

A Caminhada dos Mártires, a primavera Tupinambá¹

Kowawa K.Apurinã²-UFF-RJ/BR/ Sorbonne Nouvelle- FR³

Resumo: A Caminhada Tupinambá - A Caminhada dos Mártires, acontece anualmente na última semana de setembro, tornando-se um momento e movimento político e ritualístico para os Tupinambá do Sul da Bahia. Os preparativos dos festejos são iniciados nos meses anteriores ao evento. As conversas entre as comunidades, acordos, reuniões e planejamentos são a plataforma de atividades que se desdobram até a data da caminhada, quando se tem os atos finais daquele ano, as variações culturais ,Barth(2000). E entre muitas atividades coletivas e demandas que se acertam nas reuniões noturnas entre as lideranças e a comunidade está a Caminhada Tupinambá, que acontece todos os anos, quando recontam a história dos índios nadadores, a carta de Mem de Sá, a traição do outro grupo étnico, os corpos estendidos na praia, os que fugiram para a serra e a força de Marcelino que encantou, a ponte amaldiçoada e os esbulhos que sofreram e ainda estão em processo de resistência contemporânea. A narrativa é constantemente lembrada, reafirmação do lugar, de como ocorreram todos os processos do passado e a contemporaneidade, e a constituição da identidade na luta pelos territórios Pacheco de Oliveira(1999). Uma vez que podemos entender que estes rituais ocorrem a afirmativa identitária para um contexto de retomadas de territórios e lutas por políticas públicas, no qual o Estado envolvente torna-se eterno devedor. Isto é, pertencemos ao Estado, mas é uma inclusão precária e um espaço de lutas por dignidade e cidadania. "Os povos indígenas são nossos contemporâneos, não vivem em outra temporalidade radicalmente diferente "Peres (s/d). Os povos e as terras que ocupam ou reivindicam fazem parte do Estado. A Caminhada Tupinambá dentro do processo de ritual do Poracin determina os passos adiante das articulações políticas e sociais das comunidades Tupinambá , não somente pelo fortalecimento da Terra, mas por uma identidade capaz de transpor os fenótipos coloniais/colonizadores do lugar do selvagem, o índio genérico , da tutela; imposto aos corpos, que é reificado de outros modos, no entanto, o esqueleto colonial permanece, o que muda são os corpos que alimentam as estruturas e as novas palavras que falam sobre.

Palavras Chaves: Tupinambá, Povos indígenas, Resistência.

¹ “Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022.”

² Nome Apurinã (etnia) de Maria de Fátima Nascimento Urruth (nome civil ocidental).

³ Bolsista do Programa CAPES- COFECUB – Universidade Federal Fluminense- Sorbonne Nouvelle Paris 3- Doutorado Sanduiche.

O acordar entre a madrugada e o dia que desponta, no extenso litoral de Acuípe não era novidade, pois os hábitos da comunidade seguiam o ritmo do sol e dos ventos litorâneos naquela primavera. Não existe um ponto de partida ou ritual de começo, quando se dá conta, está inserida dentro dele, ou fazendo alguma atividade que aparecerá depois, como resultado da ação despercebida e anterior. E entre muitas atividades coletivas e demandas se acertam nas reuniões noturnas entre as lideranças e a comunidade e os motivos da Caminhada Tupinambá, que acontece todos os anos, quando recontam a história dos índios nadadores, a carta de Mem de Mem de Sá, a traição do outro grupo étnico da região, os corpos estendidos na praia, os que fugiram para a serra e a força de Marcelino que encantou-se, a ponte amaldiçoada e os esbulhos que sofreram e ainda estão em processo de resistência contemporânea. A narrativa é constantemente lembrada, reafirmação do lugar, de como ocorreram todos os processos do passado e do presente, e a constituição da identidade na luta pelos territórios (social, político). Uma vez que podemos entender que estes rituais (preparação e caminhada) estão em uma afirmativa identitária para um contexto de retomadas de territórios e lutas por políticas públicas, no qual o Estado envolvente torna-se eterno devedor. Isto é, pertencemos ao Estado, mas é uma inclusão precária e um espaço de lutas por dignidade e cidadania. Segundo Peres (s/d):

Os ativistas indígenas e suas organizações não lutam contra o Estado, lutam no espaço social de intervenção assim formado, conquistando posições, disputando recursos, discutindo programas e ações, acionando estratégias e fazendo alianças. O movimento indígena, como todo movimento social, desenvolve-se enquanto experiência do público na sua versão burocrático-nacional, na qual se constituem subjetividades políticas e identidades étnicas. Os povos e as terras que ocupam ou reivindicam fazem parte do Estado, os povos indígenas são nossos contemporâneos, não vivem em outra temporalidade radicalmente diferente (PERES, s/d).

A colheita da *I'mbira*⁴ em Acuípe de Baixo inicia-se antes do amanhecer, os grupos adentram as matas, após uma caminhada pela estrada de areia batida. Levam-se facões, machadinha (ferramenta em forma de martelo feito em madeira, para facilitar a extração da fibra) e algum alimento com proteína), o corpo protegido contra as picadas

⁴ Envieira: s. f. Etim. (Tupi i'mbira). Designação comum a várias árvores que ocorrem no Brasil, da família das timeleáceas, especialmente do gênero *Daphnopsis* e *Funifera*. Suas folhas são venenosas para o gado. Das cascas se extraem as fibras para confecção de cordas e estopa. Sinonímia: embira, embireira, embireira, envira, embira-branca. (Cametá). Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/download/47186> . Acesso em 26 de nov.2021.

de mosquitos, entre eles os mosquitos palha, causadores da “ferida braba”⁵, que é uma doença endêmica da região do Sul da Bahia. Caminhamos aproximadamente duas horas na mata, para o encontro das árvores da *I'mbira* como é chamada, que fornece a matéria prima para fazer a “tanga” e os adornos de cabeça e os enfeites para o corpo, para os rituais políticos e culturais nos territórios (retomadas) e fora destes, quando adentram outros espaços de luta e reivindicações de direitos constitucionais. A importância dos “trajes” marca a identidade e o empoderamento dos corpos em constante combate, seja ele de demonstração entre os outros grupos étnicos e ou os não indígenas.

Dentro da floresta se identificam os caminhos das árvores e se inicia um dos rituais que envolve a retirada da casca da árvore. Fazem uma espécie de andaime com paus em forma de ganchos, utilizando-se quatro, três para a volta da árvore, e um para se subir e alcançar o mais alto possível na retirada do pano (nome que tupinambá falam), a árvore de aproximadamente três e meia a quatro metros de altura. E inicia-se o corte, entoando os cantos dos caboclos/indígenas das matas, em saudações ao que são/estão encantados. Geralmente, quem inicia o corte é a pessoa com maior liderança dentro do grupo (imagem 03), e vai-se retirando devagar, com a ajuda da machadinha, um instrumento de madeira, em forma de um martelo grande, que se bate com leveza entre a casca a árvore e caule para retirar o que chamam de “pano”. A extração se dá lentamente com cuidado, pois no outro ano, aquele lado não poderá ser cortado, a árvore se regenera de um ano para o outro, deste modo irá se alternar de um ano para o outro, uma espécie de manejo antigo, relações de memórias dos rituais preparatórios, Benjamim (1985).

No processo, a retirada da fibra da *I'mbira* se dá com duas pessoas ou mais em uma única árvore, pois percebe-se logo a exaustão, dada a delicadeza dos atos repetitivos. Os mais velhos cantavam ditando o ritmo, com as marteladas da machadinha, pois, o “cantaria”, dita o ritmo, assim, não se cansa, e gera uma cadência musical com os ritmos das marteladas na árvore. Conversam sobre a vida cotidiana da retomada e eventos

⁵ A leishmaniose tegumentar americana – LTA ou “ferida brava ou úlcera de bauru” é uma doença infecciosa, não-contagiosa, causada por protozoário do gênero *Leishmania*, de transmissão vetorial, que acomete pele e mucosas, tendo como reservatórios marsupiais e roedores, como a preguiça, o tamanduá. O cão doméstico não é reservatório da LTA, sendo acidentalmente infectado e podendo ter cura espontânea da doença, não sendo necessárias medidas de controle (inquérito ou eutanásia). Será apenas uma sentinela da ocorrência da transmissão da doença na localidade. A transmissão se dá pela picada várias espécies de flebotomíneos (mosquito palha, cangalhinha, etc.), principalmente do gênero *Lutzomyia*. Disponível em <https://www.saude.gov.br/biblioteca/7343-leishmaniose-tegumentar-americana> . Acesso em 26 de nov. de 2021.

pretéritos, em especial, como é importante os "trajes" da cerimônia, quem possui os melhores trajes da região, as pessoas que comercializam, conversas cotidianas.



Imagem 01: Colheita de I'mbira
Fonte: Acervo de pesquisa



Imagem 02: Vice Cacique Paulo "Macica" Tupinambá-Acuípe
Fonte: acervo de pesquisa

No final do dia, antes do escurecer, no crepúsculo, voltam para a casa, com os ombros cobertos, do fruto da labuta, montando uma nova estratégia para o dia seguinte, com os planejamentos e expectativas para a feitura da tanga, geralmente, quem coleta, não faz os adornos, muito raramente, isso acontece. Os artesãos e artesãs estão com a principal matéria prima para iniciar outro fazer, as tangas e os adornos.

A feitura da “tanga”, e nunca se pode dizer, saia, pois, na concepção da palavra, eles e elas entendem como algo extremamente sagrado, pois o uso desta vestimenta, permite o *status* de empoderamento diante do grupo e dos demais membros das comunidades não indígenas. As variantes, dentro da cultura Tupinambá não poderá se manifestar, no (re)arranjo destas dimensões sócio culturais, mas está inserida no simbólico. Deste modo, podemos pensar, que eles e elas não possuem mais os adornos completos anteriores, mas não significa que algo é perdido dos seus significados.

Existem muitas definições sobre territórios, a geografia ocidental utiliza mapas e cartografia e etc, no entanto, compreender que existe outras definições a respeito destes territórios para os povos indígenas pindorâmicos⁶ produz uma certa urgência para a cartografia dos sentidos e modos que se operam as Retomadas física e política.

Após os meses de preparação, desde o alimento, pois entre as relações, os alimentos estão sempre em evidência, tratando-se de uma "casa de farinha", lugar de articulações, preparo e fazeres. Os Tupinambá da roça⁷ adentram os territórios do litoral, trazendo as farinhas e outros alimentos, para compartilhar com os Tupinambá do litoral e reencontrar os parentes sanguíneos, reafirmar relações, conversar sobre as demandas do ano seguinte, fazer as encantarias nos rituais de *Porancin*, mostrar seus adornos de penas novas. E às inquietações dos movimentos indígenas, notícias sobre as possibilidades de manutenção dos territórios, além de reverenciar a/os mais velhos, que se chamam carinhosamente de ancião ou anciã, título dado pelos cacicados, pois são eles e elas que decidem, a partir da consulta espiritual, nos rituais, os passos adiante. As vasilhas e defumadores, previamente preparadas, queimam as ervas ritualísticas: Folhas de aroeira, quarana, guiné, pinhão, quioiô, mirra, jasmim, cravo e canela, amescla (seiva) e aruanda, geralmente o início da queima dá-se pelas lideranças, mas segundo o cacique Sussuarana Tupinambá, quem acende o fogo tem o espírito forte (imagem 03).

⁶ A partir da leitura de SANTOS, Antônio Bispo dos. Colonização, Quilombos, Modos e Significações. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

⁷ Tupinambá residentes em outras localidades, distantes do mar. Ex: Tupinambá da Serra do Padeiro.



Imagem 03: As ervas Tupinambá
Fonte: Acervo de pesquisa

Parte da Caminhada Tupinambá-Caminhada dos Mártires, ocorre anualmente o Seminário dos Jovens e Anciões nos conhecimentos tradicionais - Aldeia *Ighalia* Olivença - Ilhéus, Bahia-Brasil (imagem 04), quando existem as trocas entre os mais velhos e o jovens, e a preparação espiritual e alimentação entre os que estão alocados na aldeia, próxima ao início da Caminhada Tupinambá.



Imagem 04: Jovens e Anciões
Fonte: Acervo de pesquisa

Os Tupinambá, durante o processo de colonização inicial, sofreram inúmeros ataques, o genocídio promovido/chancelado pelo governador geral Mem de Sá no episódio sangrento denominado como “Batalha dos Nadadores”. Um triste carta, enviada à Coroa Portuguesa, em 31 de março de 1560, descreve os fatos:

Notícia de Mem de Sá a el-rei de Portugal, em 31 de março de 1560: ‘Neste tempo veio recado ao governador como o gentio topenequin da Capitania dos Ilhéus se alevantara e tinha mortos muitos cristãos e distroidos e queimados todos os engenhos dasuquares e os moradores estavam serquados e não comião já a senão laranjas (...) e na noite que entrei nos Ilhéus fui a pé dar em uma aldeia que estava sete léguas da vila em um alto pequeno toda cercada d’água ao redor d’alagoas e as passamos com muito trabalho e ante manhã duas horas dei n’aldeia e a destroi e matei todos os que quiseram resistir e a vinda vim queimando e destroindo todas as aldeias que ficaram atraz e por se o gentio ajuntar e me vir seguindo ao longo da praia lhe fiz algumas ciladas onde os cerquei e lhes foi forçado deitarem-se a nado mar costa brava (...)e lá no mar pelejaram de maneira que nenhum ficou vivo, e todos os trouxeram a terra e os pozeram ao longo da praia por ordem que tomavam os corpos perto de uma legua fiz outras muitas saidas em que destroi muitas aldeias fortes e pelejei com êles outras vezes em que foram muitos mortos e feridos e já não ousavam estar senão pelos montes e brenhas onde matavam os cães e galos e constringidos da necessidade vieram a pedir misericórdia e lhes dei pazes com condição que haviam de ser vassalos de sua alteza e pagar tributo e tornar a fazer os engenhos tudo acceitaram e fizeram e ficou a terra pacifica em espaço de trinta dias onde fui a minha custa dando mesada a toda a pessoa honrada e tão bem digo e tão boa como é notório’ (SÁ, 31 de março de 1560. In: CAMPOS: 2006: 86).⁸

A guerra dos nadadores permitiu posteriormente a escravização dos Tupinambá e os assentamentos dos missionários jesuítas e a criação do Aldeamento da Nossa Senhora da Escada “as grandes estratégias de poder”, Foucault (1979). Algo extremamente triste, pois, obrigaram os Tupinambá a ajoelhar-se diante dos seus deuses, o povo que anda em pé, subjugado e silenciado, mas que continuaram produzir/fazer suas práticas ritualísticas nas matas, ficando como uma semente na terra, para quando tudo estivesse preparado pelos encantados e suas encantarias germinaram com as forças da natureza ancestral, e ficarem de pé (imagens 05, 06,07).

⁸ A Presença Indígena na Formação do Brasil -João Pacheco de Oliveira e Carlos Augusto da Rocha Freire— Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.



Imagem 05: Clã Tupinambá- Caminhada Tupinambá 2021.
Fonte: Acervo de pesquisa.



Imagem 06: Liz Tupinambá- Liderança LGBTQIA+ de Acuípe- Ilhéus- Bahia
Fonte: Acervo de pesquisa



Imagem 07: Caciques e Cacicatas Tupinambá

Fonte: Acervo de pesquisa

A Caminhada Tupinambá determinar os passos adiante das articulações políticas e sociais das comunidades Tupinambá, não somente pelo fortalecimento da Terra, mas por uma identidade capaz de transpor os fenótipos coloniais/colonizadores do lugar do selvagem, o índio genérico, imposto aos corpos e corpos,⁹ que é reificado de outros modos, no entanto, o esqueleto colonial permanece, o que muda são os que alimentam as estruturas e as novas palavras que falam sobre. E os passos firmes dos Tupinambá caminham as 09(nove) léguas de corpos estendidos na praia, quando o mar ficou sangue, adentram Corurupe¹⁰, onde o Caboclo Marcelino¹¹ e outros e outras lutaram contra os

⁹ Utilizarei o termo “corpos” em respeito à comunidade LGBTQIA+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Queer, Intersexo e Assexual) de Acuípe, Olivença- Ilhéus- Bahia.

¹⁰ “Nas primeiras décadas do século XX os fazendeiros ricos passaram a fazer pressões junto aos poderes públicos no sentido de transformar o litoral de Olivença em área para veraneio, o que veio a se tornar mais um fator de expulsão dos indígenas daquela região. Foi com vistas a esse objetivo que em 1929 foi iniciada a construção da ponte sobre o Rio Cururupe que ligaria Ilhéus a Olivença. A acusação do assassinato de Maria Nascimento ocorreu em 1929, mesmo ano que, liderados por Marcellino, os caboclos reagiram contra a construção da ponte que daria acesso a Olivença, pois era sabido que a construção da ponte traria dificuldades ainda maiores para os indígenas uma vez que facilitaria o acesso à suas terras. A repressão foi violenta e os índios barbaramente derrotados.” Disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/caboclo-marcelino/> Acesso em 18 de Dez. 2021.

¹¹ Disponível em: <https://www.thydewa.org/livros1/memoria/tupinamba/caboclo-marcelino-na-memoria-dos-ancioes/> Acesso em 05 de maio de 2022.

coronéis do cacau, que na época buscavam o litoral para as especulações imobiliária e domínio dos territórios dos chamados caboclos (nome que se dava aos Tupinambá).

Referencial teórico

Em 1997, os Tupinambá participaram de encontros dos povos indígenas no sul da Bahia, em Eunápolis, quando conheceram os Pataxó Hã Hã Hãe. Em seguida, ocorreu uma reunião em Olivença, com a presença do Diretor Regional da FUNAI -Fundação Nacional do Índio da Bahia, quando solicitaram a visita de um antropólogo para reconhecer formalmente o grupo indígena.¹² Viegas (2007). No ano 2000, os Tupinambá adotaram um ritual fundamental nas suas ações políticas e retomadas, o *Porancin*, que se apresentou nos encontros com grupos indígenas da Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais. O *Porancin* é uma das expressões ritualística dos Tupinambá que demonstram uma relação circular, através da roda e as batidas dos pés na Terra e o uso das maracás, essências de ervas e óleos vegetais com a queima nos incensários, com os cantos Tupinambá que evocam os Deuses e ou encantados, quebrando o silêncio da opressão e os esbulhos dos territórios, produzindo uma memória

As relações dos cantos e a luta pela Terra, isto é, as chamadas retomadas Urruth (2018) residem na própria essência do fazer ritualístico e a conexão deste com a entrada na Terra a ser retomada. A preparação é em primeira instância, espiritual, por isso cantam e saúdam os espíritos que pertencem também ao lugar, ou o lugar que os pertence. As questões legais e jurídicas são posteriores, e é todo esse processo que esta pesquisa visa acompanhar e dar visibilidade, nas narrativas do(a)s protagonistas.

Nossas crenças espirituais são baseadas na comunicação entre os espíritos dos nossos antepassados, entre o criador e a mãe da natureza (sol, lua, estrelas, trovões, relâmpagos, chuva, terra, fogo, água e floresta etc.) cantamos e dançamos reverenciando todos os elementos naturais que nos cercam forma utilizada para agradecer tudo que possuímos entendemos que nosso direito de continuar participando desse deste grande projeto natural está relacionado com a forma de interagirmos com o meio. Se cuidarmos E preservamos,

¹² É importante destacar também, que as retomadas tupinambás se inscrevem em um contexto de uma série de ações de retomada empreendidas pelos Pataxó e Pataxó Hã Hã Hãe, no final dos anos 1990 (1997 a 1999), no sul da Bahia, muito bem sucedidas como forma de pressão visando o reconhecimento oficial das suas demandas territoriais (SAMPAIO, 2000). As retomadas eram combinadas com intervenções junto ao Ministério Público Federal e a FUNAI, impetrando ações de manutenção de posse e requisitando a continuidade nos processos administrativos de identificação ou de demarcação das áreas reivindicadas.

agradecemos tudo o que nos é ofertado continuaremos com direito de ter nossa própria vida. (YAKUY, 2008:08).¹³

No sentido da relação espiritual, ritualística e de preservação de si e dos outros e outras, o entendimento permite uma compreensão da luta pela terra e aplicabilidades destes empoderamentos culturais no sentido prático.

Ocorreram importantes mudanças nas pesquisas com os povos indígenas no Brasil a partir da interlocução com os estudos sobre etnicidade, que reformularam os conceitos de sociedade, cultura e identidade, direcionando o enfoque para a agência indígena e para os processos de afirmação étnica e luta por direitos territoriais. (Oliveira (1998) e Barth (1969). Pretendo dialogar, em termos teóricos e metodológicos, principalmente com a abordagem processualista na antropologia política (Van Velsen, (2010), devido ao interesse nos conflitos e nas ações de resistência em contexto de disputa por recursos fundiários e socioambientais. Como Oliveira (1999) explicita na apresentação do seu livro *Ensaio de Antropologia Histórica*:

O ponto de união entre os trabalhos contidos neste livro é a intenção de mostrar que uma compreensão das sociedades e culturas indígenas não pode passar sem uma reflexão e recuperação críticas de sua dimensão histórica. Caminhando contra o senso comum, que sempre focaliza os indígenas como relíquias vivas de formas passadas de humanidade, a proposta aqui é de considerá-las como sujeitos históricos plenos. O que significa que devem ser inseridos em eixos espaço-temporais e relacionados a conjuntos específicos de atores, com valores e estratégias sociais bem determinados (OLIVEIRA, 1999: 8).

Ou como Peres (2021) argumenta:

Os grupos indígenas não são entidades isoladas de contextos sociais e históricos, não se situam fora do tempo que contaminaria seu “primitivismo autêntico e irremediavelmente perdido”, mas constituem sua diferença cultural, sua identidade étnica e territorialidade específica em diálogos complexos e dinâmicos com o presente, em cenários diversos de relações de poder, portanto politicamente carregados (PERES, 2021: 13).

Nesse mesmo artigo Peres (2021) afirma que as relações entre a antropologia e a história nunca foram fáceis, sempre foram complexas. Com a predominância tanto do estrutural-funcionalismo britânico, do culturalismo estadunidense, quanto do estruturalismo francês, a dimensão histórica de “sociedades e culturas” selecionadas para estudo antropológico por suas diferenças auto evidentes foi jogada para segundo plano ou sequer foram consideradas com a importância necessária. Predominava então uma

¹³ Nós, Tupinambá -Texto e fotos da comunidade indígena Tupinambá de Olivença. Edição Sebastian Gelic- Maceio, 2008.Apoio Ministério da Cultura.

postura de conhecimento que impunha um certo exotismo aos assim designados “nativos”, que os congelava em uma temporalidade original e amarrava o antropólogo no presente etnográfico. Em meados do século XX, surge uma antropologia processualista, preocupada com mudança, conflito e agência; situando os grupos e sociedades estudados nos contextos coloniais e processos históricos relevantes para sua compreensão.

Barth (2000) critica os modelos antropológicos que concebem as sociedades como sistemas em equilíbrio e as culturas como unidades logicamente coerentes. Tal naturalização servia como expediente para resolver (ignorar) os aspectos problemáticos das situações empíricas que não se enquadravam em tais pressupostos holistas e essencialistas. Por isso, Barth propõe outra maneira de definir e operar com o conceito de cultura, destacando seu caráter distributivo e posicional. Para o autor tal conceituação de cultura pode esclarecer a produção e reprodução culturais em um mundo complexo e heterogêneo. Relacionar as pessoas às múltiplas e diversas tradições disponíveis, nas situações históricas e etnográficas específicas, pode conduzir a consideração de macroprocessos sem menosprezar os horizontes de experiência e as interpretações dos sujeitos.

[...] Certamente, precisamos de conceitos e vocabulários que nos permitam integrar nossas discussões sobre símbolos e significados com as discussões sobre trabalho e mercadoria, dinâmica política, demografia e ecologia. Além disso, espero que, ao remover esses resíduos derivados de outros pressupostos sobre a cultura, seja possível visualizar mais claramente o trabalho criativo que os balineses fazem para reformular suas consciências em meio a um mundo em mudança [...] (BARTH, 2000: 119).

Ele critica também o modo como o/as antropólogo/as operam com o conceito de sociedade, a partir do construto de comunidade local enquanto entidades naturalizadas, isolados sociais e geográficos. Propõe como alternativa descrever e analisar as relações e instituições sociais pela maneira como se expressam nas ações das pessoas e pensar as sociedades como contextos para as ações e resultados das ações.

Neste sentido, o simbolismo de performances rituais como o *Porancin* não pode ser compreendido como sistema de códigos logicamente coerentes e semanticamente fechados, abstraídos de contextos sociais e históricos de enunciação e significação Barth (1993), apresenta a configuração etnográfica de Bali na sua ampla diversidade, condenando qualquer truque que convoque estruturas profundas, funcionalidades mecânicas ou qualquer outra maneira de conceber uma cultura com “c” maiúsculo. Assim, ele não reduziu a cultura ou a identidade Balinesa a qualquer uma das múltiplas referências culturais (ou tradições de conhecimento, como ele designa) disponíveis aos

sujeitos, nos seus esforços cotidianos de criação de mundos significativos, em contextos institucionais de interação social. Islamismo (ou hinduísmo ou a feitiçaria) define um mundo para os sujeitos, uma série de concepções e representações para viver a vida, um universo de discurso no qual se forma a consciência subjetiva e se designam e compreendem relações, eventos e ações, no qual alguém interpreta a si mesmo e aos outros.

[...] Nor are the persons who embrace Islam equally and completely committed to practicing only its tenets: their life is also molded by other considerations and other traditions of knowledge besides Islam [...] (BARTH, 1993: 177)

[...] We must recognize that Bali-Hinduism provides only some - rich, fascinating, and productive - ways of being Balinese and is neither all-embracing nor a necessary identity for every member of the society: it is but one among several major streams that compose Balinese civilization (BARTH, 1993: 191).

Então, Barth explicita os princípios do seu método de descrição e análise, inteiramente pertinentes às intenções e interesses de conhecimento deste projeto.

[...] I then choose a different methodology: to base my description of the tradition on the sociology, rather than the logic or systematics, of its knowledge. Thus I shall argue that its very diversity, wealth, and incoherence reveal the character of Bali-Hinduism as a tradition of knowledge and are generated from its social and conceptual structure as clearly as was the case for Islam, if one approaches it from the perspective of how it is reproduced rather than trying to depict it as a stable structure of logically interrelated ideas (BARTH, 1993: 192).

As pessoas tomam como referência para a ação múltiplas províncias de significado, mais ou menos discrepantes, constroem mundos diversos, parciais e simultâneos. A construção da realidade, que resulta das operações simbólicas dos sujeitos, nunca é proveniente de uma única fonte e nem é homogênea.

É, portanto, importante apreender as práticas rituais e as representações sobre seres e agências espirituais em relação ao campo mais amplo de interesses, valores e instituições cosmo/religiosas¹⁴ socialmente relevantes em contextos e situações interétnicas particulares. No Médio Rio Negro, as figuras de rezadores, benzedores, pajés e sacacas são compreendidas na sua diversidade e complexidade, no cerne da ampla variação de ações de cura xamanística, que não são reduzidas pelo pressuposto da existência de qualquer sistema lógico fechado e coerente, vinculado a uma visão de mundo estática e atemporal ou sequer a uma cosmologia autêntica pré-contato, Peres,

¹⁴ Usarei o termo Cosmo/Religião, Cosmo/Religiosas para diferenciar/demarcar na escrita para importância da "religião" indígena pindorama, a partir das ciências indígenas.

(2013). Não há definições rígidas e definitivas entre esses agentes cosmos/religiosos, sendo os elementos que os distinguem entre si atribuídos a partir de quadros interpretativos próprios ao campo religioso e interétnico, observado no Médio Rio Negro, mas abertos e dinâmicos conforme os contextos institucionais de interação social em que a ação de cura é solicitada. O complexo da pajelança, assim, adquire inteligibilidade antropológica pela sua inscrição nos circuitos sociais, enquanto conjunto ordenado de relações de força e significado, relativamente autônomos, do missionarismo salesiano, do regime de aviamento e do associativismo indígena, com suas respectivas historicidades próprias, mas articuladas.

Outra linha de debates relevante para esse projeto é aquele sobre as articulações entre mito e história, que remete aos estudos sobre expressões narrativas e rituais enquanto cenários de formação de modos de consciência da mudança social e de quadros interpretativos dinâmicos para compreender o passado e intervir no presente visando o futuro. Mito e história não são modos de pensar o passado (de produção coletiva de memória) excludentes e inconciliáveis, mas “Both history and myth are modes of social consciousness through which people construct shared interpretative frameworks” (Hill, 1988: 5). Rituais e simbolismos cosmos/religiosos não são apenas expressões de estruturas mentais e sistemas classificatórios atemporais, mas parâmetros culturais para a agência enquanto construção social de significado.

The structuralism approach to myth and history was based upon an uncritical distinction between myth as atemporal order and history as chronological sequence of events. Furthermore, the disengagement of mythic “structure” from historical “event” in structuralist theory resulted in a view of myth as fiction as opposed to history as fact, a dichotomy that disappears soon as it is recognized that neither myth nor history is reducible to a text, thing, fact, or event. [...] The problem of distinguishing between myth and history is thus not that of classifying the order of things at the phenomenal level but of rethinking the relationship between structure and agency from a point of view that considers agency as the social creation of meaning (HILL, 1988: 6).

Oliveira (1988 e 1999) apresenta uma etnografia do processo de implantação da ação tutelar indigenista no Alto Solimões, no contexto histórico no qual predominava o regime do seringal, focalizando a agência ticuna que mobilizou categorias e noções míticas enquanto parâmetro cultural de interpretação de eventos históricos e intervenção no presente. O autor propõe que os povos indígenas sejam tratados como contemporâneos do antropólogo, cuja historicidade deve ser compreendida e afirmada, e não devem ser

comparados a ruínas de um passado glorioso e idealizado de pureza cultural. A dimensão histórica, portanto, é fundamental para compreender as sociedades indígenas, articulando etnografia e história, na perspectiva de uma antropologia dos processos de mudança, conflito e agência.

Ou como Peres (2013) argumenta:

Os estudos fundamentais sobre mito e história refutaram a correlação desses termos tanto a estágios evolutivos da mente humana quanto a estruturas cognitivas de apreensão do tempo e da sociedade nitidamente discerníveis e excludentes; considerando-os como modalidades reflexivas de construção simbólica do mundo social que coexistem e se misturam. A cosmologia não pressupõe um vácuo social e histórico e a análise não se limita a identificação dos princípios lógicos de estruturas semânticas estáticas e genuinamente nativas. Crescem as etnografias sobre o arsenal de categorias e noções que incorporam e reformulam elementos oriundos de fontes discursivas diversas, pela qual os índios vivenciam subjetivamente as suas experiências históricas no âmbito das mudanças nos cenários da interação étnica (PERES, 2013: 379).

Deste modo, considero como extremamente pertinentes os estudos e reflexões sobre o toré como performance ritual e política, inscrita em processos étnicos e em contextos de reelaboração cultural e luta pela terra, Grunwald (2004). Por isso indagamos: como a esfera ritual e o simbolismo religioso podem se constituir em fontes ou paradigmas culturais relevantes para a orientação e motivação dos sujeitos em processos políticos de protesto sustentado e reivindicação de direitos territoriais? e como o universo religioso pode constituir sentimentos morais de legitimação étnica de conflitos fundiários? Nesta linha de raciocínio, os conceitos de drama social, campo e arena podem ser muito úteis, assim como o de liminaridade, para entender a incorporação de modelos e símbolos religiosos em processos políticos, ações coletivas de contestação e situações de conflito Turner (2008).

A terra para nós povos indígenas não é apenas reserva de recursos materiais, mas uma base essencial para a reprodução do modo de vida e da autonomia existencial de toda uma coletividade; é território, extensão de nossas vidas, espaço de memórias, identidades e subjetividades, sendo o princípio que rege todas as nossas ações e reações de resistência, que ocorrem desde 1500. Importante salientar, na palavra escrita, sempre que possível, que a história dos povos indígenas não se inicia neste tempo, e sim a resistência aos modos civilizatórios eurocêntricos.

Referências

- BARTH, F. (org). **Ethnic Groups and Boudaries: The Social Organization of Culture Difference**. Boston, Massachusetts: Little, Brown and Company, 1969.
- BARTH, F. **Balineses Worlds**. Chicago: The University Chicago Press, 1993.
- BARTH, F. **O guru e o iniciador e outras variações**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: Walter Benjamin, obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- COSTA, Erlon Fabio de Jesus, Da Corrida de Tora ao Poranci:a permanência histórica dos Tupinambá de Olivença no sul da Bahia, BA. Dissertação de Mestrado. Centro de Desenvolvimento Sustentável Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- FOUCAULT, M. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HILL, JONATHAN. Myth and History. In: _____ (ed.). **Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past**. Urbana & Chicago: University Illinois Press, 1988.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Toré: regime encantado dos índios do Nordeste**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 2004.
- OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Conferência realizada no Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 11 de novembro de 1997. **MANA** 4 (1):47-77, 1998.
- OLIVEIRA, J. P. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.
- OLIVEIRA, J. P. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2016.
- PERES, Sidnei. **A antropologia dos laudos é uma ciência que perturba? Atuação profissional e debate público sobre terras indígenas no Brasil**. S/D. No Prelo.
- PERES, Sidnei. Peres. **A política da identidade: associativismo e movimento indígena no Rio Negro**. Manaus, AM: Editora Valer, 2013.
- PERES, Sidnei. Sítios, comunidades, associações: antropologia, história e agência na margem esquerda do Médio Rio Negro. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 1-15, maio/ago. 2021.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. Pataxó: retomadas na rota do quinto centenário. In: Ricardo, Carlos Alberto (ed.). **Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

TURNER, Victor. **Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana**. Niterói: EDUFF, 2008.

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

URRUTH, M. de F. N. “Terra, Vida, Justiça e Demarcação”: mulheres Kaiowá e a luta pela Terra Indígena Taquara, município de Juti, Mato Grosso do Sul, Brasil. Dissertação (Mestrado em Antropologia – Área de Concentração em Antropologia Social e Cultural) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018.