

Ano 5, vol VIII, 2012-1, jan-jun, Pág 187-209

“UM TERRITÓRIO DE SANGUE”: A RELAÇÃO ENTRE A MORTE E A TERRA PARA OS TUPINAMBÁ DA SERRA DO PADEIRO

“A TERRITÓRIO OF BLOOD”: THE RELATIONSHIP BETWEEN DEATH AND LAND FOR THE TUPINAMBÁ OF SERRA DO PADEIRO

Helen Catalina Ubinger¹ (UFBA)

Resumo

O presente trabalho aborda a escatologia dos Tupinambá da Serra do Padeiro (município de Buerarema-BA) e como isto contribui para a construção de um sentimento de pertencimento ao território indígena, sendo motivação para sua luta territorial. No decorrer do trabalho de campo, realizado entre 2010 e 2012, as evidências etnográficas têm apresentado uma intensa ligação entre a morte, a construção simbólica do território e as razões “espirituais” para arriscar suas vidas em defesa e “resgate” de um “território de sangue”, de onde os antepassados foram expulsos e massacrados. Por isso, conforme os Tupinambá, os espíritos desses mortos não teriam descanso até que eles pudessem voltar para sua terra tradicionalmente ocupada. Por fim, busca-se uma reflexão sobre as crenças e os sentimentos do grupo em torno da morte e como eles lidam com isto no cotidiano.

Palavras Chaves: Tupinambá, Morte, Terra Indígena

Abstract

The present article discusses the eschatology of the Tupinambá people of Serra do Padeiro (located outside the municipality of Buerarema, Bahia, Brazil), as well as how it contributes to their feeling of belonging to the indigenous territory. Therefore motivating them in their territorial struggle. During the fieldwork completed between the years of 2010 and 2012, the ethnographical evidence presented an intense relationship between death, the symbolic construction of the territory and “spiritual” reasons for risking their lives to defend and recover the “territory of blood”, where their ancestors were expelled from, and massacred. For these reasons, according to the Tupinambá people, the spirits of those dead ancestors will not be able to rest until they can go back to their traditionally occupied land. This text reflects on the beliefs and feelings of this indigenous group about death and how they deal with this on a daily bases.

Keywords: Tupinambá people, Death, Indigenous Land

¹ Mestrado em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia. Pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Email: helenatalina@yahoo.com.br

Introdução

Na visão dos índios Tupinambá da Serra do Padeiro, 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 sangue²”, 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.

A Serra do Padeiro está situada no 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 mil 376 hectares (BRASIL- D.O., 2009, p. 52) inseridos 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).

O referido local se distingue das outras comunidades Tupinambá no que diz respeito à sua religiosidade e à influência que esta tem sobre as suas ações políticas. Os Tupinambá da Serra do Padeiro são conhecidos por sua persistente resistência na luta política-territorial, após a instalação de um processo de autoafirmação a partir de 1990 e

² Este artigo foi adaptado do capítulo, *De “território de sangue” a “terra sem mal”: a relação entre a história, a morte e os cosmos* que faz parte da minha dissertação de mestrado intitulada, “Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela Terra Indígena” (05/2012).

reconhecimento étnico-judiciário em 2001. No caso atual destes índios, a luta é caracterizada por frequentes *retomadas*³ – 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 consitui 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 Indígena⁴ (TI) dos Tupinambá, uma década depois das primeiras manifestações políticas do povo nesse sentido. 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. parágr. 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).

A FUNAI é responsável constitucionalmente pela decisão para a demarcação das Terras Indígenas, mas este processo normalmente é prolongado e passa por um sistema burocrático que não necessariamente atua em defesa dos índios (OLIVEIRA, 1998, p.37). Até hoje, a regularização da TI Tupinambá não foi concluída, o que tem causado intensos conflitos entre os Tupinambá e os proprietários (fazendeiros), ocupantes da terra. Portanto, incentivando a realização das ‘retomadas’ pelos indígenas.

³ Grifo meu.

⁴ Coloco o termo em maiúsculo quando referindo a categoria jurídica.

A concepção de território para os Tupinambá da Serra do Padeiro implica laços de parentesco e um sentimento de pertencimento (no sentido weberiano⁵) 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 encontram⁶, isto é, a luta pela Terra Indígena Tupinambá e o direito de viver como tal grupo étnico⁷. 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). Neste artigo, tratarei da relação elaborada e mantida pelos índios com o território indígena e a sua importância para os antepassados Tupinambá – mas não estritamente no sentido jurídico.

Contexto histórico

A história dos Tupinambá é marcada por mais de 500 anos de contato com europeus e brasileiros não indígenas. Inclui migrações, colonização, escravidão, catequização, epidemias instauradas pela presença forasteira, massacres, assassinatos e expulsão das suas terras. Indicarei, no presente texto, apenas aqueles eventos históricos cuja descrição nos auxilia a entender a perspectiva dos Tupinambá contemporâneos, especificamente os da Serra do Padeiro, à respeito dos seus antepassados – os espíritos dos mortos. Assim, a exposição pretende detalhar como estes lidam com as representações do passado no presente, apontando as evidências etnográficas levantadas

⁵ Para Weber “uma relação social denomina-se ‘relação comunitária’ quando e na medida em que a atitude na ação social (...) repousa no *sentimento* subjetivo dos participantes de *pertencer* (afetiva ou tradicionalmente) *ao mesmo grupo*.” (WEBER, 1983, p. 25).

⁶ Ver MALDI, 1998, p.3.

⁷ Ver BARTH, 1998, p.194.

que revelaram uma intensa ligação entre morte, 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 pudessem voltar para toda a extensão da sua terra tradicionalmente ocupada, da forma tratada pelos antropólogos⁸.

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 (FAUSTO, 2009, 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 Tupinambá⁹ aos quais este estudo se refere.

Ao longo da história, o território foi invadido e ocupado pelos brancos, sendo os índios expulsos do litoral, entrando nas matas e em outras regiões. Assim aconteceu

⁸ 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): “expressam uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais em suas relações com os recursos da natureza” (ALMEIDA, 2008, p. 25). 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 (...)” (ALMEIDA, 2008, 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.

⁹ 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. Na Aldeia Patiburi, no município de Belmonte-BA, também reside um grupo destes indígenas.

com aqueles que formaram a comunidade da Serra do Padeiro. Atualmente, 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 dos invasores não índios. É neste contexto que os missionários católicos iniciaram seu papel de catequização dos indígenas na região (CASTRO, 1992, p. 192; COUTO 2008, p. 23).

Um dos acontecimentos marcantes, documentado na história Tupinambá, é a Guerra dos Ilhéus, também conhecida como a “Batalha dos Nadadores”, em 1559. Naquele ano, os índios da região reagiram contra a morte de um índio. Cercaram a sede da Capitania de São Jorge dos Ilhéus e os colonos suspeitos fugiram (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 fugiram 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” (COUTO, 2008, p. 21).

Entre os Séculos XVIII e XX os Tupinambá foram declarados extintos, uma estratégia das autoridades estaduais e latifundiárias para a grilagem das terras indígenas. Isto aconteceu em 1851, após a Lei de Terras¹⁰, e quando a Câmara de Ilhéus decidiu

¹⁰ 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

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, promovida pelo Estado imperial. Isto causou outra transformação territorial, por meio de migrações das regiões áridas nordestinas, em busca de melhores condições econômicas. No decorrer dessa fase, havia-se tecido a “formação da burguesia cacaueira”, que acabou tomando a maioria do poder administrativo e estatal na região (LINS, 2007, p 41). Durante esse tempo, o conhecido “coronelismo” usava uma espécie de polícia privada ou de “jagunços”, para efetuar violências na criação de um regime social que se apropriava dos títulos de bens fundiários (VIEGAS, 2007, p.246). Nesse período, pequenos agricultores e fazendeiros não indígenas, simultaneamente, conseguiram glebas das terras, por arrendamento, na ausência de outros postulantes. Isto resultou numa terceira fase de “mistura” étnica, a mais radical das relações interétnicas, limitando intensamente a posse de terra dos indígenas, impressas em suas memórias e narrativas (OLIVEIRA, 1999, p. 24).

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)¹¹, 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

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).

¹¹ Ver MARCIS, 2004, p. 12.

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 (VIEGAS, 2007, p. 249; COUTO, 2008, p. 49). Outra estratégia de perseguição era associá-lo ao movimento comunista no Brasil (1936), apesar deste não ter qualquer vínculo com a resistência do índio (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 contra os indígenas Tupinambá, particularmente, aqueles da Serra do Padeiro e o seu cacique, Babau (líder, com 36 anos).

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 arrancar as unhas dos índios na intenção de que eles denunciasses 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.

Na história que relatam, os indígenas ficaram enfraquecidos, sobretudo, espiritualmente, com os massacres e intensas transformações culturais impostos pelos invasores estrangeiros. Veremos na próxima sessão que a cosmologia e escatologia desses índios contêm fortes elementos subjetivos, que contribuem para a edificação social do território Tupinambá. Neste sentido, o espaço (território), que resulta de um processo de territorialização¹², é também um “objeto cultural 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 atualmente, na sua própria visão do mundo.

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 mortos¹³ – antepassados indígenas. A trajetória histórica e a memória coletiva relatadas acima compõem algumas representações fundamentais para a concepção da morte e do passado, na Serra do Padeiro.

Existem várias formas de morrer que afetam como o espírito de um falecido permanece no mundo ou até mesmo 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

¹² Explicado por Oliveira (1999) “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).

¹³ Isto tem sido mencionado em outras pesquisas (COUTO, 2008), mas de forma pontual.

após a morte depende dos comportamentos do ser humano enquanto estava vivo. Quando uma pessoa está em coma, internado 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”¹⁴. A pessoa não é considerada nem viva nem morta, mas num certo tipo de transição. Porém, o espírito deseja 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 a terra. Célia, 29 anos, uma líder feminina e autoridade religiosa, 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 (13.a., 19/01/2012).

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.

¹⁴ Informação verbal, 19/01/2012.

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 reparam 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 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”, a 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, foi “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 ou expulsos 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 (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 tá 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, 7.b., 16/01/2011).

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 Tupã¹⁵, 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 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. (8.b., 19/04/2011)¹⁶.*

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.

¹⁵ 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, à 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” (MÉTRAUX, 1979, p.43).

¹⁶Declaração do cacique Babau durante o Seminário “Lutas Indígenas na Bahia: Identidade, territórios, criminalização e direitos humanos”.

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 meridionias, 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, 2002, 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 Indígena, 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.

Guerras espirituais

Percebemos os motivos pela luta política/territorial embasados em explicações cosmológicas. Examinarei os aspectos culturais nesta seção de forma mais nítida para uma melhor compreensão da esfera espiritual-religiosa dos Tupinambá da Serra do Padeiro.

Os informantes em diversos momentos têm comparado concepções cristãs para esclarecer a sua noção religiosa sobre os encantados, entidades sobrenaturais, consideradas “guardiões da natureza” e/ou “os donos da terra”. É dito que estas têm motivado a luta pela Terra Indígena em prol de transformar o “território de sangue” numa “terra sem males¹⁷”, além de “resgatar” a cultura e espiritualidade Tupinambá, modificadas ao longo do processo histórico e de territorialização.

O encantado pode manifestar-se através de certas pessoas, ordinariamente aquelas iniciadas – preparadas para isto. Quando as entidades se incorporam nos seres humanos, esses humanos também estão servindo como instrumento de comunicação para aqueles seres sobrenaturais “vivos” e “divinos”.

Os encantados conservam um certo prestígio, devido a sua evolução espiritual. Os Tupinambás 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 transformar-se em encantados. O Caboclo Marcelino foi e é um exemplo deste tipo de pessoa: ele não

¹⁷ O componente mais proeminente da religião indígena Tupinambá 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 (MÉTRAUX, 1979,p. 176).

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 encantados¹⁸”. A abordagem Geertziana sobre a relação entre os 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 (GEERTZ, 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. Cabe entendermos que estes formam 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 (1973),

(...) 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 (GEERTZ, 1973, p. 103-104).

¹⁸ Frase utilizada para intitular a dissertação de mestrado de Patrícia Navarro de Almeida Couto (2008).

Numa conversa livre com Célia, a índia desenhou um diagrama com círculos entorno de um ser humano, com o objetivo de mostrar-me o mundo espiritual Tupinambá no qual existem espíritos dos mortos, encantados e outros tipos de seres¹⁹.

O ser humano Tupinambá é rodeado pelos vários “domínios” no mundo dos espíritos. No centro deste universo espiritual encontra-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 avisa, 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 (12.a., Célia, 18/12/2011).

¹⁹ Segundo Couto (2008, p. 87-90), existem outros seres sobrenaturais que residem nas matas, como algumas pessoas velhas, que adquirem 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.

É raro, mas, possível que alguém nasça com um encantado e desenvolva seu relacionamento com este muito cedo na sua vida. Algumas pessoas os recebem²⁰ 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.

O pajé, líder e autoridade religiosa na Serra do Padeiro, Sr. Lírio, 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. 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. Sr. Lírio serve como mediador entre esses mundos e guerras espirituais dos diferentes espíritos, anjos e seres humanos.

²⁰ Termo usado pelos Tupinambá para referir à manifestação ou incorporação das entidades sobrenaturais.

“Retomada da cultura”

Respondendo a uma pergunta sobre o processo de colonização e as mudanças interétnicas, o cacique Babau admite não entender 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 elas 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 80% de espírito, só 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)²¹.

A ação político-religiosa de uma retomada tem sido instigada pelo “roubo” do território Tupinambá e pelo fortalecimento espiritual, instigada pelos encantados. 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:

*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 enterrar 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** (1.e, 18/12/2011).*

O líder aponta mais uma vez a importância da terra para enterrar o corpo de um falecido. A eficácia desse ritual ou “reza” se dá na medida em que dizer alguma coisa é também fazê-la (TAMBIAH, 1985, p.128). Em outras palavras, as falas dos líderes, do

²¹ 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.

pajé ou dos encantados, têm real eficácia. A esfera religiosa opera como campo de comunicação, em que os rituais políticos são efetivados pelos Tupinambá da Serra do Padeiro repetidamente, respaldados pela memória coletiva, crenças espirituais e solidariedade entre este grupo étnico específico. Segundo Chaves²²,

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 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” (encantados) e uma memória dos antepassados e suas aflições, que os indígenas da Serra do Padeiro continuam sendo motivados a recuperar o território indígena. A relação com o meio ambiente, os 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 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”.

Considerações Finais

O conceito da morte Tupinambá vincula-se à história por meio 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

²² A autora faz uma sinopse baseada também em Tambiah (1985), para tratar das performances no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-terra (MST).

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 motivada pelos encantados, os quais oferecem um apoio 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 para curar o passado no presente.

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: 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.
- BRASIL. Resumo do Relatório Circunstanciado de Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, 20 de Abril de 2009, Seção 1, pp. 52-57.
- CARVALHO, Maria Rosário de; Ana Magda CARVALHO. **Índios e Caboclos**: a história recontada. Salvador: EDUFBA, 2011.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobe a constância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**. Universidade de São Paulo. v. 35, 1992, p. 21-74.
- 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.133-168.

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.

DIAS, A. Gonçalves. **Dicionário da língua Tupy chamada língua geral dos indígenas do Brasil.** Lípsia: F. A. Brockhaus, 1858.

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

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: UNESP, 2002. p. 205-265.

GEERTZ, Clifford. **A religião como sistema cultural.** In: _____. *A interpretação das culturas,* Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

_____. **“Ethos”, visão de mundo e a análise de símbolos sagrados.** In: _____. *A interpretação das culturas,* Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

LINS, Marcelo da Silva. **Os vermelhos nas terras do cacau: a presença comunista no sul da Bahia (1935-1936).** Salvador: UFBA, FFHC, Programa de Pós-Graduação em História, 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.** Goiania: UFG. v. 1, n. 1, 1998, p. 1-17.

MARCIS, Teresinha. **A hectombe de Olivença: construção e reconstrução da identidade étnica - 1904.** Salvador: UFBA, FFHC, Programa de Pós-Graduação em História, 2004. Dissertação de mestrado.

MÉTRAUX, Alfred. **A Religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guaranis.** 2 ed. São Paulo: Companhia Editor Nacional, 1979.

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

_____. **Redimensionando a questão indígena no Brasil**: uma etnografia das terras indígenas. In: _____. Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra capa livraria, 1998, p. 15-68.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias de Etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Frederick Barth. São Paulo: UNESP, 1998.

SOLÍNIS, Germán. **O que é o território ante o espaço?** In: MILANI, Carlos Roberto S.; Ribeiro, Maria Teresa F. (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.133-168.

TAMBIAH, Stanley J. **Culture, Thought, and Social Action**. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

VIEGAS, Susana de Matos. **Terra Calada**: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1983.

Recebido em 25/2/2012. Aceito em 29/6/2012.