

Notas sobre cosmopolítica Tupinambá

Cynthia Creatini da Rocha

Doutora em Antropologia Social (PPGAS/UFSC)
Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social (UFSC)
creatini@hotmail.com

RESUMO

A partir de dados etnográficos, este artigo pontua aspectos e reflexões sobre o tema da política ameríndia centrado-se no contexto dos Tupinambá de Olivença. Em síntese discorre-se sobre a relação entre os caciques tupinambá, demais lideranças e os Encantados que, em composição com as ações de *retomadas de terras* e com o *Poranci* sustentam a cosmopolítica indígena. Em um eixo de comunicação contínua, líderes de destaque encontram nestas articulações com o mundo espiritual respostas, caminhos e soluções para dar conta da política feita entre humanos. A partir da perspectiva dos Tupinambá ampliamos o horizonte sobre os modos de fazer política e sobre as potências contidas em cada relação articulada com os Encantados.

Palavras-chave: Etnologia Indígena; Tupinambá; Cosmopolítica; Encantados; Retomadas.

*Quando ouço o zoar do maracá
Me dá vontade de cantar.
Quando ouço o zoar do maracá
Me dá vontade de cantar.
Por isso eu canto pra Tupã
Ô pra Tupã me ajudar.
Por isso eu canto pra Tupã
Ô pra Tupã me ajudar.
(Canção tupinambá)*

Este artigo conjuga parte das reflexões presentes em minha tese de doutorado¹. Em síntese, procurei demonstrar em tal trabalho que mesmo diante de um longo e intenso processo de colonização da região tradicionalmente habitada, expropriação territorial e invisibilidade étnica², a partir do ano 2001, com o reconhecimento da identidade indígena por parte do Estado e a insta-

lação do processo de identificação e regularização fundiária do território tradicionalmente ocupado, os Tupinambá acionam um conjunto de princípios comparáveis àqueles observados entre outros coletivos ameríndios das terras baixas. Especialmente em se tratando da organização social e política das famílias tupinambá, iniciou-se a partir de então um movimento de articulação e mobilização de lideranças que estavam espalhadas ao longo da área, e que naquele momento ainda não se consideravam como parentes e, sim como “patrícios”³. Em tal cenário, identifiquei alguns princípios que me pareceram dar conta das intersecções entre a política e o parentesco tupinambá, especificamente no que diz respeito ao reconhecimento dos laços entre sujeitos coletivos e/ou individuais, como é o caso da formação de aldeias e grupos ligados a determinados caciques, ou no caso das alianças entre os próprios caciques e entre estes e suas lideranças⁴. Estes princípios tratam das relações de diferenciação, incorporação, exclusão, multiplicidade, extensão, junção e afastamento entre sujeitos individuais, coletivos e por fim, entre estes e os Encantados.

Povo Tupinambá: aspectos da historicidade, territorialidade e sociopolítica

De acordo com dados do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI) levantados pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) da Bahia, em 2014 o povo Tupinambá de Olivença contabilizava 4.669 indivíduos, configurando a segunda maior etnia no estado. Os Tupinambá estão distribuídos em diferentes *comunidades*⁵ dispostas em uma extensão aproximada de 47 mil hectares e que compreende parte dos municípios de Ilhéus, Buerarema e Una, configurando a Terra Indígena Tupinambá de Olivença (TITO). Em termos jurídicos e administrativos, até o presente momento a TITO conta com a publicação do Relatório Circunstanciado para Identificação e Delimitação da Terra Indígena (DOU 2009), mas aguarda a continuidade do procedimento de regularização fundiária que tem se mostrado extremamente moroso por parte da justiça brasileira.

Existe uma grande diversidade de paisagens e recursos ambientais que se encontram no interior da terra indígena. Da região litorânea à região das serras, as características de solo, vegetação, recursos hídricos e densidade demográfica

variam bastante. Isto faz com que as pessoas se dediquem ou realizem atividades distintas no meio ambiente e, conseqüentemente, apresentem variados modos de gerar renda: a coleta de piaçava, coco e produção de farinha de forma autônoma são algumas destas. Ademais, há uma diversidade de arranjos de trabalhos nos quais os indígenas estão envolvidos. Na maioria das prestações de serviços que realizam em fazendas ou em outros estabelecimentos de não indígenas, a remuneração é precária e os vínculos de trabalho podem ser estabelecidos como diaristas, meeiros, na empreitada, com carteira assinada, dentre outras formas.

Juntamente com a terra indígena dos Tumbalalá, a dos Tupinambá de Olivença é uma das maiores do Estado da Bahia e, em comum, estes dois povos indígenas foram reconhecidos como grupo étnico pelo órgão indigenista em 2001. Além dos núcleos de ocupação indígena instalados no interior da TITO há também famílias tupinambá que vivem em bairros da periferia da cidade de Ilhéus e mesmo em outros municípios da Bahia. Ainda que residindo em outras localidades, estes indígenas mantêm redes de articulações sociopolíticas, econômicas e de parentesco com os habitantes da terra indígena. Desde a identificação como grupo indígena pela Funai, em paralelo ao início do processo de identificação e regularização fundiária do território tradicional, os Tupinambá têm se mostrado como ávidos protagonistas nas ações de *retomadas*⁶ de terras que fazem parte dos processos de organização espacial, social e política que lhes são próprios.

O *movimento* Tupinambá, ação política iniciada na ocasião em que se instalou a demanda pelo reconhecimento étnico junto ao órgão indigenista, se mantém como um meio de articulação sociopolítica entre os grupos indígenas da terra indígena e entre estes, o Estado e a sociedade envolvente. Mesmo que apresente como pauta principal a necessária demarcação da terra indígena e o acesso às políticas públicas, o *movimento* não se define simplesmente como produto das reivindicações dos Tupinambá. Mais do que isso, ele é efeito e marco da ação política que os Tupinambá empregam, não tão somente em direção ao exterior, como também em suas redes de relações internas que estabelecem as condições para quem será ou não envolvido no *movimento*. Em outras palavras, o *movimento* deve ser compreendido sob o enfoque de um feixe de princípios que organiza as relações entre os próprios Tupinambá, valendo-se da continuidade e da descontinuidade, da aproximação e do afastamento, das associações e rupturas que consolidam

a multiplicação dos sujeitos coletivos e individuais na sociopolítica ameríndia.

Dentre as ações mais importantes do *movimento* se colocam as *retomadas* de terras que foram usurpadas dos nativos por ocasião do estabelecimento de não indígenas na região do território tradicional. No caso observado entre alguns grupos de indígenas habitantes da região de Olivença e entorno, as *retomadas* se mostraram como ações encabeçadas por um cacique e pessoas de seu coletivo que, ao identificarem uma área improdutiva ou abandonada dentro dos limites apontados como terra indígena, passaram a erguer ali uma nova aldeia. Neste sentido, mas sem generalizar, pois há outros contextos como, por exemplo, entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, as *retomadas* se mostram como movimentos de expansão e legitimação de caciques e de seus coletivos.

Em contrapartida, as *retomadas* também estão sujeitas a possíveis reintegrações de posse que, nestes casos, implicam no esfacelamento da ocupação territorial. Existe um grande número de *retomadas* no interior da terra indígena, lugares ocupados por famílias que buscam viver um modo de vida próprio, distinto dos regionais. Em geral, passado o instável período inicial (que é difícil delimitar precisamente em termos temporais), as *retomadas* vão se consolidando como aldeias que já ficam menos predispostas às ações de reintegração de posse. Porém, vez ou outra, os proprietários de terras da região contestam as novas *retomadas* dos Tupinambá e, seja por via judicial ou por meio da violência física, o clima de tensão e vulnerabilidade acaba sendo motivo de preocupação constante. Neste sentido, deve-se dizer que a TITO faz parte do cenário que abarca outras terras indígenas no sul da Bahia (assim como as terras indígenas dos Pataxó no Monte Pascoal e a Reserva Caramuru-Paraguaçu dos Pataxó Hã-Hã-Hãe) e que vivenciam grandes focos de conflito fundiário.

Olivença, área próxima da costa litorânea, fora no passado um antigo aldeamento jesuíta que preserva até hoje a arquitetura da praça quadricular e a igreja construída em meados de 1700. A maioria das famílias de nativos foi expulsa da vila durante a primeira metade do século XX, mas algumas conseguiram permanecer e outras acabaram voltando posteriormente, sendo que hoje se constata na vila a presença tanto de moradores indígenas quanto de não indígenas. Os Tupinambá são falantes da língua portuguesa, mas também passaram a se apropriar de termos do tupi clássico que incorporaram em canções e falas cotidianas.

Entre os trabalhos etnográficos realizados com os Tupinambá e que merecem ser tomados como base de diálogo está a pesquisa realizada pela antropóloga portuguesa Susana Viegas. Esta pesquisadora esteve em Olivença nos anos 1990 e, posteriormente, na primeira década do século XXI. Responsável também pelo Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, Viegas preocupou-se em aproximar os nativos de Olivença à literatura específica sobre os grupos Tupi, principalmente no que tange aos aspectos da convivialidade e das práticas cotidianas de subsistência. Ainda que a tese de Viegas deva ser considerada como uma das principais contribuições etnográficas sobre os Tupinambá, de lá para cá muitas coisas foram se transformando. Diante disso, alguns trabalhos (MEJÍA LARA, 2012; ALARCON, 2013; ROCHA, 2014) vêm dando continuidade ao esforço de comparar os atuais Tupinambá ao quadro da etnologia mais geral – considerando o conjunto de princípios que permitem tal diálogo – e atualizando aquelas informações que resultam das consideráveis mudanças históricas de organização social e política, advindas em particular após o reconhecimento étnico.

Das relações manifestas com os Encantados

Este trabalho apresenta algumas reflexões sobre a cosmopolítica dos Tupinambá acionada por intermédio do entoar de cantos indígenas e da realização do ritual do *Poranci*. Conhecido entre outros povos indígenas do Nordeste, e mesmo entre os Tupinambá da Serra do Padeiro como *Toré*, o *Poranci* reúne em sua estrutura dança, cantos, rezas e a sonoridade dos maracás. É especialmente na realização deste ritual que os indígenas encontram um dos meios de comunicação com os Encantados, considerados seres espirituais ou “extra-humanos”. Presentes na vida dos Tupinambá e também de outros grupos indígenas do Nordeste – como os Pataxó Hã-hã-hãe, Tumbalalá e Pankararu –, os Encantados atuam na dimensão do cosmos fortalecendo a luta dos indígenas (ANDRADE, 2012, p. 215). Durante o trabalho de campo, observei algumas situações em que os Encantados se fazem presentes, dentre estas, além das ocasiões de realização do *Poranci*, também se apresentaram em eventos, encontros e outras ocasiões de caráter sociopolítico em que se reúnem os indígenas e, por vezes também os não indígenas; em momentos de incorporação e; em sonhos, como forma de prover

as orientações necessárias para a cura de enfermidades ou a superação de futuras dificuldades de sujeitos individuais e/ou coletivos. De acordo com Andrade:

(...) Na Amazônia e no Nordeste indígena, os Encantados são auxiliares de pajés e de demais oficiantes do xamanismo, caracterizando-se por dois predicados fundamentais: a invisibilidade e sua condição de pessoa. (...) Especialmente no Nordeste indígena, um Encantado é um ente extra-humano com biografia que sintetiza a história de relações de um coletivo social. Assim, eles podem ser a transubstanciação dos agentes políticos de outrora que tiveram participação definitiva nas mobilizações pelo reconhecimento oficial de seus povos. São ex lideranças, históricas ou míticas, que viraram Encantados para continuar, no domínio cosmológico, a realização de seus atributos de liderança e bons conselheiros. Acostumadas no passado às viagens que facultavam as relações com o exterior (representado tanto nos Encantados quanto no Estado), tornaram-se eles mesmos estrangeiros ao viajarem definitivamente para o Encante, reproduzindo, entretanto, as trocas como modelo de relações (2012, p.215).

No trabalho realizado por Patrícia Couto (2008) junto aos Tupinambá da Serra do Padeiro⁸, a pesquisadora destaca que a relação com os Encantados seria muito mais frequente e bem aceita entre os membros deste grupo do que para os demais indígenas que vivem entre as serras e a região litorânea. A autora salienta ainda que tais relações seriam identificadas pelos próprios indígenas como aquilo que mais diferencia o grupo da Serra do Padeiro de todos os demais. Como minha experiência de trabalho de campo não abarcou o contexto da Serra do Padeiro, pouco ou nada posso inferir sobre os Tupinambá de lá, mas deve-se recorrer a outras autoras (MAGALHÃES, 2010; ALARCON, 2013) que já chamaram atenção para o cuidado de não se tomar a Serra do Padeiro como uma situação de isolamento perante os demais coletivos tupinambá da TITO.

No que tange às famílias indígenas com quem trabalhei, noto que desde as aldeias do litoral até as serras, há um investimento crescente na interação dos Tupinambá com a dimensão que denominam de “espiritual”. Talvez em um período anterior, estas relações estabelecidas com os Encantados pudessem mesmo ter sido bem mais evitadas, fosse por puro temor ou um conhecimento restrito a apenas alguns indivíduos, como a exemplo das parteiras. No entanto, atualmente, ainda que nem sempre as relações com os Encantados sejam evidenciadas – principalmente se o interesse e indagações sobre elas partir de um não indígena –, isto não significa que elas estejam propriamente em segundo plano. Aliás, a

partir da minha pesquisa em campo, eu inclusive ousaria dizer que, cada vez mais, os Encantados – como potenciais agentes políticos – encantam os Tupinambá.

Em setembro de 2011, aconteceu na Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC) em Ilhéus o III Seminário de História Índio Caboclo Marcelino. Estiveram ali reunidos lideranças indígenas, professores e estudantes tupinambá em conjunto com professores e estudantes não indígenas desta e de outras universidades do país. A mesa de abertura do evento contou com a presença de membros do colegiado de História da UESC, alguns caciques tupinambá e algumas mulheres anciãs. Na ordem da hierarquia instituída pela universidade, iniciaram as falas da solenidade de abertura do evento os membros do Colegiado de História e, posteriormente, os caciques indígenas. Entre as falas destes últimos, destacou-se aquela proferida pelo cacique Itagibá⁹. Ao ser convidado para falar, o cacique prontamente se levantou e entoou um canto:

Eu moro na mata, mas ando pela chapada
Eu moro na mata, mas ando pela chapada
Ó rameia meus índios na chapada
Ó rameia meus índios na chapada.

Prontamente, os demais indígenas que faziam parte da mesa também levantaram e acompanharam a entonação musical chacoalhando seus *maracás*. O cacique repetiu as estrofes em tom grave pelo menos três vezes. Assim que ele silenciou e sentou, ao seu lado ergueu-se Carimã, uma das indígenas anciãs que seguiu cantando, repetindo as estrofes em sequência. Os demais indígenas novamente acompanharam a música com os *maracás* e muitos deles mostravam-se bastante comovidos. Por sua vez, da parte de alguns dos professores não indígenas sentados à mesa, era visível o clima de constrangimento e mal estar. Tais expressões e sentimentos controversos explicitaram as apreensões e impressões de cada um dos atores que estava presente naquele momento especial. Todos percebiam que havia “algo a mais” na manifestação ou entoação musical de Carimã. Sob os efeitos da conexão com um Encantado, a anciã manifestava em meio ao auditório de uma universidade, uma das formas que os Tupinambá se utilizam para o fortalecimento no plano terrestre. O canto entoado não durou muito, mas foi tempo suficiente para causar incômodo aos professores do Colegiado de História que, estranhando a situação, pareciam estar ansiosos por saber quan-

do a manifestação terminaria. Enquanto os olhares entre os membros da mesa de abertura do evento se cruzavam procurando respostas, os Tupinambá cantavam euforicamente em conjunto com a anciã. Encerrando a sua participação, Carimã concluiu em reverência: “*E viva meu pai Tupã! E viva minha mãe natureza!*”!

Carimã é uma mulher tupinambá de aproximadamente sessenta anos, filha de um homem considerado importante liderança nos anos 1980. Ela é parteira, rezadeira e reconhecida pelos demais indígenas como *sábia da cultura*. Tal sabedoria opera a partir de um conhecimento diferenciado que trata tanto das histórias dos antigos, quanto das práticas de cuidado com o corpo e com a saúde, até os aspectos da espiritualidade indígena. Em geral, ela costuma ser bastante procurada por indígenas ou não indígenas que querem conhecer um pouco mais sobre as transformações do modo de vida dos nativos da região de Olivença. Não à toa, é em razão de seu reconhecimento como alguém de destaque que ela estava entre os convidados da mesa de abertura no referido evento.

Carimã, na ocasião do evento, estava como aliada política do cacique Itagibá. Os Tupinambá costumam manter vínculos de aliança com algum cacique, mas há sempre a possibilidade de ruptura, dissidência e troca de cacique. Ainda assim, aqueles que se mantêm vinculados a um mesmo cacique, com o passar do tempo passam a desfrutar de maior prestígio político junto a ele. No evento da universidade, Carimã foi instigada por Itagibá (a partir do canto indígena) a estabelecer relação com um Encantado que comumente ela chama de *guia*. Posteriormente ao evento, Itagibá admitiu que através do canto estava realmente interessado em invocar a presença dos Encantados.

Durante o período em trabalho de campo, alguns indígenas comentaram que certos caciques “*não gostam*” dos Encantados. Definitivamente, este não é o caso do cacique Itagibá, que sempre me pareceu empenhado em refinar as relações com estes seres extra-humanos. Da outra parte, um dos caciques que explicitou sua aversão aos Encantados foi categórico ao afirmar que “*em sua aldeia essas coisas não acontecem porque não permite que determinados cantos sejam feitos*”. Nota-se aqui que o problema não é uma questão de descrença na existência dos Encantados, mas o que a rejeição atesta é justamente o fato de que ali, os Encantados não são bem quistos. Nas entrelinhas, proibir a aproximação dos seres espirituais é uma forma de mantê-los distantes, já que

a interação com os mesmos pode provocar instabilidades nas relações estabelecidas entre humanos e Encantados ou mesmo entre humanos e humanos.

Ao longo de minha pesquisa (dez meses em trabalho de campo), não foram corriqueiros os casos como este registrado durante o Seminário de História. Contudo, ocorreu situação semelhante em outros dois contextos públicos quando presenciei a interação dos Tupinambá com os Encantados. Tais episódios se deram durante o encerramento das atividades da Caminhada em Memória dos Mártires do Rio Cururupe, tanto no ano de 2011, quanto de 2012. Esta Caminhada é o principal evento de encontro dos Tupinambá da Terra Indígena Olivença e ocorre desde 2001, anualmente no último domingo do mês de setembro. Em síntese, o evento surgiu como um meio de dar visibilidade à história e à presença indígena dos Tupinambá na região, por ocasião do reconhecimento deles como grupo étnico neste mesmo ano de 2001. O evento de caráter político e ritual consagrou-se a partir desta data como o principal acontecimento que permite aos indígenas rememorem personagens já falecidos e que são considerados centrais para a história da luta tupinambá em defesa do território indígena. Além disso, a Caminhada é mais uma oportunidade na qual os Tupinambá atualizam suas redes de alianças, marcam as distâncias entre caciques e seus grupos de aliados e produzem as diferenças necessárias para sustentar a multiplicação de outros coletivos políticos.

Em 2012, já no momento final da Caminhada, quando os caciques e demais lideranças se apresentaram em oratórias ao público ali presente, o cacique Itagibá manifestou-se em “Encantado” quando estava a proferir o seu discurso. A técnica de invocação aos Encantados não foi diferente daquela utilizada por ele em 2011 quando Carimã “recebeu” um Encantado. Em meio à roda de presentes, Itagibá entoou um canto e em sequência proferiu um discurso exaltado em que destacava a importância ritual daquele momento de celebração dos antepassados e acusava alguns indígenas e não indígenas que ali estavam de banalizarem o momento e desrespeitarem a hierarquia e o sentido do evento para os Tupinambá¹⁰. Com o tom de voz estremecido e visivelmente alterado, o cacique fez uma longa fala e em síntese destacou que “*aquele não era lugar de se fazer política. Era um momento para celebrarem a memória dos mártires e dos antepassados*”. Aplaudido por muitos indígenas presentes, e notadamen-

te por Carimã, o cacique foi acolhido com clamor. Quando lhe cumprimentei pessoalmente pelas palavras proferidas, confidenciou que não sabia bem o que tinha dito, mas desconfiava que um Encantado tivesse se manifestado ali.

Deste ocorrido em particular, vale destacar o sentido ou marcação que o cacique Itagibá apontou ao distinguir um lugar onde não cabe fazer política, mas cabe referenciar a memória dos antepassados. Ao rejeitar este “outro modo de fazer política”, uma política partidária (interesseira), Itagibá demonstrou, em seus próprios termos, como empreender a política, ou melhor, a cosmopolítica ameríndia. Como celebrar as memórias dos antepassados senão colocando em ação a cosmopolítica ameríndia? Para compreender a importância da fala de Itagibá, vale a pena entender um pouco sobre a sua própria trajetória política até tornar-se cacique. Em especial, cabe ressaltar que tanto o seu envolvimento com a política indígena como com o xamanismo se revelaram através de um sonho.

Protagonistas da cosmopolítica ameríndia

Durante minha estadia em campo, além de cacique da aldeia Tucum, Itagibá era também professor indígena no núcleo escolar desta localidade. Nascido no interior do território reivindicado pelos Tupinambá como Terra Indígena, acabou sendo criado na cidade de Ilhéus, pois sua mãe era indígena e o pai não indígena. Chegou a trabalhar em um banco da cidade, mas seus sonhos o levaram de volta para a aldeia. Assim Itagibá contou:

Eu tava perdido na mata e tinha uma estrada onde caminhava, mas eu não tinha coragem de ir pro interior da mata. Então, apareceu uma onça que ficou parada nessa estrada. Eu parei também e fiquei com medo. A onça deitou e depois entrou na mata. Ela voltou como se fosse pra segui-la. Apesar do medo, segui. A onça me levou pro centro da mata, onde tinha uma pedra grande ao lado de uma gamela com uma bebida, aí a onça parou. Vi um feixe de luz na gamela e uma voz que dizia pra beber. Bebi e parecia que entrava em outro sonho dentro daquele mesmo. Neste outro sonho, apareciam muitos índios usando roupas que eu nunca tinha visto, dançando e cantando. A bebida fazia eu cantar na mesma língua deles. De repente acontecia alguma coisa e eu acordava suado.

Passou-se um tempo desde a noite deste sonho quando Itagibá foi convidado para participar da Caminhada dos Mártires do rio Cururupe. Nesta ocasião, ele conheceu algumas pessoas que o chamaram para ir até a aldeia Tucum, localizada na região entre a sede urbana de Olivença e a costa litorânea. Na época, o cacique

desta aldeia ainda estava consolidando as ações para realizar a *retomada* do lugar. Itagibá se uniu ao grupo deste cacique e acabou por participar dos movimentos de *retomada* da área. Em uma de nossas conversas explicou-me que aquele sonho que narrara teria sido uma espécie de anúncio do que viria a viver posteriormente:

Na ida para a retomada, apareceu uma raposa grande sentada no alto da estrada em que vinha nosso caminhão. A raposa correu na frente, como se estivesse guiando a gente. Quando chegamos perto, ela correu pro mato. Acho que a raposa era a onça do meu sonho. E o centro do sonho [onde dançou e cantou com outros índios] a sede da retomada, onde ficamos dormindo logo que chegamos.

Ao longo de minha convivência com Itagibá fui observando como ele investia no estabelecimento de relações com os Encantados, sobretudo através dos cantos. Sua principal mentora neste sentido foi Carimã. Esta anciã tinha dito para Itagibá que “*ele tinha muita coisa escondida, que era muito forte e que muitas coisas ainda iriam aparecer*”. Explicitamente, o apoio de Carimã possibilitou a Itagibá respaldo e legitimidade política através do acesso ao plano dos Encantados.

Para o cacique, Carimã se apresenta como uma conselheira, a quem recorre para pedir auxílio quando o assunto trata das relações com outros planos de existência. Em termos políticos, quando Itagibá convocou Carimã a intermediar a fala de um Encantado trazendo a presença deste para o Seminário de História, o cacique rompeu com qualquer eventual etiqueta acadêmica que previa o direito à oratória somente aos professores não indígenas e aos caciques que compunham a mesa de abertura do evento, mas não às anciãs e aos Encantados. Itagibá, auxiliado por Carimã, estabeleceu deste modo a possibilidade de se fazer – mesmo no universo da academia – uma política pautada em princípios ameríndios, algo nos termos do que se tem comumente chamado de uma cosmopolítica – a articulação entre humanos e não-humanos como condição da expressão dos modos de existência e ação no mundo (SZTUTMAN, 2012).

Por sua vez, Carimã ao ser identificada pelo cacique como uma de suas lideranças, assumira um lugar de destaque especialmente por apresentar este poder diferenciado que lhe permite acessar outros protagonistas da cena política, como o são os Encantados. Esta sua capacidade de, por intermédio das rezas ou cantos, interagir com estes outros potenciais aliados, faz com que atue de forma significativa na resolução de problemas relativos à condição humana, como as questões de saúde (como os partos e adoecimentos) ou propriamente da vida

política. Neste sentido, foi na ocasião de uma reintegração de posse da aldeia Tucum que Carimã, em meio a um *Poranci*, recebeu as palavras de sua *guia*¹¹ e avisou o cacique Itagibá que teriam alguns problemas naquele dia, mas que por fim retornariam para a área reivindicada. De fato, durante a noite os indígenas foram retirados de suas casas pela polícia e levados para a sede da Funai em Ilhéus, onde permaneceram por quase vinte e quatro horas. Posteriormente, o pedido de reintegração acabou sendo indeferido e o grupo retornou para a aldeia.

A interação entre Carimã e Itagibá se assenta em uma relação entre aliados políticos que, em determinadas situações – como a descrita no evento da universidade –, parece claramente apontar para a partilha de posições de projeção¹². Ao clamar pela manifestação de um Encantado mediado pela figura de Carimã, o cacique Itagibá evidenciou sua reverência ao plano destes seres espirituais. Por um feliz destino, o Encantado que se manifestou na universidade o fez de modo positivo. Mas, como teria sido se ele tivesse expressado palavras de desordem e acusações naquele momento?

Estabelecer relações com os Encantados nem sempre pode ser algo plenamente viável, isto é, possivelmente arrisca-se pôr em xeque, inclusive, as próprias relações entre humanos. Sendo os Encantados seres de agência e vontade própria (ANDRADE, 2012), nem sempre eles podem se mostrar aprazíveis podendo, aliás, gerar constrangimentos e intrigas entre aqueles humanos que assistem suas performances. Foi exatamente isso que aconteceu no ano de 2011, no ato de encerramento da Caminhada em Memória dos Mártires do rio Cururupe. Em meio aos discursos dos caciques, uma mulher considerada pajé de uma aldeia manifestou um Encantado. Posicionando-se no meio da roda dos presentes, a mulher começou a falar uma série de frases que pareciam um tanto desconexas, mas que visivelmente causavam constrangimento a algumas das pessoas da plateia. Sob olhares perplexos, ela se apresentava como que em transe e se dirigia aos caciques expressando certo descrédito e proferindo acusações em relação ao lugar da chefia ocupado por alguns destes representantes indígenas. Foi somente em relação à pessoa de uma cacique que as palavras trazidas pela pajé “encantada” mostraram-se um pouco mais tolerantes. No decorrer da manifestação o desconforto dos indígenas foi ficando explícito e, pouco a pouco, as pessoas foram deixando o local e se dissipando em direção

aos bares da beira da praia ou para os ônibus que fariam o retorno até as aldeias.

Na semana posterior ao episódio fui conversar com a pajé. Queria saber se ela se lembrava do acontecido e como o evento tinha reverberado em suas relações pessoais e políticas. No entanto, ela me confessou que não tinha noção alguma daquilo que havia dito durante a manifestação. Esta sensação de descontrole, simultânea à plena entrega da pessoa que enuncia as palavras emanadas de um Encantado, também foi mencionada pelo cacique Itagibá e por Carimã. Em relação à opinião dos demais indígenas sobre o ocorrido ao final da Caminhada de 2011, muitos me disseram não confiar plenamente naquela pajé, visto que ela poderia estar sob o efeito de bebidas alcoólicas (ao invés de “encantada”) e, portanto, suas palavras deveriam ser desconsideradas. No entanto, este não foi o mesmo entendimento assumido pela única cacique que teve uma apreciação positiva durante aquela manifestação do Encantado. De acordo com esta liderança, uma sensação de orgulho e honra não teria como ser negligenciada após aquele discurso, já que tinha sido referendada nas palavras da pajé “encantada” como “*a cacique verdadeira*”.

Em sua história recente, as situações em que os Encantados se manifestam têm se mostrado cada vez mais frequentes entre os Tupinambá que habitam a região das serras e da costa na Terra Indígena Tupinambá de Olivença. Tal constatação indica que a cada dia os Encantados se mostram como agentes mais potentes e de grande influência na ação política engendrada pelos humanos. Certamente, tais interações não são de hoje, pois há relatos de longa data sobre a intervenção destes seres espirituais na vida dos Tupinambá. É o caso dos relatos das parteiras, cujo ofício seria permeado por estas relações e trocas com os seres espirituais que ajudam nos trabalhos de partos.

Como afirmei acima, segundo atestaram diversos interlocutores da pesquisa, o ritual do *Poranci* também é um momento que prevê a conexão com os Encantados. Nas palavras do cacique mais velho dos Tupinambá, Agebê: “*O ritual (Poranci) é nossa força. Os antepassados estão todos ali e também os espíritos das matas*”. Reforçando tal compreensão, certa vez um jovem liderança me disse que “*o ritual é nossa medicina*”. Tanto o ancião quanto o jovem atestam que o *Poranci* é um momento especial, ocasião em que se permite a conexão entre as várias dimensões do cosmos e as dinâmicas próprias da vida em sociedade.

O *Poranci* ou apenas *ritual*, como os Tupinambá geralmente se referem, precede e encerra alguns contextos coletivos como reuniões, comemorações e/ou encontros de caráter político e sociocultural. Não há lugar ou contexto em que o *Poranci* não possa acontecer. Ao longo da pesquisa etnográfica acompanhei muitos *rituais*: na beira da praia, sob a ponte do rio Cururupe, no pátio da escola central da terra indígena ou nos núcleos escolares menores das aldeias, nos pátios de aldeias e *retomadas*, na universidade, na praça de Olivença, dentro da igreja; enfim, lugar para fazer um *Poranci* não é problema para os Tupinambá. Diria ainda que para eles a realização de um *Poranci* é sempre um desejo latente, e para tanto, sempre há de existir um modo e uma situação para realizá-lo. Outro aspecto trata sobre a estrutura destes rituais, alguns com uma temporalidade mais longa e outros bem mais curtos. Os *Poranci* curtos abarcam uma sequência de no máximo oito canções, os longos dispendem mais de hora para serem concluídos. Como me explicou um professor indígena: “*um Poranci jamais é igual ao outro, a quantidade de músicas entoadas em cada ritual depende do momento e da força do pessoal que estiver rameando*”.

Ramear é o termo nativo utilizado para se referir ao envolvimento e entrega ao ritual. Não à toa, a música entoada pelo cacique Itagibá na ocasião do evento na UESC referia-se ao ato de *ramear*, ou seja, cantar e encantar-se, seguir o ritmo cadenciado dos *maracás*, fazer a “*pisada certa*” e, em uma única fila, movimentar-se no espaço compondo simetrias lineares e circulares. Fui realmente compreender a virtualidade do *Poranci* somente depois que pela primeira vez participei em um deles e, logo em seguida, de uma série deles. Tal virtualidade diz respeito à potência do evento e não ao ato em si. Passei a compreender o *Poranci* com a sua potência de cura, uma espécie de medicina propriamente dita, conforme as palavras do cacique Agebê e da jovem liderança.

O *Poranci* segue uma sequência musical de cantos tradicionais, alguns entoados na língua tupi¹³, e posteriormente traduzidos para o português, e outros apenas em português. As músicas vão ganhando uma cadência rítmica mais acelerada conforme a sequência musical vai progredindo. Apesar de ter indagado a alguns interlocutores, não consegui registrar o número total de canções existentes, isto porque ninguém com quem conversei sabia dar alguma precisão sobre a questão. Diante deste dado, arriscaria afirmar que as músicas entoadas

no *Poranci* seguem a mesma tendência de minhas observações relacionadas à organização sociopolítica dos Tupinambá, na qual a pluralidade e a multiplicidade de caciques é a grande marca. Ou seja, também as canções operariam a partir do mesmo princípio da constituição de figuras eminentes, com uma profunda imprecisão, um mapeamento que nunca se fecha, sendo impossível apontar qualquer plano de totalidade das canções, tanto quanto das figuras de chefia e liderança aldeã: multiplicidades como série em atualização constante.

Considerações finais

A importância do *Poranci* na vida sociopolítica dos Tupinambá diz respeito ao momento em que as pessoas envolvidas se permitem, e se obrigam, a olhar nos olhos uns dos outros. Tocar os corpos, e deixar de lado, ainda que por instantes, todas as diferenças que marcam os distanciamentos, os rompimentos entre sujeitos individuais e coletivos. O *Poranci* é, portanto, uma ação para a aproximação, e talvez, e justamente por isso, “*a medicina*” dos Tupinambá. De outra parte, é através do *ritual* que os Tupinambá trazem para si a força dos antepassados e dos seres Encantados. Assim, pode-se dizer que a potência própria do *Poranci* é função da interação entre humanos e seres espirituais, relação que explicita um modo próprio de existir no mundo e interligar-se com o cosmos. Imbricadas entre si, há uma gama de entidades que se fazem presentes durante o *ritual* e, ao final, os Tupinambá se sentem mais fortes, potentes, com capacidade para agir e para enfrentar as agruras e embates que travam na luta pelo reconhecimento territorial e pelo acesso pleno aos regimes culturais diferenciados de seu modo de existência.

As manifestações dos Encantados, o *Poranci* e as *retomadas* de terras no interior do território tradicionalmente ocupado são armas preciosas da ação política dos Tupinambá. Enquanto se poderia dizer que as ações de *retomadas* expressam um aspecto político da vida indígena, as enunciações dos Encantados e o próprio *Poranci* reiteram, por sua vez, que a política ameríndia apenas pode ser compreendida como cosmopolítica – relações que aproximam humanos e seres espirituais, extra-humanos. Neste sentido, é exatamente o encontro com tais entidades, as relações e ações daí resultantes que atuam de forma a conter, ou mesmo a implodir, qualquer política feita sob os moldes do Estado, no sentido de uma política meramente “representativa”. Aliás, a

ideia mesma de cosmos se coloca como uma das principais portas de entrada para a compreensão dos modos de ação política ameríndia (SZTUTMAN, 2012). No caso particular, sob a influência dos Encantados, os Tupinambá organizam suas relações, fazem e refazem seus modos de atuar e existir.

Nas redes de relações da dimensão política que transcendem as condições estreitas da vida ordinária, os Tupinambá chamam atenção para o fato de que é por intermédio da comunicação e da articulação com os seres espirituais, estas potências denominadas Encantados, que a ação política ganha maior sentido. Em um eixo de comunicação contínua, líderes de destaque encontram nestas articulações com o mundo espiritual respostas, caminhos e soluções para dar conta da política feita entre humanos. Tal perspectiva nos permite ir além de um modo de pensar em que a política se faz apenas pela via da representação entre humanos e para humanos e que se realiza em um único local e frente de atuação. Com os Tupinambá, ampliamos o horizonte sobre os modos de fazer política e sobre as potências contidas em cada relação articulada com os Encantados.

Notas

1. “Bora vê quem pode mais”: uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus/ BA), PPGAS/UFSC, 2014.
2. A invisibilidade dos nativos de Olivença como indígenas deu-se em um processo histórico que também pode ser nomeado como “caboclicização”. Por um lado, este projeto de transformação identitária consolidou-se em termos políticos e jurídicos a partir da lei de terras de 1850, quando as Comissões de Demarcação de Terras Públicas passaram a definir se o aldeamento deveria ser extinto ou não, a partir do grau de “mistura” ou “mestiçagem” de sua população. Assim, no censo populacional de 1872 se destacava que os indígenas catequizados passavam a ser denominados “caboclos”. Já no censo de 1890, a categoria passou a ser mantida ao lado de outras que indicavam um “gradiente de cor” e condição social: “brancos”, “negros” e “pardos”. Lima (1999) indica que na região amazônica o termo caboclo é empregado como categoria relacional que identifica aqueles que se encontram em uma posição social inferior em relação a do locutor ou locutora. Igualmente, este fenômeno ocorreu com os Tupinambá de Olivença que, até recentemente, eram comumente e, pejorativamente, conhecidos como “os caboclos de Olivença”.
3. Durante a pesquisa em campo, muitos interlocutores indígenas fizeram referência ao período em que ainda não se chamavam de parentes, mas apenas de “patrícios”.
4. Categoria nativa que se refere aos sujeitos que assumem lugar de destaque na organização social e política de um coletivo e lugar. Podem ser aqueles considerados troncos-velhos (pessoas de idade avançada com amplo conhecimento da história, do território tradicional e de práticas e

saberes próprios aos tupinambá), professores indígenas e/ ou agentes indígenas de saúde, outros indígenas que fazem articulações.

5. Termo nativo que neste contexto pode ser traduzido como localidades, mas que, como bem lembra Alarcon (2013), não trata de uma divisão formal com limites claramente estabelecidos, já que as lógicas de integração das comunidades ao território são muito dinâmicas, sobretudo, no contexto de retomadas. Durante os trabalhos para identificação e delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, o território foi dividido em 16 comunidades. No entanto, durante a pesquisa em campo registrou-se que a SESAI e os próprios Tupinambá levam em conta a divisão do território em 23 comunidades.

6. Os principais bairros da periferia de Ilhéus que abrigam famílias indígenas são Nossa Senhora da Vitória, Nelson Costa, Vilela e Couto.

7. Vide adiante.

8. Grupo que habita a TITO, mas que se localiza na região serrana da área indígena. O cacique do lugar, conhecido como Babau, é considerado uma liderança importante a nível local, regional e nacional e tornou-se, de certa maneira, um ícone dos debates, tensões e articulações que pautam a questão fundiária dos indígenas nesta região.

9. Nome traduzido como “braço forte”.

10. As palavras do cacique foram explicitamente direcionadas ao candidato indígena e outros políticos não indígenas que estavam fazendo campanha eleitoral junto aos Tupinambá.

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

12. Noção debatida por alguns autores da literatura que trata das posições de chefia entre os ameríndios (Clastres, 2003 [1974]; Guerreiro, 2010; Sztutman, 2009; 2012).

13. Ao longo dos anos de 2011 e 2012, a maioria dos professores indígenas acompanhava um curso de extensão com uma linguista que ensinava o Tupi Clássico. Assim, as letras de algumas músicas em português foram traduzidas para o Tupi sendo cantadas nos dois idiomas.

Referências

ALARCON, Daniela Fernandes. *O Retorno da Terra*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, UNB, 2013.

ALBERT, Bruce. *O Ouro Canibal e a Queda do Céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*. Série Antropologia, 174, 1995.

ANDRADE, Ugo Maia. “A Jurema tem dois gaios” – História Tumbalalá. In: *Índios e Caboclos – a história recontada*. Salvador, EDUFBA, 2012.

ARRUTI, José Maurício Andion. “A Emergência dos ‘Remanescentes’: Notas para o Diálogo entre Indígenas e Quilombolas”. In: *Mana* 3(2): 7-38, 1997.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e Tradução. *Mana* 4(1):7-22, 1998.

CARVALHO, Maria Rosário & CARVALHO, Ana Magda (orgs). *Índios e Caboclos – a história recontada*. Salvador, EDUFBA, 2012.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974].

_____. *Arqueologia da Violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011 [1980].

COUTO, Patrícia. *Os Filhos de Jaci – Ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença – Ilhéus/BA*. Monografia Bacharel em Ciências Sociais, UFBA, Salvador, 2003.

DELEUZE, Félix & GUATTARI, Gilles. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol.1. Trad. São Paulo: Ed.34, 1995[1980].

GUERREIRO JÚNIOR, Antônio R.. Assimetria e coletivização: notas sobre chefes e caraíbas na política Kalapalo (Alto Xingu, MT). In: Marcela Coelho de Souza; Edilene Coffaci de Lima. (Org.). *Conhecimento e Cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. 1 ed. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora / CAPES, 2010, v. p. 119-149.

LANNA, Marcos. As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres. *Mana*, 11(2): 419-448, 2005.

_____. De Claude Lévi-Strauss a Pierre Clastres: da troca à filosofia da chefia e desta à política como código estrutural. In: *Perspectivas*, São Paulo, v. 43, pp.17-33, 2013.

MAGALHÃES, Aline Moreira. *A luta pela terra como oração: sociogênese, trajetórias e narrativas do movimento Tupinambá*. Dissertação de Mestrado, PPGAS, UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.

MARCIS, Teresinha. *A “hecatombe de Olivença”: construção e reconstrução da identidade étnica – 1904*. Dissertação de Mestrado, PPGH, UFBA, Salvador, 2004.

MEJÍA LARA, Amiel Ernenek. *“Estar na cultura”: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. PPGAS, Universidade Estadual de Campinas, 2012.

PÉREZ GIL, Laura. Chamanismo y modernidade: fundamentos etnográficos de un processo histórico. In: CALAVIA SÁES, O.; LE-NAERTS, M. & SPADAFORA, A.M (eds) *Paraíso Abierto, Jardines Cerrados: Pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*. Quito, ABYA-YALA, 2004.

ROCHA, Cinthia Creatini da. *Bora vê quem pode mais: uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus/ Bahia)*. Tese de Doutorado. PPGAS/UFSC, 2014.

SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o principal – A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de doutorado, PPGAS/ USP, 2005a.

_____. “Oespírito na América”. *Novos Estudos*, CEBRAP, v.71, 2005b.

_____. De caraíbas a morubixabas: a ação política ameríndia e seus personagens. In: *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS - UFSCar*, v. 1, p. 16-45, 2009.

_____. *O Profeta e o principal – A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. Artes de ver, modos de ser, formas de dar: xamanismo, pessoa e moralidade entre os Arara (Caribe). In: *Antropologia em Primeira Mão*, no. 62. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2003.

_____. *Ieipari. Sacrifício e Vida Social entre os Índios Arara (Caribe)*. São Paulo/ Curitiba: Hucitec e Anpocs, Editora UFPR, 1997.

VIEGAS, Susana. *Relatório Circunstanciado para Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*, FUNAI, 2009.

_____. *Terra Calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

_____. Nojo, prazer e persistência: beber fermentado entre os Tu-

pinambá de Olivença (Bahia). In: *Revista de História*, 154 (1), pp. 151-188, 2006.

_____. *Socialidades Tupi: identidade e experiência vivida entre índios-caboclos (Bahia, Brasil)*. Tese de doutoramento. Universidade de Coimbra, Portugal, 2003a.

_____. Eating with your favourite mother: time and sociality in a South Amerindian community (South of Bahia/Brazil). In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol 9 (1), pp. 21-37, 2003b.

VIERA, Marina Guimarães. *Caboclos, Cristãos e Encantados: Sociabilidade, Cosmologia e Política na Reserva Extrativista Arapixi – Amazonas*. Tese de Doutorado. PPGAS/ Museu Nacional/UFRJ, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O intempestivo, ainda. In: *Posfácio a obra de Pierre Clastres: Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

_____. Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca. In: *Novos Estudos do Cebrap*, nº77, pp.91-126, 2007.

_____. *A Inconstância da Alma Selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. Etnologia Brasileira. In: *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*, vol.1, São Paulo: Anpocs, pp. 109-223, 1999.

_____. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

Notes on Tupinambá cosmopolitics.

Abstract

Based on ethnographic data, this article points out aspects and reflections on the subject of Amerindian politics centered in the context of the Tupinambá of Olivença. In summary, the relationship between the tupinambá's chiefs, other leaderships and the Encantados, who, in composition with the retaking of lands actions and with the *Poranci*, sustain the indigenous cosmopolitics. In an axis of continuous communication, leaders of prominence find in these articulations with the spiritual world answers, ways and solutions to account of the policy done between humans. From the perspective of the Tupinambá we broaden the horizon on the ways of doing politics and on the powers contained in each relation articulated with the Enchanted.

Keywords: Indigenous ethnology; Tupinambá; Cosmopolitics; Encantados; Retakings of lands.

Notas sobre cosmopolítica Tupinambá

Resumen

A partir de datos etnográficos, este artículo señala aspectos y reflexiones sobre el tema de la política amerindia centrándose en el contexto de los Tupinambá de Olivença. En resumen se discute sobre la relación entre los caciques tupinambá, demás líderes y los Encantados que, en composición con las acciones de retomadas de tierras y con el Poranci, sostienen la cosmopolita indígena. En un eje de comunicación continua, líderes destacables encuentran en estas articulaciones con el mundo espiritual respuestas, caminos y soluciones para dar cuenta de la política hecha entre humanos. A partir de la perspectiva de los Tupinambá ampliamos el horizonte sobre los modos de hacer política y sobre las potencias contenidas en cada relación articulada con los Encantados.

Palavras clave: Etnología Indígena; Tupinambá; Cosmopolítica; Encantados; Retomadas de tierras.

Recebido em 30 de abril de 2018.

Aceito em 18 de junho de 2018.