

Retomada Tupinambá em Olivença: reflexões acerca da indianidade e permanência indígena a partir de um mandado de segurança¹

Mariana Vilas Bôas
Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: Este trabalho versa sobre a controvérsia jurídica/sociotécnica em torno da demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença. O objetivo que busquei alcançar foi identificar e discutir os principais argumentos acionados por não indígenas a fim de impedir o reconhecimento do direito dos povos indígenas às suas terras tradicionais e, por outro lado, compreender as práticas de resistência e territorialização indígena diante de um cenário de confronto e confinamento ao longo de cinco séculos de contato, fricção/atrito. Ao impor sua presença junto à justiça, os Tupinambá fazem do tribunal, uma arena cosmopolítica e impõem constrangimentos àqueles que pretendem agir em detrimento existência dos outros viventes, impedindo-os de fazê-lo em um ambiente asséptico.

Palavras-chave: cosmopolítica; territorialidade; etnologia; antropologia jurídica.

VILAS BÔAS, Mariana. **Retomada Tupinambá em Olivença: reflexões acerca da indianidade e permanência indígena a partir de um mandado de segurança.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (17): 299-314, maio a agosto de 2021. ISSN: 2358-5587

¹ Este trabalho é resultado da dissertação de mestrado *A retomada Tupinambá no Tribunal de Justiça: Controvérsias sociotécnicas e conflitos ontológicos na demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*, defendida em dezembro de 2019 no PPGAN-UFGM.

Tupinambá recapture in Olivença: about indigenusness and indigenous permanence based on a writ of mandamus

Abstract: This paper deals with the legal/socio-technical controversy surrounding the demarcation of the Tupinambá de Olivença Indigenous Land. The objective I sought to achieve was to identify and discuss the main arguments triggered by non-indigenous people in order to prevent the recognition of the right of indigenous peoples to their traditional lands and, on the other hand, to understand the practices of resistance and indigenous territorialization in the face of a scenario of confrontation and confinement over five centuries of friction. By imposing their presence with justice, the Tupinambá make the court a cosmopolitical arena and impose constraints on those who intend to act in detriment to the existence of other beings, preventing them from doing so in an aseptic context.

Keywords: cosmopolitics; territoriality; ethnology; legal anthropology.

Recuperación de Tupinambá en Olivença: sobre el indigenismo y la permanencia indígena a partir de un mandato judicial

Resumen: Este artículo aborda la controversia legal/sociotécnica en torno a la demarcación de la Tierra Indígena Tupinambá de Olivença. El objetivo que busqué lograr fue identificar y discutir los principales argumentos que desencadenaron los no indígenas para impedir el reconocimiento del derecho de estos pueblos a sus tierras tradicionales y, por otro lado, comprender las prácticas de resistencia y territorialización indígena ante un escenario de enfrentamiento y encierro a lo largo de cinco siglos de contacto y fricción. Al imponer su presencia en la corte, los tupinambás hacen de esta un escenario cosmopolítico e imponen constreñimientos a quienes pretenden actuar en detrimento de la existencia de otros seres vivos, impidiéndoles hacerlo en un ambiente aséptico.

Palabras clave: cosmopolítica; territorialidad; etnología; antropología legal.

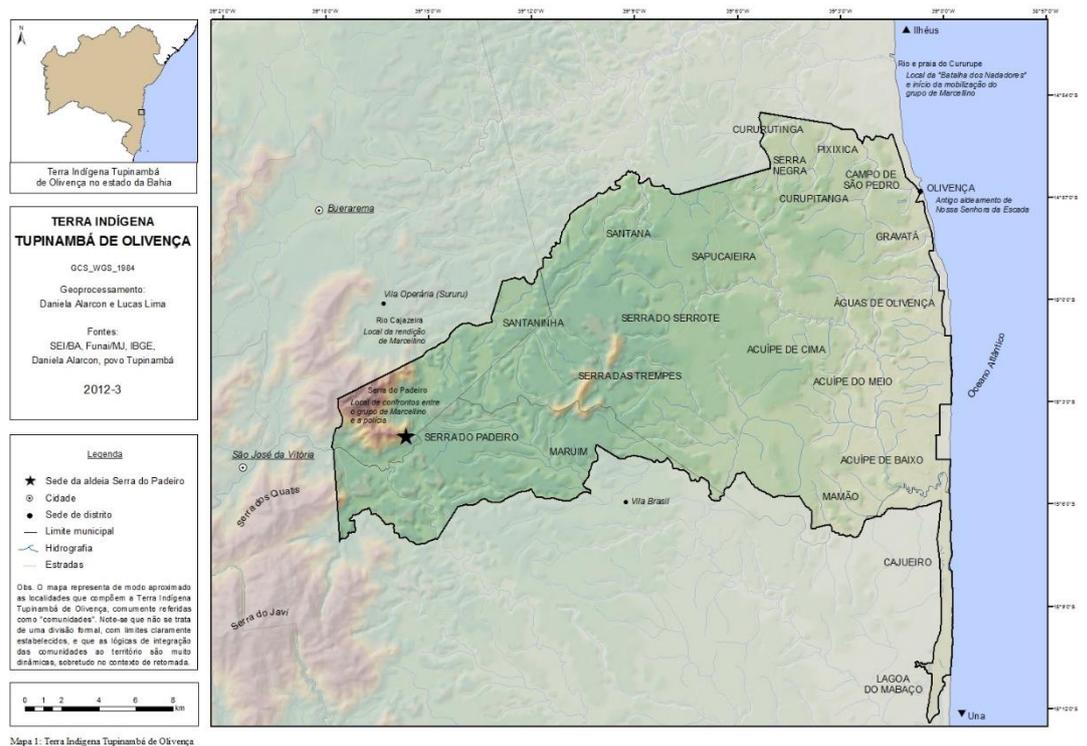
Os Tupinambá de Olivença são um povo indígena que habita o sul da Bahia na costa do cacau entre os municípios de Ilhéus, Itabuna e Buerarema. Eles se encontram desde julho de 2009 aguardando a declaração dos limites de suas terras, a cargo do Ministro da Justiça. Temendo que seu território de ocupação tradicional fosse irreversivelmente destruído, os Tupinambá decidiram por retomá-lo e “construir ativamente” (VIEGAS, 2011) as matas e rios da região, morada dos espíritos encantados que são sua fonte de vida e proteção.

Neste artigo discuto a maneira como a agência jurídica/sociotécnica em torno da demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença promoveu não apenas a retomada do território pelos indígenas, mas também o reconhecimento e fortalecimento étnico dos Tupinambá. Para tanto, busco identificar e discutir, tendo como ponto de partida o mandado de segurança perpetrado contra a demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença (TITO), os principais argumentos acionados a fim de impedir o reconhecimento do direito dos povos indígenas às suas terras tradicionais e, por outro lado, compreender as práticas de resistência e territorialização indígena diante de um cenário de confronto e confinamento ao longo de 500 anos. Entre esses argumentos contra a demarcação, chamam a atenção a negação da etnicidade dos Tupinambá e o consequente questionamento sobre sua presença no território.

Aqui acompanho os seguintes a(u)tores dessa história: os Tupinambá, a antropóloga Suzana Viegas, responsável pelo Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da TITO; o próprio RCID; a Associação dos Pequenos Agricultores, Empresários e Residentes na Pretensa Área Atingida Pela Demarcação de Terra Indígena de Ilhéus, Una e Buerarema (ASPAIUB); as pesquisadoras Angelina Garcez e Célia Giménez, contratadas pela ASPAIUB para fazer laudos contestatórios do RCID; o Mandado de Segurança impetrado pela ASPAIUB para tentar impedir a demarcação da TI Tupinambá de Olivença (MS-20683/DF), e o Estado em suas diferentes agências que atuam no caso.

I

O povo Tupinambá é conhecido por ter sido o primeiro povo a ter tido contato com os portugueses quando de seu desembarque onde hoje entendemos serem terras brasileiras. Sua presença na região sul da Bahia está por isso documentada desde o século XVI. Consta, conforme o RCID, que os índios ocupavam a região antes mesmo da chegada dos europeus, tendo alguns poucos indivíduos se deslocado para a área Caramuru-Paraguaçu, ao sul do território Tupinambá, onde vivem os Pataxó-Hã-Hã-Hãe, apenas na década de 1930, em busca de proteção do SPI.



Mapa 1 - TI Tupinambá de Olivença. Fonte: Sei/Ba, Funai/Mj, Ibge, Daniela Alarcon, Povo Tupinambá.

Segundo Viegas e Paula (BRASIL, 2016: 904), o território hoje habitado pelos Tupinambá de Olivença é documentado, pelo menos, a partir do século XVII, quando houve o aldeamento dos jesuítas. Segundo os autores, os aldeamentos jesuíticos incluíam o direito dos índios de plantarem sua própria roça e de explorarem os recursos das matas. Deste modo, os Tupinambá procuravam abrir suas roças em locais bastante distantes do aldeamento e levavam seus filhos consigo quando iam trabalhar na plantação. Assim o traçado entre o território na mata e a vila foi se construindo e foram abertas estradas conforme as práticas dos indígenas.

Segundo Viegas (BRASIL, 2016: 904):

no seu modo de ocupação tradicional do território, os Tupinambá de Olivença vão se movendo e abandonando locais antigos de residência em ciclos de cerca de oito anos. Os espaços que já foram habitados nunca deixam, porém, de fazer parte do patrimônio territorial dos Tupinambá. Eles os rememoram por referência a cultivos ali deixados (nomeadamente árvores de frutos) e pelas "capoeiras" - áreas de rejuvenescimento da mata que indicam o cultivo antigo de roças.

O movimento cíclico dos Tupinambá é o modo Tupinambá de produzir território, se territorializar e existir. Por isso eles puderam se manter na região de Olivença mesmo durante o aldeamento e, posteriormente, resistindo ao Diretório dos Índios - projeto que incentivava a mestiçagem de índios com colonos portugueses, facilitando a entrada de portugueses no território das vilas -, pois havendo espaço para as roças e acesso aos rios, eles continuavam a ocupá-lo ao seu próprio modo, se deslocando entre a vila, as roças e a mata.

Os Tupinambá de Olivença, segundo Viegas, habitam um *lugar*. Esse *lugar* é o nome que dão a "Unidades Compósitas de Residência" e esse nome vem acompanhado pelo nome de um de seus fundadores. O *lugar* é então o lugar de alguém.

Segundo a autora, as casas do *lugar* estão interligadas “por caminhos refeitos cotidianamente pelo pisar dos habitantes que circulam entre elas.”

Segundo Viegas (BRASIL, 2016: 904), um *lugar* é composto por casa, fogo, quintal, mato, pés de frutas, caminhos, roças, córrego e mata. O *lugar* está estreitamente ligado à vida. Ele existe somente enquanto seu morador nele vive. O crescimento da família leva à ocupação de um outro *lugar*, através da abertura de novas roças, enquanto a morte de seu fundador leva ao abandono do *lugar*. Mas quando abandonam um lugar, o rastro dos Tupinambá permanece. O abandono, como descrito na citação do RCID, não é completo, aquele *lugar* guarda a memória de quem nele viveu. Mesmo assim, segundo Viegas (2007: 267),

Visto desta perspectiva, [...] para os índios, nesse período, entregar os *lugares* em troca de cachaça ou de qualquer outro bem que desejassem (como querosene) não era pernicioso. O que eles entregavam eram espaços esgotados de vida humana que, de qualquer modo, iriam abandonar em breve. Isso nos mostra que as relações sociais nas quais se fundaram as permutas assentavam em um equívoco produtivo: o que era para os brancos *uma plantação*, que permitia estender a área usando um subterfúgio da lei sobre a medição de propriedade, e lhes viabilizada a expansão capitalista na área, para os índios era um terreno cansado e saturado de vida, aguardando isolamento e revitalização.

A partir do século XX, as investidas dos brancos sobre o território Tupinambá se tornaram mais ostensivas. No início da República, o governo do estado da Bahia entendeu que poderia se apropriar e distribuir essas terras para agricultores e regularizar (através da venda) as terras ocupadas pela agricultura. As terras onde havia plantação foram divididas em lotes maiores, o que provocou o interesse dos brancos pelos *lugares* ocupados pelos Tupinambá. Os Tupinambá, por sua vez, trocavam facilmente um *lugar* por valores ínfimos - garrafas de cachaça, querosene etc.

Viegas e Paula relatam que a partir da década de 1960 os Tupinambá se deram conta de que o processo de usurpação de seu território por não índios estava inviabilizando seu relacionamento com o espaço, impossibilitando-os de deslocar-se, de abrir novas roças, de dispor de recursos naturais, de aceder a rios próximos aos locais de habitação ou estabelecer novas unidades de habitação. Os fazendeiros, para quem os Tupinambá muitas vezes trabalhavam, impediam que os Tupinambá cuidassem das árvores que plantaram fora das terras reservadas para sua subsistência. Quando os fazendeiros vendiam suas terras, morriam ou se mudavam, os índios se queixavam do abandono das árvores, com as quais mantinham forte relação afetiva (BRASIL, 2016).

Enquanto os Tupinambá entendiam seu território como um *lugar*, os brancos olhavam para a terra, entendida como *plantação* ou *meio de produção*. Essa perspectiva está atrelada à crença de que a colonização legítima a propriedade com base na eficácia produtiva, a despeito de quaisquer danos que a privatização e a produtividade da terra possam causar a terceiros.

No entanto, como já é possível notar, *lugar* e *plantação* ocupam domínios ontológicos diversos, parafraseando Annemarie Mol (2007: 7), “são diferentes versões” do território, versões que só existem quando performadas, de modo que se trata de diferentes territórios, embora “relacionados entre si”. É foi com base nessa “compatibilidade equívoca”, como chama atenção Viegas (2007), que os brancos foram construindo seu território/plantação sobre o território/lugar Tupinambá. Tal equívoco, segundo a autora, começou a se desfazer na década de 1960, quando os índios se viram de tal maneira limitados, que os *lugares* e as terras/plantação começaram a se embaralhar.

A ideia de uma Terra Indígena foi se formando entre os Tupinambá na medida em que foram sendo confinados, mas essa ideia foi tomando forma em função de terem tomado conhecimento da existência de uma legislação específica a que poderiam recorrer. É provável que a primeira vez que os Tupinambá tenham pensado seu *lugar* como uma “terra demarcada” tenha sido quando o governo lhes prometeu uma sesmaria para que lutassem na guerra do Paraguai. Anos depois, a criação do SPI e a criação da Reserva Indígena Caramuru-Paraguaçu, situada a sudeste da TI Tupinambá de Olivença e habitada por índios Pataxó, deram ensejo a um movimento de reivindicação de terras que ficou conhecido como a Revolta de Marcellino.

Marcellino, liderança indígena Tupinambá, buscou o SPI requerendo a demarcação contínua até a Reserva Caramuru-Paraguaçu, incorporando a área onde hoje é o Parque Nacional Serra da Lontra que pode ser vista no mapa 1. O insucesso dessa empreitada levou à revolta da população, que acabou com a prisão de Marcellino, levado para o Rio de Janeiro. Posteriormente, o Estatuto do Índio, em 1977 e a presença do Cacique Juruna no Congresso Nacional encorajou os Tupinambá a irem a Brasília em 1985 reivindicar mais uma vez as terras de Olivença (ALARCON, 2012: 46).

No final da década de 1990, como conta Alarcon (2012: 48), alguns Tupinambá “[se] envolveram[-se] nas mobilizações que antecederam o massivo protesto realizado em 2000, em contraponto à comemoração dos 500 anos de ‘descobrimto’, e que foi severamente reprimido.” Em 2000, os Tupinambá de Olivença leram publicamente um documento à sociedade brasileira reivindicando sua etnicidade e a demarcação de seu território. Em 2001, um grupo de trabalho (GT) foi constituído na Fundação Nacional do Índio (FUNAI) a fim de realizar o levantamento prévio que culminou no reconhecimento oficial dos Tupinambá pela FUNAI e no encaminhamento para o Ministério da Justiça para que fosse assinada a portaria declaratória da TI em 2012 (o que não aconteceu). Como o Estado não cumpriu suas obrigações legais referentes à demarcação da TI, os Tupinambá guiados pelos *encantados* assumiram a demarcação de seu próprio território através de ações a que chamam Retomadas.

Diante das ações dos Tupinambá, os pretensos donos de terras no interior da TI reagiram e mobilizaram outros não índios numa frente contra a demarcação. Acionaram políticos, policiais, juízes e imprensa. As principais lideranças indígenas foram criminalizadas, difamadas e ameaçadas de morte. Em dezembro de 2013, o mandado de segurança número 20.683-DF foi impetrado pela Associação dos Pequenos Agricultores, Empresários e Residentes na Pretensa Área Atingida Pela Demarcação de Terra Indígena de Ilhéus, Una e Buerarema. Os argumentos centrais do MS 20.683-DF foram o questionamento quanto à presença e permanência dos Tupinambá em Olivença ao longo dos últimos séculos e sobretudo no dia da promulgação da Constituição Federal de 1988 e o questionamento da indianidade e da etnicidade dos Tupinambá de Olivença. Então, para os impetrantes, os caboclos de Olivença não são índios, mas, se forem, não podem ser Tupinambá. Como afirma Manuela Carneiro da Cunha, esse é um expediente muito recorrente: nega-se a indianidade dos índios a fim a negar-lhes os direitos.

II

Segundo Manuela Carneiro da Cunha (2009: 254), “os direitos dos índios fundamentam-se numa situação histórica (...) específica: eles eram os senhores

destas terras antes dos colonizadores”, de modo que o reconhecimento dessas terras está disposto em leis desde, pelo menos, 1609. Para burlar este direito, inaugura-se, segundo Cunha (2009: 265) “um expediente utilizado até hoje: nega-se sua identidade aos índios. E, se não há índios, tampouco há direitos.”

Segundo Souza Lima (2012, p. 803), se até o final do século XIX não se tinha dúvidas quanto à diferença entre índios e não índios, isso se devia simplesmente à “inexistência de uma agência de governo voltada especificamente para o exercício tutelar que, ao operar incidindo sobre uns e deixando de fora outros, criava bases objetivas para atribuir o status índio a certas coletividades e não a outras”. Mas no final da década de 1970, segundo Viveiros de Castro (2006) e Manuela Carneiro da Cunha (2009: 280), o governo brasileiro “propôs um decreto de emancipação dos chamados ‘índios aculturados’. A proposta determinava que eles receberiam títulos individuais de propriedade que poderiam ser colocados no mercado.” O projeto de emancipação “consistia na criação de um instrumento jurídico para discriminar quem era índio de quem não era índio”. O critério discriminatório se baseava nos “estigmas da indianidade estimados necessários para o reconhecimento de seu regime especial de cidadania” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006: 1). Pretendia-se assim, segundo Viveiros de Castro (2006: 2) que se liberassem suas terras e sua força de trabalho para o mercado.

No entanto, diante da ameaça de perderem definitivamente suas terras e seus direitos, e de contraofensivas de supostos proprietários de terras indígenas que reivindicavam indenizações sobre essas terras, as populações indígenas, antropólogos, geólogos, missionários, indigenistas, Ministério Público Federal e Procuradoria Geral da República se uniram a fim de reverter esse processo (VIVEIROS DE CASTRO, 2006; CUNHA, 2009). O resultado dessa cooperação foi a inserção de um capítulo dedicado aos direitos indígenas na Constituição de 1988 onde incluem-se o direito dos povos indígenas de gozarem de um território na medida de suas necessidades, considerando os recursos ambientais e a terra necessária para sua reprodução física e cultural, tornando necessária, no mínimo, uma nova interpretação para o Estatuto do Índio.

Como consequência de uma legislação e de políticas mais favoráveis aos indígenas a partir da Constituição de 1988, a população indígena brasileira cresceu consideravelmente acima da média de crescimento total da população brasileira. Segundo Viveiros de Castro (2006) e Carneiro da Cunha (2009: 261-263), muitos índios que já não se consideravam índios em função do demérito associado a tal identificação passaram a se autointitular índios. Esse movimento de reindianização gerou animosidade contra a população indígena, ainda sendo comum a afirmação de que índios que usam artefatos produzidos pelos brancos não podem ser mais considerados índios, não devendo ser-lhes concedidos os direitos previstos pela Constituição.

Assim tentou fazer a ASPAIUB na tentativa de impedir a demarcação da TI Tupinambá de Olivença: impetraram um Mandado de Segurança contra a demarcação e contrataram Garcez e Giménez para fazerem pareceres se contrapõem ao RCID apresentado pela FUNAI. Em seus pareceres, Garcez e Giménez (BRASIL, 2016) acusam os Tupinambá de serem “falsos índios” e acusam ONGs [assim, de forma genérica] e a Funasa de “inventar índios”.

Apesar das evidências apontadas no RCID acerca da presença dos Tupinambá em Olivença desde há pelo menos quatro séculos, Angelina Garcez afirma em seu relatório que não há documentação cartorial ou nos Registros Eclesiásticos entre 1857 e 1863 que faça menção à existência de indígenas onde hoje está sendo demarcada a TI Tupinambá (BRASIL, 2016: 310) Mas no mesmo relatório, ela

afirma que a vila de Ilhéus teve seu desenvolvimento tardio devido à falta de investimento, à má administração e à hostilidade dos indígenas (BRASIL, 2016: 357-361). Segundo a parecerista, a partir da primeira Constituição Republicana e da primeira Lei de Terras da Bahia as aldeias de índios são declaradas extintas e tornam-se terras devolutas do Estado. Cabe ressaltar, a esse respeito, que a referida lei não inclui entre as terras devolutas aquelas que eram de usufruto dos indígenas, seja porque existe uma ressalva quanto à ocupação legítima, seja porque o que se extingue é o aldeamento em termos formais, mas continua havendo a habitação pelos índios e o direito a esta habitação - mas ainda assim o estado da Bahia vendeu as terras indígenas como se fossem devolutas. Essa venda de terras, do ponto de vista de Garcez, era “o progresso - e não os coronéis - [que] chegava a Olivença”.

Como pode ser visto, o relatos da parecerista reforçam a afirmação de Viegas e Paula segundo a qual entre os não índios a terra é tratada como meio de produção/mercadoria. No entanto, a terra não é por isso menos investida de subjetividade. Segundo Alarcon, os não índios das famílias mais tradicionais da região veem seus antepassados como desbravadores, homens que venceram as adversidades, lutaram contra os índios bravios, e a si mesmos se veem como donos da terra pelo direito que adquiriram por terem-na conquistado. Esse é o motivo pelo qual se sentem roubados pelo Estado quando este demarca as terras para os índios (ALARCON, 2013: 117-8). Além disso, a presença de princípios integralistas - reforçada pelo fato de muitos dos que fazem parte da ASPAIUB não terem um fenótipo branco caucasiano - também reforça a convicção de que como “somos todos mestiços” os indígenas devem ser integrados à sociedade brasileira do mesmo modo que foram os demais mestiços. Não à toa, a ASPAIUB é ligada à Nação Mestiça.

III

A Nação Mestiça – Movimento pardo-mestiço brasileiro, do qual várias pessoas mobilizadas contra as demarcações da TI Tupinambá de Olivença fazem parte, é um movimento fundado em 2001 em Manaus, e se define como

organização brasileira de mestiços que tem entre seus objetivos defender a etnia mestiça brasileira e seu povo, a valorização do processo de mestiçagem entre os diversos grupos étnicos que deram origem à nacionalidade brasileira, a promoção e defesa da identidade mestiça e o reconhecimento dos mestiços como herdeiros culturais e territoriais dos povos dos quais descendam. (NAÇÃO MESTIÇA, 2012)

O movimento procura, através da reivindicação da mestiçagem, combater políticas afirmativas e demarcações de terra indígenas e quilombolas. Graças à reivindicação de representantes da Nação Mestiça junto à Câmara de Vereadores de Una, foi instituído na cidade o Dia do Mestiço. Esse dia é comemorado em 27 de junho também como parte do movimento Nação Mestiça e, em Una, seu estabelecimento se deu em homenagem ao líder de assentamento agrário Juraci Santana, o mestiço que teria se recusado a “ser índio” (NAÇÃO MESTIÇA, 2015).

Juraci Santana morreu assassinado em 11 de fevereiro de 2014 e sua morte foi atribuída a líderes indígenas, insatisfeitos com o fato de Juraci se recusar a “virar índio”. O site Nação Mestiça publicou uma carta da ASPAIUB endereçada à “sociedade e representações civis, religiosas e militares” em que acusa os dirigentes do CIMI, entre outras coisas, de estarem expropriando terras de 22.000

pessoas na região e de ser co-responsável pelo assassinato de Juraci Santana (NAÇÃO MESTIÇA, 2014)

Garcez (BRASIL, 2016) defende que o desenvolvimento econômico da região se deu em detrimento dos índios, de modo que, não apenas seria injusto que estes ocupassem essas terras tornadas produtivas pelos brancos e por programas estatais de desenvolvimento, como também resultaria desastroso para a economia local. Em seu parecer os índios são reiteradamente tratados como vândalos improdutivos.

Ao longo de seu relatório e na conclusão de seu parecer, Garcez se referiu diversas vezes aos índios que habitaram a região de Olivença em diferentes momentos históricos - ainda que não os reconheça como Tupinambá -, no entanto insiste em afirmar que os remanescentes indígenas de Olivença surgem a partir de 1995, quando uma Assistente Social de Ilhéus envia carta à Funai pedindo a identificação do grupo, sem referir a etnônimos ou reivindicações de reconhecimento étnico ou fundiário (BRASIL, 2016: 360). De fato, foi a partir desse momento que se começou a procurar uma identidade para os índios de Olivença. A princípio, foram identificados como Pataxó - devido à proximidade geográfica e social entre esses povos. Posteriormente, quando finalmente perguntaram a uma indígena qual era a sua etnia, foi respondido que eram Tupinambá. Esse período entre o reconhecimento da existência de indígenas por parte de uma agente do Estado e a identificação final de sua etnia, assim como a instabilidade entre os indígenas que se afirmavam indígenas e os que diziam foi usado por Garcez e Giménez para acusarem a Funasa e a Funai de agirem ilicitamente a fim de inflar a população indígena e demarcar parcelas maiores de terra.

Sem informar exatamente quem seriam os interessados na distribuição das terras para os povos indígenas, Giménez afirma que, usando o argumento de que o território seria “condição indispensável” para a manutenção da identidade cultural, a Funai, a FUNASA, ONGS e associações indigenistas criam lideranças “selecionando-se as pessoas que compreenderam que o que está em jogo não é o atendimento às necessidades reais das etnias, mas a quantidade de terra que elas possam justificar para si”. E para que possam reivindicar áreas maiores, “os cadastramentos maciços por intermédio da FUNASA tornaram-se indispensáveis”. A autora afirma tratar-se de um modelo de criação de “identidade a qualquer preço” (BRASIL, 2016: 167-8). A parecerista contratada para contestar o RCID afirma ainda que essa suposta prática resultou no esfacelamento das “comunidades [indígenas] verdadeiras”.

Ora, a esse respeito Viveiros de Castro (2015) chama atenção para o fato de que noções como identidade, nacionalidade, autodenominação, autodeclaração, etnia só fazem sentido na relação e na presença de outrem. Atribuir à assistente social de Ilhéus a responsabilidade por de inventado índios Tupinambá ao torná-los conscientes de sua condição indígena e seus direitos [fato que ainda por cima é inverídico] seria o mesmo que condenar advogados por informar seus clientes sobre seus direitos ou por orientá-los em disputas judiciais.

Segundo Giménez, o levantamento de identificação fundiária “aparece como fato intempestivo”, visto tratar-se de “um grupo cuja filiação étnica ainda era indefinida para si própria” (BRASIL, 2016: 187). Ainda segundo a autora,

O reconhecimento tácito da etnia Tupinambá, sem outro requisito a não ser o pedido de identificação territorial, liderado em todas as reuniões e reivindicações antes dessa data por pessoas da etnia Pataxó, no mínimo, é motivo de grande surpresa para qualquer etnólogo, historiador ou antropólogo que preze sua formação científica. Em todas as comunicações e informações históricas sempre se menciona a presença confirmada e documentada de várias etnias na região de Olivença: Tupiniquim, Gueren, Aimoré,

Pataxó e até Botocudo. Entretanto, o domínio Tupinambá (...) teve sua presença confirmada no território baiano, apenas até Camamu, como extremo limite ao sul.

Giménez afirma categoricamente a impossibilidade de os “caboclos de Olivença” (sic) serem descendentes de Tupinambás. Segundo a parecerista, a adoção do nome Tupinambá não se justifica por qualquer que seja o critério, pela ciência antropológica. Ela ignora, assim, o critério básico de identificação étnica adotado pela antropologia e corroborado pelo artigo 1º da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que é a autodeclaração ou autoidentificação étnica (OIT, 2011). Além disso, ela considera que o fato de os Tupinambá enterrarem seus mortos em cemitérios “ocidentais”, falarem português e não demonstrarem qualquer conhecimento sobre o tupi é uma demonstração de que não são índios.

Baseada na literatura do final do século XIX, início do século XX - Euclides da Cunha e Graciliano Ramos -, Giménez afirma que os “caboclos” de Olivença “compartilham as características do caboclo nordestino, cuja principal herança genética provém dos Kariri, também pertencentes ao tronco Jê” (BRASIL, 2016: 192). E ressalta que a “bravura sem par movida pelo ódio desenfreado ao inimigo” motivou a desaparecimento dos Tupinambá.

Giménez também pretendeu demonstrar que muitos Tupinambá descendem de fazendeiros da região, assim como muitos fazendeiros da região são descendentes dos caboclos de Olivença. Além disso, a pesquisadora afirma que na década de 40, conforme disseram moradores mais antigos de Santana, não se via famílias de caboclos na região, apenas pretos e mulatos, exceto na festa da Bandeira do Divino Espírito Santo, quando os habitantes da Vila visitavam em procissão a zona rural para arrecadar ofertas para a festa (BRASIL, 2016: 226).

O parecer de Giménez se baseia, pois, numa leitura dos autores que se dedicaram a escrever sobre a formação do povo brasileiro e na unidade de seu caráter forjado a partir da miscigenação. A descrição feita pela autora para tratar da relação entre os Tupinambá de Olivença e os fazendeiros da região faz parecer que os primeiros teriam traído a confiança dos fazendeiros que não apenas lhes garantia a subsistência, como também lhes tinha afeto e amizade e, muitas vezes, faziam parte da família. Tal descrição reflete o funcionamento das relações de compadrio, mas oculta o caráter autoritário e coronelista desta relação².

Cabe ressaltar que os intelectuais que a parecerista aciona, cujas obras foram publicadas entre o final do século XIX e início do século XX são autores preocupados sobretudo com a formação de uma “identidade nacional” procurando marcar a diferença das elites nacionais em relação à metrópole e, ao mesmo tempo afirmar a presença de uma unidade cultural que justificasse a existência de um Estado Nacional. Por outro lado, nesse mesmo processo as elites nacionais buscaram limitar a multiplicidade cultural - como ressalta Clastres acerca do caráter etnocida do Estado - e alcance das populações subalternizadas ao exercício da cidadania. Para tanto, o domínio da cultura europeia, antes renegada em nome de uma cultura nacional, é acionado como condição para a participação política e o sucesso econômico. Nesse sentido, como ressalta José Antônio Kelly, se referindo à “identidade *criolla*” na Venezuela,

² A esse respeito, ver FREYRE, 1978 (op. cit.); FREYRE, G. *Sobrados e Mocambos*, Rio de Janeiro: Record, 2000; Ribeiro, Darcy. *O processo civilizatório*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; RIBEIRO, D. *O povo brasileiro*. São Paulo, Companhia das Letras, 2006; HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

Uma teoria da história que proclamava a fusão consumptiva de muitos (povos indígenas e afro-americanos) em Um (a nação) foi fundamental para a realização deste projeto. A mestiçagem é, assim, nos termos de Clastres (1974), uma teoria “a favor do Estado” bastante explícita e aplicável. (LUCIANI, 2016: 79)

Ao falar sobre a mestiçagem, Giménez (BRASIL, 2016) aciona Darcy Ribeiro e seus apontamentos sobre os povos Tupi (o mesmo autor que ela aciona para afirmar que não se pode tratar um Tupi como se fora Tamoio, Tupiniquim ou Tupinambá, o que seria o mesmo que tratar um brasileiro como se fora chinês). Na passagem escolhida por Giménez, Darcy Ribeiro afirma que os mestiços de pais portugueses e mães tupis seriam brasilíndios, por não se encaixarem mais na comunidade Tupi, que considera a linha de descendência exclusivamente paterna, e nem tampouco foram acolhidos pelos pais portugueses. A autora ignora que, para Darcy Ribeiro, os brasilíndios são páreas sociais, ao contrário do que ela quer demonstrar em relação aos Tupinambá de Olivença. Ainda em referência a esses autores clássicos da formação do povo brasileiro, Giménez se apoia em Gilberto Freyre para dizer que os dados apresentados por Viegas sobre o culto aos encantados demonstra a importância da cultura negra para a formação dos Tupinambá de Olivença. Tal miscigenação, segundo a perspectiva de Giménez, seria mais uma prova de que os Tupinambá de Olivença não seriam mais índios, mas “brasileiros autênticos” em sua miscigenação.

IV

O apelo a uma condição miscigenada da frente contra a demarcação é uma estratégia polivalente. É uma estratégia que faz parecer que os fazendeiros se “irmanam” aos pequenos produtores (e também aos indígenas); é um juízo de fato, a julgar pelo fenótipo de alguns fazendeiros; é uma maneira de trazer para o seu lado da controvérsia aqueles produtores rurais que, como dizem os Tupinambá, “são índios que não se assumem” ou “são índios que querem ser brancos”, e é uma tentativa de estabelecer uma falsa simetria apostando na falácia segundo a qual se basta ter “sangue indígena”, ainda que miscigenado, para ter acesso aos “direitos” indígenas, então os supostos produtores rurais também teriam direito à terra. Deste modo, os supostos proprietários de terra afirmam a sua condição de “mestiços” para reivindicar acesso aos “direitos” e usam a acusação de mestiços para impedir o acesso dos Tupinambá aos seus direitos. Ressaltando que os “direitos” que pretendem os fazendeiros não são os mesmos direitos reivindicados pelos indígenas, pois o que reivindicam os primeiros não é o direito à posse coletiva de terras pertencentes à União, mas o direito à propriedade privada.

Essa parcela da população formada por trabalhadores rurais, pequenos agricultores e trabalhadores rurais assentados pelo Incra é disputada pelos Tupinambá e pelos fazendeiros. Parte desses pequenos agricultores têm medo de assumir a indianidade, devido à violência imposta contra os indígenas, outros aderiram por convicção à frente contra a demarcação. Os Tupinambá que foram assentados pelo Incra dentro da TI permanecerão nas terras onde já estão.

Segundo o cacique Babau, nas retomadas a situação de todas as pessoas é levada em conta. Os Tupinambá chegaram a fazer reuniões com os trabalhadores rurais das fazendas retomadas para explicar como se dá o processo de demarcação e desintrusão. Alguns desses trabalhadores foram considerados pelos Tupinambá pessoas tão violentadas e violadas em seus direitos que eles acharam por bem deixar que ficassem dentro da TI. Os encantados disseram aos Tupinambá:

“aqueles que não têm onde viver, vocês mantêm (...) são pessoas que viviam escravizadas por fazendeiros”, tinham muitos filhos e, no máximo 5ha de terra

viviam a mesma opressão, e se tirasse a terra, não tinham para onde ir, não tinham para onde chegar. Então esses, que estudam em nossa escola, que nós demos educação, que hoje já melhoraram também de vida, esses nós deixamos permanecer junto conosco, porque era alguém muito violado, alguém que não tinha defesa. (...) as pessoas veem que o modo do Tupinambá agir foi o melhor modo. (Cacique Babau apud DUMONT, 2019)

A fala do cacique Babau chama atenção para o fato que a escola estadual existente dentro da TI, na Serra do Padeiro, é frequentada também pelos filhos de não índios da região. Além disso, os Tupinambá mantêm relações próximas com os trabalhadores sem-terra, participam de manifestações conjuntas e, reciprocamente, recebem apoio de alguns acampamentos e assentamentos.

Algumas colocações do Cacique Babau e de sua irmã Célia são bastante significativas para pensarmos essa mudança de perspectiva sobre a ideia de Freyre acerca da hegemonia branca no processo de miscigenação. Por exemplo, quando o cacique Babau diz que os Tupinambá permitem que agricultores que habitem áreas inferiores a 5ha e não tenham para onde ir permaneçam na TI mesmo não sendo Tupinambá, desde que aceitem viver ao modo Tupinambá ou quando Célia Tupinambá (citada por GOLDMAN, 2015: 657 e UBINGER, 2012: 135) afirma que “o candomblé é bom pra gente usar”, mas “se eles [as entidades negras] não combinam, a gente não trabalha com eles”. Também é interessante a maneira como Célia explica a relação dos Tupinambá com o catolicismo:

Nós fomos catequizados. Aí nós usamos o que era bom ou tinha mais força da religião do outro e adaptamos às nossas práticas e crenças. Mas continuamos fazendo nossos rituais e tendo fé nas nossas crenças, só que adaptamos, usando o que era útil ou bom do homem branco. (GOLDMAN, 2015: 657 apud UBINGER, 2012: 135)

Goldman (2015) propõe um exercício de entendimento da mestiçagem, a que ele nomeia contra-mestiçagem, a fim pensar no encontro entre africanos e indígenas no contexto catastrófico de desterritorialização e reterritorialização dos primeiros e de dizimação dos segundos, promovido pelos europeus. Deste modo, Goldman pretende escapar de uma perspectiva teórica “que subordinava a *relação afroindígena* a um terceiro elemento que estruturava o campo de investigação na mesma medida em que dominava o campo sociopolítico: o ‘branco europeu’” (GOLDMAN, 2015: 645) Segundo Goldman, quando se inclui - ao modo de Gilberto Freyre - o elemento branco estruturante,

Tudo se passa [...] como se o ponto de vista do Estado, com seus problemas de *nation building*, levasse a melhor, impondo essa espécie de certeza, que parece durar até hoje, de que a única identidade legítima é a identidade nacional. (GOLDMAN, 2015: 645)

No caso do movimento Nação Mestiça, do qual participam membros da AS-PAIUB, fica muito clara a conveniência do apelo à “identidade nacional” a fim de deslegitimar as demandas e reivindicações das populações não brancas em nome de uma igualdade abstrata de direitos, pautada na premissa das igualdades racial e cultural supostamente produzidas por um colonizador integrador e aberto a receber influências socioculturais dos colonizados.

Ao assumir ascendências africana e europeia, mas sem por isso abdicar da identidade indígena, os Tupinambá poderiam ser tomados como um exemplo do que Goldman (2015: 657) chamou de “contra-mestiçagem”, processo que resulta não de uma

recusa da mistura em nome de uma pureza qualquer, mas no da abertura para o caráter analógico, e não digital, e para o elemento de indeterminação que qualquer processo de mistura comporta.

Pode-se dizer, portanto, que “a mistura não anula o fato de que são, sempre foram e pretendem permanecer indígenas”. Mais que isso, Goldman escreve, parafraseando Pitarch acerca dos Maia mexicanos,

os Tupinambá da Serra do Padeiro [co-extensivamente a todos os Tupinambá de Olivença] não são os ‘descendentes’ dos antigos Tupinambá: eles são aqueles Tupinambá que foram capazes de sobreviver a uma experiência histórica devastadora. (GOLDMAN, 2015: 657)

No mesmo sentido, podemos também pensar a questão a partir da noção de “antimestiçagem” proposta por Luciani (2016). Luciani (2016, p. 10) afirma que a elite latino-americana concebe a mestiçagem “como processo de fusão consumptiva de povos, pessoas e identidades” - o que coincide com a perspectiva freyriana segundo a qual as culturas das populações colonizadas são inseridas na organização socioeconômica colonizadora/dominante. Em oposição a essa fusão consumptiva do Estado, os povos indígenas estabeleceriam, cada um a seu modo e suas próprias contradições, relações de antimestiçagem, nas quais a fusão não produz uniformidade, mas hibridizações e/ou conexões parciais em processos constantes de purificação e diferenciação de modo que diferenças são mantidas ou transformadas em outras diferenças.

A história dos Tupinambá de Olivença, primeiros indígenas a entrar em contato com o invasor português, mostra como a teoria de Freyre acerca do encontro cultural pode fazer sentido ao considerarmos outras composições. Do mesmo modo que a cultura brasileira, tomada genericamente por Freyre, pode ser definida pelo encontro afro-índio-lusitano estruturado pelo elemento português, poderíamos pensar a cultura Tupinambá, dos índios Tupinambá de Olivença, como resultante do encontro entre portugueses, africanos e diversos povos indígenas sob a égide Tupinambá - especialmente quando eles mesmos colocam que a permanência de não indígenas na TI e na escola da aldeia se faz dentro do modo de vida Tupinambá.

Povos indígenas como os Tupinambá, não desapareceram como esperavam os que profetizaram (ou desejaram) a inexorabilidade da modernidade. Daniela Alarcon reproduz uma fala de um indígena da Serra do Padeiro que transcrevo aqui por considerar que é uma fala reveladora do que vem acontecendo com os índios no Brasil e em outros países, como Chile, Argentina e México:

A gente é igual filho de banana: morre um e nasce outro. Não é assim mesmo? Você vai em uma touceira de banana, feito esta aí. Você cortou. Com pouca hora, saem os filhos, os filhotes. E você diz: “ué, não cortei esse pé de banana e já está assim?”. Porque nasceram, renovaram de novo. A gente é igual um filho de banana. Mataram muito índio, mas tem muito índio aí. Ah, não acaba, não. Quanto mais mata, aí é que rende. Aí vai crescendo a retomada, a aldeia. Porque de primeiro, vendia [a terra] para os brancos, por bagatela, negócio de besteira, dinheiro pouco... era tudo abestalhado. Agora essa modernagem que ficou se acordou: “vou atrás do terreno de meu avô, de minha avó”. E aí meteram o pé, saíram à frente. E agora nós estamos trabalhando pela terra da gente.

Quanto ao Mandado de Segurança, ele foi indeferido em 2013 pelo ministro Napoleão Nunes Maia Filho, reapresentado e deferido em abril de 2016 foi pelo mesmo ministro em decisão monocrática. Os Tupinambá requereram participação no processo, apresentaram provas e pleitearam a nulidade dos autos processuais. Esta foi, segundo informações do Conselho Indigenista Missionário

(CIMI), a segunda vez que uma comunidade indígena requereu - e obteve - o direito de participar do processo, exercendo uma autonomia que só foi possível após a Constituição de 1998.

O STJ foi unânime em decidir pela extinção do processo sem julgamento de mérito. Ainda assim, a TI não foi homologada.

A condição de igualdade não equivalente proposta na cosmopolítica de Stengers está longe de ser alcançada nos conflitos ontológicos entre indígenas e não indígenas. No entanto, como vemos entre os Tupinambá de Olivença, eles não deixam de impor a essa transcendência impessoal das leis e da burocracia estatal questões chamadas por Stengers (2018) de “idiotas” - aquelas questões que não permitem conclusões fáceis. Segundo Stengers, os constrangimentos que podemos chamar de “idiotas” são aqueles que não se resolvem diante de “um árbitro capaz de julgar a legitimidade das urgências” que são colocadas pelos que pretendem agir ignorando os demais viventes. São constrangimentos provocados por quem nega aos que pretendem agir em detrimento existência dos outros viventes o direito de fazê-lo em um ambiente asséptico e dizem: “Nós poderemos aceitar escutar os seus argumentos quando estivermos seguros de que vocês estão plenamente expostos às suas consequências” (STENGERS, 2018: 450).

Recebido em 24 de abril de 2021.

Aceito em 30 de agosto de 2021.

Referências

ALARCON, Daniela F. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia* (Dissertação de mestrado). Brasília: UnB, ICS, 2013.

BRASIL. Lei Federal n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre O Estatuto do Índio. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm>. Acesso em: 25 out. 2016.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 05 jan. 1988. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 18 set. 2015

BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. Relatório final circunstanciado de identificação da TI Tupinambá de Olivença. Brasília, 2009.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. *Política indigenista*. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/politica-indigenista>>. Acesso em: 27 set. 2015.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Mandado de Segurança 20.683/DF (2013-0410834-0). Distrito Federal. Relator: Ministro Napoleão Nunes Maia Filho. *Revista eletrônica de jurisprudência do STJ*. Inteiro teor do acórdão. Novembro de 2016a.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: CosacNaify, 2009.

FREIRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

GOLDMAN, Marcio. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, 21 (3):641-659, 2015.

LUCIANI, José Antônio Kelly. *Sobre antimestiçagem*. Curitiba: Species; Desterro: Cultura e Barbárie, 2016.

NAÇÃO MESTIÇA. “Nota”. In: *Desmestiçagem missionária*. Disponível em <<https://nacaomestica.org/blog4/?p=14903>>. Acesso em 19 nov. 2019.

NAÇÃO MESTIÇA. *Quem Somos*. Disponível em <<https://nacaomestica.org/blog4/?cat=116>> Acesso em 16 nov. 2019.

NAÇÃO MESTIÇA. “Buerarema institui o dia do mestiço”. Disponível em <<https://nacaomestica.org/blog4/?p=16817>> Acesso em 16 nov. 2019.

MOL, Annemarie. “Política ontológica - algumas ideias, muitas perguntas”. In: NUNES, João Arriscado; ROQUE, Ricardo (orgs.). *Objectos impuros. Experiências em estudos sociais da ciência*. Porto: Edições Afrontamento, 2007.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Convenção 169 sobre povos indígenas e tribais referente à ação da OIT*. Brasília: OIT, 2011.

SOUZA LIMA, A. C. O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. (Dossiê Fazendo Estado). *Revista de Antropologia (USP)*, 55 (2), 2012.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 442-464, 2018.

UBINGER, Helen Catalina. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: Religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação de Mestrado, FFCH-PPGSC, Universidade Federal da Bahia, 2012.

VIEGAS, Suzana. *Terra Calada: os Tupinambá na mata atlântica do sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Exceto quem não é. (Entrevista). In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (org.). *Povos Indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo: ISA, 2006. pp. 41-49.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Brasil é grande, mas o mundo é pequeno. São Paulo, Instituto Socioambiental (ISA), 27 de junho de 2008. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-isa/o-brasil-e-grande-mas-o-mundo-e-pequeno>>. Acesso em: 28 set. 2015. Terras indígenas no Brasil: integração, segregação, legislação e etnicidade

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Parecer sobre a sentença do juiz federal José Airton de Aguiar Portela, da Justiça federal de Primeiro Grau no Pará, de 26 de novembro de 2014, relativa aos processos 2010.39.02.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902. Rio de Janeiro, 2015.