

Arte: Diego Umpierrez

Perdidos e achados

Os Tupinambá de ontem e de hoje

Silvia Beatriz Adoue

Professora da Escola Nacional Florestan Fernandes, da UNESP e do programa de Desenvolvimento Territorial de América Latina e Caribe (TerritoriAL), da UNESP

Resumo: Este estudo consta de duas partes. Na primeira, há uma leitura das pesquisas realizadas pelo jovem Florestan Fernandes sobre o povo Tupinambá, sua organização social e a função da guerra. O trabalho exaustivo do mestre da sociologia, buscou nos registros dos cronistas elementos que lhe permitissem reconstruir a vida dos Tupinambá perdidos. O levantamento de documentos, cruzamento de informações neles presentes e um grande esforço de imaginação sociológica resultaram num panorama muito rico que ia além do filtro do olhar perplexo com o radicalmente diferente dos viajantes europeus. Eles observavam a prática dos povos como uma anomalia mais ou menos demoníaca. E, certamente, as anotações desses primeiros europeus serviram de base para conformar um discurso sobre o selvagem que se instalou no senso comum e foi parte da fundamentação para a invasão e colonização. Na segunda parte, há uma análise sobre a luta e a auto-reflexão dos Tupinambá de Olivença, no Sul do estado da Bahia, que permaneceram em parte do território ancestral e vêm realizando recuperações. O cacique Babau apresenta uma perspectiva de mundo, uma fala sobre a história do Brasil e uma observação crítica do mundo capitalista atual. Os Tupinambá achados assinalam possibilidades de uma organização societária que estaria na raiz das lutas do povo brasileiro

Palavras-chave: Tupinambá; Florestan Fernandes; recuperação de terras indígenas.

Abstract: This study consists of two parts. In the first, there is a Reading of the research carried out by the Young Florestan Fernandes on the Tupinambá people, their social organization and the function of war. The exhaustive work of the master of sociology sought in the records of the chroniclers for elements that would allow him to reconstruct the life of the lost Tupinambá. The collection of documents, crossing of information present in them and a great effort of sociological imagination resulted in a very rich landscape that went beyond the perplexed look filter with the radically different from European travelers. They viewed the practice of peoples as a more or less demonic anomaly. And, certainly, the notes of these early Europeans served as a basis for conforming a discourse on the savage that's been settled in common sense and was part of the justification for invasion and colonization. In the second part, there is an analysis of the struggle and self-reflection of the Tupinambá de Olivença, in the South of Bahia state, who remained in part of the ancestral territory and have been land reclamations. Chief Babau presents a world perspective, a speech on the Brazilian history and a critical observation of the current capitalist world. The Tupinambá findings indicate possibilities for a social organization that would be at the root of the struggles of the Brazilian people.

Keywords: Tupinambá; Florestan Fernandes; land reclamation.

No ano de 1500, segundo Curt Nuendaju, haveria no território que, hoje, chamamos de Brasil em torno de 1400 povos pertencentes às famílias linguísticas tupi-guarani, jê, karib, aruák, xirianá, tucano e outras. A população desse território na época seria estimada entre 5 e 8 milhões. Os povos do tronco linguístico tupi teriam saído da Amazônia 200 anos antes e se dirigido ao sul, e, daí, também para o norte pelo litoral, se espalhando pelo que hoje é Brasil, Guiana Francesa, Peru, Bolívia, Paraguai, Uruguai e Argentina (MELLO e KNEIP, 2017). A região de origem tinha sido apontada por Alfred Métraux e outros especialistas (ZORZETTO, 2020). Já Martius apresentava o seguinte mapa de dispersão (Fig. 1):

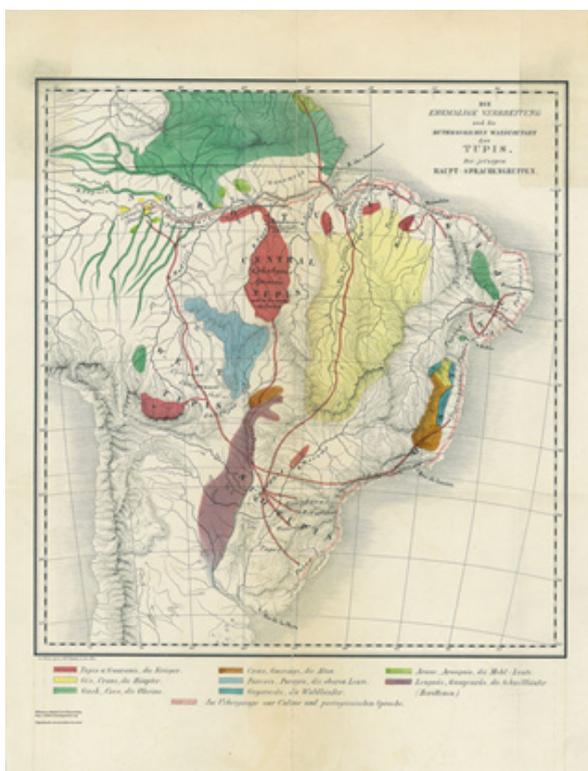


Fig. 1: mapa da expansão Tupi, de Carl von Martius. Fonte: Contribuições para os estudos etnográficos e linguísticos da América, especialmente do Brasil, de 1867.

Entre esses povos de origem tupi, os Tupinambá chamaram a atenção de conquistadores, missionários e viajantes pela complexidade da sua organização social. Provavelmente, essa extrema complexidade da maneira de estar no mundo dos Tupinambá, que garantia o equilíbrio biótico e social, não era passível de adaptação aos desafios apresentados pela intensidade crescente da ação invasora. A própria concepção da guerra e sua centralidade na dinâmica social impediram que enfrentassem exitosamente a estratégia de extermínio e expropriação da conquista militar dos territórios. A estratégia destrutiva do adversário estava fora do horizonte do imaginável para os povos das terras baixas, e para os Tupinambá em particular. Essa impossibilidade de adaptação, não como fatalidade senão como condição para recusar o ‘etnosuicídio’, fez do imaginário dos conquistadores sobre os Tupinambá o paradigma do outro radical e irreduzível. E ajudou a fincar no senso comum a afirmação, que hoje percebemos como, pelo menos, equivocada, da sua extinção.

Neste ponto, gostaria de chamar a atenção para um episódio estudado pelo teórico do teatro Sérgio Carvalho (2017) e que aconteceu na ocasião da entrada do rei Henrique II da França na cidade de Rouen, em outubro de 1550.

Foi a primeira vez em que um grupo de índios tupinambás do Bra-sil atuou num espetáculo na Europa, “representando” (se é que a palavra é essa) a si próprios. Ainda que existam registros anteriores da presença de nativos do Novo Mundo em festas públicas – como a entrada de Luís XII, em 1508, na mesma Rouen –, em 1550 os índios não foram exibidos apenas como curiosidades públicas, como atrações de feira. Eles participaram ativamente de uma cena narrativa, e que pretendia reconstituir uma certa imagem de sua vida tribal no Brasil.

[...] A encenação de Rouen foi organizada como uma tradicional entrada triunfal (ou entrada “alegre” ou “solene”), que ocorria quando um rei visitava uma cidade em ocasiões especiais. Como se sabe, é uma modalidade de espetáculo público que se originou na Antiguidade e foi, de certo modo, rein-ventada na Europa do século XIII como festa de confirmação do poder monárquico diante dos súditos e vassalos, num tempo, o século das catedrais, de grande crescimento da vida urbana.

O padrão dessas entradas reais era o de uma procissão espetacular em que as autoridades cívicas e religiosas da cidade homenageavam a comitiva do rei com um recebimento fora das muralhas que dava

origem a um desfile previamente preparado, entremeadado por cenas e imagens alegóricas. No fim do século XV, a tradição dá sinais de configurar um padrão, podendo até mes-mo ser lida como um gênero de espetáculo público: toda a cidade era decorada para o cortejo, construíam-se arcos de triunfo, pontes de madeira, carros cênicos, e grupos de atores eram ensaiados, para que, nos dias da celebração, uma grande procissão pudesse atravessar a cidade e vez ou outra es-tacionasse em praças ou ruas, de modo que quadros vivos com cenas alegó-ricas pudessem ser contemplados pelo rei e seu séquito. O rei era como que o espectador e o ator fundamental desse ato teatral organizado pela nobreza letrada e realizado pela burguesia ascendente, em que o palco da cidade desejava se inscrever na temporalidade totalizante de Deus concretizada na monarquia nacional (p. 195)

O espetáculo tinha um caráter alegórico e narrativo, exaltando o triunfo da monarquia. Com carros e cenas sucessivas muito parecidas ao que hoje é o desfile de uma escola de samba, como aponta Luiz Carlos Moreira.¹ Sérgio Carvalho descreve com minúcia este espetáculo. A participação dos Tupinambá é a primeira de uma série de cenas de batalhas:

[...] ocorre num grande terreno, próximo à margem. É o espetáculo dos tupinambás do Brasil: trezentos atores em meio a uma floresta reconstruída, sendo que cinquenta deles eram índios que vieram do Brasil para a ocasião, provavelmente oriundos de grupos da região da Bahia, a jul-gar pela alusão a seus inimigos tabajaras.

O que motivaria esse espetáculo, essa teatralização da vida indígena conectada ao imaginário da monarquia cristã e da Antiguidade greco-latina? A razão mais evidente tem relações diretas com o enriquecimento da cidade de Rouen. Desde 1504 os marinheiros da Normandia mantinham contato re-gular com os tupinambás, um dos principais grupos da costa brasileira no sé-culo XVI. Há décadas, portanto, havia um comércio regular em que os índios cortavam e preparavam os troncos de pau-brasil que serviam à crescente pro-dução de tecidos coloridos que se abastecia nos mercados da região. Como o processo era demorado, muitos marinheiros normandos viviam entre os tupinambás durante

1. Informação verbal.

os meses em que preparavam a mercadoria para o em-barque. Dominavam assim a língua, conheciam esposas índias e recebiam até nomes tupis (p. 217)

O grande terreno à beira do Sena foi preenchido com dezenas de árvores que imitavam a mata do Brasil. Troncos foram pintados de vermelho. Folhas e galhos dos trópicos foram sobrepostos às árvores europeias, trans-plantadas para o espetáculo. Casas que imitavam as grandes ocas coletivas onde viviam os tupinambás foram edificadas. Todos estavam nus, como en-fatiza o autor do relato, mesmo os franceses, com os corpos vermelhos de urucum. E grande parte dos 250 atores-marinheiros (e algumas mulheres) se dispuseram a também furar as orelhas ou os lábios inferiores para pendurar pedras verdes e brancas, à maneira tupinambá. Alguns simulavam dançar. Outros dormiam em redes ou caçavam macacos e papagaios importados para o evento. Aqueles que estavam mais próximos à água cortavam toras de madeira e simulavam o preparo do pau-brasil.

Todo o processo comercial foi encenado: a permuta da madeira por ma-chados e foice, e seu embarque, feito por canoas, num navio francês, rica-mente decorado e ali estacionado. O auge desse espetáculo estava na repre-sentação de um combate desencadeado pela aproximação de uma suposta tribo inimiga, os tabajaras. O chefe do grupo guerreiro invasor, um morubixaba (ou morbicha, na transcrição equivocada do relato) incita o grupo ao combate, em língua brasílica, com gestos apaixonados. A luta simulada acontece com porretes, arcos e flechas e com o tacape tradicional (o ibirapema tupinambá, usado para matar o inimigo com um golpe na cabeça). A cena do violento combate termina com a fuga dos tabajaras e o incêndio de sua casa (p. 218-219)

Mais à frente, Carvalho aponta:

O grande ensaísta Montaigne conheceu três índios naquela mesma cidade, doze anos depois da entrada triunfal de Henrique II, num encontro com o novo rei Carlos IX. Montaigne escreveu um famoso ensaio chamado “Os canibais”, que dizem ter influenciado o Caliban de Shakespeare e mesmo o bom selvagem de Rousseau. Montaigne anotou canções dos índios. Uma delas certamente é tupinambá. Ela tem como versos finais: “Não reconheceis a substância dos membros de vossos antepassados que ainda se encontram em mim? Saboreai atentamente, sentireis o gosto da vossa própria carne” (p. 227)

A longa digressão pretende apontar vias pelas quais foi alimentado o imaginário europeu a propósito dos “selvagens” da América e o peso da narrativa sobre os Tupinambá nesse imaginário.

Nas próximas páginas, vou me debruçar sobre a investigação exaustiva realizada por Florestan Fernandes sobre esses Tupinambá perdidos, pelo cruzamento e estudo dos textos de viajantes conquistadores e missionários. E analisarei a luta dos Tupinambá “achados” hoje em Olivença, no estado da Bahia, pela boca do cacique Babau, da aldeia da Serra do Padeiro.

Florestan Fernandes e os Tupinambá perdidos

Florestan Fernandes, orientado por Herbert Baldus, defendeu em 1946 sua dissertação de mestrado *Organização social dos Tupinambá* (1963). E, em 1951, defendeu sua tese de doutorado *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* (2006), sob orientação de Roger Bastide. Ainda em janeiro de 1964 publicou as *Notas sobre a educação na sociedade Tupinambá*, uma ficha de preparação de aula, de 79 páginas.

No prefácio *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, Roque de Barros Laraia aponta que um incentivo à primeira investigação foi a afirmação de Alfred Métraux, até então considerado o maior conhecedor do tema, de que não era impossível a reconstituição da organização social de um povo extinto como os Tupinambá. Florestan, na nota explicativa à segunda edição dessa primeira investigação, nos adverte:

Ao escrever a *Organização Social dos Tupinambá*, procedi com certa rigidez e integridade intelectuais ingênuas. Parecia-me que se impunha fazer, antes e acima de tudo, uma tentativa pura e simples de reconstrução histórica - ou seja, uma monografia de caráter predominantemente descritivo. A partir daí seria possível e legítimo algo mais ambicioso, pois se conheceria com maior segurança a morfologia aproximada daquela sociedade tribal (1963, p. 9)

A ingenuidade à qual se refere o mestre é a própria do espírito investigativo. Isto é, há investigação quando as perguntas que nos fazemos não são apenas retóricas. Quando ousamos nos lançar por *mares nunca d'antes navegados*, os primeiros passos são sempre ingênuos, mas só podemos assim avaliá-los ao olhar para trás.

De fato, a primeira das obras é fundamentalmente descritiva. E apoiada em relatos de viajantes, conquistadores e missionários. As fontes apresentavam olhares oblíquos pela perspectiva e intenção dos cronistas.

Florestan compara as informações e as pondera, considerando o momento da observação e as condições de produção das crônicas. É um esforço gigantesco, mas, como ele próprio reconhecia, com um resultado apenas hipotético e descritivo.

O método utilizado nessas pesquisas é o funcionalista, que era julgado o possível, considerando o material sobre o qual se debruçava. A respeito do método, na introdução de *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* (2006), pondera:

Os resultados correspondem ao que esperava, em termos do que poderia pretender da aplicação do método funcionalista ao estudo de um fenômeno social tão complexo como a guerra, através de documentação de procedência leiga. Reconstruir as situações sociais e os comportamentos individuais ou coletivos desencadeados pela guerra, ligá-los entre si de modo coerente com o contexto social e explicar causalmente a emergência e os efeitos sociais da guerra aborígene, eis o que gostaria de conseguir através da interpretação funcionalista dos dados fornecidos pelos cronistas. Mas os resultados da investigação, expostos nesta monografia, também se revelarão “satisfatórios” se observados do ângulo da análise sociológica da guerra. Devido aos cuidados metodológicos e ao aproveitamento sistemático de todas as pistas úteis, de caráter empírico ou de ordem interpretativa, as possibilidades oferecidas pela análise funcionalista da guerra na sociedade tupinambá foram, presumivelmente, exauridas (p. 25)

Florestan dedica o primeiro capítulo de sua primeira obra a mapear a distribuição espacial dos Tupinambá no que hoje são os estados de Rio de Janeiro, Bahia, Maranhão e Pará. No segundo capítulo, apresentamos a sociedade Tupinambá integrada ao território com “intercâmbios” mediados por caça, pesca, coleta de vegetais e lenha, e pequenos roçados de milho e tubérculos. As tarefas dos membros do grupo eram determinadas pela divisão sexual do trabalho, mas também por faixa etária, o que aparece descrito com minúcia nas *Notas sobre a educação na sociedade Tupinambá* (FERNANDES, 1964). Nesta obra, também aparecem descritas as responsabilidades educativas dos membros segundo sexo e faixa etária.

A economia dos Tupinambá supunha uma determinada distribuição espacial, necessariamente próxima de cursos de água e bosques. O território era compartilhado pelo *grupo local* organizado numa quantidade bastante variável, nas diferentes regiões, de *malocas*, que funcionavam

como família ampliada que incluía parentes e achegados do chefe. As *malocas*, por sua vez, eram ordenadas espacialmente num conjunto de habitações em torno do terreiro comum e protegidas por *caiçaras*, uma espécie de cerca de estacas (como indica a Fig.2). As famílias podiam ser políginas.



Fig. 2: maloca, com Staden no centro.

Fonte: <https://valdoresende.com/2015/06/11/viagem-ao-brasil/>

O tempo era contado em luas, como é usual entre os povos de economias predominantemente de subsistência, caçadoras e coletoras. O período de chuvas era aguardado ansiosamente. Os fracionamentos e deslocamentos do grupo local estavam determinados pela necessidade de equilíbrio com os recursos do ambiente:

As migrações estão diretamente relacionadas às atividades extrativas dos recursos naturais. O meio natural circundante, através da aplicação do sistema tecnológico descrito, deve ser visto como um meio socialmente domesticado. Em toda parte, a adaptação do homem é ativa, implicando um conjunto de transformações do meio externo, sem as quais a sobrevivência e a subsistência dos indivíduos seriam comprometidas (FERNANDES, 1963, p. 98-99)

Essas migrações tomavam a forma de *procura da terra sem males*. E os diferentes relatos apontam uma variação de cinco meses a seis anos (FERNANDES, 1963, p. 108-109) entre tais deslocamentos.

Em todo momento, a guerra aparece como um regulador das relações internas nas *malocas* e *grupos locais*. A viúva de um guerreiro morto não poderia casar-se novamente sem uma série de requisitos relativos à retaliação, o aprisionamento de inimigos e as cerimônias que culminavam na execução e ritual de canibalismo. Um jovem não poderia casar-se sem ter participado da guerra e matado um inimigo. Eram as mulheres donzelas que eram destinadas a esse tipo de casamento. Os que não se realizassem como guerreiros tinham trocas sexuais com mulheres mais velhas, sem direito a casamento. A homossexualidade era comum, assim como as relações sexuais fora do casamento. E Florestan atribui estas práticas às dificuldades para obter esposas. Havia, ainda, a possibilidade de mulheres rejeitarem o casamento e assumirem papéis masculinos, tendo inclusive esposas e participando da guerra.

O fato é que era apreciado pelas jovens o casamento com velhos *morubixabas* (chefes de *malocas*). Havia regras bem estritas para a interdição do incesto: filhos e filhas com os que são considerados pais e mães, e os considerados irmãos entre si. O pai ausente ou morto era substituído pelo irmão da mãe. Destaco esse fato porque a guerra e a morte dos guerreiros eram uma realidade permanente. O pai era considerado o verdadeiro genitor, a ponto de ele cumprir estrito resguardo após o parto. Florestan apresenta um extenso quadro comparativo das relações parentais de acordo com as diferentes reflexões dos cronistas nas páginas 205 a 213 de *Organização social dos Tupinambá* (1963). E depois descreve as regras para o casamento. Mapeia as possibilidades de casamento polígino, segundo os relatos variando entre 3 e 34 esposas. Expõe as responsabilidades mútuas dentro da família. E, no quarto capítulo, descreve as categorias de idade e sexo, assim como a hierarquia

que estas categorias supunham, sendo os *pajés* os que alcançariam um nível excepcional, por suas aptidões espirituais.

[...] segundo os padrões tribais de avaliação, o prestígio e o *status* sociais adquirido de um homem dependiam estreitamente do número de inimigos aprisionados e sacrificados ritualmente. O indivíduo que malograsse não só levaria uma vida miserável, com sérias dificuldades para obter companhia regular e merecer consideração dos outros, mas ainda seria excluído da sociedade sobrenatural, isto é, do *Guajupia* (FERNANDES, 1963, p. 298)

As mulheres “não eram contadas”, por sua vez, na genealogia dos Tupinambá. Tornavam-se, após a morte, simples espíritos, sendo considerada problemática sua chegada ao *Guajupia*” (p. 290). As mulheres podiam ser curandeiras, e isso as tornava importantes, mas nunca *pajés*. Vemos duas fontes de elevação do *status* na sociedade Tupinambá: a guerra e o xamanismo. Mas ninguém podia ser grande *pajé* sem ser antes um guerreiro. O conselho de chefes era formado por *morubixabas* do grupo local ou de uma *confederação de grupos locais*, regulando as questões que ultrapassavam o âmbito da família e tinham um caráter permanente.

Em suma, na primeira obra, Florestan Fernandes reconhece os Tupinambá como um povo cuja atividade econômica supõe um equilíbrio biótico com o território, realizando um trabalho cooperativo. A multiplicidade de possibilidades para os indivíduos dentro da organização supõe uma relação ao mesmo tempo competitiva e cooperativa, com a guerra como parte da perspectiva emocional/espiritual do grupo.

A função social da guerra na sociedade Tupinambá (2006) foca a atenção naquilo que já tinha sido vislumbrado durante a investigação de mestrado: a importância central da guerra na dinâmica da sociedade Tupinambá. A primeira parte descreve com minúcia a tecnologia de guerra, tanto da produção de armamentos como das práticas guerreiras. E descreve a relação destas últimas com as práticas sociais que se organizam em torno do eixo da atividade guerreira.

O autor considera a guerra, junto com as migrações na procura da *terra sem males*, fundamentais para o equilíbrio biótico necessário à reprodução da vida. Mas a guerra responde aos valores espirituais que impulsionavam a dinâmica social: a honra e a coragem. A honra era resultado de uma ação que, ao retaliar, restituía o perdido. Assim, um ciclo permanente de vinganças de sangue só podia se alimentar da coragem dos guerreiros.

A escolha dos inimigos a serem atacados, como foi visto, processava-se socialmente. As *ofensas cruéis*, resultantes do “derramamento de sangue com êxito fatal” de um ou mais membros de um grupo local, criavam condições disnômicas de existência, as quais só podiam ser removidas através de ações vindicativas. Por isso, as guerras tribais constituíam uma função da *vingança*, nascendo espontaneamente das relações entre grupos hostis. Contudo, parece que diversos grupos hostis entravam na categoria de “objetivos militares potenciais” dos tupinambá. A eleição do grupo hostil a ser efetivamente atacado ocorria, então, por meios rituais: as deliberações tomadas pelos velhos no conselho de chefes, com base na vontade expressa dos espíritos dos antepassados consultados pelos pajés, ou na interpretação de acontecimentos infaustos (como a morte de um membro do “nosso grupo”), é que definiam o objetivo “militar” das incursões guerreiras (p. 78)

A preparação de uma expedição guerreira intensificava a atividade econômica, produzindo um excedente para consumo diferido, uma vez que parte da energia do grupo seria investida na empreitada militar. Atualizavam-se os valores por meio de rituais propiciatórios encabeçados pelos velhos *morubixabas*. Os *maracás* eram acionados. O empenho dos indivíduos era convocado pela realização do modelo de masculinidade adulta e a entrada no mundo dos antepassados, o *Guajupíá*. Detalhes esses que os cronistas etnocentristas não conseguiam enxergar, e “se representavam, com ingenuidade e etnocentrismo mas empiricamente, a ‘carreira’ dos grandes guerreiros como uma sucessão de homicídios” (p. 122). A finalidade da guerra era religiosa, “[...] a guerra produz, por si mesma, alterações significativas nas pessoas dos combatentes. Os indivíduos que lutam *recolhem-se sobre si próprios* e concentram suas energias em determinados fins” (p. 125). A luta armada tinha, assim, um papel transformador sobre a personalidade dos combatentes.

Ao comparar a “guerra verdadeira” nas culturas ocidentais com a guerra entre os Tupinambá, Florestan afirma:

[...] a guerra na sociedade tupinambá não evoluiu no sentido de se realizar como um *instrumento da política* (ou, em outras palavras, como uma força de expansão do sistema organizatório tribal). Integrava-se a estruturas sociais cuja natureza mágico-religiosa fazia dela o meio por excelência de exacerbação, e o estado mais forte da consciência coletiva — seja na comunhão dos vivos entre si, seja na comunhão

dos vivos com os mortos ou com entidades “sobrenaturais —, e circunscrevia socialmente os efeitos de sua manifestação. Aqui, e não no *sistema “militar”* destes aborígenes, está a explicação sociológica do “nível militar” da guerra na sociedade tupinambá. O sistema organizatório tribal não comportava o livre jogo das forças sociais desencadeadas pela guerra; por isso, continha-a dentro do seu próprio “ritmo fisiológico”. Os meios da guerra (os “humanos” tanto quanto os “materiais”) confinavam-se naturalmente às necessidades impostas pela organização daquelas sociedades: as formações e a exploração racional de certas operações táticas e estratégicas mais complexas não teriam sentido nem função no marco da guerra tribal. Como produtos sociais, tais meios caracterizam menos um “momento” na história cultural da guerra do que um estado estrutural das sociedades humanas (p. 89)

Florestan percebeu muitas lacunas nos relatos dos cronistas a propósito da organização e prática dos combates. Seja porque não eram observáveis pelos autores, seja porque não pareciam importantes para eles, que não reconheciam na atividade guerreira dos Tupinambá o que eles entendiam como estratégia militar. Porém,

[...] sem operarem como especialistas na “arte da guerra”, a intervenção dos líderes guerreiros contribuía poderosamente para: 1) uniformizar as atitudes e as reações pessoais dos guerreiros, através das quais se processava pela base a unidade grupal de ação; 2) amparar o próprio teor “militar” das atividades dos combatentes. Apesar de o “combate aborígene” não comportar formações para o choque, por meio dos ritos: 1) obtinham (ou acreditavam obter) alguma parcela de poder sobre os inimigos e sobre o curso da ação guerreira; 2) canalizavam socialmente os sentimentos, as emoções e as atividades dos combatentes, coordenando assim as operações “militares” (p. 106)

Sobre a quantidade de combatentes que faziam parte das expedições, os cronistas oscilam entre 2 mil e 10 mil.

A investigação permite ao autor afirmar:

1. que a natureza guerreira das atividades desenvolvidas pelos componentes dos grupos hostis em presença provinha do significado das mesmas para os combatentes e da função que

- elas exerciam como forma de relação intertribal;
2. que os caracteres formais do equipamento guerreiro e da organização das expedições guerreiras ou do combate subordinavam-se de tal modo aos princípios organizatórios daquelas sociedades tribais que, do ponto de vista sociológico: a) seria estéril concebê-los isoladamente, abstraídos das condições concretas de existência social; b) em si mesmos não têm suficiente valor explicativo, capaz de fundamentar uma interpretação positiva da forma tribal de organização “militar” das atividades guerreiras;
 3. que a guerra abrangia, no sistema sociocultural, uma série de situações e de atividades sociais sincrônicas. Segundo o grau de interdependência e a ordem de sequência das situações e atividades sociais abrangidas pela guerra, é possível isolar entre elas um conjunto que só pode ser devidamente qualificado como “militar”. São as situações e as atividades apanhadas pelos rituais por cujo intermédio se processavam a escolha do inimigo a ser atacado, a seleção dos líderes guerreiros, a organização das expedições guerreiras, a regulamentação da contenda armada e a realização do retorno ao grupo local (ou aos grupos locais solidários);
 4. que as situações e as atividades deste tipo, que integravam a esfera “propriamente militar” do sistema organizatório tribal, compreendiam ações, movimentos e operações que, quanto aos seus caracteres essenciais, são encontrados, mais ou menos diferenciados, em todos os “sistemas militares”. São as ações, os movimentos e as operações através dos quais os tupinambá realizavam as incursões guerreiras e combatiam os inimigos, regulamentados no sistema organizatório tribal pelos ritos e pela tradição. De acordo com os resultados implícitos da reconstrução levada a efeito, tais ações, movimentos e operações penetravam, em parte, o domínio da estratégia, mas predominantemente eram de natureza tática (p. 98-99)

A incursão guerreira tinha a vitória assegurada. A captura de prisioneiros era buscada como parte do ritual de restituição. O prisioneiro permanecia durante um período na aldeia dos vencedores. Esse tempo visava a remover as “impurezas” do prisioneiro antes de integrá-lo por meio do sacrifício e da antropofagia ritual. A morte em combate ou a

morte ritual do inimigo permitiam ao guerreiro mudar de nome e ascender socialmente. Mas a permanência do cativo na aldeia vencedora trazia outras consequências: os cativos eram incorporados sem que o grupo vencedor os degradasse socialmente nem os explorasse economicamente. Porém, não importando o sexo ou a idade, ele estava sujeito à morte ritual adiada. A vítima do sacrifício tinha seu crânio quebrado. Ela era inculpada por pertencer ao grupo inimigo, mesmo que não houvesse uma ofensa anterior imediata. Inclusive o grupo doméstico do ofensor podia se encarregar de levar adiante a punição, mas sem quebrar o crânio e enterrando o corpo.

Tudo girava em torno da comunhão coletiva, promovida pela ingestão da carne da vítima, com a entidade sobrenatural beneficiária do sacrifício. As manipulações mágicoreligiosas do “espírito” do sacrificado, pela coletividade, e os benefícios mágicos colhidos individualmente pelos agentes das ações canibalísticas constituíam antes efeitos esperados que os motivos essenciais do canibalismo (p. 235-236)

Assim, a função social da guerra era manter o equilíbrio das relações sociais, sendo a motivação manifesta a da vingança. A função que Florestan Fernandes reconhece como latente é a integração do grupo em um “nós” que compartilha o banquete. A guerra também é garantia de intercâmbio com o sagrado, com os antepassados.

O cacique Babau e os Tupinambá achados

Há hoje duas Terras Indígenas (TIs) Tupinambá, ambas tradicionalmente ocupadas, ambas no sul do estado da Bahia, com bioma de Mata Atlântica e ambas identificadas e sujeitas a contestação, segundo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI): a TI Tupinambá de Belmonte, de 9.521 hectares, com população de 74, e a de Olivença, de 47.376 hectares, com população de 4.631 (ver Fig. 3). A TI de Olivença abrange áreas de três municípios: Buerarema, Ilhéus e Una, o processo de demarcação começou a pedido dos Tupinambá em 2004 e o relatório foi aprovado pela FUNAI em 2009, só que foi contestada em reiteradas oportunidades sem êxito. Em 2016, a FUNAI recomendou a demarcação imediata da TI de Olivença, mas o processo foi interrompido. Em janeiro de 2020, o então ministro da Justiça Sérgio Moro, devolveu o processo à FUNAI. A TI de Belmonte, no município do mesmo nome, iniciou o processo de demarcação em 2010 e teve seu relatório aprovado pela FUNAI em

2013. Ambas estão sob ameaça permanente de grileiros. No caso da TI de Olivença, há 16 processos que pretendem exploração mineral na área. A TI de Olivença conta com 22 aldeias. E tem sobreposições de unidades de conservação ambiental: a Reserva Biológica de Una, o Refúgio de Vida Silvestre Una e o Parque Nacional Serra das Lontras.

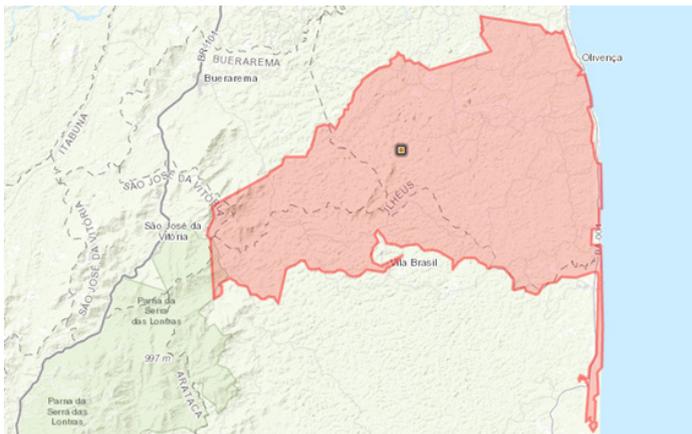


Fig. 3: TI de Olivença

Fonte: <https://terrasindigenas.org.br/en/terras-indigenas/3993>

Daniela Fernandes Alarcon, na introdução a uma entrevista concedida por Rosivaldo Ferreira da Silva, o cacique Babau (ver fig. 4), da Serra do Padeiro, em Olivença, para a *Revista Mundo* (2015), traça a linha do tempo da invasão ao território Tupinambá no sul da Bahia:

Remontando ao período colonial, ele recorda um conhecido episódio da “pacificação dos índios” no sul da Bahia, o massacre do Cururupe. Em 1559, a praia de mesmo nome, extremo norte da TI Tupinambá de Olivença, foi cenário de um sangrento ataque contra os indígenas que ali habitavam, comandado por Mem de Sá. Segundo relato do próprio governador-geral, os corpos dos indígenas assassinados, dispostos lado a lado na praia, estendiam-se por cerca de uma légua. A reconstrução operada por Babau evoca também a escravização nos engenhos de açúcar; o recrutamento de indígenas do sul da Bahia para lutar na Guerra do Paraguai; o avanço da fronteira agrícola, em fins do século XIX, impulsionado pela cacauicultura; massacres que tiveram lugar já no tempo do cacau; e estratégias expropriatórias largamente utilizadas, como a

medição obrigatória de terras, a concessão de títulos de posse a não índios e a tomada de terras em decorrência de dívidas contraídas pelos indígenas, na maioria das vezes, no quadro de um sistema de aviamento.

Três figuras fundamentais para a compreensão da história de expropriação e resistência dos Tupinambá da Serra do Padeiro emergem do depoimento. A primeira delas, Manoel Pereira de Almeida, referido como doutor Almeida, foi o principal responsável pela penetração de não índios no território indígena durante as primeiras décadas do século XX. Nascido em São Félix, na Bahia, em 1880, Almeida formou-se engenheiro agrônomo, em Salvador, em 1904. Após se mudar para a região sul da Bahia, atuou inicialmente como topógrafo na Delegacia de Terras de Canavieiras e terminou à frente da administração de Una, de 1919 a 1937, mantendo influência na região até a década de 1960. Referido pelos indígenas como o “dono de Una” ou o “dono dos direitos”, foi, em sua época, o maior proprietário rural da área. Nas narrativas indígenas, Almeida figura ao lado de outros chefes políticos locais, juizes, agentes da repressão, pretensos proprietários de terras e jornalistas da imprensa hegemônica, para explicar a violência de que os Tupinambá foram e continuam sendo vítimas.

As duas outras personagens, Marcellino José Alves e João de Nô (João Ferreira da Silva) -este último, avô de Babau-, figuram no polo oposto a Almeida. Entre os últimos anos da década de 1920 e o fim da década de 1930, teve lugar a chamada “revolta do caboclo Marcellino”. Na época, membros da elite local tentavam construir uma ponte sobre o rio Cururupe – como se indicou, limite norte da TI –, facilitando o acesso à área, desde a sede de Ilhéus. Com o intuito de barrar o avanço de não índios sobre suas terras, Marcellino mobilizou os indígenas. Em decorrência disso, foi perseguido e preso seguidas vezes. Reportagens da época dão conta dos confrontos armados que tiveram lugar no interior do território tupinambá e deixam ver a construção da imagem de Marcellino como um facínora. Seu paradeiro após 1937 é desconhecido (p. 303)

Em outra entrevista, neste caso concedida ao jornalista Bob Fernandes (2020), Babau nos fala em um território de 350 mil hectares, ocupados tradicionalmente por, pelo menos, 520 anos. Essa é a área da qual tratou o processo demarcatório que começou em 1926 e foi concluído em 1933, no contexto da ação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), antecessor da FUNAI. Em 1936, no contexto da acusação da imprensa local de que haveria uma “célula comunista na reserva

Caramuru-Paraguaçu, criada havia então dez anos pelo governo do estado da Bahia para abrigar ‘as hordas de índios pataxó que infestavam a região’, os integralistas, numa ação paramilitar, se dirigiram para a região para combatê-los. Não conseguindo derrotar os Tupinambá militarmente, e segundo testemunho do Pajé, seu Lírio, recolhido por Daniela Fernandes Alarcon (2019), foi espalhado o paludismo e diversas pragas que começaram a proliferar. Segundo Babau, deixaram no rio Una dois cadáveres contaminados, para contagiar a água consumida pela população. E o tratamento de saúde nos hospitais tinha como condição a rendição dos líderes indígenas. Ele explica que, por não ter aceitado a demanda do Estado de abandonar seu modo de vida, o Estado os deu como extintos, porque assim “fica mais fácil matar” (2020, 0:11:10). Os Tupinambá de Olivença permaneceram na terra mesmo sem reconhecimento, rejeitando as tentativas de tomada de posse dos que haviam recebido o título do Estado.

O cacique lembra que só a Bahia tinha mais de 200 etnias. Os povos preexistentes do Nordeste sofreram um tratamento um pouco diferente de povos de outras regiões do Brasil. Eles foram dados como extintos, obrigados a se registrarem na paróquia com nome e sobrenome portugueses. “Até agora, só 23 etnias reivindicou terra na Bahia, sendo que só o sul da Bahia tinha mais de 75 etnias, só no sul da Bahia três etnias reivindicou espaço”, diz Babau (2020, 0:21:52 a 0:21:55). Ele apresenta estas informações para argumentar contra o “marco temporal”, com o qual se quer colocar um limite à demanda de demarcação de terras indígenas, direito garantido pelo artigo 231 da Constituição Federal de 1988, de cuja redação participou Florestan Fernandes como deputado constituinte:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à união demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras

indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da união, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a união, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé (grifo meu)

O “marco temporal” é uma ação do Supremo Tribunal Federal segundo a qual “terra tradicionalmente ocupada” é aquela terra que se mantinha ocupada pelo povo indígena no dia 5 de outubro de 1988, dia em que entrou em vigor a Constituição. A toponímia da região não deixa dúvidas sobre a presença ancestral dos Tupi: Buerarema (pessoa andando de forma desajustada, bêbada), Una (escuro), Itabuna (pedra escura), e tantos outros logradouros. Porém, a presença indígena no Nordeste brasileiro é negada. Na entrevista a Bob Fernandes, Babau revê a participação de soldados dos povos da Bahia, recrutados, na Guerra da Tríplice Aliança, na Independência da Bahia, em Canudos. Esta última afirmação vai acompanhada da argumentação de que a organização social de Canudos era comunista, de partilha e, portanto, foram os povos do sertão, das aldeias que havia no sertão que ali praticaram essa forma de vida, própria dos indígenas.

Na casa dos Tupinambá, se você entra convidado, você vai encontrar uma mesa farta de comida, você vai encontrar muitas coisas boas, alegria [...] mas se você entra na casa dos Tupinambá sem ser convidado, [...] nós fecha a porta para eles não sair (2020, 0:29:48 a 0:30:10).

A partir de 2007, eles começaram a sitiar a comunidade. Impedir a comercialização de produtos [...] Primeiro foram atrás de ONGs,

de FUNAI, para ver quem é que financiava a comunidade. Porque aí eles podiam cortar. Só que nós sempre foi autossuficiente. [...] Como nossos antepassados criaram a gente orientando que a gente não poderia depender de terceiros, que podíamos até compartilhar, trocar, mas não ficar dependente. Então, como nós foi criado para nós não ser dependente, teve nossa autonomia financeira, econômica e alimentar. Então, quando eles viram que não era ONG, que não era FUNAI que sustentava nossa luta, aí o que que eles fizeram? Mapearam os meses de plantio das comunidades e começaram atacar só nos meses que a gente estava plantando (2020, 0:31:33 a 0:32:49)

O cacique compara a área das TI demarcadas e as demandadas do Nordeste, que não chegam a 500 mil hectares, com as propriedades de uma só empresa, a Veracel Celulose, e aponta que essa empresa tem o triplo de área, destruindo o bioma da Mata Atlântica na região para plantar eucalipto.

Babau afirma que a defesa da autonomia do território Tupinambá não é apenas para se alimentar, mas para cuidar da terra sagrada dos encantados. São eles que “dão força e sabedoria para continuar saudáveis e mentalmente bem nessa terra de doidos, né? Porque eles violam tanto as pessoas, que as pessoas enlouquecem nessa terra” (2020, 0:34:15 a 0:34:19). Indagado por Daniela Fernandes Alarcon (2015) sobre quem seriam os encantados, Babau responde:

É toda a força da natureza, para a resumir [risos]. [...] Os encantados, para nós, são a ligação direta entre nós e deus, Tupã. [...] Porque, para nós, Tupã foi quem criou tudo. E nos criou. Mas ele precisa conversar com a gente e precisa dar informação para nós e saber informação de nós. E para ter esse elo, ele deixou os encantados, que falam com ele e falam com a gente, trazem o que ele quer de nós e levam o que nós queremos dele. Então, nós conversamos sempre. Se nós adoecemos, nós mandamos os encantados pedirem qual é o remédio que nos sara. Se a gente está com muita guerra, como é que faz para a gente ganhar a guerra, como é que faz para manter? Se nós estamos escassos de alimento, como é que faz para melhorar a alimentação? O que é que a gente deve fazer? Tudo é consultado aqui. Então, é por isso que eles representam tudo. [...] Então, tem os encantados que comandam os ventos, tem os encantados que comandam as águas, o que comanda as pedras, o que comanda a floresta, o que comanda o mar. Ou seja, tem o grupo de encantados para cada coisa que existe na natureza. [...] Tudo

funcionando interligadamente. [...] E nós ouvimos cada um, para quando a gente mexer em uma coisa, não ofender a outra. Então, por isso que eu falo: os encantados são a força da natureza. [...] Nossa terra... nós nunca podemos sair da Serra [do Padeiro], nós temos que permanecer e lutar, vencer ou morrer aqui. [...] Então, o território, ele não é simplesmente um território, ele é sagrado (p. 308-309)



Fig. 4: Cacique Babau

Fonte: <https://terrasindigenas.org.br/en/terras-indigenas/3993>

Na Assembleia Legislativa do estado da Bahia, depois de denunciar que a sua morte tinha sido apresentada como condição para a expulsão dos Tupinambá de Olivença, Babau disse:

Nós não viemos aqui para pedir arrego. Nós viemos aqui para mandar recado ao Estado brasileiro. Eu sou o cacique da nação Tupinambá. Não tenho que me rebaixar diante de presidente estrangeiro. [...] A Serra do Padeiro, território de Olivença, da praia à serra, sempre foi nossa, ocupada tradicionalmente por nós. Nunca foi de outro. E nós não abrimos mão de nosso território por nada. Pode o Estado negar, mas nós temos força pra guerrear e mantê-lo (2020, 0:51:41 a 0:52:22)

E, depois: “Eles têm uma cultura da Bíblia. Nós temos uma cultura do maracá e de floresta. Tou aqui na minha casa... não estou pedindo nada a ninguém. Só quero que deixem nós em paz. Nós não fazemos mal a ninguém” (2020, 1:02:15 a 1:02:17).

Achados e perdidos

A reconstrução feita por Florestan Fernandes fala dos Tupinambá perdidos no meio da catástrofe que significou a invasão europeia ao Pindorama, como os Tupi chamavam: a “terra das palmeiras”. Como não puderam vencê-lo completamente, esse povo foi dado por extinto, assim como explica o cacique Babau, para “ficar mais fácil matar”. Sua maneira de estar no mundo, longe de ser uma forma em extinção, conservou dinamicamente o que era essencial das relações no interior do povo, com o outro humano, com o outro não humano, com o sagrado e conservou sua autonomia econômica e seu irreduzível orgulho guerreiro.

Babau enxerga no mundo dos caboclos, os camponeses mestiços que se internaram na mata, nos sertanejos de Canudos, a alma, o modo de ser Tupinambá. Talvez os brasileiros tenham muito mais da alma desse povo do que conseguem perceber. Os Tupinambá não são o passado desta terra. Eles estão presentes e nos apontam uma possibilidade de sermos aqui e agora.

1º de julho de 2020

Referências Bibliográficas

ALARCON, Daniela Fernandes. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia tupinambá da Serra do Padeiro*, Sul da Bahia. São Paulo : Elefante, 2019.

_____. “É bom massacrar índio no país’. Entrevista de Rosivaldo Ferreira da Silva (cacique Babau) a Daniela Fernandes Alarcon Aldeia Serra do Padeiro, Terra Indígena Tupinambá de Olivença, maio 2014”. In: *Revista Mundo*, vol. 6 nº 12, 23/07/2015, p. 301-314.

CARVALHO, Sérgio. “A teatralidade fora de lugar: a cena Tupinambá no triunfo de Rouen”. In: *Revista Sala Preta*, Vol. 17, nº 2, São Paulo, PPGAC, 2017, p. 192-235.

FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. 3ª Edição. São Paulo: Globo, 2006.

_____. *Notas sobre a educação na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Centro Regional de Pesquisas Educacionais, 1964.

_____. *Organização social dos Tupinambá*. 2ª Edição. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

MELLO, Antônio Augusto e KNEIP, Andreas. “Novas evidências linguísticas (e algumas arqueológicas) que apontam para a origem dos povos tupi guarani no leste amazônico”. In *SciELO Lit. lingüíst.* Nº 36, Santiago dic./2017.

ZORZETTO, Ricardo. “Os últimos Tupiniquim”. In: *Revista Pesquisa*, fev./2020, ano 21, nº 288, p. 56-59.

Vídeo:

BABAU. *Serra do Padeiro: ato de Moro impediu demarcação de terra indígena e estimula ação de fazendeiros*. Entrevista dada ao jornalista Bob Fernandes na aldeia da Serra do Padeiro, na Bahia, 23/-6/2020. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=rwCeXNKHhQA> , acesso 26/06/2020.