que existe mais um pequeno quarto extra com dois altares a serem preenchidos – um, para Martim e a Mãe das Águas, o outro, para Cosme e Damião. Na sala principal da Casa dos Santos, também há um pequeno altar no chão, repleto de brinquedos para crianças – uma bola, um pandeiro, uma cesta com flores, carrinhos, etc. Estão postos para o divertimento dos encantados crianças. Na parede, encontram-se pendurados alguns retratos de santos e entidades: Mãe das Águas, Martim, Santo Antônio e outros. O Pajé e Dona Maria da Glória disseram que antigamente o altar obtinha apenas as pequenas peças de adivinhação, mas, com o passar do tempo, receberam tantos presentes que os altares cresceram e se tornaram estas ricas representações de religiosidade que podemos ver hoje. Todas as peças do altar são limpas por Dona Maria da Glória e outros devotos do culto, todas as quartas e sextas-feiras, sempre colocando-se flores e copos com água, especificamente, para os encantados, e ascendem velas em sua homenagem. Os altares são um foco de devoção religiosa. A concentração diferenciada nos momentos em que as mulheres limpam a Casa dos Santos, decoram-na com plantas da mata, ou as pessoas articulam preces e cultuam os encantados neste espaço, contribui para criar um ambiente de encontro religioso-espiritual entre os seres humanos e os encantados.

Entrando na porta principal da velha Casa dos Santos, em frente da fogueira, encontrava-se um salão retangular, chão de cimento, e bancos compridos, de madeira, encostados às paredes, para que as pessoas se sentassem. O salão era dividido por uma cerca baixa, feita de pedaços de madeira, com uma abertura centralizada, permitindo o trânsito entre as divisões do espaço. Durante as sessões do culto, os expectadores, geralmente, permaneciam no lado direito da divisão, logo na entrada, mas não existia uma verdadeira regra de limite de passagem no recinto. Se não estivesse muito cheio, as pessoas podiam ficar onde elas se sentissem mais confortáveis. No lado esquerdo, mais distante da entrada, após a borda, encontravam-se alguns dos bancos longos, alinhados à parede em frente ao altar principal, com um pequeno banco separado, quadrado, baixo, especificamente para o pajé sentar-se e permanecer perto do altar, ou, para outras pessoas sentarem-se, aquelas que ele estivesse curando. No lado direito do altar, havia uma porta que dava acesso à pequena sala escondida,

com os altares extras. No lado oposto do altar maior – lado direito da sala –, encontravam-se outros bancos, juntos à outra parede, e o altar no chão, para as entidades infantis, num ângulo entre os bancos e a borda de madeira. No mesmo tapume atrás do grande altar, no lado oposto ao quarto oculto, permanecia outra alcova para os devotos vestirem-se e descansarem-se durante os rituais que duram por longo tempo. Existiam também bancos, junto à divisória de madeira, por dentro desta parte principal da sala, para rituais no galpão.

A Casa dos Santos, sem dúvida, é o foco do território indígena que abarca esta comunidade. Desde as experiências de João de Nô, as pessoas vêm construindo e desfrutando de repetidas experiências espirituais e rituais neste espaço. É o símbolo da instalação de uma reorganização político-religiosa.

### **II.3 Iniciação na devoção**

A iniciação consiste em um processo que dura de seis meses a um ano. Esse período depende da disposição do iniciante para rezar e permanecer de resguardo, ou seja, abster-se de qualquer relação sexual nas quartas e sextas-feiras, rezar todos os dias às 6 horas da manhã, meio-dia, e seis (6) horas da noite, uma “missa”, isto é, rezas católicas: doze (12) Pai Nosso, doze (12) Ave Maria e doze (12) Santa Maria. As mulheres não devem usar maquiagem, pintar as unhas com cores escuras, usar roupas curtas ou que mostrem a barriga. Os iniciantes devem evitar as festas e bebida alcoólica, precisam ficar “bem sossegados”. No final desse processo, os iniciantes fazem um “trabalho de fechamento” que consiste num ritual com o objetivo exclusivo de “fechar o corpo” e finalizar o trabalho realizado durante o período de resguardo. Nem todas as pessoas que são iniciadas dessa forma desenvolvem a capacidade de receber encantados.

É implícito o comportamento de humildade e falta de vaidade pessoal para os iniciados e iniciantes do culto. Esta fase marca as características de “liminality” ou, *liminaridade* (como tem sido traduzido) apresentado por Turner (2008, p. 95), marcado por um *status* ambíguo das pessoas – “liminal entities” (*entidades liminares*) que demonstram uma falta de propriedade, insígnias, roupas seculares que indicam uma posição social (TURNER, 2008, p. 95). Durante o “liminal period” (*período liminar*), é como se os neófitos sejam reduzidos a uma condição uniforme para que possam ser reconstruídos simbolicamente, sendo dotados de poderes adicionais para assumir sua nova posição social de vida (Ibid., p.

95). Geralmente, isto causa o desenvolvimento de relações de companheirismo e igualitarismo entre os que tenham sido iniciados, pois podem se identificar um com o outro pela experiência religiosa em comum.

Em termos quantitativos, as mulheres têm uma participação mais ativa na religião do que os homens, quanto às práticas religiosas em geral e, também, na quantidade de iniciadas. Entre 2010 e 2011, o processo de iniciação continha uma proporção aproximada de 8 (oito) mulheres para cada homem iniciado. Na festa religiosa de São Sebastião (2010 e 2011), havia 30 (trinta) mulheres para apenas 4 (quatro) homens iniciados. Em 2012 tinha um total de 26 participantes: 4 homens iniciados, 22 mulheres iniciadas e 3 mulheres tupinambá que participam das práticas religiosas e recebem encantados, mas nunca fecharam seu trabalho<sup>89</sup> nas obrigações espirituais. Enquanto a maioria das mulheres recebeu os encantados, apenas dois homens os receberam, enquanto eu presenciava. Um desses homens era o pajé e o outro, um homem chamado Val.

Essa considerável diferença entre a participação das mulheres e dos homens tem sido constante em todas as festas e rituais religiosos testemunhados na Serra do Padeiro. A presença e a participação feminina na vida religiosa são notáveis. Não apenas nesses eventos religiosos, mas também, no dia a dia.

Durante o resguardo, as pessoas tomam, abundantemente, banhos de folhas e banham-se no Rio Una, para realizar limpezas espirituais. Apesar de Dona Maria participar das práticas religiosas e ter um amplo conhecimento delas, nunca precisou fechar um trabalho na religião dos encantados. As pessoas fazem isso apenas quando é preciso, devido a algum estado de “loucura”, como já mencionado, ou, por exemplo, por estar com “ar de morte” (capítulo anterior). Existem várias razões pessoais para uma pessoa decidir fechar seu trabalho. O caso de Dona Maria é raro. A maioria das pessoas que incorporam encantados passa por um processo de preparação. Rozi esclarece que durante o resguardo é preciso evitar ter relações sexuais durante certos dias, “porque senão você abre o corpo, aí você enfraquece, aí você acaba se prejudicando, tanto homem como pra mulher”. O pajé, Sr. Lírio confirma que: “Tudo na vida tem o bom e o mal, sempre existem duas formas”. Por isso, “todo dia tem que rezar para que Tupã abra seus caminhos para o bem. Qualquer pessoa que anda com seu corpo aberto pode pegar maus espíritos”. O trabalho de fechamento serve para limpar o corpo e prepará-lo para receber os encantados, para “afastar o mau” e para fortalecer o anjo da

---

<sup>89</sup> Fechar trabalho: passar pelo processo iniciático.

guarda das pessoas – o qual as protegem. Ter um “corpo aberto” significa ficar vulnerável e desprotegido. Ao contrário, um “trabalho de fechamento” purifica uma pessoa e faz como que ela seja protegida.

### II.3.1 “*Trabalho de fechamento*”

O “trabalho de fechamento” é um ritual mais íntimo do que a festa em louvor a São Sebastião e outras, tais como a festa dos Martins, pois não comparecem tantos visitantes e não necessariamente estende-se por tanto tempo. Assisti este rito de passagem no final do período de resguardo de duas mulheres jovens, Jéssica (19 anos, família Ferreira da Silva) e Diane (25 anos, família Fulgêncio). Durante o dia<sup>90</sup>, algumas mulheres limpavam a Casa dos Santos. Compraram-se doces para Cosme e Damião, vinho para Seu Martin, e muitas velas. A festa começou por volta das vinte horas. Os iniciados usaram suas vestimentas. Pela primeira vez, as meninas usaram os vestidos compridos com mangas longas, na cor azul e com bordado branco em formato de cruz em algumas partes do vestido. Os homens iniciados usavam calças azul-escuro e camisas brancas com mangas compridas. Sr. Lírio sentou-se no seu banquinho, ao lado esquerdo do altar; os três outros homens iniciados alinharam-se no banco encostado à parede no mesmo lado do altar, próximo ao Sr. Lírio. As mulheres sentaram-se nos bancos ao redor, circulando o resto do salão. Havia oito mulheres e dois homens – além do pajé – iniciados, para participar do ritual. Todos começaram a fazer orações católicas – Pai Nosso, Ave Maria e Santa Maria – o que durou aproximadamente quinze minutos antes de iniciar-se o ritual. A maioria dos rituais testemunhados na Serra do Padeiro começa desta forma.

Após, Sr. Lírio chamou Diane para ascender oito velas no altar, da esquerda para a direita, e rezar por cada vela. Quando Diane terminou, Jéssica levantou-se para realizar a mesma tarefa. Assim que Jéssica acabou, Diane voltou para sentar-se num banquinho colocado no centro do salão um pouco afastado do altar. O pajé molhou uma bola de algodão com um líquido dentro de uma pequena tigela de barro, usando a bola para pintar cruzeiros nos braços, nas pernas e nos pés da jovem mulher. Em seguida, ele colocou uma pequena quantidade de pólvora no chão, em cima de pequenos pedaços de papel, em quatro lugares – na frente, atrás, e nos dois lados da moça. Desta maneira, fazendo uma cruz à sua volta. O pajé esperou um homem iniciado, Zé de Tutinha, sair da Casa dos Santos para soltar três

---

<sup>90</sup> No dia 28 de maio de 2010.

fogos. Assim que ouvimos os fogos atirando no ar, Sr. Lírio usou fósforos para ascender os papéis com pólvora, primeiro, na frente de Diane, seguindo para o seu lado direito. Cada vez que acendia um papel com pólvora, este provocava uma pequena explosão, com fumaça. Segundo o pajé, isto é chamado de “descarga”, executado para afastar os espíritos maléficos. Na quarta explosão, dois encantados manifestaram-se logo: Martim, no corpo de Val – homem iniciado – e Beri – no corpo de D. Maria Caetano. Dona Miúda lhes deu alguns galhos da planta de aroeira. Eles usaram as folhas para varrer as cinzas da pólvora para fora do espaço e regressaram imediatamente para benzer Diane.

Primeiro, Sr. Lírio apertou e puxou cada dedo nas mãos dela, segurou os braços de Diana para cruzá-los, esticados, um em cima do outro, assim largando-os para voltar à sua posição anterior, e finalizou soprando nos ouvidos da mulher. Do mesmo modo, os encantados a abençoaram, mas terminaram esta parte da cura segurando a cabeça da moça, tocando a sua testa na dela, três vezes, cada um.

O mesmo processo repetiu-se com Jéssica. Os caboclos Beri e Martim permaneceram aguardando o S. Lírio limpá-la desenhando as cruces com o algodão úmido. No segundo estouro de fumaça, de repente, D. Miúda manifestou a Cabocla Velha. Quando o último pequeno monte de pólvora tocou fogo, os encantados pegaram as folhas para limpar o salão de novo e em seguida benzeram a jovem. Assim que terminaram as limpezas e bênçãos, Martim declarou que Diane precisava ficar de resguardo por mais um tempo, chamando-lhe a atenção da necessidade de evitar relações íntimas com o marido.

Todas as pessoas no salão começaram a cantar músicas em louvor aos encantados. Sr. Lírio sentou-se, olhando no copo da água no altar para consultar quais seriam os próximos encantados a chegarem. Desta forma, saberia quais melodias cantar. Ele iniciou um cântico sobre o Caboclo Gentio e este manifestou por meio de Soi, Maria Cabocla, Dona Miúda e Val. É possível que um encantado incorpore-se em mais de uma pessoa concomitantemente<sup>91</sup>. As pessoas que já estão manifestadas de encantado podem incorporar outros encantados em seguida, sem necessariamente voltar à consciência plena. Cada vez que um encantado incorporava-se, aproximava-se do Sr. Lírio e, depois, de Dona Maria, para cumprimentá-los e dar a bênção. Continuamos cantando, e diferentes encantados “desceram” nos corpos dos iniciados.

---

<sup>91</sup> Segundo Senna (2004, p.76), sobre os caboclos no Jarê (religião da Chapada Diamantina-BA) isto é possível porque, não apenas, existe um, da mesma entidade, mas quantos “forem necessários para cumprir a missão”.

O Gentio, de Val, chamou Magnólia – administradora e professora –, para conversar, fora da Casa dos Santos, sobre o que estava acontecendo com as lideranças que estavam presas nessa época e sobre outros assuntos a respeito da situação precária da comunidade relacionados aos tumultos políticos. O caboclo Gentio de Dona Miúda e o, de Maria Cabocla saíram para cantar, gritar e dançar ao redor da fogueira. Em seguida, Boiadeiro apareceu e gritou muito alto e bastante, junto com os outros encantados, nas entradas da Casa dos Santos e fora dela, a fim de consagrar o espaço e a aldeia.

Sr. Lírio consultou seu instrumento mágico, o copo de água, e cantou para Cosme e Damião. Cosme apareceu em Soi, D. Miúda e Maria Cabocla. Eles cantaram, dançaram, brincaram e tomaram mel. Curaram uma mulher que estava sentada, assistindo o ritual, sendo que ela havia machucado o tornozelo. Eles fizeram uma massa composta de mel, pólvora e folhas e a puseram em sua perna. Em seguida, as entidades curandeiras lançaram doces e balas sobre todo mundo e banharam-nos com perfume.

Os “Cosmes” passaram um tempo se divertindo entre eles com os brinquedos que vieram do altar feito em seu louvor. Após, se despediram pedindo “a bênção meu pai” ao pajé e pularam algumas vezes. Isto foi o sinal de que eles iriam parar de usar os corpos dos iniciados como instrumento de comunicação. O “trabalho de fechamento” encerrou-se com as pessoas pronunciando orações em volta do altar em meio círculo. Este ritual marcou a passagem *liminar* das duas índias às novas posições sociais de uma vida religiosa.

Após o trabalho de fechamento, os devotos não continuam em resguardo, mas sustentam suas obrigações nos dias de quartas e sextas-feiras. Nesses dias, eles rezam uma “missa” apenas uma vez por dia, e não devem manter relações sexuais. Igualmente, o pajé não pode comer carne vermelha nesses dias. Como já citado anteriormente, quartas e sextas-feiras são os dias em que Dona Maria limpa os altares na Casa dos Santos e que há “louvação”, ou seja, dias em que as pessoas podem ir a este espaço religioso para serem “rezadas” por S. Lírio. Conforme o pajé, são os dias de “obrigação” nos quais os encantados “arrumam tudo”. No entanto, se alguém tiver necessidade de ajuda, a pessoa pode ser benzida na Casa dos Santos em qualquer momento.

### ***II.3.2 As “rezas” e “consultas”***

A partir das experiências presenciadas, as “rezas” que Sr. Lírio comumente faz nas pessoas, realizam-se de maneira régia, ou seja, o atendido senta no pequeno banco na frente

do altar, enquanto o pajé senta no lado oposto, junto à parede, ao lado esquerdo do altar, olhando para o copo d'água e mexendo com as conchas. O pajé pergunta o nome completo da pessoa que está sendo rezada ou os nomes das outras pessoas para quais o paciente está pedindo bênçãos, mesmo que estejam ausentes. Por exemplo, se pedem que Sr. Lírio faça orações para um parente em outro Estado do país, que esteja doente, eles dizem o nome completo da pessoa, e o pajé faz as preces por cada nome citado. Quando o curandeiro reza, ele toca a borda do topo do copo com seus dedos, desenhando uma cruz. Às vezes, pega os búzios brevemente e começa a proferir as preces católicas em voz baixa. Esses gestos se repetem ligeiramente enquanto está rezando, e, em curto tempo, o atendimento acaba. Por vezes, o pajé efetua os pedidos religiosos com um pequeno ramo da planta de arruda: ele pede que o paciente abra suas mãos com as palmas para cima para que possa “varrer” com a arruda, pronunciando as orações em voz baixa. Em seguida, também solicita que a pessoa vire-se de costas para ele, com o intuito de passar o pequeno galho em sinal da cruz nas costas. O ramo de arruda é considerado uma planta com propriedades que afastam as energias negativas carregadas pelas pessoas. As rezas são aparentemente singelas, mas as pessoas parecem satisfeitas com o processo. Este tipo de bênção é oferecido de forma geral para quaisquer pessoas. Se alguém precisar de um tratamento mais sério, existem várias outras formas de cura que requerem mais tempo e outros elementos, tais como, banhos de folhas e luz de vela, para certos pedidos às entidades.

O pajé também é especialista em aconselhar as pessoas via o uso dos instrumentos mágicos no altar, usados para consultar os encantados. Assisti a “consulta” das irmãs Gildette e Elisângela (família Fulgêncio) feita por Sr. Lírio: o pajé sentou-se em frente ao altar principal enquanto tocava e olhava no copo e pegava os búzios (da mesma forma já descrita), recolocando-os, logo, perto do copo – sinal feito repetidamente. Ele explicava o que estava acontecendo com a situação familiar delas.

Após uma consulta do pajé, feita com uma Senhora agregada, porém com netos indígenas, a esposa do pajé mandou as irmãs Célia e Magnólia ascenderem velas para Cosme e Damião, por três dias consecutivos, para ajudarem a consultada com seu problema. O assunto era sobre um conflito territorial, fora do território indígena. Membros da família do antigo proprietário do terreno, onde a senhora morava, estavam tentando se reapropriar da terra ganha pela agregada como indenização pelos trinta anos de serviço prestado ao falecido proprietário. S. Lírio avisou que o terreno teria que ser dividido, não vendido, ou “não iria dar certo”. Depois ouvir estas pessoas falando sobre o caso na cozinha de D. Maria, levantei-me

para voltar à casa de Célia onde estive hospedada. Quando entrei na sua casa, percebi que Célia já havia acendido as velas vermelhas para Cosme e Damião, ato recomendado por D. Maria, e, mais uma grande vela branca. Os conselhos do pajé e a ajuda pedida a Cosme, quando acendeu as velas, parece ter obtido êxito, pois a consultada até hoje, não dividiu a sua terra de cultivo e de moradia.

#### II.4 Como o encantado se manifesta

Existe uma variedade de termos para referir-se aos encantados quando estes utilizam os seres humanos para comunicarem-se: “manifestar”, “receber”, “incorporar”, “possuir”, “descer”, aparecer, chegar, além de outros. Estes termos são usados pelos índios e por mim, livremente, para descrever este ato e a relação entre o instrumento de comunicação – ser humano – e o encantado – ser sobrenatural. Contudo, para os Tupinambá, o encantado não entra no corpo literalmente, como fica implícito quando usamos palavras como “incorporar” ou “possuir”.

Segundo o pajé e sua filha, Célia, o encantado não pode entrar no corpo, porque tem uma “força” ou energia muito intensa. Essa energia é tão poderosa que é perigosa para a saúde de uma pessoa, se receber um encantado *dentro* do seu corpo. Por conseguinte, ao invés disso, ele, o encantado “transmite” essa energia através do corpo do iniciado, com potência comparada à eletricidade ou aos raios do sol. Célia acrescenta que “é tipo vento, ele passa” pelo corpo do ser humano. O cacique Babau afirma que é como se o ser humano fosse um “bonequinho” para os encantados (COUTO, 2008, p.65). Quando indaguei acerca desta “força” do encantado, Célia esclareceu que:

*C: Geralmente as pessoas não estão preparadas pra ter uma incorporação de encantado, entendeu? Porque é muita força. É tipo assim, digamos assim, tem uma cachoeira, aí você pega um saco, não tem um saquinho? Aí você bota dentro pra você vê...vai quebrar... Parece... não bate uma força tão grande que vai estourar que pulsa? É tipo isso, uma força bem grande, enorme dentro de você que vai tomando, assim, que é capaz de estourar todas as veias do seu coração, estourar sua corrente sanguínea, porque é muito forte...*

*H: O que você sente antes de receber um encantado?*

*C: Helen, quando ele chegar de junto de você, você sente o ar frio, você vê o vento passar...*

*H: E, quando você está com o encantado recebido?*

**C:** *Você tá numa escuridão, você não vê nada, não sente nada... tipo você tá anestesiada.*

**H:** *E depois que acaba, que o encantado vai embora, você sente o quê?*

**C:** *Fica besta. Se sente mal. Eu mesmo me sinto, parece que tá abrindo assim... (Informação verbal, 7.b.)<sup>92</sup>.*

Neste sentido, fica um pouco mais compreensível a reação de outros iniciados quando recebem os encantados. Por exemplo, durante a Matança do Boi<sup>93</sup>, o encantado Boiadeiro havia-se manifestado por meio de Dona Miúda. Ele se despediu segurando a mão de Sr. Lírio e pulou algumas vezes. Dona Miúda “acordou” ou começou a ficar consciente. Dona Maria Caetano chamou o nome da médium repetidamente e conversou com ela um pouco para ajudá-la a se equilibrar e retomar a sua plena consciência. Dona Miúda sentou-se num banco, cansada, esfregando seus olhos e disse: “Me dê um tempinho que eu estava no escuro. Tava bem no escuro”.

Outras pessoas da comunidade dizem que o sinal que o encantado está por perto ou que elas vão receber um deles, é que o coração fica acelerado. Uma mistura de pressão e nervosismo.

No mesmo dia, de manhã cedo, antes da Matança do Boi, acompanhei Dona Maria da Glória e Dona Miúda numa caminhada por dentro da mata, para catar as folhas de taioba, usada para fazer o caruru – prato tradicional servido na festa de Cosme e Damião, e, normalmente, antes do início da festa de São Sebastião. Quando estávamos cortando e colhendo as folhas, percebi a face de Dona Miúda transformar-se. Lágrimas caíram dos seus olhos e ela disse que estava “zonzá”. Eu perguntei se ela estava bem. Ela explicou que era seu “caboclo”, o encantado.

Ela limpou as lágrimas e acrescentou que no momento antes de receber um encantado “se sente seu coração batendo muito forte”, uma “emoção”. Sendo um dia de rituais e preparativos religiosos, esta mulher estava mais sensível. Também mostrou uma conduta mais séria durante este dia, sinal de *liminaridade*, ou seja, de estar em transição entre recebendo

---

<sup>92</sup> Concedida em entrevista na Serra do Padeiro, em 16/02/2011.

<sup>93</sup> Assistido pela segunda vez no dia 18 de janeiro de 2011.

entidades e trabalhando com humildade, para servi-las. Logo que voltamos, ela incorporou Boiadeiro.

Andando com Dona Miúda rumo à casa de Dona Maria Caetano, essa mulher sábia contou a história da sua iniciação. Ela principiou seu “trabalho” com o velho João de Nô, fundador da “religião”, mas, depois que ele faleceu, terminou “fechando seu trabalho” com Sr. Lírio. Dona Miúda falou sobre a sua fase de “loucura”, o que na verdade era a presença dos “perturbados” – maus espíritos que estavam possuindo-a e dirigindo seus comportamentos. Um dia, ela estava indo para a mata à trabalho, quando, de repente, o “caboclo pegou” nela – recebeu um encantado. Miudinha passou quinze dias (15) manifestada pelos encantados. Ela descreveu que esse período “foi como um sonho. Eu estava aí, mas não era eu”. Isto é uma explicação também dada por vários outros recipientes dessas entidades. Um sentido de estar “longe” das “coisas” e da “realidade” e não ter controle, ou seja, “domínio” sobre seu “dom” – o novo poder de receber encantados e previsões. Os índios dizem que é necessário ser orientado pelo pajé, uma pessoa mais experiente, para aprender como lidar com essas experiências. Porém, nem todas as pessoas que fazem um “trabalho de fechamento” na religião incorporam os seres “sagrados” das formas já descritas.

Existem vários modalidades de recepção dos encantados:

*Tem gente que manifesta. Isso é uma forma. E tem gente que sabe das coisas sem precisar de se manifestar. Esse que eu acho mais forte, entendeu? Que não precisa ser dominado. (Célia, informação verbal, 5.a.)<sup>94</sup>.*

O cacique Babau é o tipo que sabe das “coisas”<sup>95</sup> e sonha com as “coisas” em vez de precisar incorporar um encantado. Ou seja, ele mantenha uma relação e comunicação com estas entidades protetoras, de modos diferenciados daquelas pessoas que sejam possuídas por essas. Isto é comumente dito pelos indígenas do local. É como se o “anjo de comunicação” estivesse ao lado dele dando informações. As pessoas que conhecem o cacique Babau sabem quando é o encantado que está agindo ou quando é ele próprio<sup>96</sup>. Assim, o cacique serve como porta-voz desses entes para a comunidade, sem incorporá-los, mas ele também passou por um

<sup>94</sup> Concedida em entrevista em Salvador-Bahia, 06/06/2011.

<sup>95</sup> Modo de falar dos informantes, que indica que ele consegue obter algum conhecimento importante. Alguns exemplos destas “coisas” serão destacadas nas experiências durante as prisões do cacique, descritas no capítulo 3, na seção III.2.1, *Advertências dos encantados* e no capítulo 4, na seção IV.3 “A garantia do território”.

<sup>96</sup> Ver capítulo 4.

processo de iniciação. Seus discursos e ações políticas muitas vezes são reconhecidos como a transmissão das vontades dos encantados aos membros da comunidade. Apreciando esta percepção, podemos considerar as falas político-religiosas do cacique e de outros líderes escolhidos pelos membros da comunidade e pelos encantados – como Célia –, como *falas rituais*, além de ser um modo de “discurso ação” (GALLOIS, 2002). Essas *falas rituais* fazem parte de uma vida e de comportamentos rituais, conduzidos pela preparação religiosa. Existe uma eficiência entre a comunicação e a ação decorrentes da visão de mundo. Está embasada nas crenças e experiências religiosas e na cosmologia tupinambá. Essas outras formas de transmissão espiritual, essências nas experiências individuais, têm um papel central no movimento político desta aldeia indígena.

#### ***II.4.1 Diferenças entre homens e mulheres no culto: recebendo encantados***

As mulheres exercem uma função de destaque na religiosidade, além de outros domínios. Como já afirmado, há poucos homens em comparação com as mulheres, que desempenham tal emprego. Na Serra do Padeiro, apenas dois moradores, incluso o pajé, recebem encantados e, persistentemente, compartilham das práticas religiosas. Rozi mora fora da aldeia, então não participa no cotidiano. Este indígena morava na Serra do Padeiro e cresceu lá. É reconhecido como tendo vários caboclos “fortes”, especialmente o Caboclo Tupinambá. Ele mudou para Olivença após ter-se casado com outra índia.

Nas práticas religiosas existe uma clara divisão de trabalho entre homens e mulheres. Durante o grande festejo religioso para o rei da aldeia e outros rituais, as mulheres cuidam das maiores tarefas, tais como: fazer as comidas, limpar e enfeitar a Casa dos Santos, acender as velas no altar, depositar oferendas no Rio Una e limpar os espaços utilizados após as festividades. Não existe nenhuma restrição para as mulheres participarem das práticas religiosas em relação à menstruação, diferentemente de outros contextos culturais e xamânicos<sup>97</sup>, embora, não devam plantar na roça durante esse período, pois impede a

---

<sup>97</sup> Segundo Martins (2003, p.ii) na sua etnografia sobre os índios nordestinos, Kariri-Shoco, os fluidos corporais de corpos femininos e masculinos provenientes do ato sexual, menstruação e parto, causam uma fragilidade em que as práticas xamanísticas se tornam perigosas. Isto está relacionado ao corpo aberto ou fechado. Nos estudos sobre povos indígenas amazônicos, frequentemente as práticas xamanísticas são consideradas perigosas para uma mulher, devido à menstruação, pois a deixa vulnerável aos espíritos maléficos (BELAUNDE, 2008; MCCALLUM, 2001). Colpron (2005, p.95) aponta que o xamanismo parece ser um âmbito dominado pelos homens, embora haja exceções a essa regra. Entretanto, Tedlock (2005) aborda o papel xamânico de mulheres em várias culturas, pelo ponto de vista histórico e antropológico, que mostra que as xamãs existiam em muitas

fertilidade de hortaliças. Do que tem sido visto, os compromissos dos homens incluem destrinchar a carne crua depois de matarem um boi ou outra espécie de animal e cortar lenha.

Em vários momentos, apreciei averiguar as diferenças de sexo nos exercícios religiosos, o que inicialmente parecia-me inútil, pois as respostas sempre eram que “todos nós somos iguais”, “é tudo a mesma coisa”. Acredito que em muitos momentos as perguntas abarcaram assuntos sobre os quais aquelas pessoas não sentiram necessidade de indagar anteriormente – “Não sei. É uma coisa que eu nunca parei pra pensar”<sup>98</sup>. Questões sem sentido para elas.

Às vezes, explanaram que houve muitos homens que fizeram trabalhos com Sr. Lírio, mas, agora, eles trabalhavam e moravam longe, sem condições de participar, devido à distância. Entretanto, testemunhei a presença de mulheres que residiam em lugares remotos e vieram, para tomar parte na festa de São Sebastião, a exemplo de Maria Jose<sup>99</sup>, que mora em São Paulo, além de algumas índias das outras comunidades Tupinambá, como Lina Ferreira de Lima, indígena de Olivença<sup>100</sup>. Sempre tem sido mais fácil aproximar-me das mulheres para abordar estes temas, pelo fato de que são, principalmente, elas que dominam a esfera cultural-religiosa.

As mulheres recebem ambos os encantados, masculinos e femininos. Ao contrário, os homens incorporam exclusivamente aquelas entidades masculinas. Todos os informantes, iniciados ou não, na “Serra”, concordam que, se o homem recebesse um encantado feminino, ele certamente tornar-se-ia homossexual, e isto não é permitido. É até possível que ele tenha uma encantada feminina, mas o pajé a “prende”, impedindo a possibilidade de incorporá-la.

Existem alguns registros que ilustram estas questões. As pressuposições apontam que a mulher tem uma “força” espiritual maior para receber os dois gêneros dos sobrenaturais e que ela está mais disposta a tomar a enorme responsabilidade que as práticas religiosas exigem, como veremos nos próximos relatos. Soi, uma mulher com 30 anos de idade, iniciada na religião, ressalta que

---

sociedades antigas e continuam ativas hoje, mantendo este emprego de poder espiritual, central, em muitos casos.

<sup>98</sup> Informação verbal, Tutinha, na Serra do Padeiro, 2011.

<sup>99</sup> Nos anos de 2010 e 2012.

<sup>100</sup> Nos anos de 2011 e 2012.

*É porque eles não ligam, é do jeito que te contei, os homens não ligam pra responsabilidade, não ligam pra tomar banho de folha, não ligam pra rezar (...). As mulheres têm mais responsabilidade pra essas coisas, as mulheres sabem que tem que ter aquilo. Célia, Célia, mesmo tem muitos encantados. A responsabilidade que é demais, né? É porque você tem que rezar, você tem que acender vela, você tem que pedir bastante a Tupã, tem que pedir a Ele...e eu sei que é muita coisa que você tem que fazer...bem, eu acho muito importante, eu adoro os meus encantados todos (...).* (Informação verbal, 8.a)<sup>101</sup>.

Dona Miúda, mulher identificada por receber quase todos os encantados e constantemente presente para ajudar nas práticas religiosas, pensa que provavelmente as mulheres conservam um poder espiritual mais adequado para incorporar os seres “divinos de comunicação” e por incorporá-los. Ela não é a única mulher que compartilha deste ponto de vista.

**H:** *Existe uma razão de por que as mulheres participam e recebem mais os encantados do que os homens?*

**D.M:** *Mais força! É porque nós mulher, as mulher é mais reforçada, porque as mulher recebe mais os encantados do que os homens. (...) Deve ser porque as mulher recebe os encantados mais fortes e é mais forte do que os homens. Você repare no meio do salão, só teve um homem ali que recebe os encantados. Agora as mulher todas recebe encantados masculinos e femininos. Ela recebe as duas partes, o masculino e o feminino.*

**H:** *Uma mulher poderia se tornar pajé, como Seu Lírio? Uma mulher poderia tomar essa carreira?*

**D.M:** *Pode. Depende da força, do "poder". Até agora não tem, mas se querer pode, se ela tiver “poder” ela fica no lugar de ser pajé.* (Informação verbal, 9.a.)<sup>102</sup>.

Como pode constar nesta fala, as mulheres mostram um orgulho de tomar parte nas obrigações necessárias para sustentar a religiosidade na Serra do Padeiro. Na minha observação, as índias sempre mostravam serem respeitadas pelos homens e pessoas de diferentes idades, nas distinções entre trabalhos em todos os âmbitos comunitários, apesar de quaisquer posições sociais mantidas por elas ou os outros membros da comunidade.

O pajé detém um conhecimento que nenhum dos outros devotos compreende. Nesse sentido, a importância da orientação do Sr. Lírio é apontado por sua esposa, Dona Maria da

<sup>101</sup> Concedida em entrevista na Serra do Padeiro, 28/05/2010.

<sup>102</sup> Concedida em entrevista com Dona Miúda na Serra do Padeiro, em 30/05/2010.

Glória:

**H:** *Vocês, mulheres, ajudam Sr. Lírio bastante, será que ele poderia fazer todo esse trabalho sem vocês?*

**MG:** *Olhe, certamente o trabalho sobre assim, pra tratar de uma pessoa, não depende da gente não, depende dele, se não tiver "nós" e ele "querer" cuidar, ele cuida. Ele pode passar um banho pra fazer, pode passar as obrigações pra fazer, que é ele que passa, agora pra fechar o trabalho a gente ajuda sim, mas tem muita coisa que ele poderia fazer só, sem a ajuda da gente, porque tem uma parte que a gente não entende, e não sabe dizer como é nem como não é, é a parte que Lírio faz. (Informação verbal)<sup>103</sup>.*

Ela deixa claro que, apesar da “força” das mulheres, a presença da autoridade religiosa, masculina, continua necessária, pois o pajé guarda os segredos neste domínio, recebidos por herança.

Rozi explica a diferença entre os dois sexos nas suas habilidades de receber os entes masculinos e femininos.

**R:** *Porque a mulher tem a preparação dela, entendeu? Ela, no caso, tá ali pra receber conforme do gênero. Porque a mulher não pare um menino e uma menina? E o homem vai parir o quê? Nada. Então a mulher tá pra gerar filho, luz, transformar aquilo que pode ser possível... Naturalmente ela é preparada pra receber dois gêneros, tá entendendo? Homem não. (Informação verbal, 5.b.)<sup>104</sup>.*

Consoante com esta visão, a capacidade da mulher reside no fato “natural” de que ela pode dar, à luz, filhos meninos ou meninas. Obviamente, o homem é limitado neste aspecto de vida. Isto se traduz na aptidão feminina, no campo religioso, de manifestar todos os encantados, apesar do gênero<sup>105</sup> destes.

A narrativa de Célia, em seguida, elucida a importância do auxílio fornecido pelas mulheres, ao pajé. Acentua-se uma certa fragilidade para os homens em receber entidades. Precisam, nesta perspectiva, de um apoio diferenciado quando têm o “dom” de receber os

---

<sup>103</sup> Concedida em entrevista na Serra do Padeiro, 30/05/2010.

<sup>104</sup> Concedida em entrevista na Olivença, 06/04/2010.

<sup>105</sup> Refletindo sobre encantados masculinos ou femininos, acredito que *gênero* seria o termo mais adequado aqui, pois, como eles não são considerados como pessoas, teria que ser uma construção cultural de *gênero*, e não uma diferença biológica de *sexo*.

seres “sagrados”. No seu ponto de vista, a mulher consegue se adaptar a estas mudanças de vida, de uma forma mais apropriada, sem se tornar tal vulnerável.

**C:** *Na questão da vida, do relacionamento: aqui as mulheres têm mais estrutura para se suportar do que os homens, e também quando o homem leva em conta o encantado, a incorporação, ele se torna uma pessoa muito frágil. As pessoas não podem estar magoando ele, não pode estar contrariando ele. Por que o que acontece é que isso volta para ele, e ele acaba adoecendo, entendeu? Se o homem tem encantado, que ele tem que seguir algumas regras, não pode quebrar essas regras, e a outra pessoa fica contrariando por um caso... Ele tem o sonho de casar e aí geralmente quando ele vai casar com as pessoas, não entendam ele, não compreendem ele [aquele “dom”]. Então o tempo todo, todas essas pessoas vão ficar contrariando ele. E ele acaba adoecendo, e ele não sobrevive muito tempo, aí morre. Com as mulheres é diferente. As mulheres têm mais estrutura para viver mais sólidas.*

*Painho [Lírio] deu sorte de encontrar mainha [Maria] que compreende a mesma coisa que ele, que dá esse apoio. Mas, com relação ao meu avô [João de Nô], (...) nenhuma das suas esposas teve a compreensão da questão dos encantados com ele, e aí ele morreu cedo. Porque, com mainha, painho tem. Quem faz toda a **estrutura**, quem faz todo o desenrolar da coisa [práticas religiosas] é mainha. Mainha é a auxiliadora de Vei Lírio. E vovô era quem fez tudo. Não tinha esse tipo de apoio.*

**H:** *Então Seu Lírio precisa do apoio das mulheres?*

**C:** *Precisa. painho é forte, entendeu, mas, com outras pessoas, ele se torna mais forte. Então, aí quando painho vai com essa linha, é geralmente as mulheres que recebem encantados, os homens nem tanto. (Informação verbal, 5.a.)<sup>106</sup>.*

É evidente que as mulheres desempenham o papel no âmbito religioso de sustentar a estrutura da organização social neste campo, como Célia sinaliza. O pajé obtém mais competência do que todos, mas o seu poder também é mantido e aumentado pela “força” e a atuação dos participantes, nomeadamente, as mulheres. O que tenho ouvido na aldeia é que existem muitos homens que obtêm encantados, aos quais Sr. Lírio tem aconselhado a “fechar seu trabalho”, mas estes mostram um medo ou uma falta de vontade de carregar este tipo de responsabilidade. Talvez a possível fragilidade apontada por Célia, seja uma razão pela qual determinados indivíduos evitam se inserirem nas obrigações religiosas. Porém, há várias mulheres que praticam, as quais não recebem encantados, sugerindo, como Soi contou, uma maior disposição feminina de submeterem-se a estas incumbências. Um homem, como o cacique, atua de forma diferenciada nessas práticas, como já aludido. Ele não fica vulnerável pela vocação de manifestar entidades. Ao mesmo tempo, ainda serve como instrumento

<sup>106</sup> Concedida em entrevista na Serra do Padeiro, em 06/06/2011.

destas. A responsabilidade espiritual do líder envolve agir como intermediário entre encantados e pessoas, efetuando ação político-religiosa na tentativa de efetuar e/ou defender todos os direitos indígenas, tanto as normas jurídicas formais, quanto as normas sociais informais que dizem respeito aos seres que fazem parte da sociocosmologia tupinambá.

Os oficiantes masculinos tomam parte nos momentos mais vibrantes dos rituais. Por exemplo, o pajé não ajuda visivelmente nos trabalhos preparatórios. Entretanto, ele surge no momento de se iniciarem os rituais, guiando os iniciados por meio da sua íntima relação com os encantados. À sua volta há sempre um notável grupo de mulheres que, não apenas, colaboram para manter o espaço religioso, mas, de certa forma, produzem a ambiência para os embates religiosos-espirituais, até mesmo, operando como os principais veículos dos “anjos de comunicação”, para apresentação do que autorizam e ditam, quanto à atuação do coletivo na vida cotidiana e sempre na luta pelo território. A agência feminina é indispensável para manter a memória coletiva e interagir na criação do processo histórico no presente. Avaliando a importância das práticas religiosas para a reorganização política que reestabeleceu o grupo étnico na atualidade, a ação das mulheres é necessária para a sustentação e proteção da comunidade indígena. Elas cuidam da maioria das tarefas rituais, educando devotos novatos, ensinando às crianças sobre sua cultura religiosa e ajudando Sr. Lírio em várias tarefas: dando do banhos de folha nas pessoas que procuram seu poder de cura, fazendo orações, buscando ervas nas matas e vários trabalhos minuciosos, auxiliando no dia a dia. Além do mais, atuam para alimentar a relação entre os encantados e os humanos, durante rituais e no cotidiano, papel necessário para o bem-estar de todos: seres sobrenaturais, antepassados e pessoas tupinambá. Essas atividades, à primeira vista, singelos feitos domésticos, contribuem no objetivo comunitário de curar o passado, antepassados e o “território de sangue”, além das pessoas vivas no presente, fortalecendo-os espiritualmente. Ademais, para a edificação de quem são os Tupinambá hoje e quem eles serão no futuro. A participação feminina fornece um papel de gerenciamento cultural-religioso.

#### ***II.4.2 Conversas com Seu Martin, encantado das águas***

Encerro a descrição das práticas e crenças religiosas na Serra do Padeiro com a própria visão de um dos encantados. O componente ritual, oferendas no Rio Una, expõe a íntima relação que as pessoas, especificamente, as mulheres, preservam com os guardiões da natureza.

Acompanhei um grupo de mulheres da aldeia, sendo a maior parte iniciadas, em direção ao Rio Una, para lavarem louça e roupa e, também, para levarem as comidas que sobraram da festa de São Sebastião, flores e vinho para oferecerem aos encantados das águas no Rio Una<sup>107</sup>. Enchemos a parte inferior de uma camioneta branca com baldes cheios das comidas, além de roupas sujas, panelas, crianças e as próprias mulheres. Assim que chegamos ao rio, o grupo ajudou a retirar as coisas do pick-up e levá-las para a beira do rio. A maioria das mulheres e crianças ficaram na parte mais funda do rio, neste ponto onde os meninos podiam nadar e brincar, enquanto elas sentaram nas pedras ao redor, para lavar as enormes panelas e diversos artigos que foram usados durante a preparação da grande comemoração religiosa. Dona Maria da Glória, D. Miúda e D. Maria Caetano seguravam grandes vasilhas com flores, comidas, além de garrafas de vinho, e atravessaram para o outro lado do rio, andando nas pedras, junto à correnteza, seguindo-lhe a direção, até chegarem a um pequeno córrego, mais afastado, circundado pela mata verde.

D. Maria soltou dois foguetes, e, em seguida, as três mulheres começaram a depositar os alimentos e flores no rio, oferecendo-os aos encantados das águas. Presenciei-as montar um pequeno altar onde a água era mais rasa, feito de comidas com as flores implantadas nelas. Dona Maria abriu algumas garrafas de vinho e despejou a bebida na correnteza. Em seguida, ela ascendeu algumas velas brancas, vermelhas e azuis, em cima de algumas pedras sombreadas pelas plantas e capim alto, perto do riacho. Ela me entregou duas velas de cor azul e me instruiu a ascendê-las para fazer pedidos. Assim, D. Maria, D. Caetano e D. Miúda pronunciaram algumas orações simultaneamente e, quando terminaram, D. Maria da Glória proferiu em voz alta algumas solicitações e bênçãos para todos nós e para que o ano seguinte fosse de prosperidade, felicidade e boa saúde. Ela colocou as mãos na água e desenhou uma cruz, molhando o rosto em seguida. De repente, Cosme manifestou-se no corpo de D. Miúda. Ele esfregou suas mãos e pediu a bênção a D. Maria e às outras pessoas presentes. O encantado fez algumas rezas, cantou, e rapidamente foi embora. Quando ele se despediu, D. Miúda perdeu o equilíbrio e quase caiu na água, precisava recapturar sua consciência ligeiramente.

Porém, imediatamente ela recebeu Seu Martim. Este encantado articulou algumas preces, aproximou-se de D. Maria, para apertar-lhe a mão e dar-lhe a bênção; fez o mesmo gesto com D. Maria Caetano e, de longe, repetiu a mesma frase para as poucas pessoas que

---

<sup>107</sup> Dois dias após a Festa de São Sebastião, 21 de janeiro de 2011, segunda vez testemunhado.

assistiam. Ele também verbalizou algumas bênçãos para todos nós e o ano que vinha – “boa saúde para todos”. Martim recebeu uma garrafa de vinho e um copo. Logo, o encantado a destampou e ofereceu um gole para cada pessoa por perto<sup>108</sup>. Após, Seu Martim principiou andar rumo ao grupo que estava lavando louça e banhando-se. Uma menina juntou-se à entidade para fazer perguntas e pedir conselhos. Havia a impressão de que era por isso que ele se apresentou no rio fisicamente, com objetivo de orientar as pessoas.

Conversando com o encantado enquanto andávamos em direção ao grupo, ele me explicou que eu estava na aldeia por causa de: “Amor e alegria”. Seu Martim continuou falando que: “Você tá aqui porque você trabalha bem, você trabalha limpa. Enquanto você é assim, você sempre vai ser tratada bem e com amor aqui, não se preocupe não”. A entidade encerrou a conversa esclarecendo o que os encantados precisam dos seres humanos: “Amor. E que saibam que nós existe, que acreditam em nós.”

Aconchegamo-nos na beira d’água onde as mulheres e crianças estavam e Seu Martim circulou dando um pouco da sua bebida para todos, falando piadas, dando risada com os índios. O clima era relaxado e alegre. Após terminarem suas tarefas, as mulheres foram para o local onde as oferendas e velas foram colocadas. Lá, elas ascenderam velas e sentaram-se em roda, para conversar com Seu Martim. Disseram-me que fizeram pedidos e foram aconselhadas pelo encantado. Posteriormente, Martim despediu-se. Em seguida, as mulheres regressaram, para brincar no rio e recolher os itens lavados, no intuito de retornar ao centro da comunidade. Este ritual em homenagem aos encantados das águas marca o encerramento do conjunto de ritos efetuados que constituem os elementos da festa em louvor ao Rei São Sebastião.

Foram ostentados, aqui, alguns elementos religiosos – crenças, práticas, experiências e relações –, que constituem a religiosidade na Serra do Padeiro. Detalhei que as principais oficiantes neste domínio são as mulheres. Seu trabalho é central para estruturar as práticas religiosas e manter relações positivas entre seres sobrenaturais e humanos. Ao mesmo tempo, os papéis dos líderes masculinos, o pajé e o cacique, especificamente, são igualmente imprescindíveis nas esferas espirituais e políticas. Percebe-se a íntima relação entre os encantados e os índios, através de suas comunicações e ações. As *falas rituais* dos guardiões da natureza, por meio das lideranças, são justamente articuladas pelos componentes religiosos e cosmológicos. Existem várias formas de se manifestarem as entidades “divinas”, todos

---

<sup>108</sup> Havia mais três pessoas, incluso eu, que assistiam.

corroboram para um modo de vida tupinambá e a sustentação do grupo étnico. As pessoas e os seres “sagrados” conservam a agência de participar do, seu próprio processo histórico e transformá-lo no presente, fundamentada na religiosidade estabelecida pelas experiências de João de Nô. Esta memória é guardada no próprio esforço espiritual das práticas e assinalada, também, pelo espaço religioso – a Casa dos Santos –, uma representação da reorganização social para o fortalecimento espiritual dos indivíduos e da coletividade, para “levantar a aldeia”. Aqui não enfoquei a relação entre os encantados e os antepassados, mas, as curas, a iniciação e trabalho de fechamento funcionam para lidar-se com os espíritos dos mortos e sobrenaturais, explicado no capítulo um. O ofício dos guardiões é diretamente vinculado à necessidade de curar pessoas, e estes espíritos, por isso, insistem na *retomada* do “território de sangue” para sua possível modificação, embasada em cura. Esta “oração” política encontra suporte na “força”, aumentada e estabelecida pelas várias práticas religiosas que funcionam para proteger a comunidade e avigorar os índios espiritualmente no cotidiano e nas lutas políticas. No próximo capítulo veremos outros aspectos xamânicos e simbólicos que contribuem para a “força” individual e coletiva que conduzem a “luta espiritual”.

### **CAPÍTULO III – EXPRESSÕES CULTURAIS E COMUNICAÇÕES XAMÂNICAS: PROTEÇÃO E PROFECIA**

Os rituais descritos no capítulo anterior representam os momentos culminantes na vida religiosa da comunidade. São Sebastião acontece apenas uma vez por ano, no início de cada ano, durante o qual, principalmente, o rei da aldeia é reverenciado juntamente com os múltiplos guardiões da natureza. Este evento assinala o fruto do trabalho das pessoas no decorrer do ano anterior e benze o ano que vem. Um “trabalho de fechamento” determina a conclusão de um longo período de resguardo e preparação espiritual, ao mesmo tempo, é o princípio de uma nova vida de obrigações na religião dos encantados. A festa para Cosme e Damião e a festa dos Martins marcam os momentos para que todos se lembrem, em algum contratempo nas suas vidas, das promessas feitas por Dona Maria da Glória e Dona Maria Caetano. Por isso, elas exercem o compromisso de organizar os festejos, com a colaboração dos numerosos iniciados e participantes, e oferecer estas comemorações em reconhecimento ao auxílio fornecido por tais entidades.

Porém, o ano inteiro, os indígenas fazem suas orações, procuram a orientação dos encantados, mostram adoração pelo prestigioso médico da aldeia, recebem presságios de diversas maneiras, lidam com a natureza, os espíritos dos mortos e efetuam várias ações rituais. Existem, portanto, outros componentes simbólicos que também poderiam ser interpretados como xamânicos, os quais nutrem sentimentos de solidariedade entre os membros do grupo étnico e evidenciam confiança para com os guardiões da natureza.

Abordarei adiante algumas composições rituais, inclusos o Toré, pinturas corporais e o grito tupinambá. O Toré, como tem sido destacado por Oliveira (1999) e Andrade (2008) anteriormente<sup>109</sup>, marca claramente fronteiras simbólicas de uma cultura indígena tupinambá. As pinturas corporais e o grito que sinaliza um poder espiritual, também são marcadores de fronteiras. Além do mais, apresento formas de comunicação com os encantados, menos públicas, como os altares caseiros, que constituem meios pelos quais as pessoas dialogam com as entidades “sagradas”. Nestes altares o sagrado é simbolizado, e quando acendem uma vela no altar ou na mata e fazem suas orações, procuram manter a relação mútua de coexistência com o sobrenatural. Todas essas representações são igualmente ensinadas para os jovens Tupinambá, no intuito de que as futuras gerações sustentem estas fronteiras simbólicas e

---

<sup>109</sup> Ver introdução.

continuem fortalecendo a identidade indígena da coletividade através das práticas culturais e religiosas. Para Geertz (1973, p.104), todos esses componentes podem ser avaliados como condutores de disposições e motivações, instigadas pelo sistema e símbolos religiosos. Esses códigos visíveis podem ser analisados como “(...) formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças” (GEERTZ, 1973, p. 105). Assim, são elementos que constituem parte da forma como os índios expressam sua visão do mundo e sentimentos que contribuem para razões morais na sua “luta” pela terra. É neste sentido que Geertz argumenta que a religião pode ser entendida como um universal em termos de estrutura, mas o sentido dela só pode ser apreendido nas particularidades de cada cultura ou de cada grupo social, e, portanto, a necessidade do trabalho de campo e uma etnografia “densa” do que se observa (Ibid., p.52).

Os indivíduos dialogam com os encantados nos seus sonhos, onde recebem conselhos e avisos. Ao acordarem, alguns podem levar as profecias para os seus parentes, e desse modo, os seres sobrenaturais os auxiliam na luta em prol de todos, já que, como tem sido apresentado, tanto os líderes quanto os outros Tupinambá dizem que o movimento político reivindicatório para a Terra Indígena é necessário para o bem-estar dos espíritos dos antepassados e os encantados, também os futuros Tupinambá. Ou seja, esta guerra se fundamenta em tendências que vão além de vontades pessoais para um determinado indivíduo. Além do mais, as advertências se manifestam por meio de indícios fornecidos pelo meio ambiente, apenas reconhecidos e decodificados pela sabedoria de pessoas com esta competência.

O sonhar é uma atividade xamânica, por ser um dos meios pelos quais os espíritos entram em contato com os humanos. O xamanismo é associado à vida religiosa dos indígenas nas Américas, mas, raramente, consideram-se os “cultos brasileiros” em baixo da rubrica de religiões xamânicas. Em geral, o conceito refere-se à interação com o mundo dos espíritos, para o benefício daqueles que estão no mundo material (TOWNSEND, 1997, p. 431). Em consonância com Bowie (2006, p. 174-175), o xamanismo em si, não é uma religião, mas uma técnica e o xamã é um especialista ou mediador, existente em diferentes religiões e culturas. Portanto, é possível que o xamanismo coexista com outras religiões, até mesmo sendo um elemento chave nas suas práticas, como no caso da religiosidade na Serra do Padeiro. Existem várias maneiras xamânicas de se comunicar com espíritos por meio do corpo. A alma do xamã pode separar-se do seu corpo, para viajar pelo mundo dos espíritos e dialogar com

estes. Também este especialista pode chamar os espíritos para ajudá-lo de diversas maneiras. Ele ou ela carrega a habilidade de controlar ou entrar em estados alterados de consciência xamânica, com o objetivo de auxiliar indivíduos ou uma comunidade. Em outras palavras, o papel de tal mediador entre o mundo sobrenatural e o mundo concreto, não tem como objetivo algum melhoramento pessoal, mas, ao contrário, procurar o bem-estar dos outros, a coletividade. Uma das atividades mais importantes no âmbito de xamanismo é a cura – no sentido físico, psicológico ou emocional (TOWNSEND, 1997, p. 432). É nesse sentido que trato das habilidades de prevenir diferentes doenças e comunicar com os espíritos ou encantados, entre pessoas Tupinambá, como elementos que fazem parte deste campo. Aqui, não discuto o aspecto do xamanismo, comumente discutido por outros autores<sup>110</sup>, em que pessoas com este conhecimento possam também servir como agentes perigosos que atacam outros seres de diversas maneiras. Isto é porque os Tupinambá da Serra do Padeiro conservam uma ideologia de que a sua “vingança” atual não se fundamenta no “derrame de sangue”. Em outros termos, para curar os eventos que aconteceram com seus antepassados, precisam procurar formas que não se constituam em violência, seja no plano xamânico ou, na materialidade, em confrontos com não índios. Do mesmo modo, isto não significa que os humanos Tupinambá não sofram violências de diversas maneiras nestes domínios ou que eles não procurem modos de proteção diferenciados. Alguns desses métodos e práticas culturais serão explicados etnograficamente neste capítulo.

Ao discutir os Kiriri do nordeste brasileiro, Carvalho (2005) afirma que o xamanismo continua operativo, mesmo com traços de outras tradições religiosas, apesar de ser constringido pela mobilização de caráter étnico. Ela menciona, também, a possibilidade de este ser o caso entre outros povos indígenas em situações de contato no contexto nordestino e em regiões próximas (Ibid., p.2). Podemos dizer que a etnografia que apresento aqui, e, sobretudo, neste capítulo, se aproxima da tese de Carvalho (2005), em alguns aspectos, que contribuíram para a minha reflexão a respeito da realidade dos Tupinambá.

Em se tratando dos dados etnográficos coletados durante o período que passei na Serra do Padeiro, ocorre um destaque sobre a vivência de práticas xamânicas, nas diversas maneiras explicadas acima. Tais práticas são especialmente notáveis no domínio onírico e nos outros modos de prevenir, aspectos que serão apresentados adiante.

---

<sup>110</sup> Cf. ALBERT, 2002; FAUSTO, 2001.

Os encantados, verdadeiros anjos de comunicação xamânica, dão “força” e motivo para os vivos, na sua luta política, principalmente, quando se engajam em prol do território indígena. Providenciam a sua razão mais profunda, para enfrentar as consequências da sua visão do mundo, na sua *missão a cumprir*, que resultam nas suas ações políticas. As evidências que levam a esta afirmação são detalhadas em seguida.

### III.1 Composições ritualísticas

Na noite da comemoração para São Sebastião, 19 de janeiro, há um intervalo por volta de meia-noite, durante o qual os jovens fazem um Toré ao redor da fogueira, na frente da Casa dos Santos<sup>111</sup>. Outros membros da comunidade, quaisquer que se sintam à vontade, acabam entrando no círculo também e, por fim, todos seguem, um atrás do outro, em fila, para dentro da Casa dos Santos, onde continuam sacudindo seus maracás, cantando, espontaneamente gritando, e dançando em roda. Após, encerram este ritual que faz parte da maior cerimônia, e a festa em louvor ao Rei São Sebastião continua até à madrugada. Os indígenas mostram um visível orgulho de usar suas vestimentas indígenas – tangas, cocares, colares (feitos de sementes e diferentes materiais naturais), seus maracás e suas pinturas corporais, para participarem do Toré. Ademais, utilizam-nas em outros rituais, viagens, participação em seminários e díspares eventos políticos. Existe um grupo de jovens na Serra do Padeiro que se reunia periodicamente, para praticar o Toré, em diferentes *retomadas* dentro do território indígena, semanalmente, além de se agrupar por diversos motivos culturais, como a preparação do Seminário dos Jovens da Serra do Padeiro que acontece a cada dois anos. O Toré semanal ajuda a aumentar a “força” espiritual na luta política da aldeia. Igualmente, é praticado durante seminários e encontros, quando vão iniciar uma *retomada*, e em qualquer momento espontâneo que os índios sintam necessidade ou vontade de efetuar este ritual político-religioso. De vez em quando, os encantados transmitem-se através de alguns índios no decorrer desta performance, mas, não necessariamente. Em seguida, apresentam-se alguns cânticos comumente entoados durante o Toré na Serra do Padeiro, rito chamado de Porancim entre os Tupinambá de Olivença e demais comunidades do mesmo grupo étnico.

1.) *Sou eu, sou eu. Sou eu, não nego. Sou eu Tupinambá. Moro na loca da pedra (x2).*

---

<sup>111</sup> Presenciei esta noite três vezes, em 2010, 2011 e 2012.

- 2.) *O céu é alto o, o mar é fundo, o céu é alto, o mar é fundo, tem que chamar por Deus para andar no mundo (x2).*
- 3.) *Minha cama é de vara, forrada de cansação, e eu me chamo é Tupinambá, e eu não nego a minha nação*<sup>112</sup>.
- 4.) *Jací é a nossa lua que clareia a nossa aldeia, Tupã vem a ran-mia, ilumina a nossa aldeia, eu vou pedir pra minha mãe, Jaci, que ela venha nos ajudar, eu vou pedir ao meu pai Tupã, pra nossa aldeia se levantar.*
- 5.) *Eu sou índio guerreiro que venho, pra mata, caçar, quando chego nesse pé de serra eu vejo as araras zoar, olho os cantos das araras, é um canto de muita beleza, eu não posso destruir, as coisas da nossa natureza.*

(Gravação: grupo de meninas jovens Tupinambá cantando, 23/02/2010).

Antes das festividades da grande celebração do ano, também tenho testemunhado um clima muito animado das pessoas preparando-se para esta solenidade, incluso o entusiasmo dos jovens pintando seus corpos com tinta de jenipapo. Os escuros desenhos corporais demonstram códigos com diferentes significados indígenas. Um dos desenhos mais populares na aldeia é a garra da onça: um sinal de estar em guerra ou ser um guerreiro. Têti, o coordenador do grupo dos jovens até o final do ano de 2010, é uma das pessoas bem procuradas para pintar os índios. Ele me explicou que o processo de pintar o corpo é um tipo de oração muito valorizado pelos Tupinambá. Sentem uma forte ligação com os antepassados quando se pintam. Para eles, esta reza tem muita “força espiritual”. Sem dúvida, os desenhos corporais contêm um poder simbólico para os Tupinambá.

Em diferentes momentos, ouvi Têti e outros membros da comunidade enfatizarem aos jovens a importância do poder do grito. Célia estabelece seu significado com muita veemência na seguinte declaração:

*(...)O grito é o grito da nossa liberdade, e esse grito é dentro de nós, é quando a gente tem alguma coisa presa, a gente tem alguma coisa a dizer, a gente tem alguma coisa a falar a gente aguarda aquele grito, uma vontade de gritar imensamente e quando a gente consegue a nossa liberdade, o povo a todo instante querer tomar isso de nós, se tem alguma coisa que nunca alguém consegue tomar da gente é o nosso grito, é a nossa fala, isso ai povo nenhum, nação nenhuma vai conseguir tirar isso de ninguém, que é o nosso grito (...). (Informação verbal, 2.e.)*<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> Célia disse: “Eu espero que vocês também tenham contemplado este canto, porque o cansação ele queima, ele machuca, mas também pode ser usado para cura (...)” (2.e., 19/04/2012). Declaração durante o Seminário, “Lutas Indígenas na Bahia: Identidade, territórios, criminalização e direitos humanos”, depois de ter convidado os expectadores a cantaram com ela.

<sup>113</sup> Declaração durante o Seminário, “Lutas Indígenas na Bahia: identidade, territórios, criminalização e direitos humanos”, depois de ter convidado os expectadores a bradaram junto com ela, 19/04/2011.

Certamente este sinal diacrítico é significativo para os Tupinambá. Como percebemos anteriormente<sup>114</sup>, os encantados também exclamam altamente quando “descem na terra” e durante os rituais, assinalando seu poder espiritual. Os índios gritam durante variados rituais, cantos e danças, quando estão no meio de uma ação de *retomada*, para iniciar certas orações e em momentos esporádicos. O brado dos Tupinambá, conforme Célia, durante uma *retomada*, também contém um significado espiritual. É um chamamento de Tupã, e os encantados ampliam estas exclamações juntos com os índios. Ou seja, o grito, que estimula uma “força espiritual”, é acompanhado pelos “donos da terra”, se tornando mais valentes e poderosos ainda. Assim, sendo uma vasta mistura de vozes humanas e sobrenaturais. O grito, apelação aos encantados, sinal de liberdade, é uma insígnia de um ser guerreiro espiritual que jamais temeria qualquer tumulto.

Durante o Seminário Cultural dos Jovens na Serra do Padeiro<sup>115</sup>, os membros do grupo das crianças (até 12 anos) e do grupo dos jovens (13 anos em diante) acordaram cedo para fazer orações na Casa dos Santos. Stefani, menina com nove anos de idade, e um dos quatro coordenadores do grupo das crianças comentou que, por quatro dias, as crianças e jovens precisariam tomar banhos de folhas para que “nada dá errado durante a apresentação”. O Seu Martim (encantado) indicou que os jovens não podiam namorar durante o Seminário, até à noite cultural que encerrava o evento com uma grande festa: música, dança e entretenimento.

Ferreira (2011) elabora uma pesquisa especificamente sobre a educação indígena diferenciada na Serra do Padeiro e mostra como isto é entrelaçado como a religiosidade. As minhas observações verificam o que esta pesquisadora destaca com um olhar mais atencioso. A “abertura” acontece na volta da “roda de fogo” onde os professores e estudantes começam o dia fazendo orações: três Pai Nosso, três Ave Maria e cantam algumas músicas Tupinambá. Posteriormente, entram na sala de aula para iniciar o dia de ensino e aprendizado. Segundo Ferreira (2011),

Também a pedido dos encantados, é comum encontrar ramos com folhas verdes, pedras e sementes dispostos nas salas de aulas. As evocações rituais e religiosas parecem constantes na vida escolar dos alunos da Serra do Padeiro (FERREIRA, 2011, p.111).

---

<sup>114</sup> Ver capítulo 2.

<sup>115</sup> V Seminário cultural dos jovens indígenas da regional leste: *Luta, força e resistência dos jovens indígenas em defesa de suas comunidades*, 07-11/10/2010.

As aulas de Cultura e Religião Tupinambá são ministradas pelo pajé, Sr. Lírio, D. Maria e Célia, que promovem rituais, aulas de confecção de cestos, peneiras, esteiras e outros artefatos, palestras, exposições sobre os encantados e remédios tradicionais. Eventualmente, pessoas mais antigas da comunidade participam dessas aulas durante as quais fazem, juntamente com os alunos, excursões no entorno da Serra e na mata (FERREIRA, 2011, p.124).

Em uma das aulas observadas os alunos foram convidados por Célia a irem à mata para recolherem folhas de palmeira a fim de realizarem o *ritual da água*. Quando voltaram ao núcleo da aldeia, por solicitação da professora, os alunos organizaram um círculo em volta de uma bacia que continha água da chuva. Após um cântico, todos deram um grito e a professora falou que “esse grito era dado para que Deus e os encantados pudessem ouvir, e que o ritual seria para a água da chuva abençoar a todos. (Ibid., pp.124-125).

Observa-se que os símbolos religiosos e atos rituais fazem parte do dia a dia na Serra do Padeiro e da criação dos futuros Tupinambá. A disposição dos membros da comunidade em participarem e construírem estes aspectos culturais contribui para a solidariedade entre o grupo étnico. A educação das crianças e jovens mostra-se fundamental, ao dar continuidade à sua religiosidade e à sua cultura indígena. Igualmente, estes aspectos rituais, a exemplo de orações e do encantado aconselhando os jovens, demonstram uma forma de socialização das pessoas Tupinambá. A maioria dos educadores na Escola Estadual Indígena Tupinambá Serra do Padeiro (EITSP), são mulheres indígenas, mais uma vez, contendo um encargo que auxilia na elaboração e prosseguimento de uma consciência étnica e cultural atual. Alguns professores são de outras aldeias tupinambá, incluindo um professor da comunidade Maruim. Segundo afirmam, esses educadores, humanos e sobrenaturais, cooperam para criar um melhor destino para os Tupinambá.

### ***III.1.1 Devoção caseira***

Enquanto visitava os lares de diferentes pessoas no território, em diversos ensejos, notei que muitas delas guardam pequenos altares em suas casas. Nestes, geralmente, há figuras de Cosme e Damião, Caboclo Tupinambá, Boiadeiro ou Martim, para nomear alguns. Por vezes, os altares são de um tamanho que apenas cabe colocarem uma ou duas pequenas estátuas dos guardiões sobrenaturais, ou tão grandes que imitam o grande altar existente na Casa dos Santos, como aqueles que as devotas D. Miúda e D. Maria Caetano me mostraram em suas casas. Os índios oferecem água às entidades “sagradas”, ou um copo de vinho para Martim e ascendem velas para fazerem pedidos e agradecerem aos encantados, nestes

pequenos centros de devoção. Percebi um destes pequenos altares na casa de Tutinha (30 anos) e Zê (35 anos), dois iniciados na religião dos encantados, perguntei:

**H:** *Qual é a sua relação com os encantados? Você se sente protegida?*

**T:** *Eu me sinto sim protegida e também assim, quanto mais naquelas horas que eu tô mais agoniada, angustiada assim, aflita assim, que eu paro pra rezar... Eu tenho um altar ali dentro do quarto, eu acendo vela, faço meus pedidos, peço a eles... A todos os encantados eu peço e sempre eu sou atendida os pedidos meu...*

**H:** *Eles sempre ajudam...?*

**T:** *Sempre me ajudam.*

**H:** *Então, qual é o papel do encantado? Eles estão aqui para ajudar o ser humano?*

**T:** *É, aquelas pessoas que mais precisa que acredita, né? Porque tem esse outro lado, porque se você não tem fé não adianta. Porque se você não tem fé nada vai acontecer de bom pra você, porque ali você tá levando aquele caso ali na brincadeira, então não vai resolver sua situação. Era igualmente eu. Eu não tinha fé antes... (Tutinha, informação verbal, 3.b.)<sup>116</sup>.*

Tutinha, uma agregada não-índia, casada com Zê, índio Tupinambá da aldeia, já tinha me explicado que durante sua iniciação, após ter passado por uma “fase de loucura”, diagnosticada como condição de “ar de morte”, ela ainda não acreditava muito no poder dos encantados. Porém, a sua fé aumentou depois que Sr. Lírio a obrigou a ficar de resguardo por mais seis meses, quando ela já deveria ter fechado seu trabalho. Sr. Lírio consultou seus instrumentos mágicos e viu que ela ainda estava inebriando-se com bebidas alcoólicas, à escondidas. Em outro momento, um dos encantados manifestou-se através de Val, e a aconselhou também. Ela confiou nesta entidade e, a partir desse momento, levou a sério o seu novo caminho espiritual. Tutinha admita que ela ficou surpresa com as coisas que o pajé falou sobre ela, pois eram segredos, que não havia contada a nenhuma outra pessoa. Isto ajudou a convencê-la que o Sr. Lírio e os encantados contaram a verdade. Tutinha já tem sete anos dentro da religião e não incorpora os encantados. A agregada esclareceu:

**T:** *Todo canto tem os encantados, agora depende de você, você ter a fé e seguir, e levar a sério mesmo. E assim, o encantado daqui, a gente reza, a gente faz Toré, e a gente pede ajuda. Então sempre que a gente pede, e que a gente tá precisando, e a gente pede, nossos pedidos é atendido.*

**H:** *São eles quem guiam a luta pela terra ou é ao contrário? Vocês pedem a força deles?*

---

<sup>116</sup> Concedida em entrevista na Serra do Padeiro, 2011.

*T: Então, é os dois... A gente pede força pra ele, eles falam também pra gente como a gente deve fazer, como não deve. A gente obedece, tá entendendo? Então é os dois. É um ajudando ao outro, tá entendendo? (Informação verbal, 3.b.)<sup>117</sup>.*

Aqui ela respalda a relação de reciprocidade entre o ser humano e o encantado que a líder Tupinambá, Rosa, afirmou<sup>118</sup>. A sua fala, parecida com o ponto de vista de muitos dos seus familiares índios, exemplifica o sentimento de fé que modifica a conduta e percepção de vida das pessoas. As experiências com os encantados e os pequenos atos rituais, tais como, acender uma vela, colocar um copinho de água no altar para os “guardiões”, pintar o corpo, além do sentimento de conforto e confiança no poder do sobrenatural que tem forte ligação ao local e à natureza, fazem parte da maneira pela qual as pessoas criam e mantêm uma relação recíproca de adoração com estes entes “divinos” nas suas vidas cotidianas. Igualmente, a construção de motivações e disposições subjetivas, articulados pelos símbolos “sagrados” ou religiosos nas suas tendências de agir por tais crenças.

De acordo com Geertz, “no que concerne às atividades religiosas (...), elas induzem duas espécies de disposições: ânimo e motivação” (GEERTZ, 1973, p.110). A motivação sendo “uma tendência persistente, uma inclinação crônica para executar certos tipos de atos e experimentar certas espécies de sentimento em determinadas situações (...)” (Ibid., p.110). As disposições, isto é, um conjunto de tendências, inclinações, propensões, habilidades, hábitos e/ou compromissos, propõem a probabilidade de certas atividades serem exercidas e a qualidade da sua experiência (Ibid., p. 109-110). O autor destaca que as inclinações que os símbolos sagrados suscitam nas pessoas são vastas, não podemos reduzi-las, apenas, a uma espécie das subjetividades referidas. É dessa forma que podemos entender a função do sistema religioso e simbólico como uma representação cultural que, para os indígenas, apóia-os nas suas atividades cotidianas e no movimento político.

Os indígenas, iniciados ou não, expressam que quando se sentem tristes ou estão passando por algum momento difícil em suas vidas, adentram a mata no intuito de acenderem velas, banharem-se no rio e permanecerem um tempo na natureza para “relaxar” e recuperar sua paz e clareza. Dona Maria disse que buscou estas formas de autocura, quando seus filhos,

---

<sup>117</sup> Concedida em entrevista na Serra do Padeiro, 2011.

<sup>118</sup> Ver capítulo 1.

líderes, estiveram presos. O pé da jandiroba<sup>119</sup> é um dos lugares na natureza onde Célia faz suas orações e busca equilibrar-se emocionalmente. As pessoas sentem uma intensa conexão com a natureza e seus “espíritos”. Assim, essas práticas tecem um forte suporte emocional e espiritual para os indivíduos, que se reflete nos seus comportamentos e no movimento da coletividade.

### III.2 Sonhos e previsões

Se sonhar com os encantados é uma atividade xamânica, então muitos dos indígenas na Serra do Padeiro conservam alguns poderes nesse âmbito. O entendimento tupinambá da experiência de sonhar converge, em muitos aspectos, para aquele dos Zuni de Novo México, nos Estados Unidos. Segundo Tedlock (1992), informações de sonhos recentes entre estes indígenas sempre dizem respeito a sonhos negativos. Os sonhos ruins (*bad dreams*), ao contrário de sonhos bons (*good dreams*), precisam ser contados, para que não complete o que está em curso (TEDLOCK, 1992, p. 118). Ao contrário:

Since Zuni are unwilling to give away their luck by careless talk or bragging before it can be completed, all good dreams (which are by definition good omens) are discussed with others only after the good things foretold in the dream have been realized. (TEDLOCK, 1992, p. 117).

[Visto que os Zuni relutam em abrir mão da sua sorte por meio de conversa ou gabação antes que possa ser completada, todos os sonhos bons (os quais são por definição, presságios bons) são discutidos com outros apenas depois que as coisas boas profetizadas no sonho haviam realizadas. (Tradução livre)].

A autora também coloca que quase todos os sonhos dos Zuni mostram futuros eventos, sendo “progressive” (*progressivo*) ao invés de “regressive” (*regressivo*)<sup>120</sup>. Não é seguro que todos os sonhos íntimos dos indígenas tupinambá, neste local sejam *progressivos* nesse sentido, mas, nesta análise, estas formas da experiência com sonhos de “premonições”, a fim de preparar ou evitarem-se situações vindouras, são proeminentes.

Desde a primeira vez que tive a oportunidade de visitar os Tupinambá da Serra do Padeiro, as formas que os sonhos atuam, neste local, despertaram o meu interesse. Muitas

---

<sup>119</sup> Ver capítulo 1.

<sup>120</sup> Ver TEDLOCK, 1992, p. 123 e para esclarecimentos sobre teorias de sonhos regressivos e sonhos progressivos, consulta BASSO, 1992, p. 86-87, artigo dentro do mesmo livro.

vezes, quando acordava de manhã na “Serra” e entrava na cozinha de Dona Maria da Glória, ou sentava no banco em frente à casa de Magnólia, pude escutar as mulheres contando os sonhos que tiveram na noite anterior e interpretando-os. Como fui acolhida na casa de Célia, no núcleo da aldeia, acabei presenciando as sessões de narrar sonhos com mais assiduidade entre os membros da família Ferreira da Silva (alguns concentram-se neste ponto territorial), mas, com o passar do tempo, ficou claro que a importância dos sonhos era um fato geral junto aos indígenas, no território.

Eventualmente, pessoas que moravam em locais mais distantes, no território, chegavam até o centro da aldeia apenas para contar um sonho que eles acreditavam importante para o bem-estar da comunidade, normalmente com alguma ligação ao movimento indígena. Sonhos destes que avisam sobre possíveis futuros acontecimentos. Os Tupinambá da Serra do Padeiro acreditam que quando têm um sonho que mostra uma “coisa ruim”, um pesadelo, do tipo sonhar que o cacique vai ser preso de forma violenta de madrugada, é necessário que descrevam esta experiência aos outros, na tentativa de impedir a realização desta visão. Se o sonho for positivo, não é preciso contá-lo, pois assim a pessoa estraga a provável sorte que havia mostrado no devaneio.

A impressão obtida na “Serra” tem sido de que as mulheres exercem um papel imprescindível no mundo de sonhos, pois raramente ouvi um homem revelando ou decifrando-os. Igualmente, por causa dos momentos nos quais percebi que as mulheres avisavam ao cacique sobre certos cuidados que ele precisaria tomar, visto que a sua vida sempre está em risco, devido à perseguição e criminalização por sua persistência na luta pela terra. Estas notícias vieram dos “sonhos de premonição” e os diversos presságios dessas mulheres. Entretanto, todos os indígenas sonham, independentemente da idade ou do sexo, e esses sonhos podem trazer informações tanto pessoais quanto atinentes ao coletivo. Aparentemente, os sonhos de homens e mulheres carregam uma função diferenciada quando têm relação reveladora com a luta política. Isto é constatado pela explicação de Célia:

**C:** *Todo mundo sonha. Agora as mulheres sonham mais. Que tem e conversam com todo mundo e analisam os sonhos, são mais as mulheres. E geralmente, quando os homens sonham é porque a coisa séria vai acontecer mesmo. As mulheres têm a previsão do que vai acontecer, que alguma coisa pode ser evitada... Mas tem coisa que não tem como evitar.*

**H:** *Quando um homem sonha é diferente?*

**C:** *É. Tem outro peso. Tem outra dimensão. É você se preparar para o imediato.*

**H:** *Então, as mulheres sonham mais frequentemente para poder avisar?*

C: *É. Para organizar, para ver que a gente vai fazer. (Informação verbal)*<sup>121</sup>.

Desta forma, as mulheres parecem-me servir como conselheiras, podendo ajudar a “evitar” certas presumíveis ocorrências que sejam conflituosas ou perigosas para a comunidade. Esta empreitada tem sido observada rotineiramente entre as indígenas. Existem aquelas pessoas *sonhadoras* que frequentemente têm sonhos reveladores de informações fundamentais para o bem-estar da aldeia e a preparação para possíveis futuros eventos, principalmente, políticos. Esses são os sonhos e sonhadores que atribuem uma função indispensável na mobilização coletiva. Entretanto, considerando a função feminina neste âmbito onírico, estas habilidades me parecem assemelharem-se ao xamanismo e práticas culturais de diversos povos indígenas, tais como os Yaqui, da América do Norte, (Tucson e Pascua Village-Arizona, EUA e Rio Yaqui, Sonora-México). Por exemplo, um dos mais importantes líderes dos Yaqui, o cacique Achai (Anselmo Valencia Tori, 21/04/1921-02/05/1998)<sup>122</sup>, era um grande sonhador e xamã. Entretanto, consultava uma rede de mulheres sonhadoras antes de tomar qualquer decisão política para seu povo indígena<sup>123</sup>. Para o público isto era um fato invisível. As mulheres não demonstraram ter posições políticas tal destacáveis quanto o cacique e outros líderes masculinos. No entanto, por trás de todo o movimento indígena existia um conselho mágico-político – as sonhadoras que carregavam um papel indispensável para o sucesso do cacique e o bem-estar da nação Yaqui. Acredito que as mulheres Tupinambá da Serra do Padeiro conservam uma função social parecida com estas sonhadoras.

Dona Maria da Glória é uma destas mulheres *sonhadoras* que cumpre este papel de relevo. Ela é uma das pessoas reconhecidas por ter sonhos, previsões e vários modos de “avisos” quando alguma coisa importante para os outros saberem vai ocorrer, tal como, quando a Polícia Federal esta por chegar à aldeia, descrito por ela no seguinte depoimento.

*Sobre a nossa luta o sonho é muito importante, pois sempre a gente sonha e pensa*

<sup>121</sup> Concedida em entrevista em Salvador – Bahia, 06/06/2011.

<sup>122</sup> Cf. DEATH RESOLUTION; Anselmo Valencia Tori. **A resolution on the death of Anselmo Valencia Tori.** State of Arizona House of Representatives Forty-third Legislature Second Regular Session 1998. Tucson, Arizona. O nome Achai na tradução da língua yoeme para português se aproxima das seguintes traduções: pai ancião, pai mais velho, o sol. (Tradução livre).

<sup>123</sup> Cf. VALENCIA, Heather. **Queen of Dreams:** the story of a Yaqui dreaming women. New York: Fireside, 1991 [autobiografia da esposa do cacique Achai].

*que é mentira e não é, é um aviso. Tem vez que a gente sonha aqui que a Federal [Polícia Federal] vai chegar, uma vez mesmo Célia sonhou e Babau, que a Federal ia chegar, e aí quando amanheceu o dia acendeu o fogo, a gente tudo assim, mas sonhado, quando eu fui pra roça e quando eu tou na roça a menina chegou: "Mãe, a Federal chegou aí", aí conversou, mas nesse tempo eles não chegavam pra atacar não, aí discutiu, conversou e eles viu o fogo aceso e perguntou porque que tava o fogo aceso e a gente: "Não, a gente tava com o fogo aceso porque tava esperando vocês aqui e que a gente teve um aviso que vocês vinham", de verdade, a gente tem essa visão. (Informação verbal, 7.a.)<sup>124</sup>.*

Como já supracitado, os sonhos dos homens geralmente mostram um fato de ocorrência que é impossível de impedir. Isto apresenta-se na entrevista de Tutinha, sobre o sonho do seu marido, também conhecido com Zê de Tutinha. Ele estava presente durante a conversa e concordou que teve este sonho na alvorada (10/03/2010) em que o cacique Babau foi preso<sup>125</sup>.

**H:** *Você sonha muito também? Porque tem muitas pessoas que dizem que sonham, tem previstos, essas coisas por aqui....*

**T:** *Sonho. Aqui em casa mesmo, por exemplo. No dia que Babau foi preso, a gente chegou de Salvador. Lembra que a gente tava lá em Salvador, num encontro de mulheres, não foi? Ai quando eu cheguei aqui em casa eu deitei pra dormir. Ai quando foi mais tarde ele levantou todo agoniado. Ele disse que tinha sonhado, só que eu não queria levar a sério porque eu tava muito cansada, eu queria dormir. Ai ele [Zê] falou assim: "Oh Tutinha, eu vi agora. eu vi agora. Foi uma coisa assim que foi verdade, eu tenho pra mim que foi verdade". Eu falei: "Foi o quê?" Ele: "Eu vi uma ruma de homem, tudo vestido de preto e pegou Babau. prenderam Babau agora. Eu vi no sonho".*

**H:** *E foi aquela madrugada que eles pegaram Babau?*

**T:** *Foi. Ele falou assim: "Eu vi Babau. pegaram Babau agora..." Oh eu me arrepio, ó... ele falou assim: "Eu vi prenderam Babau agora. Uma ruma de homem de preto. Eu vi, eu vi". Eu não acreditei, não levei a sério, e aí ele se sentiu mal, começou a passar mal e ficou com aquilo na cabeça que prenderam, que prenderam e aí eu até me zanguei com ele. Eu falei: "Zê isso foi sonho, não é verdade. Deixe eu dormir que eu tô cansada, eu viajei a noite todinha sentada. É uma viagem cansativa". E ele: "Não mas eu tô falando o que eu vi, eu tenho certeza que aconteceu alguma coisa". Não foi meia hora Carlão chegou aí dizendo... Era umas três horas da manhã, não era Zê? Era entre duas e três horas da manhã, Carlão chegou aí buzinando, chamando Têti, porque Têti morava aqui do lado... "Têti, Têti, cumpade Têti, cumpade [compadre] Têti. Têti, é o quê? prenderam Babau agora. A polícia levou Babau". Aí Zê: "Eu não falei, eu não falei que meu sonho era verdade. Você não acreditou em mim, eu não te falei que eu vi uns homens levando Babau? No meu sonho eu vi uma ruma de homem tudo vestido de preto e levaram Babau e eu vi Babau agoniado, eu vi a agonia dele. Ele*

<sup>124</sup> Concedida em entrevista com Dona Maria da Glória, na Serra do Padeiro, 30/05/2010.

<sup>125</sup> No próximo capítulo.

*apareceu no meu sonho chorando”... aí foi quando... aí eu perguntei assim: “Ô Carlão quem foi que pegou ele?” Aí ele falou assim: “Foi a Federal, foi a Federal que veio e levou”. Aí ele [Zê] falou: “Não te falei? O que foi que eu te falei nesse instante?”*

**H:** *E ele sonhou quando estava acontecendo...*

**T:** *Foi, quando tava acontecendo.*

**H:** *E tem muita gente nesta região que tem isso, de sonhar assim?*

**T:** *Tem. Principalmente aqui dentro da aldeia. Fora, eu não sei não, mas aqui na aldeia o pessoal aqui sempre prevê alguma coisa que vai acontecer... (Informação verbal, 3.b.)<sup>126</sup>.*

Voltando para a interpretação de Célia sobre a função onírica, parece que o sonho de Zê foi um sonho do “imediato”, da forma que ela colocou. Zê conseguiu ver o que estava ocorrendo com Babau enquanto estava realmente acontecendo, mas não podia desviar a situação. Não havia a possibilidade de contar o sonho, pois a conjuntura estava sendo realizada concomitantemente. Quiçá uma das razões pelas quais os sonhos dos homens não são contados tanto quanto aqueles das mulheres. Percebe-se também que foi a sua esposa que se abriu para narrar a visão dele. Zê me parecia bastante tímido enquanto ela contava, ao mesmo tempo levou muito a sério o que ele viu. É curioso notar que nessa noite várias pessoas sonharam e preveniram a prisão do cacique simultaneamente.

Dona Miúda afirma que ela teve um “sonho de premonição” sobre a prisão de Babau antes que os índios fizessem a *retomada* de Serra das Palmeiras e que ela comunicou isto para o cacique. Dona Maria confirma:

**Maria:** *Antes de fazer essa retomada, Miúda chegou aí e falou: “Babau, eu sonhei a Federal entrando dentro de tua casa e lhe pegando” e aí Babau disse: “É rapaz, tudo acontece, mas se for **marcação de Tupã**, nós vai ver...mas é assim mesmo”, e aí foi verdade, todos os sonhos que ela sempre sonhou... (7.a, 30/05/2010).*

**Miúda:** *Se for acontecer alguma coisa pra semana, na semana as mulher avisam, a maioria, eu mesma não sonho não, é difícil eu sonhar, mas quando eu sonho, meu sonho é certo. Aí, elas sonham. É... essa prisão de Babau, eu sonhei. Isso aí eu sonhei, me contaram o caso, eu chamei ele e dei conselho a ele. É, antes que ele foi preso. (9.a, 30/05/2010).*

D. Miúda cumpriu seu papel de aconselhar o cacique naquele momento, embora ele, ainda assim tenha sido preso. Percebem-se dois momentos: 1.) a possibilidade de impedir o

<sup>126</sup> Concedida em entrevista com Tutinha, na Serra do Padeiro, 2011.

acontecimento através de Miudinha, no mínimo oferecendo tempo para o grupo se organizar para tal evento, e 2.) a visão do que estava realmente ocorrendo naquele momento, pelo meio de Zê de Tutinha, mas sem condições de evitar o fato. A explicação de Célia ainda parece ter fundamento aqui. Em numerosos momentos os possíveis perigos previstos pelas mulheres são apagados pelo próprio ato de avisar. Todavia, existem certas situações que parecem “destino” ou “marcação de Tupã” sobre os líderes na sua luta “espiritual”, fazendo com que as rixas políticas tornem-se mais visíveis para a sociedade nacional. Por exemplo, é dito que Babau sonhou bastante sobre sua prisão antes dela ser efetivada. Contudo, o cacique acreditou que a lei não permitiria que a Polícia Federal o prendesse de madrugada (10/03/2010), visto que o horário de cumprimento para efetuar uma prisão no código do Processo Civil é depois de seis horas da manhã. Do mesmo modo, Célia preveniu a sua carceragem (03/06/2010), antes de ela voltar de Brasília para o Sul da Bahia, rumo à Serra do Padeiro. Ela viajara com a intenção de pedir intervenção para a sua comunidade indígena que estava sendo violentamente perseguida<sup>127</sup>.

*Eu sonhei, mas eu tava com uma saudade tão grande dentro do meu coração, uma vontade tão grande assim de voltar pra casa, que as meninas pediram: “Célia, você não volta Célia, você fica aqui, espera o julgamento do seu irmão [cacique Babau], daqui você vai pra Mossoró e de lá você volta pra casa de seu irmão”. Aí eu falei: “Não, eu tô com saudade de casa tão grande, eu tô com meu filho aqui, eu vou voltar pra casa”. Que era uma saudade, que eu nunca senti na minha vida, uma coisa daquela, saudade de voltar pra casa. Ou eu voltava pra casa, ou eu adoecia, endoidava, e ia acontecer alguma coisa comigo lá em Brasília, mas eu tinha que voltar pra casa, aí eu acho que eu tinha que ser presa mesmo... (Célia, informação verbal, 7.b.)<sup>128</sup>.*

As lideranças cumprem um papel de “sacrifício consciente”<sup>129</sup>, ao arriscarem suas vidas e sua liberdade no esforço de demandar os direitos indígenas e de viver em paz na sua comunidade. Isto também faz parte da sua preparação político-religiosa para *cumprir uma missão*, semelhantemente à missão do ancestral, o Caboclo Marcelino<sup>130</sup>, na tentativa de “resgatar” a terra indígena tradicionalmente ocupada.

---

<sup>127</sup> Ver capítulo 4.

<sup>128</sup> Concedida em entrevista na Serra do Padeiro, 16/02/2011.

<sup>129</sup> Classificação obtida enquanto falava com os parentes desses líderes sobre suas obrigações espirituais na “luta”.

<sup>130</sup> Ver capítulo 1.

Investigando para entender como os líderes conseguem resistir na luta pela terra nessas circunstâncias, Célia respondeu:

**C:** *É Deus, é Tupã...*

**H:** *Como é que vocês conseguem manter a comunidade mesmo quando vocês estão sendo perseguidos, como é isso?*

**C:** *É através dos rituais, através da fé. (...) Também, porque eu acho que chamando por Tupã, botar o pé na frente dá tudo certo, porque as pessoas não podem, os seus líderes não podem se desesperar porque se ele recebeu uma missão, ele tem que confiar, dê o que der, sair do jeito que sair, mas ele tem que ser frio, ter calma, ter coesão e chegar até o fim, por mais que a tempestade passe, e te balance, mas não pode te levar, porque se você está centrado e sabendo o que vai acontecer, então aí os seus comandados [encantados] vai ter também a empáfia de permanecer juntos. (Informação verbal, 3.d.)<sup>131</sup>.*

Eis os motivos e disposições – tendências instigadas pela fé e crença no além do mundo – robustecido pelos ritos –, que fazem essas pessoas lutarem a todo custo, em prol do seu “território de sangue” e dos direitos humanos indígenas.

Geertz explica: “(...) aquilo que é colocado à parte, como além do mundano, é considerado, inevitavelmente, como tendo implicações de grande alcance para a orientação da conduta humana” (1973, p.143). Refiro-me à cosmologia e escatologia tupinambá e tudo que estas abrangem e implicam na concepção tupinambá: os símbolos “sagrados” que constantemente recriam sentimentos de devoção e reciprocidade, embasados nas suas variáveis experiências individuais e coletivas nesta aldeia, notadamente, por meio de numerosas formas de comunicação com os espíritos e sobrenaturais. Ainda, consoante com o autor, a

(...) demonstração de uma relação significativa entre os valores que o povo conserva e a ordem geral da existência dentro da qual ele se encontra é um elemento essencial em todas as religiões (...). Entretanto, os significados só podem ser “armazenados” através de símbolos (...). (...)Os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia com uma estética e uma moralidade (...). (GEERTZ, 1973, p. 144).

O cacique enfatiza esta noção do além do mundo expressa na fala de Célia, além desta moralidade destacada na interpretação de Geertz (1973), na comunicação que segue:

*(...) porque a luta indígena hoje não é só uma simples garantia de território indígena. Ela requer uma questão espiritual muito grande, por quê? Desde que os*

<sup>131</sup> Concedida em entrevista na Serra do Padeiro, 18/12/2011.

*invasores aqui entraram foram muitas etnias massacradas inteiras. Esse país não será um país enquanto não restituir para cada povo indígena seu direito de descansar em paz, num território que é seu pleno, sem invasor, para que os mortos nossos descansem em paz e que nós tenha um bem viver, dignidade”.(cacique Babau, informação verbal, 8.b.)<sup>132</sup>*

O líder expunha razões espirituais e morais para engajar-se na “luta indígena”. Essa “dignidade” é um dos padrões culturais que vem sendo insistido como uma norma ideal junto com as reivindicações políticas dos indígenas. A *retomada* do território dos antepassados e da cultura, além da forma de tratar os outros com respeito e trabalharem juntos, sem depender das burocracias governamentais, faz parte do seu significado, como mostrarei no próximo capítulo.

O irmão de Babau e Célia, Givaldo Jesus da Silva, também foi preso<sup>133</sup>, sendo detido em frente à garagem onde entregava o caminhão da comunidade para consertos, em Buerarema (20/03/2010). D. Maria da Glória teve alguns pressentimentos e tentou impedir Gil de sair da aldeia nesse dia. Todavia, ele confiava que nada aconteceria, pois apenas iria trabalhar. Esta atitude mostra a distinção entre a prática e a “atitude apropriada” para indivíduos, no padrão cultural (GALVÃO, 1955, p.111). Não obstante, os índios geralmente são atentos às advertências. São os momentos em que isso não acontece que chama mais atenção, ou seja, os casos mais raros.

O que é vislumbrado no próximo relato, além das consequências pelas quais Gil passou, são outros modos de “avisos” que vinculam-se ao meio ambiente. Elementos da natureza e animais comunicam-se de uma forma que uma mulher experiente e sábia, tal como Dona Maria da Glória, reconhece logo: são os sinais dados pela natureza e outros meios, podendo decifrá-los. No decorrer desta conversa, estávamos sentadas na cozinha, no lado de fora da entrada da casa dela e de Sr. Lírio.

**M:** *Na hora que eles pegaram Gil (20/03/2010), lá eu senti. Mas eu tinha procurado Flora. Porque eu avisei desde sexta-feira (19/03/2010). Na sexta, sexta de noite, no sábado de manhã ele foi. Quando ele chegou seis horas lá pegaram ele. Eu tive o aviso [sonho] aqui, era o que? Lá dá umas cinco horas da manhã. Eu tava dormindo, eu tive aquele aviso... eu tava deitada aqui eu tive aquele... quando foi umas seis e meia que ligaram dizendo que já tinham pegado ele.*

---

<sup>132</sup> Concedida durante o Seminário “Lutas Indígenas na Bahia: Identidade, territórios, criminalização e direitos humanos”, 19/04/2011.

<sup>133</sup> Ver capítulo 4.

**H:** *E os pássaros entraram aqui no mesmo dia?*

**M:** *Não. Sexta-feira, quando eu avisei de tardinha, aí entrou dois... corujinha, como é, aqueles de orelha... duas corujinhas, aqueles bacurauzinho... aí ele entrou assim. Quando eu acabei de avisar Gil, dia de sexta-feira de tarde, que Gil desceu pra casa dele, eu entrei aqui mais Miúda. Quando eu sentei na mesa, eles [os bacurais] entrou aqui. Eles entrou aqui, um trançado assim no outro, com aqueles zoião [olhos] me olhando. Quando eles entrou aqui um daqui voltou e o outro bateu em mim [no seu peito], bateu aqui na parede e foi pra dentro [da casa]. Aí eu disse: “Oi Miúda isso é notícia ruim, avisando alguma coisa que vai acontecer. Pode prestar atenção que vai acontecer alguma coisa”. Aí quando foi no outro dia prenderam. Que você vai ver os previstos dos rios, das águas, das matas, dos sonhos, sempre a gente tem um aviso. (Dona Maria, informação verbal, 6.b.)<sup>134</sup>.*

De outra maneira, Dona Maria também compreendeu os sinais quando seu querido parente Magno iria falecer. Magno<sup>135</sup> (família Fulgêncio) era um jovem tupinambá reconhecido como um dos líderes mais importantes no movimento indígena, especificamente, por seu desempenho na educação indígena diferenciada na aldeia. Enquanto Dona Maria estava limpando o altar na Casa dos Santos, as flores colocadas para os encantados mostraram os indícios explicados aqui:

*Da vez que aconteceu o acidente com Magno, antes, uns oito dias, toda vez que eu botava as flores no canto um galho, só um galho secava. Eu acabava de botar. Com dez minutos que eu voltava lá, um só galho tava seco. As flores novas, água nova, e secava- um só galho. Das flores tudo, só um ramo murchava. A gente sabe que alguma coisa de mau vai acontecer. Até quando a gente diz assim, aconteceu, acabou. Não secou mais. As outras que bota... tudo que aconteceu, o acidente com Magno, você coloca as flor, tudo verdinha... e ontem, essa semana eu botei, tá tudo verde. O altar tá tudo verde. Mas lá de dentro, na banca que eu botei, só um galho de arruda secou, mas não foi no altar grande, no pequeno... Deu o sinal de qualquer coisa. Eu acho que não é com a família não. É alguma coisa com a pessoa chegado a gente, né, que é parente... e a gente sempre tem esse previsto...(Dona Maria, informação verbal, 6.b.)<sup>136</sup>.*

<sup>134</sup> Concedida em entrevista na Serra do Padeiro, 24/10/2010.

<sup>135</sup> Magno morreu no dia 17 de maio de 2008, num acidente de carro. Segundo Ferreira (2011), “Em conversas com pessoas da aldeia, ficou claro a crença de que se deve sempre seguir as orientações destes seres espirituais, com confiança absoluta nas suas recomendações, pois, caso contrário, eventos graves podem ocorrer. Quando aconteceu o acidente de carro em que faleceu o professor Magno, sua irmã me relatou que ele havia feito uma consulta com seu Lírio e foi advertido de que não deveria empreender esta viagem, pois o Pajé teve uma visão com muito sangue envolvendo o professor, sendo esta visão um sinal de morte. Magno tinha 23 anos, foi Vice-Diretor da escola por indicação dos *encantados*, era querido por todos, cuja morte gerou muita comoção na comunidade. Era incansável na luta pelo movimento indígena, um dos responsáveis pela criação da Escola Estadual Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro e fundador do Grupo Jovem Tupinambá da Serra”(FERREIRA, 2011, p.54-55).

<sup>136</sup> Concedida em entrevista na Serra do Padeiro, 24/10/2010.

Dona Maria carrega um discernimento nítido em decodificar as insígnias que se revelam de diversas formas. No caso, pelos encantados, sonhos, previsões e múltiplos modos de avisos, inclusos os sinais dados pela natureza. Essas modalidades de intuição eram comprovadas por ajudarem na proteção dos membros da comunidade ou informarem de verdadeiras conjunturas. Tratam-se em sua maioria, de um conjunto de presságios, isto é, comunicações xamânicas, que orientam e asseguram a sua “territorialidade específica”<sup>137</sup>.

### ***III.2.1 Advertências dos encantados***

Durante a Festa dos Martins, no dia 22 de outubro de 2010, que aconteceu dois meses após os líderes serem soltos (17/08/2010), o cacique recebeu alguns avisos dos encantados. Esta festa é celebrada todo ano devido a uma promessa que D. Maria Caetano fez aos Martins quando era jovem e estava passando por alguns problemas na vida. No início da festa, após os iniciados fazerem as orações típicas, foi servido um caruru em cima de uma grande esteira no chão, no centro do salão da Casa dos Santos. Diferentemente do caruru servido na festa de Cosme e Damião, onde apenas crianças sentam-se à mesa para comerem, aquele caruru incluía adultos. Havia duas mulheres, Célia e Jéssica – a mesma que “fechou seu trabalho” – e dez participantes masculinos, inclusos Babau e Gil, o resto, meninos adolescentes. De acordo com Ailza (51 anos), participante da festa, Maria Caetano fizera pedidos e orações aos Martins para ajudarem os líderes quando estavam presos. Por isso, eles precisavam tomar parte na mesa de caruru dos Martins, no intuito de honrar os pedidos concedidos.

Enquanto as pessoas comeram com as mãos, Dona Maria da Glória proferiu alguns cânticos e os Martins começaram a se manifestar em quase todos os devotos que recebem estas entidades. Durante o tempo em que os líderes ainda comiam, observei que alguns Martins os abençoaram, desenhando cruzes com os dedos, na cabeça e nas costas de Babau, Gil, Célia e Jéssica. Por vezes, os encantados sopraram a fumaça do charuto sobre estes, igualmente, para benzê-los. Quando todos terminaram de se alimentar, a esteira foi retirada para abrir espaço para que os Martins pudessem dançar, cantar e serem servidos com garrafas de vinho, que beberiam e compartilhariam com os expectadores. O cacique cantou umas músicas e, pouco depois, saiu do espaço. No decorrer da noite, outras entidades chegaram para participar da comemoração, tais como, Sultão das Matas, Gentio, Beri, Tupinambá,

---

<sup>137</sup> Este conceito será discutido mais no próximo capítulo.

Boiadeiro, Cosme e Damião e Preto Velho. Após a meia-noite, observei que alguns dos Martins haviam sumido há muito tempo e inquiri onde eles foram. Foi-me explicado que eles estiveram circulando lá fora e falando com as pessoas. A festa continuou até à três horas e meia da manhã (3:30h), quando Sr. Lírio olhou no copo, cantou músicas de despedida, os iniciados aproximaram do altar, cantando e verbalizaram orações, e, assim, encerrou-se a homenagem aos Martins.

No dia seguinte, descobri que, durante a festa, os Martins conversaram com o cacique, para avisá-lo de que era muito perigoso ele ficar em casa com a família. Explicaram que, em alguns dias, alguma coisa desastrosa poderia acontecer com ele, pois ainda havia pessoas (fazendeiros) querendo atacá-lo de alguma maneira, após tomarem conhecimento de que ele estava liberado da cadeia. A sua presença rotineira em casa e na aldeia, além de ser arriscado para o líder, também colocava a vida de sua família em risco. Consequentemente, o cacique acordou cedo, de manhã, convocou uma reunião com os membros da comunidade e explicou os motivos, baseados nos ditames dos encantados, da necessidade de se ausentar da aldeia. Babau arrumou uma mochila, despediu-se e foi embora. Aparentemente, ninguém na comunidade soube para onde ele tinha ido.

É neste sentido, que o líder “sacrifica” a possibilidade de ter uma vida corriqueira, de poder ter uma família própria e estar com ela, de poder ter sossego, sem qualquer preocupação com a segurança de todos. Ele abdica do conforto que, para os outros fazem parte do seu dia a dia, de transitar em espaços públicos, sem sentir que está em um risco maior de morte ou a possibilidade de perder sua liberdade. A sua responsabilidade abrange o bem-estar da comunidade tupinambá Serra do Padeiro inteira.

Os líderes, Célia e Babau, preservam a habilidade de prevenir de várias maneiras. Os dois podem viajar no mundo dos sonhos, para recolher informações. Às vezes, são convocados por outras pessoas, por diversas razões, nos sonhos, como se eles mesmos fossem espíritos, o que foi explicado durante algumas conversas livres. Isto é uma experiência incomum ou menos contada<sup>138</sup>. Durante estas experiências particulares, eles têm em comum a sensação de estarem “fora do corpo”. Esta impressão também foi apresentada nas experiências dos Quichés (Momostenango, Guatemala), os quais reconhecem uma ligação entre o ato de sonhar e a morte (TEDLOCK, 1992, p. 115). Os indígenas Quichés fazem esta interpretação

---

<sup>138</sup> Decidi não apresentar estes relatos privados.

fundada na experiência de sonhar, de sair do corpo como se estivessem mortos. Nessas viagens no mundo dos sonhos, os espíritos de certas pessoas podem perambular pelo mundo ou receber complexas mensagens dos cosmos e dos ancestrais (Ibid., p. 115). É plausível que Babau e Célia conduzam algum tipo de poder xamânico nas suas capacidades idiossincráticas. É curioso observar que os dois líderes Tupinambá, uma líder, feminina e um líder, masculino, atuam de maneira semelhante nos seus exercícios político-religiosos. São pessoas com uma preparação espiritual para a luta política que apoiam um ao outro neste domínio.

Babau e Gil foram colocados nas mesmas prisões e foram transferidos repetidas vezes. Quando eles estavam no presídio em Itabuna, Rosa e D. Maria da Glória visitaram seus parentes. A relação com o sobrenatural e suas aptidões espirituais evidenciam-se na fala de Rosa sobre uma das visitas:

**R:** *Oh, eu ja falei pra ele "ó Babau já viu que não tem lugar pros encantados?" (risos). E aí ele falava assim os sonhos que ele tinha lá, que os encantados iam lá contava pra ele o que tava acontecendo na aldeia e aí quando a gente chegava lá, ele dizia: "Vai chegar tantas famílias lá, vai chegar cinco famílias..." e aí tudo o que ia acontecer assim, que tava previsto aí ele chegava e ele contava pra gente, e quando a gente chegava aqui, acontecia. Maria falava: "Oxe, Babau tá caducando, Babau tá doido, é?... Babau quando chegou no presídio, ele ficou meio 'assim', Rosa, ele parece que tá meio doido" (risos), quando ele falava as coisas a gente pensava que não ia acontecer, e quando pensava que não, aquilo acontecia, e aí Maria: "Tu viu, Rosa?" e eu falei: "É, tomara que um dia ele diga que eu vou acertar no Loto" (risos). Pois é, menina, é muita coisa. (Informação verbal, 2.b.)<sup>139</sup>.*

Enquanto Célia esteve detida, obtinha notícias dos seus familiares indígenas na Serra do Padeiro através de experiências oníricas. Contudo, quando tentava confirmar suas visões com os membros da aldeia, eles negavam os acontecimentos que realmente estiveram ocorrendo, por medo de deixar a indígena mais estressada, considerando a sua circunstância frágil. A liderança passou por vários problemas de saúde pelo fato de estar amamentando o filho de dois meses, em condições inadequadas, onde não havia acesso suficiente à assistência médica.

**C:** *Eu sonhei várias vezes, várias coisas aqui. Eu falei menino tá acontecendo alguma coisa... Magnólia mesmo, eu sonhei que alguém aqui em casa tava doente, e era painho que tava doente, ou era Magnólia que tava doente... eu sonhei... tive um sonho, aí eu falei: "Menino tá acontecendo alguma coisa"... eu liguei lá pra casa... as meninas teve lá... eu falei: "Gente tem alguém lá em casa doente? Tá acontecendo alguma coisa lá em casa"? Ela: "Não, tá não". Eu falei: "Rapaz tá acontecendo"... eu sonhei que o carro tinha virado, eu sonhei que tinha alguém lá*

<sup>139</sup> Concedida em entrevista na Serra do Padeiro, 16/01/2011.

*em casa doente... eu contava tudinho pro pessoal e o pessoal me dizia: “Não, não tá acontecendo nada não, tá tudo bonito, tá tudo beleza lá”. Eu sonhava e ninguém me dizia nada. Magnólia adoeceu, o carro quase que vira. Teve um monte de coisa aqui que aconteceu que eu falava e eles diziam que não tinha acontecido nada, e eu ficava pior ainda porque eu sabia que tava acontecendo... (...) Sonho de premunição eu não gosto de sonhar não. Eu mesmo detesto, porque todos os meus sonhos acontecem. (Célia, informação verbal, 7.b.)<sup>140</sup>.*

Estes líderes indígenas aparentam conservar alguns poderes xamânicos que os guiam em diversos momentos de adversidade. Os encantados dirigem-nos de várias formas, inclusive, por meio de sonhos e previsões. Assim, veremos que existem formas de comunicação que não são apenas representadas pelos símbolos tangíveis, tais como as pinturas corporais ou o fogo da aldeia. Do mesmo jeito, porém, esses diálogos no mundo dos espíritos e antepassados também criam confiança e fé no sobrenatural e “força espiritual”, até mesmo porque, na visão dos Tupinambá, estes aspectos espirituais também portam uma eficácia que apoia a sua “luta”. A atuação política dos líderes não se desvincula da sua espiritualidade. Os membros da comunidade prestam atenção aos vários modos de “avisos” para antecipar possíveis transtornos, prepararem-se para eles, e tentarem esquivar deles. Ambos, homens e mulheres, atuam neste âmbito, mas são as mulheres que carregam o papel de possivelmente impedir a realização de certas desordens, o que me parece necessário quando se defrontam com várias opressões políticas. Portanto, a atuação e a relação entre as duas esferas – religiosa e política – são dinâmicas, para dar proteção ao grupo étnico e manter ou recuperar o território indígena. O campo religioso serve como um espaço de comunicação entre estes dois domínios, onde os Tupinambá podem sentir-se orientados e protegidos suficientemente para prosseguir com “fé” na “luta espiritual”, para “resgatar” o “território de sangue”, aguentando as consequências de tais ações político-religiosas, incitados pelos seres “sagrados”.

Neste capítulo foram relatados alguns depoimentos e experiências rituais que dão suporte à sensação de união entre os membros da comunidade indígena. Estes marcam fronteiras simbólicas, sobretudo, espirituais, a exemplo do Toré, pinturas corporais e o grito tupinambá. Os altares representam um foco de dedicação religiosa que alimenta uma relação pessoal e íntima com os “espíritos vivos”. A autocura na natureza é essencial não apenas para mantê-los conectados a ela e a seus vários espaços dominados por espíritos e guardiões das

---

<sup>140</sup> Concedida em entrevista na Serra do Padeiro, 16/01/2011.

matas, mas também, para equilibrar os índios espiritual e emocionalmente, função básica nas suas práticas e crenças. Os sonhos e previsões são modos de intuição e comunicação comuns, por vezes eficazes, para a prevenção de certas situações entre os indígenas deste local. Servem para recolher importantes informações que, relativamente ao coletivo, possam ser diligentes para saírem de maiores contratempos.

A habilidade de comunicar-se com espíritos e encantados por meio de avisos da natureza, previsões e sonhos fazem parte do campo de xamanismo. As profecias xamânicas podem curar ou podem servir como advertências de situações conflituosas que ameaçam o bem-estar da comunidade indígena e os componentes da sua sociocosmologia tupinambá. Pensando nas interpretações de Geertz, o que me parece destacável, são os sentimentos e inclinações que aumentam através de todos esses múltiplos meios de comunicação com os seres sobrenaturais e as várias representações religiosas e culturais. Demonstra-se também, que as comunicações espirituais e simbólicas que não são públicas ou visíveis, podem contribuir para experiências religiosas ou xamânicas que sejam tangíveis na visão dos Tupinambá. Estas são consideradas, pelos indígenas, importantes e dinâmicas para a proteção e manutenção da aldeia, além de assegurar a luta pela terra.

Os líderes, em diversos momentos, sacrificam sua própria tranquilidade para beneficiar a comunidade, sendo isto um papel fortalecido pela espiritualidade, ritos, mormente, experiências e poderes xamânicos. A conciliação dos elementos descritos promove os motivos e disposições que revigoram os índios nas suas guerras políticas. As estratégias na resistência contra violências estaduais e regionais e na reivindicação da *morada dos encantados* e a terra dos antepassados (mortos) são, sem dúvida, espirituais.

No capítulo seguinte, veremos como os compostos rituais interagem direta e visivelmente na luta pela terra e pelos direitos indígenas, além de outros métodos comunitários, para vencer essas batalhas, sobretudo, na labuta diária para as necessidades básicas – autoconsumo e produção no mercado, dos moradores da aldeia.

## **CAPÍTULO IV – CRIMINALIZAÇÃO E PERSEGUIÇÃO: FORMAS DE RESISTÊNCIA E REPRODUÇÃO SOCIAL<sup>141</sup> TUPINAMBÁ**

Apresenta-se neste capítulo a maneira como conjunturas políticas marcam as vidas dos Tupinambá, ou seja, como os indígenas da Serra do Padeiro lidam com as constantes violências sofridas na comunidade: a vinda e ida de policiais federais, ameaças feitas pelos fazendeiros e pistoleiros (contratados), discriminação na região e a ausência dos seus líderes, criminalizados e presos no decorrer desta pesquisa, após a *retomada* da fazenda Serra das Palmeiras. No último capítulo, destaquei as representações culturais e religiosas que criam uma força solidária entre o grupo étnico, além de diversos modos de comunicações xamânicas que servem para proteger os Tupinambá nessas instâncias de antagonismo. Mostrei que todos esses elementos instigam motivos, disposições e razões morais para os índios lutarem pela Terra Indígena e pelo direito de viverem em paz enquanto comunidade Tupinambá. Geertz (1973) apresentou uma interpretação que ajuda a esclarecer como o “além do mundo” pode dirigir a conduta das pessoas e a maneira como os símbolos sagrados podem formalizar uma estética e uma moralidade, expressa nos discursos e nas ações dos índios. Honneth (2003) também contribui para compreendermos a intersubjetividade e motivos morais atrás de tais conflitos sociais, na sua concepção fenomenológica da “luta por reconhecimento”. O autor explica que:

(...) uma luta só pode ser caracterizada de “social” na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais, chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo. (HONNETH, 2003, p. 256).

Segundo Honneth (2003), quando uma luta é social:

(...) trata-se do processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores de ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento. (HONNETH, 2003, p. 257).

É claro que existem valores materiais quando se refere às concorrências territoriais, tais como os interesses econômicos do Estado e dos grandes proprietários de terra, além das

---

<sup>141</sup> Refere-se às atividades econômicas e aquelas que asseguram o autoconsumo do grupo étnico, necessárias para sua sobrevivência, principalmente através da agricultura. Além do mais, é relativo às formas como as relações sociais são criadas e recriadas nos espaços de labuta doméstica e comunitária.

necessidades de produção no mercado, bem como o consumo interno dos Tupinambá. Porém, como tem sido discutido até agora, existem intenções nesta luta pela terra, do lado dos indígenas, que se caracterizam por motivos intersubjetivos. Isto é, atitudes morais emotivas, tecidas pelas experiências de desapontamento pessoal, como algo que afeta, não apenas, os indivíduos, mas também, o coletivo (HONNETH, 2003, p. 258). Esta perspectiva me parece relevante para se discutir a forma como os Tupinambá estão insistindo na resistência política do grupo étnico, no presente.

Aqui, demonstram-se dados etnográficos de uma situação de conflito, salientando-se observações e depoimentos em torno da circunstância, além das formas de resistência, incluindo a reprodução social comunitária no cotidiano. Nesta perspectiva, também mostrarei que a fundação da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP) se tornou um modo estruturante para a organização social recente, ampliando sua autonomia em termos de consumo e produção internos e externos da aldeia. Os meios de sustentação social e econômica, neste âmbito, baseiam-se na reciprocidade manifestada nos trabalhos comunitários e agrícolas. Esta maneira associativa de organização, administrada por uma imprescindível cooperação feminina, transformou-se igualmente numa instituição que respalda o movimento político desses indígenas. Os vários aspectos que contribuem para manter a comunidade na sua “luta pelo reconhecimento”, sobretudo, territorial, ilustra o processo pelo qual essas pessoas passaram para ganhar visibilidade enquanto grupo étnico, atualmente. Este transcurso contínuo constitui-se pela mobilização dos membros da comunidade da Serra do Padeiro para se reorganizarem, no intuito de enfrentar as ações do Estado. Desta forma, o processo de territorialização tem-se transfigurado presentemente numa territorialidade específica, delimitada socialmente pelos Tupinambá e os seres sobrenaturais. A partir destas observações apresentarei como estes procedimentos se desenvolvem hoje.

#### **IV.1 A criminalização dos líderes**

Depois da *retomada* da Serra das Palmeiras<sup>142</sup>, tive a oportunidade de encontrar os Tupinambá em Salvador, durante o X Acampamento de Trabalhadores Rurais, na Universidade Federal da Bahia, entre os dias 4 e 8 de março de 2010. No retorno para Serra

---

<sup>142</sup> Ver introdução.

do Padeiro, viajando de ônibus e durante a noite, Dona Maria da Glória teve uma previsão de que seu filho, o Cacique Babau, seria preso pela Polícia Federal.

*Eu falei, no dia em que eu estava em Salvador, no meio da estrada eu deitei dentro do ônibus e as meninas deitaram e quando acordei foi um pesadelo, assim um pressentimento.... Quando eu acordei foi no pânico...: “Vixe, vai acontecer alguma coisa, já aconteceu... e assim naquela coisa... quando eu levantei... sem saber de nada, viajando. E quando eu cheguei aqui [Serra do Padeiro] chamei Babau. (...) Não sonhei assim, eu pressenti. Tive um pressentimento que como ia acontecer alguma coisa. Aí eu disse: “Olha Babau a Federal vai chegar aqui de duas a três horas da manhã. Aí ele: “Não, chega nada. Ela não vem de noite nada”. Aí eu digo: “Vem. Eu to pressentindo que a Federal vai chegar aqui de duas a três horas da manhã. (...) Aí eu deitei no sofá. Aí me deu uma febre, uma febre que eu fiquei tremendo de febre. Quando eu levantei, aquele pressentimento ruim eu fui deitar [na cama]. Quando eu deitei quem me acordou foi Flora: “Mãe, mãe”- o que é menina? Tem gente na casa de Babau, tem gente na casa de Babau. Me dá a lâmpada aí”. Aí eu dei a lâmpada a ela, quando ela saiu lá, ela já gritou: “Foi a polícia, foi a polícia... ninguém sabe o que foi não, mas tá parecendo roupa de polícia e já pegou Babau dentro de casa e já saiu”. Isso eu falei dia de segunda, de dia, na hora que cheguei, o dia todo eu falando. Quando foi de segunda pra terça, pegaram. (Dona Maria, informação verbal, 6.b.)<sup>143</sup>.*

Aparentemente, o presságio de D. Maria estava certo, pois a Polícia Federal arrombou a porta da casa do cacique Babau por volta de duas horas e trinta minutos (02h30min) da madrugada, no dia 10 de março de 2010. Eles não possuíam mandados para esta prisão (ANAÍ, 2010). O líder reagiu, acreditando estar sendo atacado por fazendeiros regionais. Para agravar a situação, o episódio aconteceu na frente do seu filho de três anos e sua esposa. Surpreendido e com medo de que eles, os policiais, matassem seu filho, reagiu e a briga parece ter sido extremamente violenta. Os familiares dizem que, quando entraram na casa do cacique após ele ter sido levado pelos policiais, que a mesa de granito estava rachada e havia sangue no chão. Seus parentes não sabiam para onde a polícia levou o indígena, até à oito (8) horas da manhã, quando os policiais, finalmente, entraram na delegacia. Os relatos de sua parenta, Flora, e também de outros índios, expressam uma clara traumatização, e tinham convicção de que Babau seria morto. Seu pequeno filho ficou doente, sem vontade de comer, e sempre perguntando pelo pai.

Porém, Babau não foi o único líder tupinambá a sofrer uma ação de criminalização. Posteriormente, os irmãos do cacique também foram presos. Prenderam Givaldo, no dia 20 de março de 2010, quando esteve concertando o caminhão em Buerarema. Menos de três meses

<sup>143</sup> Concedida em entrevista na Serra do Padeiro, em 24/10/2010.

depois, também aprisionaram Célia (irmã de Babau e Givaldo), com o filho de dois meses de idade, Erútawã<sup>144</sup>.

Célia, membro da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), viajara para Brasília, para participar de uma reunião, na qual tentaria entregar um documento ao Presidente Lula. A carta, entregue, relatou a situação precária da sua comunidade e pediu providências em prol dos Tupinambá da Serra do Padeiro, cujos líderes foram criminalizados. O documento expunha também as constantes ameaças ao povo Tupinambá por pistoleiros da região de Buerarema. No entanto, quando Célia voltava dessa viagem, foi presa pela Polícia Federal, junto com seu filho, no aeroporto de Ilhéus, no sul da Bahia, no dia 3 de junho de 2010. Ambos ficaram detidos por um período de quase três meses (CIMI, 2010), na cidade de Jequié, distante cerca de 200 km da sua aldeia. O cacique Babau e seu outro irmão, Givaldo, permaneceram presos por cinco meses. Eles foram transferidos várias vezes para diferentes prisões – Itabuna-BA, Salvador-BA, e o presídio federal, em Mossoró, no Rio Grande do Norte (SANTOS, Junior, 2010). Os três líderes foram libertos no dia 17 de agosto de 2010, com a interferência da Comissão de Direitos Humanos da Assembléia Legislativa (TITO, 2010).

Dona Maria falou sobre as possíveis razões da carceragem de seus filhos em uma entrevista que Patrícia Navarro, colega pesquisadora, realizou em minha presença. Estávamos conversando na sua cozinha, quando ela forneceu este depoimento que segue.

**Patrícia:** *Babau tá sendo acusado de, acho, dez ou quinze crimes- formação de quadrilha, etc.. Como é que a senhora vê essa questão da criminalização, por que que está acontecendo isso aqui, por que que as pessoas estão agindo dessa forma?*

**M:** *Eu, no meu haver e no meu pensar, eu acho que eles acham que é uma forma melhor de destruir nós, porque eles botaram estes crimes em cima de Babau, eles acham que estão para destruir as comunidades, destruir o povo, aí eles plantaram isso, astuciou, inventou isso, arranjou e plantou. Nós hoje tamo aqui lutando, mas não é para nós. Babau tá lutando, mas pra quem? para os filhos, pros netos, pros bisnetos, para essa geração que tá chegando, para não atingir, não chegar nesse conflito que nós tá hoje. Marcelino lutou para deixar, mas não deixou que pegaram ele, e deram fim, e nós hoje luta para ver se nós deixa uma paz para chegar que os **nossos parentes foi destruído, foi morto**, e essas coisas não acabou, **o povo [lá fora] pensou que acabou, mas não acabou**. Marcelino ficou aqui dentro preso, mas acontecendo no dia a dia, não foi Babau que trouxe essa violência, não foi Babau que trouxe este movimento, este movimento já vivia, vinha de Marcelino. E hoje o povo tá vendo, aí disse que foi Babau, não foi Babau não, eu já vivia aquilo, nós já sofria para tomar esse pedacinho de terra, quando Babau*

---

<sup>144</sup> Estes eventos são os mesmos mencionados no capítulo anterior sobre os aprisionamentos dos três irmãos e o filho de Célia.

*era pequeno, quando a vassoura de bruxa chegou acabando o cacau, os coronel largou as roças aí, chegou essa emergência das terras que já vivia coagido sem viver, que já saiu todo mundo, todo mundo procurando a cidade, não tem motivo, se nós tem a terra nós tem que lutar por ela. E não é Babau só que luta, é nós todos. Agora eles botaram este movimento em Babau porque Babau estudou, Babau hoje levou o nome de cacique, a comunidade elegeu ele como cacique, aí eles acham que é Babau, mas Babau só não ia fazer isso, **quem faz isso é a comunidade, é o povo, pensando no futuro de amanhã**, que nossas terras tá sendo devastada, sendo queimada, sendo acabada, tudo acabando, tudo descendo água abaixo, e esse [invasores, não-índios] que tá acabando não mora aqui, **esse que tá acabando com tudo não mora aqui**, só vem destruir, e o prejuízo fica para quem está aqui. Hoje nós temos que lutar, por que lutar? Para essa geração quando chegar já topar com algo melhor. E não acabar com nosso território, com a nossas águas, com nossas nascentes, que nós precisamos de viver sossegados, e se nós ficasse quietos.... Quanto tempo tá quietos e nunca ninguém viu resolver nada? Nunca resolveu nada, de tempo de Marcelino para cá, que prenderam Marcelino e tudo, tava quieta e nunca ninguém resolveu nada, mas quieto para a força lá, para a justiça lá fora, mas pra nós nunca quietou não, isso aqui vive de dia a dia do movimento, agora só que agora tá pegando lá fora, a justiça, mas nunca quieto aqui, pensaram que tava quieto porque **quem tava sofrendo era quem tava calado**, e hoje, nós temos como dizer e falar porque já **chegou de ficar calado** porque quem luta morre e quem não luta morre também, então vamos lutar. (4.c., Serra do Padeiro, 2010)<sup>145</sup>.*

Na narrativa de Maria é possível constatar que o líder aprisionado, seu filho, não é quem movimenta a “luta do povo”. Demonstra que este movimento indígena é um esforço coletivo frente a vários conflitos, com distintos agentes envolvidos nos processos que afetam o território indígena. No relato, a disputa se revela através da forma com que os representantes do Estado agiram, criminalizando as lideranças. Porém, esta situação resulta de diversos motivos e procedimentos. Dona Maria destaca alguns momentos históricos, que nos permite concluir que este processo de territorialização instalou-se durante longa trajetória que inclui aparatos administrativos-governamentais, interesses econômicos e a invisibilização dos interesses indígenas.

No tempo de Marcelino (1924-1937), o líder e indígenas foram perseguidos e torturados, evidentemente, por mecanismos violentos instaurados pela polícia privada (“jagunços”) da elite local e influências do Estado. No final desse período, já na fase do Estado Novo de Getúlio Vargas, a repressão se deu também com métodos de controle e perseguição. Segundo aponte no primeiro capítulo, o Caboclo Marcelino foi acusado de ser um comunista, outra forma de apagar o movimento de qualquer pessoa que poderia desafiar o

---

<sup>145</sup> Gostaria agradecer a Patrícia Navarro de Almeida Couto pela ajuda no trabalho de campo e concessão de alguns depoimentos usados nesta seção.

poder estatal e latifundiário na época. Foi desses tempos para cá que as terras foram usurpadas por várias escrituras falsas que deram titulação da propriedade aos coronéis de cacau, migrantes, entre outras pessoas, em posições de classes muito mais favoráveis do que os índios marginalizados. Sabemos que, ao longo do tempo, os indígenas da região foram declarados extintos. Mas, contrariamente ao que foi disseminado, os atuais Tupinambá procuraram meios de sustentação, como pesca, caça, ou a manufatura de farinha, entre outros, que propiciaram sua sobrevivência e manutenção de um modo de vida.

O enfraquecimento do poder dos proprietários da terra é recorrentemente assinalado com a incidência da vassoura de bruxa, na década de 1980, pelos Tupinambá, historiadores, antropólogos e ecologistas<sup>146</sup>. Naquele momento, a região foi marcada pela decadência da monocultura do cacau e empobrecimento econômico da elite local. Num primeiro instante, os proprietários da elite e seus funcionários, inclusos alguns índios, saíram das terras, na qual eram empregados, e procuraram sobrevivência nas cidades. Porém, este momento também abriu a possibilidade de construção de uma rede social entre indígenas, que começou a se conscientizar sobre suas perdas e possibilidade de recuperar o que foi “roubado”: sua identidade e suas terras. Segundo D. Maria e outros índios, durante a vassoura da bruxa ainda havia rixas entre os povos marginalizados e os proprietários de terra, mas parece que o jogo de forças começa a mudar com a perda do poder econômico por parte dos fazendeiros.

Do tempo de Marcelino até o mais recente movimento reivindicatório indígena, não houve uma visível identidade indígena na região, pois foram tratados como inexistentes pela sociedade dominante. Uma forma de descartar quaisquer direitos que os índios tivessem sobre a terra. Os Tupinambá contam que ficaram traumatizados após tanta perseguição e violências sofridas ao longo da história, assim ficando “quietos”. O que podemos encontrar, nesse processo, é que os velhos e, agora, as novas gerações carregam na memória coletiva a consciência de que eles foram “roubados”, de várias maneiras, além de tudo, a respeito de terras tradicionalmente ocupadas. Dona Maria recorda várias disputas territoriais, até mesmo quando João de Nô, último líder religioso<sup>147</sup> antes de Sr. Lírio, estava vivo. Algumas das terras do líder religioso foram ocupadas por fazendeiros e houve ataques ainda naquele

---

<sup>146</sup> Cf. SAMBUICHI, 2003; MARCIS, 2004; VIEGAS 2007; LINS, 2007; COUTO, 2008; MAGALHÃES, 2010.

<sup>147</sup> Ver capítulo 1.

período. A própria Casa dos Santos é um lugar em que ela lembra, correndo por dentro, e tiros passando pelas paredes deste velho recinto.

É nessa perspectiva que Honneth explica que:

(...) o engajamento nas ações políticas possui para os envolvidos também a função direta de arrancá-los da situação paralisante do rebaixamento passivamente tolerado e de lhes proporcionar, por conseguinte, uma auto-relação nova e positiva. A razão dessa motivação secundária da luta está ligada à própria estrutura da experiência de desrespeito. (HONNETH, 2003, p. 259).

Neste caso, o momento de pararem de sofrer e ficarem “calados”, como D. Maria coloca, e lutarem a todo custo – pois sofrem as mesmas consequências se não resistem, se respalda nos sentimentos morais de injustiça. Assim, criam uma resistência em comum, influenciada pelos valores morais e o “(...) efeito reforçativo, a experiência de reconhecimento que a solidariedade no interior do grupo político propicia, fazendo os membros alcançarem uma espécie de estima mútua” (HONNETH, 2003, p. 260), enquanto se organizam e lutam juntos.

Muitos fazendeiros saíram das terras, mas realizaram desmatamentos na procura de se salvar economicamente pela venda de madeiras e outros recursos naturais, além de empreendimentos de turismo nas terras litorâneas. Por isso, a convicção de que quem destrói a terra, “não mora aqui”. As pessoas que destroem vêm de fora. Maria mostra uma clara consciência desses acontecimentos e uma afirmação identitária, as quais a levam a uma convicção de que a consequência de possivelmente morrer não é mais suficiente para travar a luta coletiva indígena. O que importa na atualidade é assegurar um futuro para que as gerações vindouras tenham esperança e melhores condições de vida. Em outros termos, para que elas sejam liberadas daquele sofrimento que acometeu os antepassados- “*os nossos parentes foi destruído, foi morto*”. Ela sabe que essa luta territorial não “acabou”, como as pessoas de fora do território têm afirmado. O que é possível verificar, na fala de Dona Maria e outros indígenas, é que as formas de perseguição sofridas não são uma novidade para este grupo étnico ao longo do processo histórico. Veremos nas próximas observações e relatos, como essas injunções se desenvolveram na atualidade, e, em seguida, retomarei a discussão de alguns desses problemas existentes entre índios e não-índios, na região.

## IV.2 Serra das Palmeiras revista

Quando retornei para Serra do Padeiro após a *retomada*<sup>148</sup>, as pessoas me contaram o que havia acontecido naquele fatídico dia em que fui embora, durante o confronto entre os Tupinambá e os demais não-indígenas na Serra das Palmeiras (24/02/2010).

Narraram que a Polícia Federal chegou para cumprir uma reintegração de posse, fato não esperado pelos Tupinambá. Apontaram que os policiais chegaram com o fazendeiro Alfredo Falcão, que se intitula proprietário da Serra das Palmeiras, e outros fazendeiros da região. Traziam um grupo de pistoleiros contratados. Os índios dispersaram-se pela mata quando a polícia chegou. Entretanto, os policiais foram embora, deixando os fazendeiros e pistoleiros armados, para brigarem com os indígenas. Uma ação que contribuiu para a desordem. Os relatos criticam o papel da polícia como representante do Estado.

As pessoas que não estavam na *retomada* se juntaram para rezar. O pajé incorporou um encantado que explicou para os indígenas o que iria acontecer e como agir naquela situação de luta. Dona Maria da Glória me contou com muita emoção como os indígenas reagiram à circunstância:

*Eu tava só aqui só escutando tiro, tiro, tiro, e tudo armado, e os meninos lá correu para dentro do mato que chegou atirando em parede, casa e tudo, e nós entramo para dentro de casa e ficamos, quando deu assim umas quatro horas para cinco horas que foi quando de seis horas em diante, a Federal já tinha ido embora e eles [fazendeiros e pistoleiros] ficaram lá atirando, aí foi que os meninos dizem: “Não, a gente tem que ir para lá, **mas nós não temos armas**”, os meninos arranjou uma caixa de foguetão de doze tiro, arranjou e chegou lá e soltou mesmo com gosto de gás, botou o foguete dentro de casa, eles atirando, mas Tupã [Deus] primeiramente e aos encantados, é que nós pediu, botamos o joelho no chão, e rezemos, e rezemos e dizendo: “Bala não vai romper, espingarda não vai atirar, arma não vai atirar e vai correr água pelo cano com as forças de seu São Jorge e os encantados vai virar tudo em água aquilo ali e vai esfriar e vai quebrar e não vai tirar por São Jorge”. Os meninos partiu para dentro e as mulheres veio pra cá. “Caboclou” e botou o joelho no chão e fez uma corrente de oração, e oremos mesmo, pedimos aos encantados nesse momento que tá o tiroteio para lá os encantados chegou e disse: “Olha, não se preocupe não, chame por Tupã que vai sair todo mundo e não vai morrer ninguém”. (Dona Maria, informação verbal, 4.c.)<sup>149</sup>.*

Um dos homens que participaram da *retomada* me mostrou onde aconteceu esse confronto e como eles conseguiram desarmar os fazendeiros e demais não-índios, para tomar o controle da situação perigosa.

<sup>148</sup> Entre os dias 2 e 4 de abril de 2010.

<sup>149</sup> Entrevistada por Couto, 30/05/2010.

**Indígena):** *A polícia chegou primeiro. Quando a polícia chegou ai nós saiu, porque nós não vai enfrentar a polícia, né, mais de quarenta homens armados e atirando pra todo lado, porque a polícia, ela, aquele negoço de bala de borracha, ela não ta usando. Tá usando bala de verdade mesmo...*

**H:** *Como vocês conseguiram retomar a fazenda então?*

**Indígena):** *Só com aqueles foguetão atirando. A Federal não acredita que a gente faz aquilo só com foguete, né? nós pegamos aqui, nós circulou aqui mais de vinte homens nessa casa aqui. Todos estavam armados... Nós prendemos aqui dentro, começamos a atacar eles com fogos pra que eles corressem pra dentro, e quando chegou aqui, nós desarmou eles todos e deixou eles aqui desarmados, inclusive essas armas já levaram, já levaram essas armas. A gente tem que provar pra Polícia Federal que nós não precisamos de armas.*

**H:** *Levaram as armas?*

**Indígena):** *Munição. E as armas... mas aí como nós têm nossas estratégias de mato nós conseguimos atacar eles... eles atacou nós, mas só que eles não aguentavam, né?, aí correram e entraram nessa casa aí e aí a gente... os encantados sempre amarra mesmo, aí não teve pra ninguém. (Informação verbal, 1.b.)<sup>150</sup>.*

Estas narrativas descrevem um momento durante o conflito em que alguns fogos de artifício foram soltos, causando a surpresa dos assaltantes quais reagiram correndo por dentro de apenas uma casa abandonada naquela área. Por isso, os Tupinambá conseguiram circundá-los e, então, desarmá-los, mandando o bando de agressores regionais sair da *retomada*. Os indígenas recolheram as armas e esconderam-nas, por medo de serem acusados de algum crime que eles não tivessem cometido, como acontece comumente. Aguardaram o momento propício para que o Secretário da Segurança Pública do Estado recebesse as armas e as levasse para investigação<sup>151</sup> (DIEDER, 2010). As armas de fogo encontradas, deixadas para trás eram de diversos calibres e também munições, com a inscrição “Federal”. O jornal local, logo após este evento, fez uma falsa reportagem sobre fazendeiros que foram assassinados por índios e alguns que sumiram e ainda não haviam sido encontrados. Criaram, mais uma vez, uma imagem pública dos Tupinambá, de serem perigosos bandidos (A Região, 2010).

Observa-se também que os encantados se manifestavam durante esta intensa agitação de guerra, para orientar os indígenas. Eles normalmente apresentam-se para avisar sobre a chegada dos fazendeiros, da Polícia Federal, das perseguições aos líderes do movimento e de outras situações que ofereçam perigo para a paz da comunidade. Os Tupinambá dizem que o

<sup>150</sup> Entrevista concedida na *retomada* Serra das Palmeiras, 10/04/2010.

<sup>151</sup> No dia 18 de maio de 2010.

Sr. Lírio sempre “olha no copo”, isto é, ele consulta os encantados para saber quais são as decisões mais adequadas a serem adotadas. Estas entidades informam quando os Tupinambá devem fazer uma *retomada* – ou outras ações políticas – e aconselham-nos como proceder em algumas ocasiões de “luta”.

Os Tupinambá se encontram em várias situações de antagonismo. Nestas conjunturas, além dos conflitos territoriais, há criminalizações sobre os membros da comunidade. Isto traduz uma aparente estratégia do Estado de reprimir as ações da comunidade indígena na reivindicação dos seus direitos.

De acordo com alguns informantes<sup>152</sup>, quando os índios fazem uma *retomada*, eles não usam armas de fogo. Eles disseram que, enquanto corriam dentro do mato, gritavam para sinalizar aos outros indígenas que eles estavam presentes. Isto porque havia uma quantidade significativamente maior de não-índios. O grito, já mencionado<sup>153</sup>, também é um chamamento aos encantados, para ampliar as vozes e a “força espiritual”, com a finalidade de guerrear. Um jovem que participou da *retomada* da Serra das Palmeiras<sup>154</sup>, relatou parte da cena em que estava correndo para a mata.

*A gente chegou na estrada que entrava na fazenda da Serra das Palmeiras. De repente, voltamos correndo dentro do mato, porque ouvimos tiros de novo. Teve um momento que a gente parou, quando a gente escutou e sentiu tiros que tava vindo na nossa direção. Todo mundo se espalhou abaixando e correndo. Eu baixei perto de uma árvore e depois entrei num córrego correndo, perdi minhas sandálias dentro da água. Quando a gente se encontrou de novo, eu vi onde uma bala tinha passado dentro do short de um rapaz, um furo e fumaça saindo do pano do short. A sorte dele era que a bala entrou e saiu sem entrar na perna, mas a perna dele tremia por causa do susto que ele tomou. Tenho certeza que foi os encantados que nos protegeu. (11.a., 10/04/2010).*

Para entender melhor uma ação política como esta, Almeida (2008) esclarece que:

O processo de territorialização é resultante de uma conjunção de fatores, que envolvem a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos face ao Estado (ALMEIDA, 2008, p. 118).

Os índios se mobilizam coletivamente nesses confrontos, além de ter várias outras formas de lidar com o Estado e seus representantes. Encontram-se os Tupinambá em um

<sup>152</sup> Devido à situação de perseguição arbitrária, evitei usar os nomes reais ou completos de algumas pessoas.

<sup>153</sup> Ver capítulo 2.

<sup>154</sup> No dia 20 de fevereiro de 2010, alguns dias antes deste último confronto.

momento de transição organizativa, nas suas demandas políticos-territoriais. Neste sentido, na atualidade, a sua autoconsciência identitária, afirmativa e coletiva constitui os parâmetros de uma territorialidade específica, o que “é produto de reivindicações e de lutas. Tal territorialidade consiste numa forma de interlocução com antagonistas e com o poder do Estado” (ALMEIDA, 2008, p. 119). Esta, igualmente, é resultante de circunstâncias contemporâneas, não apenas baseada em fatores históricos. É a forma que os Tupinambá estão reconfigurando o território hoje, através de tais ações como a *retomada*, entre outras ações políticas. Além do mais, os encantados apresentam um papel fundamental neste movimento, o que indica que a territorialidade simultaneamente constitui a sacralidade do território indígena.

Devido à sua persistente maneira de resistir contra os mecanismos repressores, os líderes sofreram e continuam passando por criminalização e perseguição arbitrária. Este modo de pressão recorrentemente usado contra o movimento indígena no Sul da Bahia ou no nordeste em geral, é notável em várias situações de resistência contra violências dos regionais e policiais. Um entre muitos exemplos é o caso dos Xukuru do Ororubá (Pesqueira/PE). Na década de 1980, estes índios iniciaram a mobilização coletiva para efetuar as primeiras *retomadas* das suas terras tradicionalmente ocupadas. Silva (2007, p.98) descreve que: “A atuação do Cacique Xicão provocou a ira dos fazendeiros, a oligarquia de Pesqueira, tradicionais invasores das terras Xukuru, financiadores de um pistoleiro que assassinou o Cacique em 20 de maio de 1998”.

Os Tupinambá comentam que todos eles são lideranças. Em outros termos, os líderes não são apenas as pessoas mais visíveis, como aquelas que foram presas e vistas na imprensa, mas todas que participam da manutenção da comunidade e que, por isso, sofrem juntas, sentindo o peso e os efeitos contínuos da luta pela terra e pelos seus direitos indígenas. Na próxima seção apresentarei algumas destas decorrências no cotidiano.

#### ***IV.2.1 Perseguição***

Na Serra do Padeiro<sup>155</sup>, percebi que durante as noites, algumas pessoas ficavam à espreita nas pedras, no lado da pequena estrada que dá acesso ao centro da aldeia, na frente da casa do líder que estava, até então, preso. Um grupo de mulheres ficava sentado vigiando,

---

<sup>155</sup> Em abril de 2010.

olhando na distância nas matas escuras, atentas para a possível entrada de estranhos na aldeia – potencialmente policiais federais, fazendeiros ou pistoleiros que poderiam atacá-los de surpresa. As mulheres continuavam observando até à madrugada. Depois trocavam de lugar com um grupo de homens que vigiavam até o dia amanhecer. Assim, enquanto um grupo estava dormindo, o outro estava em sentinela e vice-versa. Socorro, uma das mulheres que ajudava a vigiar, me disse que viram luzes saindo da mata algumas vezes e parecia que a Polícia Federal estava espionando a comunidade. Continuou falando que as pessoas não estavam dormindo bem ou muito e que ninguém andava sozinho.

Ao invés de dormirem na sua própria casa, Socorro, seu esposo e sua filha dormiram na casa de Sr. Lírio e Dona Maria.. Ela me explicou que os encantados avisaram que não era bom que eles dormissem sozinhos, pois a Polícia Federal queria prender seu marido da mesma maneira que surpreenderam Babau, possivelmente agindo em qualquer momento.

Durante uma reunião com alguns líderes da comunidade, Magda, professora e administradora na comunidade, reclamou sobre a forma como a polícia agia.

*Na terça-feira mesmo (30/03/2010) os pais dos alunos começaram a ligar pra cá, porque os filhos estavam demorando de chegar em casa, e eu tive que dizer a eles que nós tivemos que sair correndo das salas de aula com os alunos e correr pros matos porque a Polícia Federal estava aqui na aldeia armados, em busca dos parentes. Deu cinco horas da tarde e os alunos não tinham chegado em casa, e eu tive que dizer a verdade, que a Polícia Federal estava na estrada e os carros escolares não tiveram como passar, estavam cercando os ônibus, os carros, os ônibus escolares tiveram que tomar uma outra rota, um dos carros escolares quebrou, porque teve que passar em estradas intransitáveis, com medo do cerco da polícia. Em um dos ônibus escolares estavam só crianças tudo de 5 e 6 anos tudo criancinha, o motorista teve que sair correndo pra se esconder, e eles chegaram, entraram no ônibus com armas, e eu pergunto: Qual a criança que vai ficar bem vendo isto?E as crianças falavam: “Eles não vão atirar na gente não? Eles só querem gente grande, não querem a gente não?” Os meninos tudo chorando. Enquanto eles estão entrando nas retomadas e vendo a questão da terra a gente ainda entende, mas isto? Aterrorizando crianças?!!! Eles estão prejudicando estas crianças, a continuidade da vida normal aqui na aldeia, a volta das aulas, se a gente estivesse aqui vagabundando, brincando, mas tava todo mundo trabalhando!! (Serra do Padeiro, 03/04/2010)<sup>156</sup>.*

Além de discutir outras questões sobre as violências efetuadas contra a comunidade, Magda solicitou providências para que os meninos e jovens da aldeia fossem protegidos pelo Estatuto da Criança e Adolescente. Estas ações mostram uma outra forma de perseguição, que

---

<sup>156</sup> Depoimento coletado pela Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), 03/04/2010. Estive presente nessa reunião.

ultrapassa o limite da compreensão de uma guerra entre policiais, fazendeiros e regionais com os adultos Tupinambá. Amedrontando seus filhos, eles conseguem atingir as lideranças, isto é, todos os índios que são envolvidos direta ou indiretamente na luta.

Conforme Honneth (2003), existem três formas de reconhecimento que constroem as intersubjetividades formadoras de dispositivos de proteção: amor, direito e solidariedade. O amor toca na relação do direito, isto é, jurídico, que faz parte da integridade pessoal de indivíduos. O autor aponta que:

Os padrões de reconhecimento do direito penetram o domínio interno das relações primárias, porque o indivíduo precisa ser protegido do perigo de uma violência física, inscrito estruturalmente na balança precária de toda ligação emotiva (...). (HONNETH, 2003, p. 278).

Essas condições intersubjetivas também constam da proteção jurídica contra as lesões de tais perseguições contra os indígenas e seus filhos. Mas, nesta circunstância ilustrada no depoimento de Magda, os representantes do Estado que carregam o papel de proteger as pessoas, parecem estar agindo de maneira contraditória e, no caso, destacado pelo líder, prejudicam as crianças não apenas fisicamente, mas psicologicamente.

Além do mais, encontrei os Tupinambá numa situação econômica frágil<sup>157</sup>, pois não conseguiam vender seus produtos no mercado local<sup>158</sup>. As pessoas que moravam no município de Buerarema e outros locais da região não queriam negociar com os índios por causa dos conflitos e interesses regionais. Os indígenas tinham medo de ir às cidades e vender seus produtos agrícolas, visto que se arriscavam em serem presos na rua. Era preciso trabalhar bastante nas roças para se autossustentarem.

---

<sup>157</sup> No transcorrer do “Encontro das Mulheres na Serra do Padeiro” entre 7 e 10 de maio de 2010, havia conversas entre as mulheres sobre a perseguição que sofriam.

<sup>158</sup> Os Tupinambá da Serra do Padeiro procuraram alcançar uma “autonomia” de autossustentação, participando de sistemas econômicos amplos. Porém, as relações de negociação no mercado regional ainda contêm fortes laços dos tempos de exploração: elite – minoria, índio – colonizador, onde a mão-de-obra e os produtos fabricados e vendidos pelos “caboclos” jamais alcançaram os valores justos para seu esforço. Hoje, os índios, aos poucos, estão conseguindo transformar sua capacidade e suas relações neste âmbito, como veremos mais adiante. Carvalho (1977, p.14) destaca estas formas de relações de poder na economia e política, além de divergências interétnicas a respeito de subsistemas etnicamente diferenciados e uma concorrência de classes, na sua análise dos índios Kariri (Mirandela, Município de Ribeira de Pombal-BA) como “camponeses”. Podemos comparar estas situações em grupos rurais em geral, sabendo que cada contexto tem suas particularidades. Observa-se que os líderes indígenas na Serra do Padeiro conservam conhecimento sobre alguns conceitos e sistemas de “campesinato”, porém não se consideram camponeses.

As mulheres afirmam que elas sofrem perseguição por serem reconhecidas como as principais administradoras da comunidade e que o “poder’ tem medo da sua organização”.

Nina (39 anos) verifica esta questão na seguinte narração:

*Tô sendo perseguida por causa do meu marido, que ele falou, porque ele tá sendo um dos procurados da Federal, e aí fica assim, só eu mesmo que tenho que ir para rua, tenho que movimentar as coisas em casa, na rua, tem que ir para escola, que eu sou professora aqui da comunidade, e a gente tem que tá saindo, vai pros uns encontros, participa de algumas coisas lá fora, eles vê a gente como um foco que tá dia a dia na rua, e diz: “Ah, se não pode pegar o marido, pode pegar a esposa” [fala dos fazendeiros], até surgiu essa conversa que iam pegar eu mais Rosa, que a gente tá na rua todo dia, sabe que é a gente que resolve as coisas, que ir na rua fazer compra de alguma coisa, reunião, então ele [fazendeiro] falou que se não encontrasse o marido, ia pegar a gente, mas por enquanto não mandaram nenhum recado não, só os pessoal [vizinhos, informantes da região] que avisou. E já tiveram em reunião para saber que os fazendeiros disseram assim: “Senão pegasse o marido, pegava a esposa para dar conta do marido”. (Informação verbal, 2.c., 2010)<sup>159</sup>.*

As intimidações locais atrapalham as tarefas diárias de diversas formas. Por exemplo, Magda não podia terminar a Faculdade de Administração na época que Babau foi preso, pois a Polícia Federal apareceu na faculdade procurando-a algumas vezes. Ela estava no sétimo semestre quando teve que desistir dos seus estudos por medo de ser presa arbitrariamente. Nessa época, acreditou que voltaria aos estudos e a uma vida normal depois que a circunstância se tranquilizasse na comunidade, mas isto não aconteceu. A indígena relatou sua condição:

*Eu também estou um pouco presa porque o pessoal, a polícia sabe que eu movimento tudo aqui, a comunidade, o povo todo em Buararema sabe que é eu que movimento tudo de financeiro da aldeia direitinho. Eles sabem que pegando mais um vai enfraquecer o movimento, eu sei que não enfraquece, mas dificulta um pouco, aí eu por conta disso, eu não tô dando vacilo, eu não tô andando, mas na hora que Babau sair eu volto normal a estudar, trabalhar e a resolver minhas coisas tudo direitinho, por aqui mesmo eu faço meus contatos, e me viro e faço as coisas ainda. Eles vão fazer de tudo para pegar, então eu não vou ficar vacilando, porque assim, é a vida de Babau em jogo que tá lá, é a liberdade dele que tá em jogo, então se cada fez que a gente vacilar, e pegar mais um, aí pronto, como no caso de Gil, a gente falou, o pajé botou consulta e eu disse a ele: “Não vá”, e aí a prisão de Gil também complicou um pouco pro lado dele, porque o pessoal tá botando como formação de quadrilha. (Magda, informação verbal, 3.a.)<sup>160</sup>.*

<sup>159</sup> Entrevistada por Couto.

<sup>160</sup> Concedida em entrevista na Serra do Padeiro, em 03/04/2010.

Quando estive em campo, dezoito (18) meses depois desta entrevista<sup>161</sup>, Magda contou-me que ela não conseguiu completar o curso de administração por causa das conjunturas políticas. Entretanto, agora ela pretende fazer um curso de geografia, pois “é melhor de que parar de estudar” e este curso ainda seria útil para sua carreira como professora na escola da aldeia.

Presentemente, os Tupinambá continuam tendo disputas com alguns fazendeiros, políticos e policiais na região. Na vila de Olivença havia algumas reintegrações de posse nas *retomadas* da comunidade de Acuípe de Baixo, no primeiro dia de fevereiro deste ano de 2012. A liderança Nadia Acauã mandou mensagens para a rede eletrônica da ANAÍ, pedindo ajuda para as famílias e comunidades que estavam sofrendo ataques nestas áreas. Ela descreveu no seu pedido:

(...) Em área de retomadas, e com toda violência debaixo de chuva entrou nas casas e tirou a força, crianças de até 1 ano e meio, adolescentes, idosos etc... e colocou no camburão, um dos índios por nome de Crispim e outro por nome de Nailton foram algemados por que começaram a tocar o maraká e cantar músicas de ritual "porancim" e ameaçaram a prender duas lideranças que ainda estão dentro escondidos.(Nadia, rede anaindi, 01/02/2012)<sup>162</sup>.

Havia policiais federais circulando nas áreas que constituem a Serra do Padeiro em janeiro. Magda me contou que a Polícia Federal estava em algumas áreas de *retomada* e que os Tupinambá estavam se preparando para as agressões (27/01/2012). O grupo étnico que abarca todas as comunidades Tupinambá, foi avisado de que a reintegração de posse de todas as áreas de *retomadas* no território indígena seriam concedidas pela justiça, permitindo a reocupação dos fazendeiros e, portanto, a ação dos policiais federais. Com a nova etapa do processo de demarcação<sup>163</sup> veremos se estes problemas vão se modificar. Por hora, a pressão dos antagonistas se reforça.

Conforme aponta Magda, um dos crimes mais comuns pelos quais os líderes são comumente acusados é a “formação de quadrilha”. As ações políticas do grupo étnico são coletivas, então esta é uma das mais óbvias transgressões. Recentemente, efetuaram-se algumas reformas judiciárias para que esta questão seja tratada de outra forma. Outras

<sup>161</sup> No dia 15 de dezembro de 2011.

<sup>162</sup> Este grupo é a via de interlocução pela rede eletrônica dos associados, parceiros e amigos da ANAÍ (Associação Nacional de Ação Indigenista) que divulga informações e discussões sobre povos e Terras Indígenas e de Quilombos no Nordeste e Leste do Brasil, além de política indigenista no Brasil e no mundo. Disponível em: <<http://br.groups.yahoo.com/group/anaindi>>. Acesso em: 01 de fevereiro de 2012.

<sup>163</sup> Explicado na introdução.

acusações contra os indígenas acumulam-se: “assassinos”, nunca provados; porte ilegal de armas (os índios dizem que eram facas e enxadas para roçagem e espingardas para caçar); vandalismo; coerção e incêndio de casas. As denúncias geralmente são exageradas pela mídia<sup>164</sup>, criando um perfil de índios violentos. Testemunhei presencialmente algumas reportagens enganosas em campo. Uma vez, quando acordei cedo, tomando café com Babau e Sr. Lírio, escutamos no rádio local, no programa Amanhecer, o locutor, Rivamar, comunicar que os índios estavam efetuando uma *retomada* em alguma localidade perto do território indígena. Os indígenas deram risada, pois não era verdade. Mas são estes tipos de estratégias articuladas pela mídia ou sob ela, que aumentam as discriminações contra os Tupinambá na região, e intensificam as agressões.

O problema atrás de toda esta movimentação de rivalidade entre índios e não-índios não se reduz apenas a um motivo. Tomando ônibus de Buerarema para Serra do Padeiro, escutei pessoas conversando sobre os índios<sup>165</sup>. O cobrador falou que os policiais estavam circulando para impedir uma manifestação de alguns fazendeiros na região que iriam bloquear a estrada principal (BR), para protestar sua insatisfação com o movimento dos índios de Serra do Padeiro. Enquanto ele falava, observei os carros de alguns policiais rodeando no centro do pequeno município. Conversando livremente com Babau, Célia, e diversos membros da comunidade ou escutando diálogos entre eles sobre o assunto, além de procurar entender a situação dialogando com alguns indigenistas<sup>166</sup>, o que me parece mais presumível, são as velhas rixas regionais entre elites e grupos étnicos marginalizados ao longo do processo histórico. Entretanto, não podemos atribuir estes problemas somente a esta dedução, pois há outros interesses na terra por novos agentes que surgiram com o passar do tempo, que não são da região ou não fizeram parte destas disputas durante todo este processo. No entanto, estes outros agentes podem estar contribuindo para as conjunturas de maneira indireta – inconscientemente – ou diretamente, já que as concorrências são territoriais. Contudo, se consideramos os relatos de Nina e Magda, aparentam antagonismos regionais, tais como as ameaças que elas sofrem quando transitando entre a aldeia e a cidade. As disputas destacam, igualmente, uma discriminação por parte dos policiais federais e políticos, inclusive, certos juízes, na região. Alguns são os descendentes daqueles coronéis que expulsaram os indígenas,

---

<sup>164</sup> A revista *Época* publicou um artigo intitulado “O Lampião tupinambá” no dia 26 de novembro de 2009, comparando o cacique Babau com o mesmo bandido com que o antepassado Caboclo Marcelino foi assemelhado na década de 1930. Ou seja, foi reciclada a mesma tática ideológica dos antigos coronéis e elites daquela época.

<sup>165</sup> 22/10/2010.

<sup>166</sup> Sheila Brasileiro, analista pericial em Antropologia do Ministério Público Federal-BA e pesquisadora associada ao PINEB. José Augusto Laranjeiras Sampaio, professor da Universidade do Estado da Bahia-UNEB e pesquisador associado ao PINEB. Certamente qualquer erro na minha interpretação não terá vínculo com o conhecimento dessas pessoas.

que se apropriaram das terras dos aldeamentos, da formação da “burguesia cacauceira”, daqueles que perseguiram o Caboclo Marcelino e torturaram índios. Ou seja, ainda existem traços da elite criada pelos velhos proprietários de terras. Os indígenas confirmam que o juiz federal de Ilhéus é um desses proprietários e um dos funcionários da lei conhecido por ter concedido a maioria das reintegrações de posse. Os líderes dizem que ele mantém uma relação de amizade com Alfredo Falcão, o patenteado da *retomada* Serra das Palmeiras, e uma rede social com outros fazendeiros que participam das brigas.

Uma revolta indígena, após um período de invisibilidade dessa identidade étnica, que agora se reconstrói com força política na região, certamente gera um receio enorme por lado destes regionais. Estes que perderam sua força econômica, mais ainda dominam as políticas regionais e muito da administração e burocracia estatal na região. Em outras palavras, além dos mais óbvios interesses econômicos na terra, existe também, uma *guerra simbólica* entre indígenas e não indígenas regionais. Segundo alguns informantes, isto pode causar problemas e influências sobre atitudes e processos burocráticos e administrativos que afetam a comunidade, tais como as reintegrações de posse ou, por exemplo, o travamento do “Programa Luz para Todos”<sup>167</sup>. Através deste projeto, os indígenas e vizinhos na região tiveram oportunidade de serem contemplados com recursos do Governo federal, repassado pelo Estado, que colocaria eletricidade nas áreas rurais. Não foi concluído, segundo Babau e Célia, por causa de corrupção e discriminação político-administrativa local. Atualmente, eles estão resolvendo esta controvérsia.

Por outro lado, também existem regionais vizinhos – proprietários de terra que mantêm uma relação de amizade com os índios. Eles e seus filhos desfrutam das vantagens que a aldeia indígena oferece: transporte para frequentar a escola indígena e a merenda escolar. Há outras atividades (que não requerem uma remuneração capitalista), inseridas em uma relação de reciprocidade positiva entre pessoas nas suas vidas cotidianas. Há uma rede de relações entre os Tupinambá e não-índios que se afasta dos problemas de disputa territorial. Inclusive podemos constatar que alguns indígenas estão casados com não-indígenas.

---

<sup>167</sup> Ver Online: AMBIENTE, Ministério do Meio. **Portaria conjunta SEMA/INEMA N° 01 de 19 de janeiro de 2012**. Também consulta: **Jornal Bahia Online**. “PF localiza e resgata caminhão da Luz para Todos tomado pelos Tupinambá”. Bahia, 07 mai. 2010. Disponível em < <http://www.jornalbahiaonline.com.br> >

A maioria das terras *retomadas* esteve abandonada pelos fazendeiros, e os índios necessitaram instituir um processo de “recuperação de solo”, pois estas áreas estiveram degradadas demais para o uso agrícola.

Magalhães ressalta que:

Com a publicação do laudo de identificação de terras da FUNAI, as relações entre indígenas e fazendeiros se tornaram ainda mais tensas e instáveis. As áreas *retomadas* são, em grande parte, antigas fazendas de cacau abandonadas ou semi-abandonadas. Alguns proprietários já não moravam dentro da fazenda, quando sequer a visitavam. Nesses casos a ocupação efetiva por parte dos índios não provocou muitos conflitos, já que muitos proprietários preferiam aguardar o recebimento da indenização após o processo demarcatório. A transformação do solo e da paisagem das fazendas semi-abandonadas, um retrato arquitetônico da decadência da exploração monocultora do cacau ao longo do século XX, indica uma (re)conversão do espaço em lugar de permanência dos indígenas de Serra do Padeiro. A revitalização da fazenda, suas plantações e a reativação de suas construções de alvenaria, como os secadores de cacau, significam, de algum modo, que seus novos ocupantes pretendem permanecer naquela área, originariamente deles pertencente. (MAGALHÃES, 2010, p.131).

Os transtornos contemporâneos entre os Tupinambá e não-índios vêm se intensificando com as primeiras *retomadas* concluídas pelos indígenas da Serra do Padeiro em abril e dezembro de 2004. Aquelas chamadas de “Bagaço Grosso” e “Futurama” abrangendo 270 hectares de Terra Indígena (CIMI, 2004; NAVARRO, 2010, p.8). Além de “resgatar” as terras tradicionalmente ocupadas, a intenção era “pressionar a FUNAI para finalização do relatório do Grupo Técnico responsável pelo estudo antropológico e fundiário da terra dos Tupinambá” (MAGALHÃES, 2010, p. 99).

Em janeiro de 2008, os Tupinambá da Serra do Padeiro *retomaram* mais 200 hectares – conjunto de três fazendas próximo ao Rio Una. Pela justificativa de cumprir um mandado de “reintegração de posse”, a Polícia Federal “protagonizou uma verdadeira operação de guerra” (FERREIRA, 2011, p.62), ou seja, uma “operação militar para entrar na comunidade e levar preso seu cacique” (MAGALHÃES, 2010, p. 102). Assim, aterrorizando e ferindo várias pessoas – crianças, idosos, homens e mulheres –, uma Força Nacional de Segurança usurpou a pequena aldeia, via terra e ar, composto de viaturas e helicópteros. Os policiais atacaram a Serra do Padeiro usando balas de borracha, gás lacrimogêneo e de pimenta, danificando os carros de transporte dos estudantes, casas, equipamentos e documentos da escola e estragando a merenda escolar (FERREIRA, 2011, p.62). Aqueles índios, que estavam assistindo aulas na escola, escaparam correndo para se esconder nas matas. Outras pessoas foram capturadas e agredidas pela Polícia Federal, sofrendo graves ferimentos (NAVARRO, 2010, p.9).

Magalhães coloca que:

Justamente por não ceder facilmente às pressões, Serra do Padeiro é conhecida como a comunidade Tupinambá que provoca “problemas” para instituições estatais – as que utilizam, ou não, de força física. As ocupações de órgãos públicos e propriedades rurais demandam uma resposta imediata dos representantes governamentais e dos agentes policiais, trazendo a público o debate sobre a demarcação territorial dos Tupinambá. (2010, p. 105).

O pagamento das fazendas instituído pela FUNAI e compelido pela lei brasileira, aos proprietários, poderia diminuir as conjunturas territoriais<sup>168</sup>. Contudo, este processo judiciário tem sido prolongado, e o atraso permite uma situação de insegurança, deixando que os indígenas sofram ataques. Conforme assinalei no capítulo anterior, uma “marcação de Tupã” ou “destino” dos Tupinambá para encarar as consequências de tais ações, segundo eles, muitas vezes acontece justamente para que estes “problemas” sejam visíveis para a sociedade nacional, na esperança de que os índios consigam um auxílio ou provoquem as providências necessárias para a resolução dos conflitos por meio da ação de órgãos governamentais.

Menos de dois meses após a libertação das lideranças, o cacique descreveu sua experiência naquela madrugada em que havia sido preso (10/03/2010).

*Então, naquele dia como eles [policiais] mesmo confessaram, eles vieram para matar mesmo, porém não foi possível, eles invadiram a casa, isso foi os próprios agentes que falou para mim dentro do carro quando eu estava algemado, não era de fonte, eles falaram só isso, que a ordem era bater na porta da frente, quando eles apresentassem, que eu fugisse pela porta dos fundos, o outro já tava me esperando com a metralhadora armada, me fuzilaria, pronto, vieram para isso, só que como eles disse, saiu errado, foi, eu reagi pensando que era pistoleiro e aí, acordou o pessoal da comunidade, e eles não tiveram mais como executar o plano inicial, aí para sair sem haver confronto com a comunidade tiveram que parar, não deram verificação, não apresentaram mandato nenhum, mas deu tempo para falar para minha irmã: “Ligue para Brasília, informe a lei, ANAÍ e o pessoal de apoio para que tome providência que a Federal está me levando daqui”. Os policiais falaram, as ordens também, elas não foram muito local não, a entrada desta aqui foi ordenada pelo delegado do Grupo Tático que fica em Brasília e quem invadiu minha casa foi o grupo de elite da Polícia Federal chamado Grupo Tático, esse pessoal só entra em lugar para execução e fazer as prisões mais difíceis, esclarece? (cacique Babau, informação verbal, 10/10/2010)<sup>169</sup>.*

<sup>168</sup> Sobre o processo de demarcação da Terra Indígena, ver a introdução.

<sup>169</sup> Gravação 5.d., depoimento concedido na Serra do Padeiro.

No relato do cacique, os próprios policiais comentaram que vieram para assassinar o líder. Entretanto, como havia testemunhas, não puderam completar o plano. A explicação de Babau indica que este tipo de interação entre ele e os agentes policiais também tem alguma base em discriminação e “rixas” regionais. Isto se apresenta no diálogo entre o líder e estes, pela afirmação dos agentes policiais das suas intenções nessa empreitada, explicitada na narração. Pode-se considerar que existem outros fatores fora deste contexto, até mesmo, o depoimento aponta a participação de agentes governamentais fora da Bahia, mesmo que tenham um papel ambíguo nesta descrição. As diversas narrativas dos indígenas evidenciam que existem perseguições por parte de algumas pessoas da região, com destaque para fazendeiros, políticos, policiais federais, juízes, que se inserem num campo de disputa de vários modos distintos. Nos relatos há inclusive a denuncia de pessoas que são contratadas para participar de ações contra os indígenas. Essas pessoas provavelmente influenciam outros agentes estatais fora do movimento ou controle local.

### **IV.3 A garantia do território**

Durante seu tempo na prisão o cacique não estava sozinho. Consoante com seus parentes e os sobrenaturais, ele foi acompanhado e protegido pelos encantados. Eles informaram-no de assuntos relativos à sua situação e à comunidade. Além do mais, asseguravam a “força espiritual” no momento de adversidade da liderança político-religioso.

Testemunhei o encantado, Caboclo Tupinambá, manifestar-se no corpo de uma indígena tupinambá, de Olivença, Maria Hilda do Amaral<sup>170</sup>. O Caboclo Tupinambá explicou a razão pela qual Babau precisava ficar preso por um tempo, que a sua libertação iria demorar, mas que os encantados sempre estavam com o cacique. Acrescentou que a Polícia Federal estava criando mentiras para Babau continuar aprisionado, pois “a etnia tá muito forte”. Após alguns cânticos, rezas e curas, o encantado comentou que: “O jovem é assim, comete erros. Se preocupa com o material. Mas eu não, eu já fui iluminado, não tenho vícios. Mas o homem tem vícios”. Posteriormente, Tupinambá se despediu. Quando Dona Maria Hilda já estava consciente (voltou do “escuro”), afirmou que sabia que tinha vindo por alguma razão. A índia de Olivença exclamou que não tinha vergonha de ser o que ela é, “uma índia de verdade, uma índia de coração”. Dona Maria da Glória respondeu, “Você não fez nada, você não estava

---

<sup>170</sup> No transcorrer do “Encontro das Mulheres na Serra do Padeiro” entre os dias de 07 e 10 de maio de 2010.

aqui”, exaltando a importância do próprio “caboclo”. O encantado se apresentou para dar conforto aos indígenas num momento difícil para eles, mais uma vez esclarecendo o “porque” da luta e que os guardiões estavam cuidando de tudo. Observa-se também, que a entidade marcou a sua fronteira entre ser “sagrado” – “iluminado” – e os seres humanos que ainda precisam evoluir espiritualmente.

Algum tempo depois, decidi acompanhar uma manifestação indígena que estava acontecendo em Salvador na Secretária da Justiça<sup>171</sup>. Soube dessas notícias por meio do meu correio eletrônico. Quando cheguei à Secretária, encontrei um grupo de índios Tupinambá da Serra do Padeiro acampado na frente do prédio. Eles trouxeram um pequeno fogão e montaram uma barraca, onde Nina estava cozinhando. Ela me disse que alguns indígenas estavam em reunião para tentar resolver os problemas políticos da aldeia. O grupo incluía cinco mulheres, inclusive, uma índia, grávida, e uma jovem de quinze anos, além de três homens, dois adultos e um jovem de dezessete anos.

Entrei no prédio e achei Rosa saindo de uma reunião com uma expressão de cansaço. Ela explicou que os índios da “Serra” não anunciaram sua presença publicamente antes de chegar na cidade, por medo de serem perseguidos. Era muito audacioso para eles viajarem, mas o pequeno grupo decidiu abarracar em frente à Secretária da Justiça por alguns dias, na tentativa de pressionar os políticos governamentais a tomar alguma providência para ajudar a comunidade e os três líderes Tupinambá que estavam presos. Nesse dia, os indígenas foram a vários setores procurando algum auxílio para a circunstância. No final, eles dialogaram com o deputado Estadual Yulo Oiticica (PT) da Comissão de Direitos Humanos.

Numa conversa com Rosa, inquirei sobre o que os encantados haviam dito sobre as disputas. A índia falou que o “caboclo” de Sr. Lírio disse que as prisões iriam demorar, mas que tudo iria dar certo. Segundo o encantado, se o cacique saísse cedo, ele certamente teria que voltar à cadeia, então era melhor resolver os problemas maiores e prolongar a sua condição de liberdade. A entidade também afirmou que a intenção da Polícia Federal nesta última empreitada de aprisioná-lo, era assassinar o cacique. Por isso, quando o líder voltasse à comunidade ainda teria que tomar muito cuidado, pois, pretendiam matá-lo. Rosa continuou falando que Babau e Célia estavam conscientes das suas encarceragens antes que acontecessem. Conforme a indígena, Célia declarou que se conseguisse chegar até Brasília e

---

<sup>171</sup> No dia 12 de julho de 2010.

entregar a carta para o Presidente Lula, era o mais importante. Antes que Célia voltasse de Brasília, ligou para Serra do Padeiro e avisou a seus parentes que ela sabia que iria ser presa.

Descobri que Gil e Babau foram transferidos de volta a Salvador e que o grupo de índios tupinambás teve a oportunidade de visitá-los durante esta viagem. Rosa narrou a visita dos Tupinambá no presídio, em Salvador, para ver os dois indígenas custodiados. Nesse encontro, os policiais trouxeram os familiares carcerados para uma pequena sala onde podiam encontrar seus parentes que vinham da Serra do Padeiro. Os Tupinambá aproveitaram para fazer um pequeno Toré dentro da prisão. Alguns índios Pataxó os acompanharam, para apoiá-los na “luta”, neste embate. Rosa ficou comovida enquanto contou está história.

**R:** *Ah, chegaram na hora [sorrindo - os encantados], não consegui a gente fazer o Toré sem eles, né, estar presentes, foi de arrepiar mesmo, chega me emocionar [emocionada, suas mãos começaram a tremer]... aquele momento foi muito marcante...[lágrimas]...assim, quando a gente chegou lá aí ele [Babau] pediu né, depois que a gente conversou, ele pediu pra gente brincar o Toré, aí a gente rodeamos as cadeiras todo mundo, aí ele chegou e pediu o maracá, aí tinha aquele menino Pataxó, (...) esqueci o nome do homem agora...aí eu sei que ele [o Pataxó] passou o maracá pra ele [Babau], e aí começou a puxar o canto, Babau né, quando Babau puxou o canto os encantados pronto, chegou.*

**R:** *Em Babau?*

**R:** *Não, chegou primeiro no Pataxó. O Pataxó Hã Hã Hã recebeu os encantados na hora em que estava lá, só que Babau também recebeu [encantados], o de Babau ele não demora assim... a gente que já tem costume a gente sente quando os encantados de Babau chega, aí na hora que Babau falou assim: "Chegou", ele começou a dar aqueles gritos e a gente percebeu que os encantados já tinha chegado[em Babau]... Gerson [Pataxó], foi direto, o de Gerson chegou os encantados dele, aí tirou as pintura do rosto dele (do pataxó-Gerson), passou em Babau, e Babau se pintou todo. Tirou as pintura do rosto dele [do Pataxó] e passou em Babau.*

**H:** *E vocês sabem quando ele tá encantado?*

**R:** *Sim, a gente sente quando ele chega.*

**H:** *E ele parece diferente também?*

**R:** *Ele fica diferente, Babau transforma assim quando ele chega, os olhar dele, assim, quem não conhece ele não diz né, e aí quando ele tá numa reunião a gente sente quando o encantado chega, ele transforma assim a voz dele você vê que ele começa a dar aqueles gritos que a gente já percebe que já não é ele, no olhar dele. Assim, quem não conhece a pessoa não diz, não sabe se ele tá encantado ou não. Ele chega na reunião, o encantado chega e ele fala na reunião, e vai embora e as pessoas não percebem que ele tá, que recebeu ele.*

**H:** *E eles chegaram nesse momento...*

**R:** *É, eles [encantados] chegaram e gritaram tão forte, ele dava aqueles gritos, e eu não sei se era assim, a falta que ele tava sentindo da aldeia, e ele foi*

*transformado, então foi assim, um momento muito marcante. Então, foi assim, acho que o pessoal do presídio ficou assustado de ver né, e aí quando começaram e a gente começou a cantar, e aí começaram a dar aqueles gritos mesmo na hora que os encantados chegou.... só que o tempo foi muito pouco e eles não deixam ficar muito tempo né, a gente saiu se sentindo bem, mas assim, como se estivesse na aldeia, Babau com aquela mesma alegria com aquela mesma coisa, assim, recebendo os encantados, foi como se tivesse chegando na aldeia (...).(Informação verbal, 7.b.)<sup>172</sup>.*

Esta narrativa exemplifica uma das formas que faz os índios se sentirem nutridos daquela “força espiritual” dos encantados de que eles sempre falam. Ademais, a intensa influência destas entidades sobre o movimento político marcando como isso fortalece a resistência e luta dos Tupinambá da Serra do Padeiro. O relato mostra também a relação do cacique com os sobrenaturais e a forma que ele é visto como o porta-voz dos encantados<sup>173</sup>. O sentido da “aldeia” aqui parece incluir algo “místico”<sup>174</sup>. Ao mesmo tempo, sendo o território indígena do grupo étnico, é aquele “espaço sagrado” – “morada dos encantados” –, que induz os sentimentos de pertencimento e, então, motivos para “lutar”.

De acordo com os membros da comunidade, eles sentiram muito falta da presença das lideranças, mas isto não significava que sua peleja pararia. As pessoas juntaram-se para manter o funcionamento e a organização da comunidade, mesmo com a ausência dos seus queridos parentes – líderes, criminalizados.

Nina expressou os sentimentos e as reações dos membros do grupo étnico em relação à falta do maior representante da comunidade.

*As pessoas falam assim, que cada retomada, que todo o movimento só funcionava por causa do cacique, mas não é, nós tem a nossa comunidade, tem as nossas lideranças, que não é só ele que resolve as coisas, na nossa comunidade é todo junto, com a reunião, que a gente se reúne primeiro para poder decidir, e também assim, é difícil a falta, porque a falta que ele faz.... a gente acaba perdendo um pouco de segurança. Pra gente é muito difícil, que envolveu também a família da gente de tá de repente perseguida pela polícia, de repente não poder ficar em casa sossegada, de um dia para outro, aí fica num conflito fica difícil mesmo, mas tem a luta pela terra, a gente tem que lutar mesmo para poder conseguir, a gente sabe que não vai conseguir tudo fácil, eles não vão dar a nossa terra, o nosso território de graça, tem que ter luta mesmo. (Informação verbal, 2.c., 2010)<sup>175</sup>.*

<sup>172</sup> Concedida em entrevista com Rosa, na Serra do Padeiro, em 16/01/2011.

<sup>173</sup> Ver capítulo 3 sobre as “coisas”, na seção II.4 - *Como o encantado se manifesta*.

<sup>174</sup> Expliquei este sentido de noção de “aldeia” para os indígenas, na introdução.

<sup>175</sup> Entrevistada por Couto.

Zeno (24 anos), um jovem líder tupinambá, reforça a perspectiva de Nina.

*Rapaz, a prisão de Babau aqui na comunidade afetou, afeta mais o **psicológico** da pessoa, o **sentimento**, porque saber que alguém tá preso, ainda mais o cacique Babau tá preso... não é fácil para ninguém e aqui na comunidade em questão de funcionamento, eu acredito assim que não abalou nada, aqui tudo continua rompendo aqui, as escolas, as roças, tudo prossegue, é com alguma intervenção, mas prossegue de um jeito ou de outro. Babau é o cacique, ele ajuda a comunidade, não é ele que dá as ordens para fazerem, “vão fazer aquilo”, ele apenas é o representante maior da comunidade, então quem haja, quem faz é a comunidade, entende? Então, se fosse o caso assim que se fosse ele que mandasse, só fizesse quando ele mandasse, tava tudo parado hoje, não funcionando. Teve o encontro das mulheres aqui, vai ter o Seminário independente ou não dele aqui, nós teremos nosso Seminário, qualquer evento aqui, que será realizado aqui em questão de retomada, se for preciso, se for hora vai ter a retomada tranquilamente **guiados pelos encantados que nós não faz nada fora dos limites dos encantados**. (Informação verbal, 3.c., 2010)<sup>176</sup>.*

As falas dos entrevistados enfatizam a necessidade da reunião comunitária para sustentar as atividades do grupo étnico, independentemente da prisão do líder. Percebe-se uma semântica coletiva que permite o compartilhamento das experiências de sofrimento consequentes dessas ocorrências, que fazem parte da resistência política. Do mesmo modo, esses indígenas reforçam o consenso moral<sup>177</sup> de que a luta consiste no contínuo esforço grupal para manter a ordem, reprodução social e movimento político diariamente.

As razões e a forma pela qual os Tupinambá fazem uma *retomada* estão apontadas no seguinte depoimento de D. Maria da Glória.

*Nós não fazemos as retomadas por brincadeira, nós fizemos de verdade porque precisa e tem necessidade, nós fazemos uma coisa por direito. Quando nós vai fazer uma retomada, nós primeiro consulta os encantados, primeiro nós consulta o pajé, primeiro nós consulta a comunidade, primeiro nós consulta as criança, nós olha a comida que tem, nós olha a água que tem, nós olha as estrada que tem, nós olha tudo, tudo enfim, e leva um bocado de dia executando e olhando como vai fazer, por que se nós fazemos, nós vamos fazer como **garantia** e com verdade, e **primeiramente Tupã e segundo os encantados** nós vai permanecer perante, eles podem até vir, nós pode até correr, mas para mata, mas nós sair de dentro nós não sai não, nós já sai para mata mas seguro que nós vai voltar de novo, aí nós segura mesmo, e nós não sai, vamos sair para onde, para morrer? Nós dentro, se nós sair morrer, se não sair morre, vamos morrer tudo unido ali dentro porque nós precisamos da família, do povo todo junto, tudo unido, isso segura (Informação verbal, 4.c., 2010)<sup>178</sup>.*

<sup>176</sup> Entrevistado por Couto.

<sup>177</sup> Cf. HONNETH (2003).

<sup>178</sup> Entrevistada por Couto.

Além do cuidado de prestar atenção às condições da comunidade para possivelmente fazer uma *retomada* e a união de todos os membros, percebe-se que a garantia do território tem uma ligação com os encantados. São eles que asseguram o sucesso e proteção na mobilização coletiva nos enfrentamentos políticos. Todos os Tupinambá deste local, na minha observação, afirmam com muita segurança que eles não realizam nenhuma decisão política sem consultar os encantados. Desse modo, Sr. Lírio, por mais que ele não se exponha muito (pelo menos não visivelmente na luta política como o cacique), depois dos encantados, é a maior autoridade político-religiosa na comunidade. Isto é porque é ele que serve como intermediário entre os desejos dos encantados e o que eles querem comunicar para os outros. É inquestionável que há outras pessoas na aldeia que têm o “dom” de receber e comunicarem-se intimamente com estes seres sobrenaturais. Porém, apenas o pajé é reconhecido como o guardião de *todos* os segredos e conhecimentos do “reino dos encantados”. Conhecimento herdado por seu pai e, é ele que ensina aos outros como lidar com estas entidades “divinas” e a espiritualidade do local. Os líderes *todos* mostram respeito e geralmente são submissos aos conselhos transmitidos por Sr. Lírio, independentemente de serem ou não praticantes na religião dos encantados. Isto é, apesar de serem ou não iniciados, ou participarem diretamente das práticas religiosas, os indígenas na Serra do Padeiro valorizam a orientação dos encantados, especificamente na luta territorial. Neste sentido, existe uma coesão político-religiosa nesta comunidade Tupinambá. Como tenho me esforçado para explicar ao longo desta dissertação, através das crenças, experiências religiosas, práticas e símbolos, isto é o ponto central de todo o movimento indígena para este grupo étnico. A religiosidade desde os tempos de João de Nô (1950) até hoje é que tem transformado o processo de territorialização e delineada uma territorialidade específica para “levantar a aldeia”.

#### **IV.4 A organização comunitária tupinambá**

Após esta iniciação de uma reestruturação político-religiosa, na década de 1950, um segundo momento, mais atual, desencadeou uma reorganização no âmbito econômico e comunitário. Ao passo deste longo processo de territorialização e mais recentemente uma territorialidade específica, os indígenas vêm ganhando mais potencial nas suas demandas e lutas políticas. Como já assinalado, após uma rede social entre os índios formalizada a partir do auge da decadência do cacau, os Tupinambá trilharam um caminho para o reconhecimento

étnico que podemos ver hoje e os passos para a demarcação da Terra Indígena pelo Estado<sup>179</sup>. Em decorrência dessas mudanças e sua visibilidade na sociedade nacional, havia a necessidade de se organizar para estas transformações contemporâneas. Isto ficou mais claro para os indígenas após terem feito as primeiras *retomadas* em 2004. Com a recuperação dos 270 hectares de “Bagaço Grosso” e de “Futurama”, os índios decidiram plantar algumas roças coletivas de mandioca nessas áreas, na intenção de fornecer alguma sustentação às famílias que as ocuparam. Eles explicam que a adaptação ao uso tradicional nessas terras foi complicada, pois os locais de moradia estavam precários e as próprias terras estavam deterioradas. A partir dessa experiência, os Tupinambá começaram a pensar em como eles poderiam se reorganizar comunitariamente. Eles já tinham uma certa produção agrícola, mas, com uma associação, eles seriam capazes de administrar as novas áreas adquiridas de modo mais adequado para o grupo étnico, além de melhorar a produção individual já existente das famílias tupinambá na Serra do Padeiro. É dito que sempre havia pessoas que trabalhavam na feira, individualmente, nos municípios próximos, vendiam seus produtos aos “atravessadores”, mas isso gerava pouca renda devido aos baixos valores que eles recolhiam. Uma associação seria uma forma de regularizar a produção dos indígenas, reforçando a sua capacidade de incrementar maior ganho sobre a mercadoria produzida. Ou seja, eles teriam um respaldo para que ganhassem o valor mais justo para seus produtos agrícolas, ao mesmo tempo, um apoio coletivo para manter o consumo interno. Célia, tesoureira da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP), explica que:

*C: Aí nós conversamos, até chamamos o pessoal do CIMI, procuramos assessoria da Jurídica para ter uma orientação melhor de como lidar, como poderia aquele dia em diante nós trabalhar como associação, porque a nunca trabalhou com associação, como seria? Aí o pessoal orientaram a gente, o pessoal do CIMI orientou, aí a gente começou a montar o projeto, a criar, aí em março de 2004, a gente registrou. No cartório, tem CNPJ<sup>180</sup>, tem tudo, contador funciona... E também a gente recebeu alguns benefícios da FUNAI, tipo cestas básicas<sup>181</sup>, tipo adubo, tipo alguma coisa que fosse pro coletivo. Como é que a comunidade ia receber? O cacique ia receber?, não, o cacique busca, consegue, e repassa para a Associação, a Associação é que vai decidir, é que vai administrar, que vai repassar, que vai ter isso documentadamente, então é uma coisa mais legítima porque o cacique que vai pegar aquilo para redistribuir?, porque o cacique é o cacique, a pessoa política da comunidade, não é um setor administrativo, um*

<sup>179</sup> Ver capítulo 1.

<sup>180</sup> Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica.

<sup>181</sup> A comunidade se beneficia de alguns programas governamentais, como a Bolsa Família e o Programa do Leite. Porém, a comunidade procura formas de manter uma certa autonomia nas suas atividades de produção interna e externa, para que não seja exclusivamente dependente das políticas assistencialistas do governo ou da sociedade em geral.

*gestor administrativo da comunidade, então no caso, o que passa a ser o setor administrativo da comunidade seria a Associação.*

**H:** *Então, a associação foi tipo uma estratégia para vocês se organizarem melhor politicamente?*

**C:** *Acabou sendo isso mesmo, a gente fez uma situação para a gente se organizar internamente e aí acabou a gente agregando esta questão para a luta. (Informação verbal, 3.d.)<sup>182</sup>.*

A explicação de Célia revela que a própria tentativa para o coletivo se reunir através da criação de uma forma associativa, no intuito de melhorar suas condições internas, ao mesmo tempo, serviu para o movimento indígena. Desta forma, a união das pessoas neste âmbito se mostrou eficaz para fortalecer sua organização externa, isto é, no público, com a procura de seus direitos indígenas. Ela esclarece que a manutenção de uma associação é muito caro. Então, eles decidiram dividir a AITSP em vários departamentos: Saúde, Educação, Grupo de Jovens, Grupo das Mulheres e Agricultura. Assim, facilita os encaminhamentos de projetos e deveres, sendo que cada segmento traz suas propostas e demandas para uma única reunião, onde todas as questões possam ser discutidas conjuntamente. Isto é por que se fizessem as reuniões de cada departamento separadamente, seria muito mais complicado para sustentar esta instituição economicamente. Por isso, os assuntos são tratados conjuntamente. Em outros termos, é mais econômico para eles coadunar os assuntos da AITSP.

As “roças comunitárias” são implementadas pela Associação. Existem as “roças da Associação”, as “roças das mulheres” e as “roças familiares” para consumo familiar. As “roças comunitárias” fornecem a autossustentação nas *retomadas* e contribuem para a manutenção da comunidade em geral. Os membros da Associação contribuem mensalmente, quando podem, com a quantia de cinco reais. Trinte por cento (30%) da renda da produção nestes plantios é arrecadado pelo próprio AITSP. Setenta por cento (70%) é dividido entre as famílias. A AITSP investe a sua parte na manutenção das roças de plantio, principalmente, de mandioca e cacau, com ferramentas e equipamentos. Além de várias necessidades comunitárias, tais como combustível, remédios, consertos do caminhão da aldeia, a compra de animais (gado, carneiro, etc.), a realização do Seminário da Juventude Indígena Tupinambá, a construção da nova Casa dos Santos, advogado para os líderes criminalizados, viagens de lideranças e professores, e para manter os índios nas terras *retomadas* até que suas roças estejam produzindo. Consoante com Rosa, presidente desta instituição:

---

<sup>182</sup> Concedida em entrevista com Célia, na Serra do Padeiro, em 18/12/2011.

**R:** *A Associação tem uma função boa, assim porque tudo o que a gente vai fazer aqui hoje é pela Associação né. E a gente vivia assim lutando só, individual, só que é uma corrente muito fraca né, e aí depois criou a Associação e assim, fortaleceu muito a nossa luta, porque tudo o que a gente vai vender é pela Associação, se a gente precisa tomar um empréstimo, aí já é a Associação, os projetos pra gente, **individual** é muito difícil, e depois com a Associação a gente já construímos duas casas, aquelas duas casas de farinha e mais outro projeto que já temos pra ser cumprido, então essa Associação foi uma bênção né, ajudou muito. Através da Associação, assim, melhorou a situação de nós todos né, porque quando a gente vivia sozinho lá isolado não tinha como a gente crescer, e assim a gente tá crescendo todo mundo junto. A gente pra viajar era difícil porque não tinha condições pra viajar, aí tinha que estar pedindo à FUNAI um carro, se precisava ir em Brasília ou em Salvador, era uma dificuldade pra gente ir, hoje não, com a Associação a gente já consegue fazer todas essas "viravoltas" que a gente dá. (...) Da roça... a Associação é uma geradora né, de uma renda né pra comunidade, porque foi aonde nós pôde avançar, assim, na política mesmo assim, a gente não sabia fazer nada porque tudo a gente tinha que mendigar a algum órgão ou alguém lá, aos políticos, e é por isso que eles não gostam da gente, a maioria é assim ... às vezes tem comunidade que só anda com as pernas dos outros né, eles não conseguem sair por si, e a gente não, através da nossa Associação nós conseguimos né, avançar, porque hoje nós, se a gente precisa, ó agora o seminário mesmo, sem a Associação nós não tinha condição, nós não tinha esse seminário, porque os projetos né, só conseguiu um projeto e os outros, minha filha, ficou tudo no meio da estrada, e quando chegou no dia, a FUNAI mesmo foi a primeira que deu um pontapé na gente, agora a gente disse: "Não, a **Associação vai arcar** com o seminário, nem que nós fique no prejuízo, não consiga esse repasse, mas temos que deixar acontecer esse seminário", foi a Associação que bancou tudo. (Informação verbal, 7.b.)<sup>183</sup>.*

Quando a FUNAI e os setores estaduais não cumprem com suas promessas de contribuição ou patrocínio de eventos, alimentação ou projetos, como tem sido comum, os Tupinambá da Serra do Padeiro cuidam destas obrigações. A exemplo do Seminário dos Jovens (2010) e o Encontro das Mulheres (2010), os quais acabaram sendo investimento da Associação. Ao invés de esperar os acordos serem realizados pelas agências estatais ou governamentais, os Tupinambá preferiram tomar uma postura de “autonomia”, o que os índios consideram parte da conservação da sua “dignidade” de não deixar o movimento indígena ser enfraquecido pelas várias falhas do órgão indigenista e os setores do Estado, ou seja, “é um investimento na luta”.

Os indígenas também destacam que durante as prisões das lideranças, nenhum representante da FUNAI compareceu com o objetivo de auxiliar a aldeia, ou pelo menos, investigar as disputas. Porém, a comunidade buscou outros meios de defesa e apoio,

<sup>183</sup> Concedida em entrevista com Rosa, na Serra do Padeiro, em 16/01/2011.

sustentado pela AITSP<sup>184</sup>.

Além dos dois cargos já referidos das líderes femininas, há uma vice-tesoureira – Marivânia –, vice-secretária – Cássia –, secretária – Magda Daiane –, entre outras posições administrativas da fundação comunitária. Empregos basicamente tomados pelas mulheres. A administração interna da comunidade em geral é atribuída a Magda, às vezes brincam que ela é “a cacique” da aldeia. A maior parte da gestão da instituição organizativa é concedida às indígenas. Porém, existem alguns homens responsáveis pelo conselho fiscal, este setor inclui empreitada do cacique. Ele confirma que:

*Todo na comunidade trabalhado é dividido. Que possa bancar nossas viagens, que possa possibilitar a nossa luta porque os parceiros ajudam, mas se a polícia travar os parceiros como é que a gente vai lutar, vai ficar lá isolado? Não. Nós temos que ter perna própria, **autonomia** própria pra tomar as decisões, para resolver. Nós tá em Salvador, nós vai, nós tá indo a Brasília, nós vamos. (8.b., 19/04/2011)<sup>185</sup>.*

*(...) As mulheres aqui ocupa todos os espaços. Não é impressão minha. Na escola noventa e oito por cento (98%) das vagas são mulheres, a Associação 90, 9 %, todo poder administrativo da comunidade está nas mãos das mulheres (4.b., 8/10/2010)<sup>186</sup>.*

As administradoras demonstram uma preocupação em capacitar os jovens para que possam ocupar estes cargos – fundamentais na organização sociocomunitária da aldeia. Rosa ressalta:

*E aí a gente sempre fica cobrando deles que eles tem, as mulheres e os jovens, que eles tem que participar, eles tem que conhecer mais a luta, e até que também melhora pra gente, porque a gente fica muito acarretado (...).É, porque e na hora que eu não puder? Que nem agora que Célia e Babau foi preso, foi assim aquela coisa ruim pra gente né, então quanto mais pessoas tem capacitados melhor, porque é uma hora assim que um falta e já tem alguém pra substituir rapidinho né. (Informação verbal, 2.b.)<sup>187</sup>.*

Um exemplo do resultado desta atuação grupal foi quando a jovem mulher, Jéssica, (19 anos) tomou o lugar de Célia nas tarefas administrativas e políticas, transitando entre a aldeia e a cidade, na época que a liderança estava sendo perseguida, anteriormente à sua

<sup>184</sup> Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro.

<sup>185</sup> Informação verbal concedida por cacique Babau, na Serra do Padeiro.

<sup>186</sup> Informação verbal concedida por cacique Babau, na Serra do Padeiro.

<sup>187</sup> Concedida na Serra do Padeiro, em 16/01/2011.

viagem para Brasília. Aprendendo como tomar as diferentes carreiras nos departamentos da AITSP, isto resulta no desenvolvimento de conhecimentos e habilidades que possam ser úteis para a própria “luta”, além de ajudar essas pessoas a aperfeiçoarem suas competências individuais para trabalhar tanto nesta instituição quanto em outras áreas de interesse. A exemplo dos professores e pessoas, como Célia, que trabalha para a Diretoria Regional de Educação, na coordenação de educação indígena, além de participar do CNPI, já mencionado.

De acordo com Honneth:

(...) os indivíduos se constituem como pessoas unicamente porque, da perspectiva dos outros que assentem ou encorajam, aprendem a se referir a si mesmos como seres a que cabem determinadas propriedades e capacidades. A extensão dessas propriedades e, por conseguinte, o grau da autorrealização positiva crescem com cada nova forma de reconhecimento, a qual o indivíduo pode referir a si mesmo como sujeito: desse modo, está inscrita na experiência do amor a possibilidade da autoconfiança, na experiência do reconhecimento jurídico, a do autorrespeito e, por fim, na experiência da solidariedade, a da autoestima. (2003, p. 272).

Desta maneira, os Tupinambá estão procurando meios para aumentarem suas capacidades, não apenas para o bem-estar do coletivo internamente, mas para o seus interesses mais públicos e econômicos, que possam também incitar a melhoria das suas próprias condições pessoais. Estas modificações na sua organização coletiva contribuem para a construção da sua história no presente, que auxiliam nos procedimentos para sua autoafirmação identitária e resistência política, sobretudo, na configuração territorial e, no caso, a manutenção comunitária.

#### **IV.5 Respeito pela natureza**

Os Tupinambá vêm impedindo a atividade agropecuária e extrativista ilegal das terras, fato que começou com as novas *retomadas* e a necessidade de recuperação da terra degradada. O cacique e vários indígenas na Serra do Padeiro, dizem que juntaram-se para expulsar traficantes e bandidos na região, além do consumo exagerado de bebida alcoólica dentro do território tupinambá. Ademais, encaminhamento pela Associação de processos contra fazendeiros locais que efetuam desmatamento, provocando a poluição do Rio Una. Os índios também participam do projeto “Agro-ecologia em terras indígenas Serra do Padeiro – Povo Tupinambá Buerarema-BA” com o objetivo de aperfeiçoar técnicas social e ambientalmente apropriadas ao uso de sistemas tradicionais – de sustentação no emprego de recursos naturais.

Igualmente, tenho observado que eles incentivam um sistema de reciclagem na aldeia e meios para a autoconsciência ambiental na comunidade e território indígena. Na Escola Indígena as crianças são conscientizadas sobre estes métodos de cuidado com o meio ambiente. Os Tupinambá promovem a conservação da Mata Atlântica, bioma no qual o território se insere. Segundo Ferreira,

A atuação da AITSP e da escola se confunde com o ideal de preservação da Serra do Padeiro – a terra sem mal, a morada dos encantados – que engajada na luta pela guarda deste espaço geográfico, resguarda os seus recursos naturais. (2011, p. 92).

A “norma ideal” ou “atitude fundamental”<sup>188</sup> de respeitar a natureza e ter responsabilidade na forma de utilização dos recursos naturais constata-se na entrevista feita com Soara, recipiente de encantados, merendeira da Escola Estadual Indígena Tupinambá Serra do Padeiro (EITSP), que mantém uma roça individual para o cultivo familiar:

*Porque a terra é deles [encantados]. A gente tá aqui na terra só pra uma passagem, né? (...) Então, a gente planta, a gente "negoça", a gente não pode derrubar árvores porque a árvore, a mata é deles, e você vê que a gente não derruba a mata, a gente respeita o direito deles. Você vê, o rio a gente não bagunça, o rio tem que estar limpo, tem que estar a matinha toda, não pode derrubar a mata... ou assim, alguma "capoeirinha" pra gente botar uma roça (que não seja mata), a mata, a gente não pode "bulir" na mata... a mata é respeitada. Então a gente faz tudo pelo que "ele" mandar. Se ele [encantado] mandar: "Não faça isso" a gente não faz, porque a gente sabe que vai se dar mal lá na frente. (Soara, informação verbal, 8.a.)<sup>189</sup>.*

A indígena está-se referindo ao respeito que é preciso ter enquanto plantando e usando espaços na natureza – vistos como domínio dos encantados. É necessário pedir licença aos sobrenaturais. Não é permitida a retirada de madeira, salvo para uso doméstico. As armadilhas para caça são colocadas apenas ao redor de plantios. Comumente, a extração de plantas ou madeira é precedida de rituais. A fala de Soara apoia a ideologia recorrente de valorização da natureza, mesmo no labor diário. Isto é uma recordação do pacto entre pessoas, natureza – terra, espaço sagrado (*morada dos encantados*), os “guardiões da natureza” e a “força” reproduzida pela relação de reciprocidade e “união” entre estes ambientes e seres vitais (humanos, anjos, espíritos) no mundo Tupinambá. Esta convivência é exemplificada no modelo do *contrato díadico* (dyadic contract) elaborado por Foster (1963, p. 1175), no qual

<sup>188</sup> Cf. GALVÃO, 1955, p. 110-111.

<sup>189</sup> Concedida em entrevista na Serra do Padeiro, em 28/05/2010.

existe uma relação assimétrica entre pessoas ou “seres” de diferentes *status*, em que as incumbências recíprocas não são complementárias, pois o retorno não abrange as mesmas vantagens. Por exemplo, quando os índios fazem ritos para pedir permissão para a retirada de plantas ou recursos naturais, ou quando um devoto ascende uma vela para fazer pedidos a um encantado. A permissão concedida ou auxílio fornecido pelos sobrenaturais e o que é dado em retorno pelos indígenas, não se verificam como trocas iguais. Porém, esta interação consiste nos padrões de comportamentos mútuos, mantidos pelas práticas culturais. Desta maneira, a territorialidade não se separa da sacralidade conservada e instituída por esses elementos e condutas. Soara ressalva a ideia de que são os encantados que permanecem para sempre. Ao contrário, o ser humano é temporário, simplesmente está aqui de “passagem”. Por isso é necessário submeterem-se aos desejos dos seres “sagrados”.

#### ***IV.5.1 Trabalho diário: roças, “mutirão”, casa de farinha***

Até este ponto tenho mostrado as múltiplas situações de conflitos e o rumo que os Tupinambá estão seguindo no seu processo de estabelecimento como grupo étnico atualmente, nos âmbitos político, religioso, econômico e comunitário, os quais resultam na sua territorialidade. Contudo, debaixo de todos os antagonismos encarados e mudanças coletivas, há as pessoas Tupinambá que trabalham no dia a dia por meio das relações sociais, laços de parentesco e apoio mútuo no labor para autossustentarem a comunidade. Assim, nos momentos mais complicados, como vimos, quando as discriminações na região aumentam, inclusive, no mercado local, as pessoas continuam efetuando suas tarefas de reprodução social para o bem-estar da unidade coletiva, independentemente da possibilidade da renda econômica. Portanto, além da religião dos encantados, este modo de vida comunitária e sistema de uso comum dos recursos da natureza, hoje reforçado e melhorado pela instituição da AITSP, é também o sustentáculo do movimento político do grupo. O sistema ao qual refiro é uma forma de utilizar os recursos da terra e estabelecer sua territorialidade de modo que:

(...) O controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros. (ALMEIDA, 2008, p. 133).

Portanto, este domínio se institui pelas normas consensuais estabelecidas entre a unidade social. Conseqüentemente, faço uma breve descrição sobre este sistema de sustentação em seguida, para fechar a discussão sobre criminalização, perseguição e formas de resistência tupinambá. Enquanto enfrentando qualquer circunstância conflituosa que

poderia orbitar a Serra do Padeiro, esta relação de reciprocidade na labuta cotidiana entre a terra, pessoas e seres sobrenaturais, sinaliza um modo de vida que é o suporte deste grupo indígena.

Os principais cultivos são mandioca, cacau e pequenas hortas de abacaxi, banana-da-prata, banana-da-terra, cupuaçu, batata-doce, inhame, abóbora, entre alguns outros. Todos os gêneros são consumidos internamente primeiro, o excedente é comercializado, principalmente, no mercado de Buerarema e Itabuna. A principal base da economia da Serra do Padeiro, certamente, é a mandioca, que eles cultivam e beneficiam em farinha, goma, beiju e tapioca. Goma é a fécula ou amido da mandioca, obtida da massa após a raiz ser ralada e o excesso de líquido espremido dela. Esta pode ser usada para fazer tapioca. Tapioca é a goma espalhada numa chapa que coagula-se e vira um tipo de panqueca. Beiju é um tipo de bolo feito da massa também. Segundo Célia, “a farinha você planta um hectare, dá aproximadamente quase 90 sacas de farinha, aí toda semana você pode fazer farinha, que as famílias vão ter o dinheiro”<sup>190</sup>. A mandioca pode ser cultivada e produz renda o ano inteiro. Ela demora por cerca de um ano para madurecer depois de ser plantada. Após oito meses em diante esta raiz já pode ser arrancada da terra para fazer farinha, o que acontece nas casas de farinha onde ela é descascada, moída e torrada. O cacau apenas pode ser cultivado durante seis meses a partir de junho, a outra metade do ano ele não gera produto. Os primeiros seis meses é preciso limpar as “roças de cacau” para que durante a outra metade do ano, as árvores comecem a brotar. Os cacauzeiros requerem uma maior atenção para se tornarem proveitosos nos interesses comunitário-econômicos.

A maioria dos indígenas possui sua própria roça onde plantam mandioca ou outros gêneros e, também, ajudam nas “roças comunitárias”. Geralmente, os homens realizam os trabalhos considerados como mais pesados, tais como a destoca e a capina para roçagens. Eles cuidam principalmente dos plantios de cacau. As mulheres plantam e cuidam diariamente da colheita, particularmente nas “roças de mandioca”. Todos participam da manufatura de farinha. A casa de farinha, usualmente, está cheia de trabalhadores – homens, mulheres, jovens, crianças, e, por vezes, vizinhos que mantêm roças próximas ao território indígena, que compartilham em reciprocidade de labuta agrícola da aldeia Tupinambá e uso deste recinto. Essas trocas de trabalhos e materiais entre familiares e por vezes agregados e vizinhos pode ser esclarecida também pelo *contrato díadico* (dyadic contract) de Foster (1963). O autor

---

<sup>190</sup> Informação verbal concedida na Serra do Padeiro, em 18/12/2011.

designa um implícito (pois faltam rituais e legalidades) contrato entre duas pessoas que é válido e mantido apenas pelo reconhecimento de obrigações que se apresentam na contínua troca de bens e serviços. Foster (1993) foca sua indagação principalmente na reciprocidade simétrica entre indivíduos. Isto é, entre pessoas de *status* iguais, sendo uma relação complementar de permuta, onde os benefícios se equivalem (FOSTER, 1963, p.1174). Na Serra do Padeiro, a maioria das relações de reciprocidade são simétricas e constantes, sendo que a norma ideal baseia-se na crença que quanto mais se “dá” ao outro, quanto mais se recebe em retorno. Desta forma, dá-se uma permanente continuidade ao auxílio mútuo. A promoção de autossustentação na Serra do Padeiro não se fundamenta em pretexto estritamente capitalista, mas, na coesão coletiva para a manutenção familiar e no intuito de obter autonomia econômico-comunitária.

Para cuidar das “roças”, os índios trabalham em “mutirão<sup>191</sup>”, isto é, grupos de pessoas que se juntam para cuidar de diferentes áreas de cultivo no território indígena. Por exemplo, o “mutirão” trabalha na “roça de mandioca” individual de uma pessoa ou família um dia, mas o proprietário é quem ganha a renda do fruto deste esforço coletivo. Porém, o próximo dia de mutirão será na roça de outra pessoa. Assim, os grupos trocam dias de trabalho nas roças de cada indivíduo, facilitando o esforço físico requerido para manter tais tarefas de reprodução social, além de todos se beneficiarem economicamente das suas próprias roças. Existem, também, alguns indivíduos que cuidam das suas roças privativas sem o auxílio de grupos, mas é comum que os indígenas labutem conjuntamente. Este labor grupal é especialmente importante para manter as famílias nas *retomadas*, as quais ainda não tenham suas próprias roças de cultivo e produção agrícola. Todas as *retomadas* possuem um coordenador eleito para levar questões às reuniões da Associação e ao cacique, com o objetivo de ajudar a manter cada *retomada* organizada socialmente.

Existem “mutirões” só de mulheres e só de homens, mas, às vezes, estes se misturam. O que é importante é que todos ajudam a manter a produção interna e externa do grupo étnico. Além de cuidar das “roças de cacau”, os homens caçam. Deveres raramente destinados às mulheres. Em alguns momentos tentei acompanhar os homens, curiosa para entender o que eles realmente fazem durante o dia. Brinquei com Sr. Lírio e Baiaco, por vezes, dizendo que

---

<sup>191</sup> Trabalhar em “mutirão” é comum entre trabalhadores rurais em outras regiões brasileiras, mas cada local tem suas especificidades neste aspecto econômico de uso comum. Trabalhar em “mutirão” na Serra do Padeiro é visto de forma positiva, de agruparem e apoiarem uns aos outros, aumentando a solidariedade do grupo nos deveres corriqueiros e ao mesmo tempo de sustentação, tanto no plano familiar, quanto no sistema econômico.

iria acompanhá-los nas idas para caçar. Eles deram muito risada, mas ficou óbvio que eles nunca iriam me levar. Provavelmente, a minha presença apenas iria atrapalhar os seus objetivos. Igualmente, nunca tive a oportunidade de participar das empreitadas para cuidar de cacau, pois cheguei em campo fora da época da produção<sup>192</sup>.

Entretanto, o que tem bastante prestígio no local são os “mutirões” de mulheres. É muito reconhecido e respeitado o desempenho dos “grupos das mulheres” nas roças, principalmente, de mandioca, o que traz a maior produção agrícola para sustentar a comunidade. D. Maria da Glória faz parte de um grupo de dez mulheres que se esforçam juntas para cuidar tanto das suas roças individuais quanto dos plantios comunitários. Segui D. Maria e outras mulheres repetidas vezes ao trabalho na roça e na casa de farinha.

Acordei cinco horas da manhã para sair com Dona Maria da Glória, D. Miúda e D. Maria Caetano rumo a uma roça perto do núcleo da aldeia. Havia uma decida para um amplo campo de mandioca, ao lado da estrada que traça o caminho para entrar e sair da aldeia, acerca de um quilômetro afastado das primeiras casas quando aproximando o centro. Maria de Lurdes e Val apareceram pouco tempo depois para também trabalhar. Percebi grandes sacos cheios de manivas de mandioca – partes das hastes do terço médio da planta, com mais ou menos 20 cm de comprimento e com cinco a sete gemas, pedaços da planta cortados para replantar e reproduzir o mesmo cultígeno. Esta roça já estava capinada. Ao redor desta área aberta, havia outros campos com as plantas de mandioca já bem crescidas, fileiras compostas de pequenos arbustos. O grupo começou a cavar pequenos buracos, usando enxadas, em filas, no solo, para depois colocar as manivas e cobrir-las com terra. Assim, plantando a mandioca que madureceria em um ano. Dona Maria Caetano me mostrou os “olhos” das manivas, ou seja, as gemas – formação inicial de ramos que crescem na extremidade, num ângulo dessas mudas, para plantio. Ela me ensinou que era necessário depositar as manivas verticalmente ou horizontalmente, sempre com o ângulo dos “olhos” para cima, “olhando para o céu”. Se fosse ao contrário, “olhando para baixo”, a planta não iria crescer. Desta maneira, durante o resto do dia, ajudei deitando as hastes da forma que D. Maria Caetano explicou, dentro das cavidades e tapando-as com solo. Às vezes precisávamos de mais mudas para fincar na terra. Quando necessário, as mulheres adentravam nas áreas já cultivadas, com arbustos, onde havia montes, deixados anteriormente por outras pessoas, dos longos galhos das plantas de mandioca que precisavam ser cortados em pequenos pedaços, para cultivo. Com um facão, partiram os

---

<sup>192</sup> O tempo mais prolongado que passei na Serra do Padeiro foi entre janeiro e fevereiro de 2010. A época de cacau começa em junho.

ramos em manivas, guardaram-nos em grandes sacos e carregaram as mudas de volta à área onde continuamos cavando, inserindo as manivas e tampando-as com terra. Prosseguimos com esta tarefa até cinco horas da tarde, parando por vezes para beber água e lanchar.

No final da tarde, quando recolhemos as ferramentas e quaisquer itens trazidos (garrafa de água, vasilha que guardava o lanche, facas, enxadas), D. Maria da Glória e D. Miúda decidiram colher pepinos e quiabo numa pequena horta junto à “roça de mandioca”. As outras pessoas foram para suas casas. Segurei uma sacola enquanto elas a encheu com os vegetais. Quando estavam satisfeitas, prosseguimos para casa. No decorrer do dia e quando as mulheres cataram as verduras no final do trabalho, escutei conversas sobre política, aposentadoria, namoros – vários assuntos, resenhas e piadas.

O dia seguinte, trabalhamos numa roça mais distante, ao lado de um grande morro, plantando as manivas. Desta vez Domingos, esposo de D. Miúda, Seu Caetano, marido de Maria Caetano e Sr. Lírio, casado com D. Maria da Glória, acompanharam essas mulheres, além de D. Maria de Lurdes e dois meninos jovens que auxiliavam no serviço. Sr. Lírio cortou os ramos dos arbustos de mandioca para que tivéssemos bastante maniva. Domingos trouxe um burro que carregava as mudas e era utilizado também para levar a raiz arrancada da mandioca para manufatura na casa de farinha. O resto do grupo fincou as hastes no solo. Desta vez havia mais trabalho, devido ao tamanho muito extenso deste roçado e pelo fato de que estávamos descendo no lado do morro, enquanto completávamos esta mesma tarefa. No fim do dia, D. Maria da Glória e D. Miúda colheram pequenas pimentas vermelhas de alguns arbustos, enquanto narravam histórias e anedotas.

Descobri ao longo do dia que D. Maria Caetano e D. Miúda aprenderam como assinar seus nomes, mas não sabem ler. D. Maria Caetano aprendeu matemática, trabalhando na feira quando era menina e contando abacaxi. D. Miúda estuda na escola indígena da aldeia à noite, esforçando-se para se tornar alfabetizada. D. Maria me contou histórias sobre sua mãe que era uma “índia linda com cabelo liso, escuro, cumprido caindo até sua bunda” e como ela aprendeu como fazer farinha e beiju. Os dias passados “na roça” com essas pessoas foi de muito aprendizado sobre suas vidas cotidianas e me fez compreender cada vez mais o funcionamento da aldeia.

Há quatro<sup>193</sup> casas de farinha nas áreas que abrangem a Serra do Padeiro, mas apenas

---

<sup>193</sup> Tenho visto dois destes prédios em funcionamento na aldeia. O outro situa-se no centro da comunidade, atrás da Casa dos Santos. Este nunca esteve em funcionamento durante o trabalho de campo, até o final de 2011,

realizei observação participante naquela que se situa perto do Rio Una, na *retomada* Futurama. A casa de farinha, como já mencionado, habitualmente, estava lotada de pessoas de várias idades e ambos os sexos. Presenciei um grupo de pessoas ao redor de um monte de mandiocas arrancadas da terra. Os índios as raspavam o dia inteiro, enquanto outras pessoas continuamente traziam mais mandioca em um burro que carregava cestas com a raiz para ser descascada. Posteriormente à raspagem, as raízes foram colocadas dentro de um ralador, transformando-se numa massa que era depositada em sacos para prensagem, retirando o máximo da sua umidade. Em seguida, a massa foi secada em cima de fornos de chapa de ferro, onde alguém sempre movimentava a massa para não queimar, o calor sendo provido por lenha, colocada debaixo da chapa. As últimas etapas constituíram em passar a farinha pela outra máquina redonda que a mexia e a torrava. Finalmente, os indígenas peneiravam a farinha de mão, no intuito de refiná-la e colocá-la em sacos para levar à cidade e vender.

Tentei ajudar, raspando a mandioca. Percebi que eu não possuía a habilidade de usar uma faca para efetuar esta atividade. Isto ficou claro pela expressão de uma menina chamada de Stella, com sete anos, que me observava e ria bastante. Prestando atenção a ela, notei que a criança sabia muito bem como raspar as raízes densas e sua agilidade com a faca. Conheci também Daniela, de 11 anos, que me ensinou uma forma melhor para segurar a faca e explicou a importância de tirar com cuidado, toda a casquinha da mandioca para a fabricação de uma melhor qualidade de farinha. As meninas me fizeram uma boa companhia pelo resto do dia. As pessoas conversavam e trocaram ideias no passar do trabalho, fazendo o dia passar mais rapidamente e de forma mais prazerosa. No final do dia, após colocar toda a farinha manufaturada em sacos, tanto para consumo como para venda, todos ajudaram, limpando a casa de farinha: recolhendo o acúmulo de casca de mandioca no chão e levando-a para fora em sacos. Varreram o espaço e apanharam os itens trazidos, assim, seguindo o caminho para seus lares. A casa de farinha é um espaço de socialidade e reciprocidade, onde todos participam no trabalho familiar, são tratados como iguais, e ajudam um ao outro. Do mesmo modo, aproveitam da produção alimentar para suas famílias e necessidades econômicas, enquanto desfrutando de trocas de narrativas e um apoio coletivo.

---

início de 2012, quando voltei para assistir a festa de São Sebastião. Testemunhei a construção de uma nova casa de farinha na *retomada* São Geronimo, mas até agora não tem sido usada, devido ao travamento do “Programa Luz para Todos” – sem eletricidade para funcionar.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação procurou delinear um longo trajeto que começou no início da colonização a partir do século XVI até a atualidade. Procurei apontar os acontecimentos e dados históricos mais relevantes para a compreensão da situação atual dos indígenas Tupinambá, particularmente aqueles da comunidade Serra do Padeiro. Comecei com a reconstrução de dados históricos elaborados pelas obras de Alfred Métraux (1979) e Florestan Fernandes (1970), na intenção de mostrar a ligação entre alguns conceitos dos Tupinambá contemporâneos e essa história clássica brasileira sobre grupos étnicos que sofreram os efeitos da colonização: epidemias, escravidão, catequização, massacres, expulsão das suas terras, além das várias transformações instigadas por esses “contatos” com não-indígenas, estrangeiros. Posteriormente, utilizei trabalhos recentes que também contam uma história mais específica ao Sul da Bahia sobre a intenção de dizimar os indígenas, neste caso, aqueles da Serra do Padeiro.

Conceitos tais como a “Terra sem Males” e o “território de sangue”, baseiam-se numa memória coletiva que mostra uma noção nítida de um “roubo” cultural, espiritual, e, sobretudo, territorial. É durante o longo processo da formação do Estado-Nação Brasileiro, que estes indígenas passam a ter uma existência atomizada ou se tornam eclipsados pela sociedade dominante. Na tentativa de apresentar o vínculo entre o processo histórico e a memória coletiva Tupinambá, destaquei o processo de territorialização, marcando um momento significativo na memória dos indígenas da referida aldeia, quando o “sagrado” principiou intervir nesse processo. Isto é, quando os encantados instigaram a luta territorial, fundamentada num fortalecimento espiritual, documentado em 1950. Desta forma, revitalizando a consciência étnica e territorial de um grupo de pessoas desaparecidas e transformadas durante todo esse transcurso, devido às várias formas de um poder estrangeiro atuar sobre seu modo de vida e cultura. A memória dos massacres incita a necessidade de curar os antepassados e um “território de sangue”, o que apenas pode ser realizada pela “*retomada* da cultura” e tudo que esta concepção Tupinambá abarca: espíritos dos mortos, a morada dos encantados, um lugar onde enterrar seus corpos e ficar “espiritualizados”, além de tudo, recuperar sua “dignidade”.

A religiosidade é central, o sustentáculo da existência do grupo étnico e sua afirmação político-identitária, mobiliza a coletividade, tecendo, assim, a coesão político-religiosa desta

comunidade Tupinambá. Os encantados considerados “sagrados” garantem o “resgate” do território, insistindo na demarcação e reconhecimento jurídico da Terra Indígena. Eles são apreciados, nesse sentido, como os verdadeiros “donos da terra” na visão dos Tupinambá da Serra do Padeiro.

Os elementos constituintes de uma cosmologia e escatologia que carrega a memória coletiva do passado em um sistema de cura, atualmente configuram uma “doutrina” que socializa tanto os Tupinambá, quanto os “anjos de comunicação” por meio de ingredientes da natureza. Ao mesmo tempo, curando o passado e o presente para assegurar o futuro das gerações Tupinambá vindouras. Tenho reconstruído estes vários componentes representativos de uma cultura Tupinambá contemporânea por meio de diversas narrativas coletadas, além de observar os encantados interagindo com estas pessoas, e não apenas na materialidade – transmitindo-se pelos corpos dos seres humanos, mas, também através de *falas rituais*, sonhos e presságios. Em outras palavras, suas várias maneiras de fortalecer e proteger os indígenas, com o principal objetivo de “levantar a aldeia” – apontado pelas entidades e os membros da comunidade reiteradamente.

Tentei mostrar como os vários símbolos sagrados inspiram sentimentos e comportamentos, que para os Tupinambá, resultam numa “luta espiritual”, que conformam a construção social de uma territorialidade específica. Estes motivos e estratégias espirituais tem sido comprovados, pelo menos na visão dos Tupinambá da Serra do Padeiro, diligentes na sua resistência político-religiosa enquanto enfrentam discriminações dos não-indígenas, ações arbitrárias pelos representantes do Estado, e travamentos burocrático-administrativos.

Estas observações foram refletidas, após a experiência de estar em campo no início da *retomada* da Serra das Palmeiras, que intensificou a criminalização e perseguição dos membros da comunidade Serra do Padeiro. Em alguns momentos a função corriqueira da aldeia foi impedida, a exemplo de parar a atividade normal na escola indígena, os trabalhos econômicos, e a possibilidade de alguns líderes saírem da aldeia, como no caso do impedimento de finalizar o curso de administração de Magda. Pude também acompanhar o estado emocional dos indígenas, sofrendo a falta dos aprisionados e aturando ameaças regionais. Por outro lado, pôde-se notar que há uma forte resistência comunitária fundamentada no esforço coletivo, estruturada atualmente pela Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP), que é em sua maioria, administrada pelas mulheres. Por vezes vizinhos e agregados participam de uma rede social de amigas e apoio no labor

diário. A manutenção da aldeia, organizada pela união e reciprocidade entre indivíduos e sobrenaturais, respeitando a natureza e os recursos fornecidos por ela, contribui para o encorajamento no movimento indígena na Serra do Padeiro, mesmo com as perseguições locais. Estas na verdade, têm sido instauradas ao longo do processo histórico, nas velhas relações de poder – dominação e submissão entre classes elitistas e grupos étnicos marginalizados.

As transformações atuais vêm sendo elaboradas e reconstruídas por meio de um processo de territorialização que culminou em uma territorialidade específica. Este processo foi marcado por lutas que exigiram do Estado um posicionamento frente as suas várias ações repressoras. A afirmação da etnia Tupinambá e suas reivindicações, a reorganização dos indígenas através da religiosidade e a AITSP, marcam a resistência político-religiosa e econômico-comunitária. Desta maneira, penam em estar garantindo, junto com os encantados, o futuro dos Tupinambá e a possibilidade de uma “terra sem males”.

A espiritualidade me parece responder a pergunta original desta pesquisa: Quais seriam os motivos dos Tupinambá da Serra do Padeiro em arriscar suas vidas a todo custo na resistência contra a violência dos não-indígenas? Parece-me que são os sentimentos e disposições aumentados e recriados na relação com os seres “sagrados” e a confiança neles. Além da crença na necessidade de retificar o passado e construir um futuro para que os jovens tupinambás tenham o que seus antepassados perderam.

A religião dos encantados que se instalou através da experiência religiosa do Velho João de Nô, na década de 50, é indissociável da luta política e resistência coletiva. Hoje, os Tupinambá têm instaurado um sistema econômico de uso comum estruturado pela Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP). Através desta segunda fase de reorganização comunitária, os índios fortalecem suas redes sociais no objetivo coletivo de se distanciar da necessidade de assistência governamental. A Associação tem se transfigurado numa instituição que respalda a comunidade indígena nas suas várias ações político-religiosas, notadamente, as *retomadas*, e para a recuperação de solo degradado nestas novas áreas.

A conscientização política e econômica a despeito da natureza e as formas de usar seus recursos mostra uma valorização da natureza, que, segundo as explicações dos indígenas, também estabelece uma preparação para os desastrosos acontecimentos que vem no futuro. Esta é a profecia Tupinambá contemporânea que enfatiza as consequências da inconsciência

da humanidade, se tornando uma sociedade individualista, continuamente perdendo sua “dignidade” e respeito pelos vários espíritos que dominam a natureza, pois os seus valores morais e interesses se tornaram quase estritamente “capitalistas”.

A partir desta visão, a humanidade sofreria fogos e secas ou a inundação da outra metade do planeta, devido a sua falta de consciência e desrespeito pelas outras pessoas e diversos “espíritos” da natureza. Por isso, também a necessidade de transformar o território dos antepassados numa “terra sem sangue”. Este é um dos principais motivos atuais, no esforço de curar o passado, no intuito de voltar a uma “terra sem males”, por meio de uma mobilização coletiva, religiosa, política e econômica. Está sendo sustentada por uma imprescindível cooperação feminina na construção de uma verdadeira comunidade em transição. Esta interpretação é fundamentada na reflexão sobre um grupo étnico que havia sido supostamente extinto há poucas décadas, e hoje ganha uma identidade com força política na face de autores regionais que discriminam contra os indígenas através de vários mecanismos violentos, não apenas física, mas psicológica, cultural e simbolicamente. Isto é vislumbrado quando observamos que suas crianças sofrem traumas injustamente.

O processo histórico indica que uma sociedade construída sob o enfraquecimento de povos originalmente pertencente a este país, se abala apenas no momento que perde seu capital econômico. Assim, observei que uma *guerra simbólica* existe em vários domínios. Por exemplo, os espíritos perambulantes que atacam humanos ou sofrem em transição devido a um injusto falecimento durante a usurpação de suas terras quando vivos. Também, aqueles espíritos dos desaparecidos que não conseguem desencarnar da materialidade, presos num inferno, porque não podem regressar a sua moradia para descansar, isto é, voltar para uma terra tradicionalmente ocupada por esses antepassados. Além do mais, uma repressão sobre uma comunidade que se levanta no momento do enfraquecimento daquele que lhe “roubou” – os descendentes de, e novas elites– pretensos proprietários de terras, ao longo de uma história cheia de sangue. O resultado revela-se com a passagem dos indígenas a constituir uma mobilização coletiva que cada vez mais, cresce num contínuo caminho na busca do reconhecimento de viver em paz como tal comunidade Tupinambá.

Portanto, hoje a aldeia me parece estar se levantando através de uma reciprocidade entre seres sobrenaturais e humanos Tupinambá, além de aliados não-indígenas. Deste modo, os encantados e índios estão desenhando a sacralidade de uma territorialidade específica, lutando contra a discriminação e repressão de não-indígenas e representantes do Estado, sobre

uma comunidade indígena que se encontra num momento de transição na sua interação no atual processo histórico.

## ANEXO 1- FIGURAS



**Figura 1: Caboclo Boiadeiro (saia vermelha à esquerda) abençoando o boi e matadores. Matança do Boi, Serra do Padeiro-BA, 18/01/2010. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.**



**Figura 2: Caboclo Boiadeiro dançando no meio do salão, na Casa dos Santos, durante a festa de São Sebastião, Serra do Padeiro-BA, 19/01/2011. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.**



**Figura 3: A velha Casa dos Santos, Serra do Padeiro-BA, 19/01/2011. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.**



**Figura 4: Sr. Lírio e devotos nos bancos em frente ao altar, Casa dos Santos, Festa de São Sebastião, Serra do Padeiro-BA, 19/01/2011. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.**



Figura 5: Instrumentos de adivinhação, no altar, Casa dos Santos, Serra do Padeiro-BA, 17/01/2011. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.



Figura 6: Altar principal na Casa dos Santos, Serra do Padeiro-BA, 17/01/2011. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.



Figura 7: Figura do Caboclo Tupinambá, no altar principal, na Casa dos Santos, Serra do Padeiro-BA, 17/01/2011. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.



Figura 8: Alguns devotos da religião dos encantados: Diane, Soaria, Rita, Val, Jéssica e Lucília (da esquerda para a direita). Festa de São Sebastião, Serra do Padeiro-BA, 19/01/2011. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.



**Figura 9: Oferendas no Rio Una, Serra do Padeiro-BA, 21/01/2011. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.**



**Figura 10: de saia vermelha, segurando uma garrafa na mão, o encantado das águas, Seu Martin. Rio Una, Serra do Padeiro-BA 21/01/2011. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.**



**Figura 11: Zezinho e Maginho, prontos para dançar o Toré. Seminário dos Jovens, Serra do Padeiro-BA, 2010. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.**



**Figura 12: O cacique Babau no meio da roda de Toré. Seminário dos Jovens, Serra do Padeiro-BA, 2010. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.**



**Figura 13: O pajé, Sr. Lírio, no meio da roda de Toré (camisa branca com mangas longas). Seminário dos Jovens, Serra do Padeiro-BA, 2010. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.**



**Figura 14: Célia, Erutawã e o Presidente Lula. Em Brasília, 02/06/2010 um dia antes dela ser presa. O bebê, então, com dois meses de idade, ficou com ela, na prisão. Fonte: Secretaria de Imprensa / Ricardo Stuckert / PR. (CIMI) 2010.**



**Figura 15: o cacique Babau, algemado, isolado por uma parede de vidro, na PF, em Salvador (BA), feita pelo celular de um visitante, março de 2010. Fonte: OLIVEIRA, João Pacheco de. Nota da ABA - A prisão arbitrária de cacique Tupinambá e a grave situação no sul da Bahia, 03/04/2010. Disponível em <[www.abant.org.br/.../Prisao\\_cacique%20\\_tupinamba](http://www.abant.org.br/.../Prisao_cacique%20_tupinamba)>**



**Figura 16: Roça de mandioca: D. Maria da Glória e D. Maria de Lurdes cavando buracos, para plantar maniva, Serra do Padeiro-BA, fevereiro de 2010. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.**



**Figura 17: D. Maria Caetano carregando manivas para o plantio, Serra do Padeiro-BA, fevereiro de 2010. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.**



**Figura 18: Jovens visitam a casa de farinha no primeiro dia do semestre letivo da Escola Indígena; raspando mandioca, Serra do Padeiro-BA, fevereiro de 2010. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.**



**Figura 19: Prensagem da massa da mandioca ralada, Casa de Farinha, Serra do Padeiro-BA, 2010. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.**



**Figura 20: Secando a massa da mandioca ralada, após prensagem, nos fornos de chapa de ferro, casa de farinha, Serra do Padeiro-BA, 2010. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.**



**Figura 21: Mexendo e torrando a farinha, casa de farinha, Serra do Padeiro-BA, 2010. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.**



**Figura 22: A “Serra” onde o Caboclo Marcelino (1924- 1937) fugiu, paisagem da Serra do Padeiro-BA, 2010. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.**



**Figura 23: Velas acesas na mata para os encantados, Serra do Padeiro-BA, 2010. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.**



**Figura 24: Ritual para pedir permissão aos encantados e espíritos das matas para acolher as folhas que enfeitarão a Casa dos Santos, no pé de jandiroba, Serra do Padeiro-BA, 19/01/2012. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.**

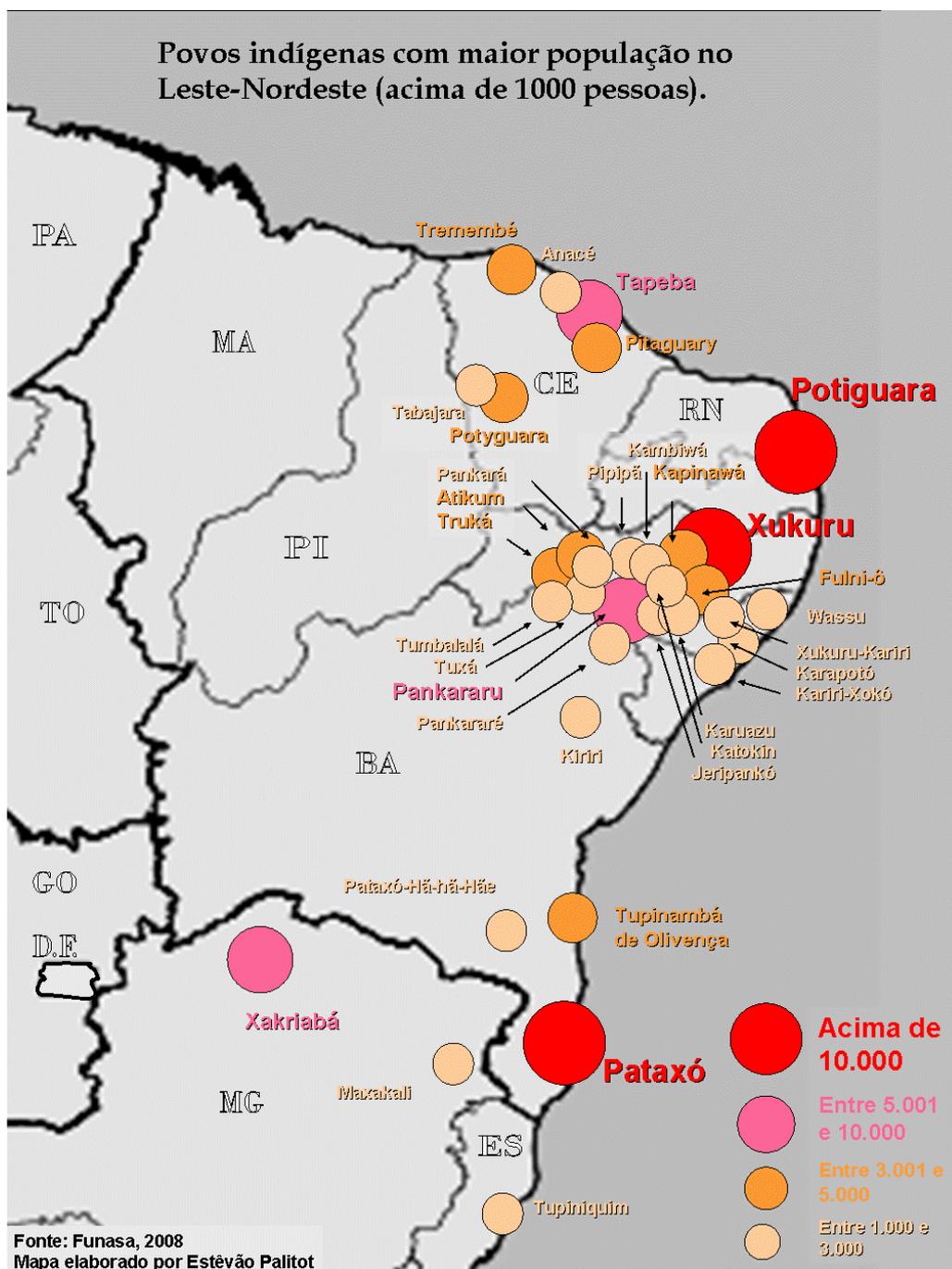


**Figura 25: Voltando da mata com as plantas para enfeitar a Casa dos Santos, Serra do Padeiro-BA, 19/01/2011. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.**



**Figura 26: Toré ao redor do 'fogo da aldeia', após a retirada das plantas para decorar a nova Casa dos Santos, Serra do Padeiro-BA, 19/01/2012. Fonte: trabalho de campo, Helen Catalina.**

## ANEXO 2 - MAPA DOS POVOS INDÍGENAS NO LESTE – NORDESTE

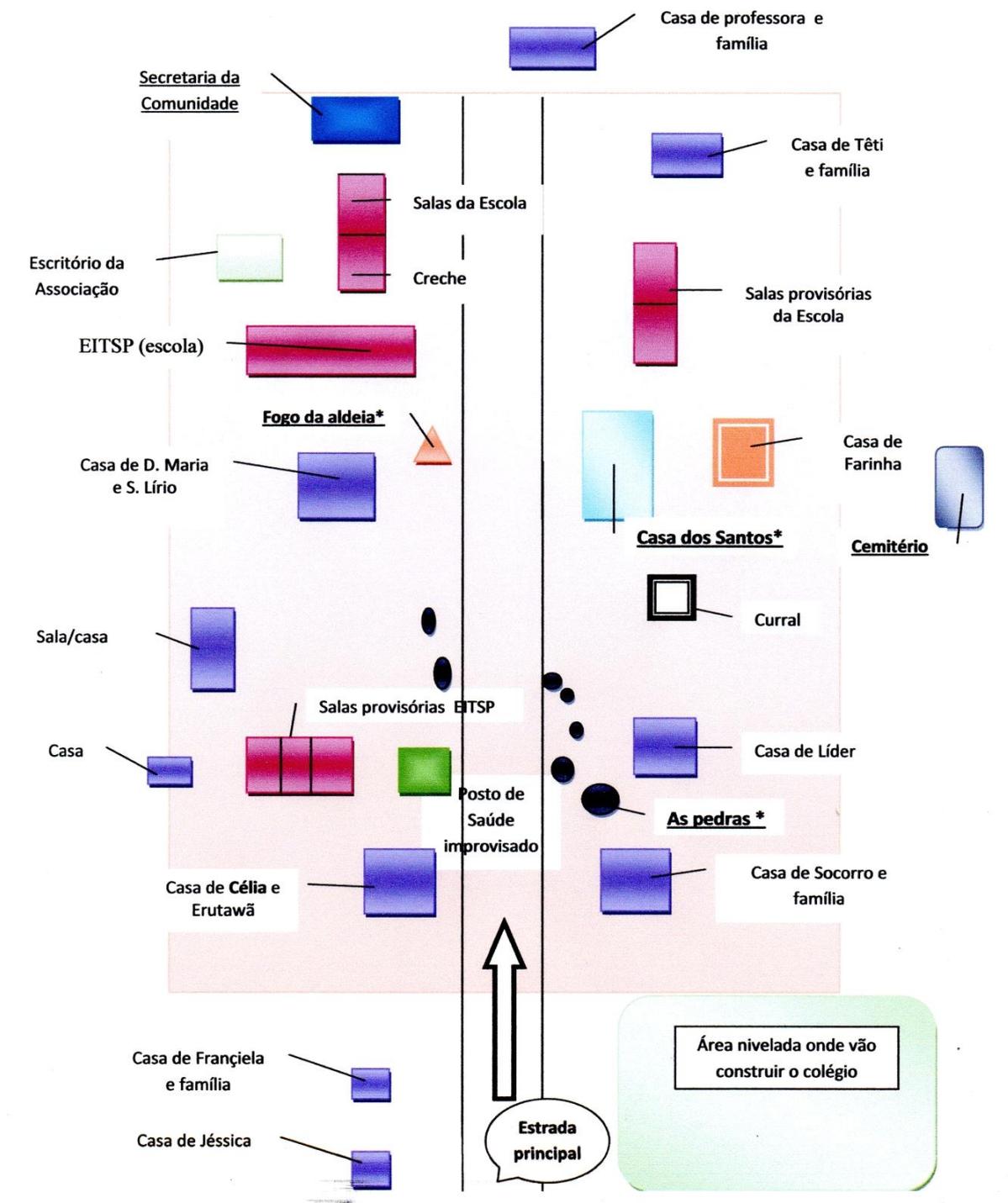


Mapa 3: Fundação Nacional de Saúde. Fonte: <[www.funasa.gov.br](http://www.funasa.gov.br)> (acesso em 10 de janeiro de 2012).

## ANEXO 3 – DIAGRAMA DA ALDEIA SERRA DO PADEIRO

### O “Núcleo” da Serra do Padeiro

Diagrama 1



Fonte: elaborado por Helen Catalina, em abril de 2012.

## REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). IN: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (orgs.). **Pacificando os Brancos: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Ed. UNESP, 2002. P. 239-269.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: Terras Tradicionalmente Ocupadas**. 2 ed. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2008.

\_\_\_\_\_. Territorialidade específicas, estrutura agrária e situação atual dos conflitos. IN: \_\_\_\_\_. **Os Quilombos e a base de lançamento de foguetes de Alcântara**, vol.1. Brasília: Brasília, 2006. P. 47-58.

AMBIENTE, Ministério do Meio. **Portaria conjunta SEMA/INEMA Nº 01 de 19 de janeiro de 2012**. - Dispõe sobre a transferência da gestão do Termo Cessão de Direito de Uso nº 001/2011, celebrado entre a Secretaria do Meio Ambiente - SEMA e a Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais 19 de janeiro de 2011. [concessão do Programa Luz para Todos, Serra do Padeiro, município de Buerarema- BA].

ANAÍ, Associação Nacional de Ação Indigenista. **Federal and State Repression continue against the Tupinambá indigenous people of Serra do Padeiro**. 2010: p.1-2.

\_\_\_\_\_. s.d. [http:// www.anai.org.br](http://www.anai.org.br) (acesso em 10 de janeiro de 2010).

ANDRADE, Ugo Maia. **Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco**. São Paulo: Humanitas, 2008.

ÁQUILA, Raimundo. A espetacularidade ritual do caruru de Cosme e Damião: uma visão etnocenológica. **Revista eletrônica Núcleo Transdisciplinar e Espetacularidade**. [online]. 2007, P. 1 - 8. Disponível em <<http://www.nucleo.ufal.br/nace/>>

**A Região**. “Supostos índios atacam com armas”. 27 fev. 2010: jornal eletrônico. Disponível em < [http://www2.uol.com.br/aregiao/2010/02/entry\\_1720.html](http://www2.uol.com.br/aregiao/2010/02/entry_1720.html) >

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. IN: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias de Etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Frederick Barth**. São Paulo: UNESP, 1998. P. 187-250.

BASSO, Ellen. The implications of a progressive theory of dreaming. IN: TEDLOCK, Barbara (org). **Dreaming: anthropological and psychological interpretations**. Santa Fe: School of American Research Press, 1992. P. 86-104.

BELAUNDE, Luisa Elvira. **El recuerdo de luna: género sangre y memória entre los pueblos amazónicos**. Lima: CAAP, 2008.

BOWIE, Fiona. Shamanism. IN: \_\_\_\_\_. **The Anthropology of Religion: an introduction**. Malden: Blackwell Publishing, 2006. P. 174-199.

BRASIL. Resumo do Relatório Circunstanciado de Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**. Poder Executivo. Brasília, DF, 20 abr. 2009. Seção 1. P. 52-57.

\_\_\_\_\_. TI Tupinambá expedição da portaria declaratória Despacho n. 037/PRES 2012. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**. Poder Executivo. Brasília, DF, março de 2012. Seção 1 P. 2.

BRASILEIRO, Sheila. Comunidade Tupinambá no Vale do Jequitinonha, município de Itapebi, Bahia. IN: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda (Orgs.). **Índios e Caboclos: a história recontada**. Salvador: EDUFBA, 2011. P. 223-241.

CAMINHA, Pero Vaza de. **Carta a el-rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil**. Atualização do texto e notas de M. Viegas Guerreiro Introdução. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1974.

CARVALHO, José Jorge de. **A religião como sistema simbólico: uma atualização teórica**. Série Antropologia, 2000. P. 1-17.

CARVALHO, Maria Rosário de. **De índios “misturados” a Índios “regimados”**. Comunicação apresentada na 19 Reunião da ABA. Niterói, 1994. P. 1-16.

\_\_\_\_\_. A etnicização do campo xamanístico em um contexto de expressiva mudança sociocultural. **Estudios Latinoamericanos**. Varsóvia-Polônia . N. 25. P. 133-168. 2005.

\_\_\_\_\_. Los kariri de Mirandela: un subsegmento rural indígena. **América Indígena**. México. LXXXVII N. 1. P. 112-121. 1977.

CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda. **Índios e Caboclos: a história recontada**. Salvador: EDUFBA, 2011.

CHAVES, Christine de Alencar. A Marcha Nacional dos Sem-terra: estudo de um ritual político. IN: PEIRANO, Mariza (org.). **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. P. 33-168.

CIMI, Conselho Indigenista Missionário. **Polícia Federal prende mãe e bebê**. Carta de repúdio, Iléus: CIMI, 06/03/2010. Disponível em <<http://www.cimi.org.br/site/pt-br>>

(CIMI), CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. s.d. <http://www.cimi.org.br/site/pt-br>.

COLPRON, Anne-Marie. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo. **Mana**. Rio de Janeiro. Vol.11, N. 1. P. 95-119. 2005. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132005000100004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000100004&lng=en&nrm=iso)>

COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. **Morada dos Encantados: Identidade e Religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro**. Salvador: UFBA, PPGCS, 2008. Dissertação de Mestrado.

DEATH RESOLUTION; Anselmo Valencia Tori. **A resolution on the death of Anselmo Valencia Tori**. State of Arizona House of Representatives Forty-third Legislature Second Regular Session 1998. Tucson, Arizona.

DETIENNE, M. **Mythos/logos; Sagrado/Profano. Encyclopedia Einaudi**: Vol. 12. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1987.

DIAS, A. Gonçalves. **Dicionário da língua Tupy chamada língua geral dos indígenas do Brasil**. Lúpsia: Livreiro de S.M.O Imperador do Brasil, 1858.

DIEDER, Felipe. Comissão da Al Cobra apuração da origem de arma em aldeia. **A Tarde. Salvador**, 20 mai. 2010.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para o estudo das representações coletivas. IN: MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981 [1903]. P. 399-455.

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: Campanha das Letras, 2009. P. 381-396.

\_\_\_\_\_. **Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia**. São Paulo: EDUSP, 2001.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. 2 ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Editora da Universidade de S. Paulo, 1970.

FERNANDES, João Azevedo. **De cunhã a mameluca: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil**. João Pessoa: Editora Universitária, 2003.

FERREIRA, Sonja Mara Mota. **A luta de um povo a partir da educação: Escola Estadual Indígena Tupinambá Serra do Padeiro**. Salvador: UNEB, PPGEDUC, 2011. Dissertação de Mestrado.

FOSTER, George M. **The Dyadic Contract: a model for the social structure of a Mexican peasant village**. Berkeley. University of California, 1961. P. 1-20.

FREITAS, Antonio Fernando Guerreiro De; PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. **Caminhos ao encontro do mundo: a capitania, os frutos de ouro e a princesa do sul – Ilhéus, 1534-1940**. Ilhéus: Editus, 2001.

GALLOIS, Dominique Tilkin. “Nossas falas duras”: discurso político e auto-representação Waiãpi. IN: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (orgs.). **Pacificando os Brancos: cosmologias do contato no Norte- Amazônico**. São Paulo: Ed. UNESP, 2002. P. 205-265.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GEERTZ, Clifford. “Ethos”, Visão de Mundo e a Análise de Símbolos Sagrados. IN: \_\_\_\_\_. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. P. 143-159.

\_\_\_\_\_. A religião como sistema cultural. IN: \_\_\_\_\_. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. P. 101-142.

\_\_\_\_\_. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. IN: \_\_\_\_\_. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. P. 13-44.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Fundaj: Editora Massangana, 2005.

GUSFIELD, Joseph R. **Community: A Critical Response**. New York: Harper & Row Publishers, 1975.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

**Jornal Bahia Online**. “PF localiza e resgata caminhão da Luz para Todos tomado pelos Tupinambá”. Bahia, 07 mai. 2010. Disponível em < <http://www.jornalbahiaonline.com.br> >

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, Enxada e Voto**. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975 [1949].

LINS, Marcelo da Silva. **Os vermelhos nas terras de cacau: a presença comunista no sul da Bahia (1935-1936)**. Salvador: UFBA, PPGH, 2007. Dissertação de Mestrado.

MACÊDO, Ulla. **A dona do corpo: um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra- BA**. Salvador: UFBA, PPGCS, 2007. Dissertação de Mestrado.

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

MALDI, Denise. Questão da territorialidade na etnologia brasileira. **Revista Sociedade e Cultura**. Vol.1. N.1.P. 1-17. 1998.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental - um relato dos empreendimentos e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MARCIS, Teresinha. **A hecatombe de Olivença: construção e reconstrução da identidade étnica - 1904**. Salvador: UFBA, PPGHS, 2004. Dissertação de Mestrado.

MARTINS, Sílvia Aguar Carneiro. **Gender and Reproduction: embodiment among the Kariri-Shoco of Northeast Brazil- thesis for doctorialship**. Winnepeg: University of Mantibo, 2003. Tese de Doutorado.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Uma aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados**. Vol.19. N. 53. P. 259-274. 2005.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e Encantaria Amazônica. IN: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria Brasileira: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. P. 11-58.

McCALLUM, Cecilia. **Gender and Sociality in Amazonia: how real people are made**. Oxford: Berg, 2001.

MÉTRAUX, Alfred. **A Religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guaranis**. 2ed. São Paulo: Companhia Editor Nacional, 1979.

NAVARRO, Cristiano. Criminalização: Por sobre o terror, a coragem Tupinambá. **PORANTIM**. Brasília. Ano XXXIII. N. 325. P. 8-10. 2010.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas. IN: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: contra CAPA, 1998. P. 15-68.

\_\_\_\_\_. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais.” IN: \_\_\_\_\_. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. Rio de Janeiro: contra CAPA, 1999. P. 11-39.

PACHECO, Crispim. et al. **Memória viva dos Tupinambá de Olivença**. Olivença: ANAI/CESE/MEC, 2007.

PERES, Sidnei. SPI, etnicidade e indigenismo no Nordeste: cotidianidade e historicidade do poder tutelar. IN: ROCHA, Carlos Augusto da (org.). **Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu de Índio, 2011. P. 321-329.

SAMBUICHI, Regina Helena Rosa. **Ecologia da vegetação arbórea de cabruca - Mata Atlântica raleada utilizada para cultivo de cacau na região Sul da Bahia**. Brasília: Universidade de Brasília Instituto de Ciências Biológicas, Departamento de Ecologia, 2003. Tese de doutorado.

SANCHES, Mariana. O Lampião tupinambá. **Revista Época**. N. 714. 26 nov. 2009.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Editora Sarah Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **O dono da terra**. A presença do caboclo nos candomblés da Bahia. São Paulo: UFBA, PPGCS, 1992. Dissertação de Mestrado.

SANTOS, Júnior. Índios da Bahia vão para Mossoró. **Jornal Tribuna do Norte**. 17 abr. 2010.

SENNA, Ronaldo de Salles. Jarê, a religião da Chapada Diamantina. IN: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria Brasileira: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. P. 74-119.

SHAPANAN, Francelino de. Entre caboclos e encantados: mudanças recentes em cultos de caboclo na perspectiva de um chefe de terreiro. IN: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria Brasileira: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. P. 318-330.

SILVA, Edson. História, memórias e identidade entre os Xukuru do Ororubá. **Tellus**. Campo Grande. N. 12. P. 89-102. 2007.

SOLÍNIS, Germán. O que é o território ante o espaço? IN: RIBEIRO, Maria Teresa F.; MILANI, Carlos Roberto S. (orgs.). **Compreendendo a complexidade socioespacial contemporânea**, Salvador: EDUFBA, 2009. P. 265-287.

STEIL, Carlos Alberto. Política, etnia e ritual - o Rio das Rãs como remanescente de quilombos. IN: PEIRANO, Mariza (org.). **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. P. 197-210.

TAMBIAH, Stanley J. **Culture, Thought, and Social Action**. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

TEDLOCK, Barbara. **A mulher no corpo de xamã: o feminino na religião e na medicina**. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

\_\_\_\_\_. Zuni and Quiché dream sharing and interpreting. IN: TEDLOCK, Barbara (org). **Dreaming: anthropological and psychological interpretations**. Santa Fe: School of American Research Press, 1992. P. 105-131.

TIPHAGNE, Nicolas. O índio em Salvador: uma construção histórica. IN: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda. **Índios e Caboclos: a história recontada**. Salvador: EDUFBA, 2011. P. 31-54.

TITO, Luiz. Cacique Babau é solto em Salvador após meses de prisão. **A Tarde** [jornal on line], 17 ago. 2010. Disponível em < <http://www.atarde.com.br>>

TOWNSEND, Joan B.. Shamanism. IN: GLAZIER, Stephen D., **Anthropology of Religion: a handbook**, 429-469. Westport: Praeger, 1997.

TROMBONI, Marco. A Jurema das Ramas até o tronco: ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa. IN: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda. **Índios e Caboclos: a história recontada**. Salvador: EDUFBA, 2011. P. 95-125.

\_\_\_\_\_. **“O tronco da Jurema”**: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste - o caso Kiriri. Salvador: UFBA, FFCH-PPGSC, 1994. Dissertação de mestrado.

TURNER, Victor. **The Ritual Process: structure and anti-structure**. New Brunswick: Aldine Transaction, 2008.

VALENCIA, Heather. **Queen of Dream: the story of a Yaqui dreaming women**. New York: Fireside, 1991.

VIEGAS, Susana Matos (coord.). **Roteiro de trabalho de campo. Grupo de Trabalho de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá em Olivença –BA**. Brasília, 2004.

VIEGAS, Susana de Matos. **Terra Calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobe a constância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**. São Paulo. Vol 35. P. 21-74. 1992.