

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

MORADA DOS ENCANTADOS

IDENTIDADE E RELIGIOSIDADE ENTRE OS TUPINAMBÁ DA SERRA DO
PADEIRO – BUERAREMA, BA



Patrícia Navarro de Almeida Couto
Março 2008

Resumo

Os Tupinambá, povo recorrentemente mencionado nos relatos dos cronistas e viajantes dos séculos XVI até a primeira metade do século XIX, foram os primeiros indígenas a manter contato com o colonizador português, e, conseqüentemente, os primeiros afetados pelos efeitos devastadores da colonização, o que lhes privou da possibilidade de permanecer em seus territórios e de exercer livremente sua cultura.

Os Tupinambá da Serra do Padeiro (Buerarema, BA), uma das vinte e duas comunidades que compõem a terra indígena Tupinambá, encontram na religiosidade a base para sua organização político-social e para a afirmação de sua identidade. O culto aos encantados/caboclos – cuja expressão central é a festa em louvor a São Sebastião, ocorrida anualmente no dia 19 de janeiro – constitui-se no momento em que os encantados de todos os domínios, segundo os Tupinambá, “saem da sua morada” para fortalecer os índios na luta pela identidade e, conseqüentemente, pelo direito à terra. Esta dissertação busca proceder a uma análise etno-histórica da presença tupinambá na região que hoje corresponde à terra indígena de mesmo nome, tendo como foco a sua resistência étnica ao longo da história, e, num segundo momento, a devoção religiosa tupinambá a São Sebastião e o culto aos encantados/caboclos.

Palavras Chave: Tupinambá, Etno-história, Resistência, Religião, Sul da Bahia

Agradecimentos

Gostaria de agradecer aqui a todos que direta ou indiretamente contribuíram para que este trabalho frutificasse. Em primeiro lugar a minha mãe, por sua presença constante e paciente, pelo seu incentivo sempre tão importante mesmo que muitas vezes não dito em palavras. A meu irmão Márcio, por suas opiniões sempre sensatas. A meu tio Edgard, por sua presença constante em meu dia-a-dia, por seu imenso senso de humor que tantas vezes me fez não levar as coisas tão a sério; a tio Gá, meu muito obrigada. A amiga Luciene, pelas longas e excelentes conversas que tivemos em Salvador e Boipeba sobre candomblé, e por seu auxílio nos momentos em que precisei de ajuda. Agradeço mais uma vez a Rai por me receber em sua casa em Ilhéus durante os períodos em que fiz trabalho de arquivo em Ilhéus e Itabuna.

Aos professores e colegas do PINEB, em especial ao querido professor Pedro Agostinho, com quem tive o privilégio e a alegria de conviver mais uma vez em sala de aula durante o meu período de estágio docente. Ele que, juntamente com a professora Rosário, foram sem dúvida os responsáveis pelo meu imenso gosto em exercer a antropologia. A professora Rosário, meus sinceros agradecimentos (sempre), pelo estímulo e confiança depositados em mim. A colega Ana Magda, pelo constante incentivo a este trabalho. Ao colega de mestrado Wender, pelo companheirismo, mesmo que à distância, pela troca de figurinhas, pelas boas risadas que demos juntos. A Wender agradeço pelo estímulo que deu ao meu trabalho. Ao professor Edwin Reesink, meu orientador, por suas sugestões e críticas, e pela sua dedicação e interesse neste trabalho. À professora Mísia Reesink, pelas palavras de incentivo. Aos professores do mestrado em Ciências Sociais, em especial ao prof. Luis Nicolau Pares, por ter aceito tão gentilmente o convite para participar da minha banca e ter pacientemente acatado as

modificações de datas para a minha defesa. À professora Luisa Elvira Belaunde, pela gentileza em ceder algumas imagens que embelezaram esta dissertação.

Quero agradecer ainda a CAPES, por ter me concedido bolsa durante dois anos sem a qual seria muito mais difícil a realização deste trabalho. Agradeço também a ANAÍ, por me facultar muitas vezes a possibilidade de visitar a Serra do Padeiro como sua representante, o que me permitiu constantes idas a campo, sobretudo durante o projeto Agroecologia em Terras Indígenas desenvolvido entre novembro de 2006 e junho de 2007, em parceria com o MDA (Ministério do Desenvolvimento Agrário) e a AITESP (Associação Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro). Quero agradecer em especial a Marta Timon, pelo auxílio que me deu na impressão e formatação da primeira versão deste trabalho, que levei para a aldeia, e pelo convívio durante o trabalho na Serra.

A Aurélio Carvalho, a Erasto Gama, a Carla, a Gabriel Campos, a Cauê Freitas (que virou herói na Serra do Padeiro), a Rosvel (ou Ruy para os Tupinambá) pessoas que integraram a equipe do referido projeto, e com quem convivi durante parte do meu trabalho de campo, tornando-o menos solitário, mais divertido e produtivo. Agradeço também aos colegas do Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas (INCRA, BA) com quem trabalho desde agosto de 2007. Aos meus colegas de trabalho, em especial a Mário Oliveira, Samuel Marques e Genildo Carvalho, que agradeço pelo incentivo e preocupação com o sucesso desta dissertação.

Por fim, gostaria de agradecer aos queridos Lírio e Maria, pelo carinho, generosidade e alegria com que me receberam em sua casa na Serra do Padeiro – alegria essa que se constitui como traço peculiar dessa família, o que me fez ver o mundo a partir de outro ângulo. Ao cacique Babau, pela confiança depositada em mim, sem a qual este trabalho não teria se realizado. Ele que, com seu imenso conhecimento acerca da história da região, tantas vezes me mostrou com muita inteligência o caminho por onde conduzir minha investigação. Aos queridos Célia e Rozi, por seu carinho e por sua preocupação com meu estado de espírito. A Magno, que esteve sempre presente e disposto a ajudar desde o início da minha

pesquisa na Serra do Padeiro, em janeiro de 2006. A Magnólia, pela sua gentileza; a Gil e Eliene, pela hospitalidade no período em que estive em sua casa, que tem no quintal uma das mais belas paisagens de mata atlântica que vi até hoje; às crianças da aldeia, companhias alegres durante minhas andanças na Serra e com as quais muitas vezes tomei banhos no rio Una. Enfim, a todos os Tupinambá da Serra do Padeiro, mesmo os que não estão aqui citados: a Maria Cabocla, Loro, Day, Tina Peps, Teti, Jéssica, Zé de Magnólia, Maguinho, Miana, Den, Jan e Dali, Aninha e Calmerindo, Gildete, Joscélia, seu Almir, Das Neves, Roxa, Zé Domingos, Daiane, Elizângela e toda a família Fulgêncio, Cassinha, D. Miúda, Joãozinho, seu Domingos, Maria Caetano, Adenilson, Corôa, Marluce e família, Ana, Chica, Lúcia, Dé, Zé Sergipano, entre tantos outros Tupinambá da Serra do Padeiro, que fizeram parte não só da minha pesquisa nos dois últimos anos, mas da minha vida, tornando-a mais povoada de sentidos.

Sumário

Introdução	11
CAPÍTULO I – Contexto Etnográfico da Serra do Padeiro	
1.1 – A Serra do Padeiro: Primeiros Contatos	16
CAPÍTULO II – Contexto Histórico da Presença Tupinambá no Litoral Brasileiro	
2.1 – A Terra Indígena Tupinambá: Um Breve Histórico	21
2.2 – O Aldeamento de Nossa Sr ^a da Escada	24
2.3 – O Século XX e a Questão das Terras Indígenas	29
2.4 – Coronelismo e Oligarquias Regionais	33
2.5 – O Caboclo Coronel: Política e Identidade Étnica entre os Tupinambá	37
2.6 – Manoel Nonato do Amaral e a Hecatombe de Olivença	38
2.7 – A Revolta do Caboclo Marcelino	43
2.8 – O Massacre	50
CAPÍTULO III – A Serra do Padeiro: Trabalho de Campo, o Dia-a-dia, Pessoas, Paisagens, Cosmologia, Economia	
3.1 – O Trabalho de Campo	60
3.2 – Convívio Diário: As Pessoas	63
3.3 – Paisagens: O Ambiente da Serra do Padeiro	79
3.4 – A Serra do Padeiro e sua Cosmologia	81
3.5 – A Economia: A Dádiva e sua Relevância na Serra do Padeiro	87
CAPÍTULO IV – A Devoção a São Sebastião e suas Variantes	
4.1 – A Tradição do Culto a São Sebastião	95
4.2 – A Festa em Louvor a São Sebastião na Serra do Padeiro	98
4.3 – A Matança: Sacrifício do Boi e Canibalismo Simbólico	100
4.4 – Pela Mata Adentro: Plantas para Enfeitar o Congá dos Encantados	106
4.5 – A Alvorada: O Despertar dos Encantados	108

CAPÍTULO V – A Iniciação nas Sessões de Encante

5.1 – As Obrigações	116
5.2 – João de Nô e o Começo das Sessões de Encante na Serra do Padeiro ...	117
5.3 – A família Nô e a Continuação da Fé nos Encantados	119

CAPÍTULO VI – Caboclos Encantados na Serra do Padeiro: A Religiosidade como Base para a Vida

6.1 – O <i>Bricolage</i> Tupinambá	131
6.2 – O Toré enquanto Elemento Distintivo	139
6.3 – Sessões de Encante: Encontro Religioso na Serra do Padeiro	145

Considerações Finais	149
----------------------------	-----

Anexos	
--------------	--

Dissertação apresentada ao PPGCS da Universidade Federal da Bahia (UFBA) como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais (Concentração em Antropologia)

Mestranda

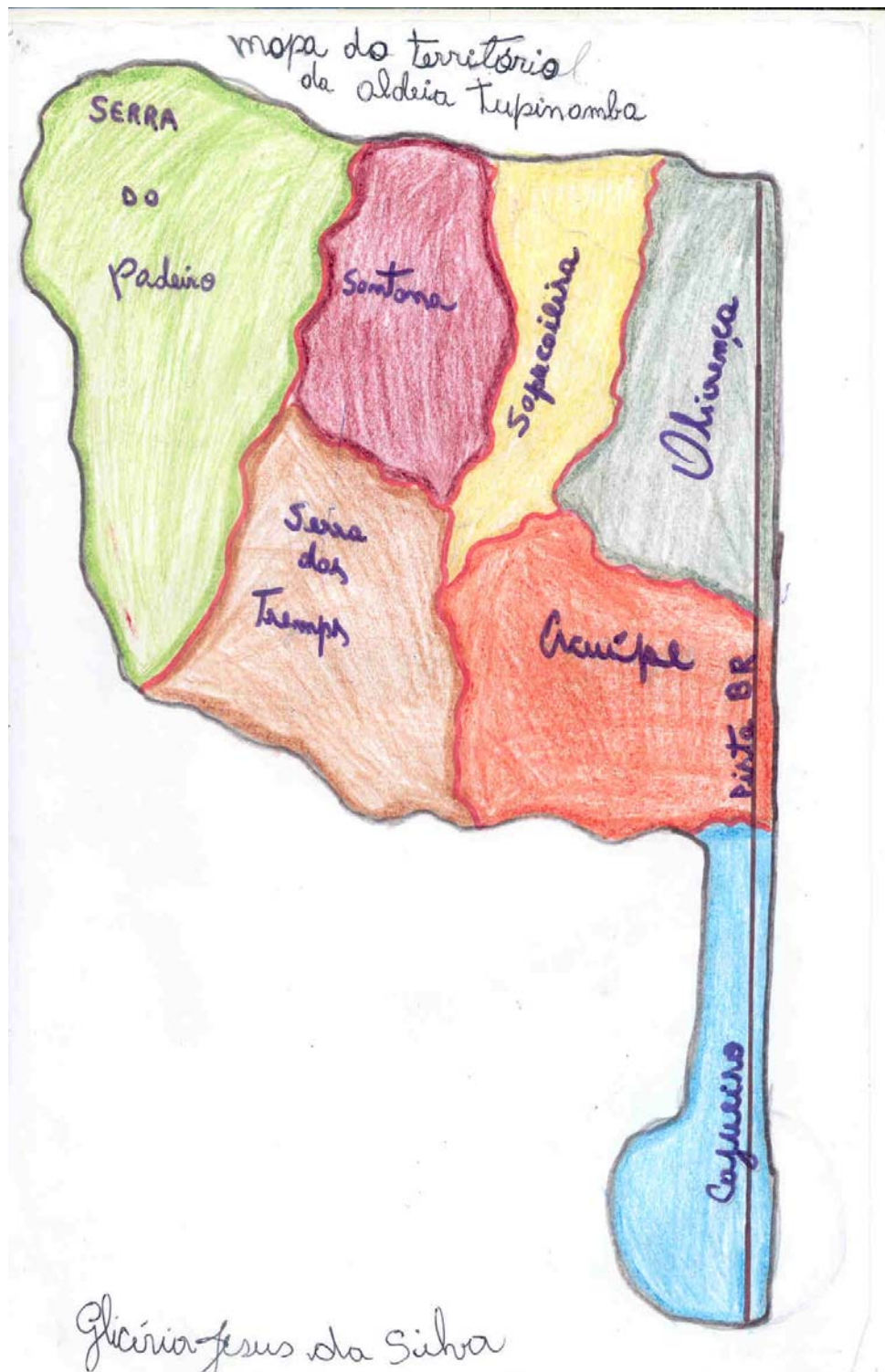
Patrícia Navarro de Almeida Couto

Banca Examinadora

Prof. Dr. Edwin Reesink (Orientador)
Prof^a Dr^a Maria Rosário Gonçalves de Carvalho
Prof. Dr. Luís Nicolau Parés

Aos encantados, por me permitirem entrar em sua morada

Aos Tupinambá da Serra do Padeiro



Mapa confeccionado por Célia Tupinambá – Janeiro 2006

Introdução

Meu primeiro contato com a temática indígena se deu como bolsista de iniciação científica do CNPq ao integrar a equipe do PINEB (Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro), sob a orientação do Prof. Pedro Agostinho da Silva e da Profa. Maria Rosário de Carvalho. Desde então, venho trabalhando com temas voltados para o estudo da história dos índios no Nordeste. Durante a graduação, participando do projeto FUNDOCIN (Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre Índios da Bahia), tive a oportunidade de entrar em contato com a documentação histórica depositada em arquivos públicos de Salvador – sobretudo no APEB (Arquivo Público do Estado da Bahia), pertinente aos índios desse estado –, identificando, arrolando e transcrevendo material do século XIX. Este trabalho foi de fundamental importância para minha formação, na medida em que as informações contidas em tais documentos davam conta da situação do país durante o século XIX e, por conseguinte, do “lugar” ocupado pelos povos indígenas neste contexto de transformações.

As falas dos presidentes da Província, de missionários religiosos, de vereadores que compunham as câmaras municipais das vilas da então Província da Bahia revelavam como as instituições percebiam e tratavam os indígenas, o avanço sobre seus territórios e o modo preconceituoso como esses eram deliberadamente tratados, ao tempo em que termos como *gentio bravo* e *selvagens*, entre outros

qualificativos pejorativos, denunciavam a hostilidade das relações interétnicas em todo o território baiano durante o Brasil colônia – o que continuou a ocorrer em fases subseqüentes, a exemplo do período imperial. Nestes contextos, muitos levantes e revoltas indígenas eclodiam, na tentativa de aplacar as investidas em busca de terras a serem “conquistadas”, ficando evidente que a resistência indígena – em suas múltiplas formas – sempre fora constante entre tais povos.

Paralelamente ao trabalho de arquivo, tive a oportunidade de trabalhar, durante um ano, com a equipe de arqueologia do MAE (Museu de Arqueologia e Etnologia da UFBA), chefiada pelo Dr. Carlos Etchevarne, com a qual havia colaborado antes, como voluntária, em atividades de escavação tanto na vila de Piragiba, Oeste baiano, como em Salvador, na antiga Igreja da Sé.

Com essa equipe, trabalhei como bolsista, no laboratório do MAE, catalogando cerâmica indígena e faiança portuguesa provenientes dos sítios arqueológicos da cidade histórica de Porto Seguro e da antiga Igreja da Sé em Salvador, período que considero também de grande importância em minha formação. É assim, portanto, que surge meu interesse em aliar os conhecimentos adquiridos no trabalho de arquivo (FUNDOCIN) e no laboratório de arqueologia ao trabalho de campo antropológico.

Em 2003 defendi monografia de conclusão de curso que versou sobre o processo de ressurgimento étnico do povo Tupinambá de Olivença, população localizada nos municípios de Ilhéus, Buerarema e Una. Entre 2001 e 2002 realizei trabalho de campo notadamente em três das 22 comunidades que compõem a

terra indígena Tupinambá: Acuípe do Meio, Sapucaieira e o núcleo do antigo aldeamento jesuíta criado no século XVIII para abrigar uma parcela da etnia Tupinambá, a vila costeira de Olivença. Desde então, nunca deixei de pensar na possibilidade de aprofundar minha pesquisa junto aos Tupinambá, ingressando assim em 2005 no mestrado em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia.

CAPÍTULO I – Contexto etnográfico da Serra do Padeiro

[...] A cultura não é um Poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições, ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual, eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade

(Geertz, 1989: 10)



Minha trajetória de pesquisa junto aos Tupinambá teve início, como já referido, no ano de 2001. Em dezembro daquele ano conheci as comunidades de Olivença e Acuípe, e participei do projeto Sistematização de Textos Orais e Escritos do Povo Tupinambá, desenvolvido pela parceria ANAÍ, PINEB e MEC, por meio do qual tive a oportunidade de conhecer o distrito de Olivença – município de Ilhéus, BA – e conviver com os membros das comunidades indígenas que compõem este distrito, dando assim início ao trabalho de campo propriamente dito para a minha monografia de conclusão de curso.

Na banca de monografia recebi sugestões no sentido de dar continuidade ao meu estudo sobre os Tupinambá, notadamente nas questões que envolviam o líder Marcelino, tema esse (O Caboclo Marcelino¹ e a Reconstrução da Identidade Tupinambá) com o qual ingressei no mestrado, em 2005, como referido anteriormente.

No período em que trabalhei nas comunidades de Sapucaieira e Acuípe ouvia, com frequência, comentários sobre a Serra do Padeiro, referido como um local de difícil acesso devido à precariedade das estradas e ao fato de estar localizado distante do litoral, numa região repleta de grandes serras. A Serra do Padeiro sempre fora, pelo menos até em passado próximo, motivo de orgulho para os Tupinambá, aparentemente devido à sua exuberante beleza.

¹ Marcelino José Alves, ou “caboclo Marcelino”, atuou de 1929 a 1936, juntamente com um grupo de “caboclos” por ele liderado, tentando impedir a crescente investida dos brancos sobre a vila de Olivença. Para tanto, ele e seu grupo lutaram para que não fosse construída a ponte sobre o rio Cururupe, uma vez que esta facilitaria significativamente o acesso dos não-índios a Olivença. Os atos destemidos de Marcelino geraram conseqüências que até hoje repercutem entre os Tupinambá.

1.1 – A Serra do Padeiro: primeiros contatos

Em setembro de 2005, visitando na Serra do Padeiro uma das vinte e duas comunidades que compõem o território indígena Tupinambá (localizada no município de Buerarema, Estado da Bahia, a aproximadamente 472 Km de Salvador), percebi acentuadas diferenças entre essa e as demais comunidades, em especial Sapucaieira Acuípe de Cima.

Minha primeira visita a esta comunidade ocorreu em decorrência do seminário da Juventude Tupinambá realizado em setembro de 2005, quando representei o PINEB em plenárias realizadas durante o seminário. Nessa ocasião, ao entrevistar lideranças e pessoas mais velhas do local, pude perceber que, além de informações valiosas para o meu projeto de dissertação que tinha como foco central a atuação do caboclo Marcelino, a religiosidade na Serra do Padeiro se apresentava como tema de muita relevância, e que seria imprescindível uma análise mais detida desta questão. Nesse período (setembro de 2005), apesar dos poucos dias em que permaneci no local e das poucas entrevistas que pude realizar, consegui dados que me fizeram atentar mais para questões ligadas à suposta relação entre negros e índios na região, e para a importância do culto aos encantados na vida cotidiana das pessoas aí estabelecidas. Através de simples observação, pude obter pistas de como esta comunidade estava envolta em grande atmosfera religiosa que, já neste primeiro momento, pareceu ligada à

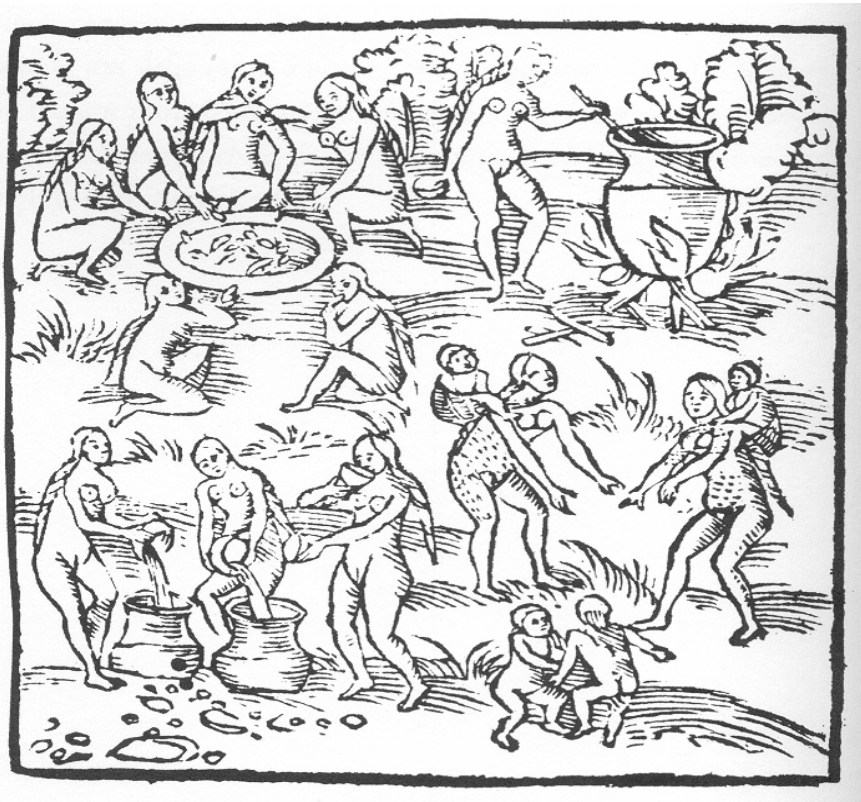
Umbanda ou a alguma religião com características “sincréticas”. Durante o seminário, pude presenciar uma “incorporação”, e tive a oportunidade de conhecer o local onde eram realizados os festejos a São Sebastião, que ocorrem anualmente na comunidade, no dia 19 de Janeiro. Nesse espaço, chamado pelos Tupinambá de *casa do santo*, o que mais me chamou a atenção foi, sobretudo, um altar com imagens de santos católicos, de pretos velhos e caboclos. Esta breve observação desencadeou o início do meu interesse em alargar meu foco de pesquisa e buscar elementos que me permitissem entender aquele universo tão novo e instigante do ponto de vista simbólico/antropológico, já que, até então, vinha investigando outra realidade etnográfica, nas demais comunidades Tupinambá.

A partir desta visita à Serra do Padeiro meu projeto sofreu uma considerável mudança de foco que, doravante, incidiria sobre a identidade dos Tupinambá da Serra do Padeiro e sua religiosidade. Tema, vale notar, que não excluiria do contexto de pesquisa as ações de resistência étnica do caboclo Marcelino, que, de acordo com as observações realizadas em campo, constitui, juntamente com a religiosidade, o núcleo da afirmação identitária dos Tupinambá da Serra do Padeiro. Foi justamente na Serra que, segundo os índios, este líder indígena teria passado seus últimos dias após haver se rendido a uma das volantes policiais que estavam em seu encalço, no decorrer de 1936. Neste ano, às margens do rio Cajazeira, não por acaso um dos limites da terra indígena Tupinambá, Marcelino teria sido capturado, após o que não se soube mais notícias do seu paradeiro, tema que será discutido ao longo desta dissertação.

CAPÍTULO II – Contexto Histórico da Presença Tupinambá no Litoral Brasileiro

Neste dia enquanto ali andavam, dançaram e bailaram sempre com os nossos, ao som de um tamboril dos nossos, em maneira que são muito mais nossos amigos que nós seus.

(Caminha, *Carta a el-rei D. Manuel sobre o Achamento do Brasil*. 1974)



De acordo com relatos de cronistas e viajantes, os Tupinambá² ocupavam todo o litoral brasileiro e alguns pontos do interior quando da chegada do colonizador português, no século XVI. As zonas por eles ocupadas iam desde as zonas costeiras do rio São Francisco até próximo à capitania de São Jorge dos Ilhéus. Estudos arqueológicos sugerem que os diversos grupos tupi da família Tupinambá teriam migrado, a partir da região do médio Amazonas, em direção à foz do mesmo rio, iniciando, assim, a ocupação do litoral brasileiro, ao tempo em que desalojavam outros grupos, provavelmente do tronco Macro-Jê.

Célebres por seus feitos belicosos, os Tupinambá, em suas rotas migratórias, tinham como meta avançar seus domínios sobre os povos inimigos, conquistando territórios e capturando prisioneiros, já que a guerra³ se constituía na força motriz de sua sociedade. Os rituais de antropofagia praticados pelos Tupinambá suscitaram inúmeros estereótipos que se perpetuam até os dias de hoje. Durante todo o século XIX é possível verificar, nos documentos referentes a povos indígenas do sul da Bahia, a utilização de termos como *Gentio bravo*, *hordas de selvagens*, entre outros, para designar não apenas os Tupinambá, mas todos os índios de várias regiões da Bahia. Era uma forma de generalizar práticas

² O etnônimo Tupinambá diz respeito à designação mais genérica atribuída às populações indígenas pertencentes ao tronco lingüístico tupi e que, divididas em vários subgrupos, habitavam grande parcela do litoral brasileiro durante o período colonial, a exemplo dos Tupiniquim.

³ Para um Tupinambá, a guerra, que implicava na captura, morte e ingestão de um cativo, significava a perpetuação da memória do grupo e o sacrifício do prisioneiro condição primordial para a manutenção da vida social do mesmo. Ao chegar na aldeia, o cativo era socializado, podendo até mesmo casar e ter filhos, o que não o livrava do seu destino, a morte em um ritual de antropofagia, que assegurava a continuidade do ciclo vital na comunidade. Desse modo, vingar um parente morto representava o cumprimento de um ciclo que mobilizava a sociedade como um todo "[...] *A morte social era posta a serviço da longa vida do corpo social*" (Viveiros de Castro, 192:46).

socioculturais tupinambás, sobretudo a antropofagia, e discriminá-los, usando como pretexto a condição supostamente “atrasada” em que viviam esses povos, “justificando” assim as crescentes investidas colonizadoras sobre seus territórios.

2.1 – A Terra Indígena Tupinambá: Breve Histórico

A famosa guerra dos Ilhéus, travada no ano de 1559 pelo então governador geral Mem de Sá, foi uma dentre tantas investidas coloniais no intuito de dizimar as populações indígenas que habitavam a costa da capitania e de se apossar de seus territórios. Tal guerra teve início após a morte de um índio, o que suscitou pronta reação através da morte de não-índios no caminho de Ilhéus para Porto Seguro, após o que colonos que habitavam a região partiram apavorados para a Vila de São Jorge (Couto, 2003). Os Indígenas, então, cercaram a sede da capitania de São Jorge dos Ilhéus. Informado do ocorrido, o então governador Geral Mem de Sá partiu da Cidade da Bahia com sua tropa rumo aos Ilhéus no intuito de combater o *gentio Tupinambá/Tupiniquim*, que se dizia aterrorizar os colonos daquela capitania.

Os índios, ao se depararem com as embarcações de Mem de Sá e Vasco Rodrigues Caldas, atiraram-se ao mar, como descreve Silva Campos:

O troço de Caldas, composto de Índios das aldeias da Bahia, nadadores exímios, lançaram-se n'água também, em sua perseguição, e alcançaram-nos a uma légua de praia – "uma grande

légua" – e aí travou-se rija e singularríssima peleja, como bem poucas devem-se ter dado no mundo, e que na história pátria ficou conhecida como Batalha dos Nadadores.

(Silva Campos, 1947: 43)

Esta mesma batalha é descrita pelo próprio Mem de Sá, com maiores detalhes:

Nesse tempo, veio recado ao governador como o gentio Tupiniquim da capitania de Ilhéus se alevantava e tinha morto muitos cristãos e destruído e queimado os engenhos dos lugares, e os moradores estão cercados e não comiam já senão laranjas e logo o pus em conselho e posto que muitos eram que não fosse por não ter poder para lhes resistir, nem o poder de imperador, fui com pouca gente que me seguiu e, na noite que entrei em Ilhéus, fui a pé dar numa aldeia que estava a sete léguas da vila, em um alto pequeno, toda cercada d'águas e de lagoas e as passamos com muito trabalho e, antes da manhã duas horas, dei na aldeia e a destruí e matei todos os que quiseram resistir e na vinda vim queimando destruindo todas as aldeias que ficaram atrás e porque o gentio se ajuntou e me veio seguindo ao longo da praia, lhes fiz algumas ciladas onde o cerquei e lhes foi forçado deitarem-se a nado no mar de costa brava. Mandeí outros índios atrás deles e gente solta que o seguiram perto de duas léguas e lá no mar, pelejaram de maneira que nenhum tupiniquim ficou vivo, e todos os trouxeram a terra e os puseram ao longo da praia por ordem que tomavam os corpos perto de uma légua, fiz muitas outras saídas em que destruí muitas aldeias fortes pelejei com eles outras tantas vezes em que foram mortos e feridos e já não ousavam estar, senão pelos montes, onde matavam cães e galos e constringidos da necessidade, vieram pedir misericórdia e lhes dei pazes com condição de que haviam de ser vassallos de sua alteza, pagar tributo e tornar a fazer os engenhos. Tudo aceitaram e fizeram e ficou a terra pacífica em espaço de trinta dias, onde fui a minha custa dando mesada a toda pessoa honrada e também digo boa, como é notório.

(Mem de Sá, 1560, *apud* Paraíso, 1889: 82)

O intenso contato entre indígenas e colonos, nos primeiros anos da implantação da capitania dos Ilhéus, ocorreu, de modo geral, de forma pacífica. Interessados nos benefícios advindos da mão de obra indígena, os segundos procuraram manter uma relação de certa forma “amistosa” com os Tupinambá habitantes da costa dos Ilhéus. A relevância da mão de obra indígena, indispensável para lhes assegurar alimentos (caça, raízes, pescados, frutas etc.), fazia com que as tensões e conflitos fossem represados. As relações de troca caracterizavam-se, contudo, por grande assimetria, e o trabalho dos Tupinambá recebia, como contraprestação, algumas “bugingangas”. No entanto, com o passar do tempo, a aparente relação “amistosa” daria lugar a inúmeros conflitos, como o relatado anteriormente por Mem de Sá, decorrentes das também inúmeras tentativas dos colonos de escravizar os indígenas, impondo-lhes um acelerado ritmo de trabalho que tinha como objetivo abastecer o mercado exterior.

Além dos conflitos decorrentes das incansáveis tentativas de escravização dos indígenas, estes tiveram que lidar com um outro tipo de intrusão: as epidemias, que se aliavam à desorganização social causada pelo apresamento e morte de inúmeros nativos. A capitania dos ilhéus foi acometida, no ano de 1560, por uma epidemia de varíola que ceifou a vida de um terço dos seus habitantes (Couto, 2003). É nesse contexto que começam a ser erguidos, em vários pontos do Brasil, os aldeamentos (ou missões), comandados por ordens religiosas cujo

principal interesse era a catequização dos índios não aldeados, *bravios* – aqueles dispersos pelo interior das matas das capitanias.

2.2 – O Aldeamento de Nossa Senhora da Escada

Mais de um século após as atuações do governador Mem de Sá na região dos Ilhéus (1560), surge o aldeamento de Nossa Senhora da Escada, fundado no ano de 1700 (final do séc. XVII) por missionários da Companhia de Jesus e que abrigou índios da etnia Tupinambá/Tupiniquim, assim como de outras nações. Tal aldeamento, assim como os demais erguidos no Brasil colônia, tinha por objetivo amansar o *gentio bravo* que vivia disperso pelo litoral e regiões de mata do sul da Bahia, como dito anteriormente. O ensino da religião católica aos indígenas condicionava-os à adoção de hábitos culturais muito distintos dos seus. Além do ensino dos ditames do catolicismo, era comum nos aldeamentos a utilização do trabalho indígena tanto na lavoura quanto na produção de artesanato – que era levado para o colégio dos jesuítas em Salvador para ser comercializado. O artesanato produzido no aldeamento de Nossa Senhora da Escada era feito, sobretudo, com o coco da piaçaba e com casco de tartaruga, a exemplo dos rosários de coco descritos pelo príncipe renano Maximiliano de Wied-Neuwied, que lá esteve entre 1815 e 1817. Esse tipo de artesanato, muito provavelmente, era confeccionado desde a implantação do aldeamento (1700), perpassando o período de elevação de Olivença à categoria de vila (1755), a posterior expulsão dos

jesuítas do Brasil pelo Marquês de Pombal (1759), até a visita do príncipe de Wied-Neuwied à Olivença, já no século XIX.

Fui ver os índios em suas palhoças, e encontrei a maioria deles trabalhando na confecção de rosários. As suas habitações, muito simples, não diferem das que se encontram ao longo de toda a costa. [...] Essas cabanas acham-se expostas em fila ao longo da encosta de um morro e estão em aprazível situação, descortinando-se uma vista larga do Oceano.

(Wied-Neuwied, 1958: 336)

O príncipe de Wied-Neuwied acrescenta que o trabalho dos indígenas na confecção de artesanato lhes deixava pouco tempo para suas atividades de subsistência, além do que somente uma ínfima parte do lucro proveniente de sua fabricação era revertida para seus produtores (ib.?).

No período compreendido entre 1595 até 1755, todos os aldeamentos da colônia estiveram sob a administração de ordens religiosas. Porém, no ano de 1755, sob a administração do Marquês de Pombal, Olivença foi elevada à categoria de vila, continuando a ser tratada, contudo, como um aldeamento indígena devido às condições de marginalização da região.

Uma rica documentação aponta para a presença de uma numerosa população indígena na costa da capitania de Ilhéus desde os primeiros anos da colonização até meados do século XIX. Fontes escritas e orais dão conta da presença tupinambá em Olivença, a exemplo de um recenseamento realizado no ano de 1805, por mim localizado no Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB),

que comprova que os Tupinambá continuavam, no início do século XIX, estabelecidos na Vila de Olivença, trabalhando com artesanato, agricultura e pesca.

**Mapa dos Habitantes desta Villa de N^{sa} Sr^a da Escada da Nova
Olivença do Ano de 1805⁴**

Nomes	Qualidade	Estado	Viveres	Idade
José Vilas Boas – vigário	Branco	–	–	–
Pedro – escrivão	Crioulo	solteiro	–	33
Manoel de Jesus –capitão	–	Viúvo	Lavrador	50
Maria – filha	–	solteira	–	18
Damiana – filha	Mina	solteira	–	19
João	–	solteiro	–	19
Manoel do Bomfim – diretor	Branco	casado	–	49
Luiza Francisca – esposa	Branca	casada	–	39
Estevão	Escravo	solteiro	–	23
Maria	Crioula	solteira		35
Marco	Crioulo	solteiro	–	13
Felipa	Crioula	–	–	11
Furtuozo José Bento	Branco	solteiro	vendedor	41
Anna	Crioula	–	–	8
Agostinho	Crioulo	–	–	4
Vitoriana	Crioula	–	–	1

Observação: Todos os que seguem são de nação indígena plantam, pescam, e torneiam contas de coco:

⁴ Aqui aparece um pequeno resumo do mapa contendo a relação dos habitantes da Vila de Olivença no ano de 1805. Trata-se de uma versão do mapa original que aparece sob um formato condensado e transcrito em padrão não paleográfico-diplomático (visando a melhor compreensão do leitor). Neste mapa podemos perceber a predominância indígena em Olivença no início do século XIX.

Nomes	Estado	Idades	Nome	Estado	Idades
João de Melo	filho	41	Elena	filho	8
Joana	esposa	32	Sipriana	–	6
Florinda	filha	15	João Soares	casado	59
João	–	12	Natália	esposa	49
Antonio	–	9	Anna	–	–
Pedro	filho	11	Caetana	casada	23
Antonio	filho	4	José do Carmo	casado	31
Ana	filha	2	Bibiana	casada	34
Inocência	filho	1	José	filho	19
Manoel Xavier	casado	50	João	filho	14
Maria	esposa	51	Custódia	filha	14
Luzilia	solteira	24	Ana	–	8
Maria	filha	17	Maria	–	5
Felisberto	–	19	–	–	–
José Gomes	casado	23	Custódio	filho	10
Luiza	esposa	24	–	–	–
João	filho	5	José Francisco	casado	22
Maria	–	3	Joaquina	casada	19
Vilma	viúva	23	Antonio	filho	5
João	–	7	Sebastiana	esposa	20
Patrício	casado	65	Anastácio	–	7
Maria	casada	19	Maria	–	4
Antonio	viúvo	52	Manoel Coelho	casado	54
José do Vale	casado	30	Ana	casada	44
José Francisco	casado	29	Maria	casada	32
Rosa	casada	29	Prudência	–	12
Clara	–	3	Joana	–	15
Pedro	–	14	José	–	5
João	–	9	Manoel	–	6
Thereza	casada	24	Antonio	–	4
Ana	–	12	Anastácio	casado	34

FONTE: APEB – Recenseamento – (1735-1805) – Colonial/Provincial – Maço – 596

A informação sobre a predominância indígena seria corroborada, doze anos depois, pelo príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied, que, em 1817, assim a descreveria:

Vila nova de Olivença é uma cidade de índios fundada pelos jesuítas há uma centena de anos. Nessa época, buscavam-se índios dos rios dos Ilhéus ou São Jorge para trazê-los para aqui. A Vila possui agora cerca de 180 fogos e todo o seu território conta com cerca de mil habitantes. Com exceção do padre, do escrivão e de dois negociantes, Olivença não conta com quase cem portugueses. Todos os demais habitantes são índios que conservam seus traços característicos em toda a sua pureza.

(Wied-Neuwied, 1958:335 – ênfases adicionadas)

Em outro momento o príncipe austríaco menciona a etnia dos habitantes de Olivença, e descreve aspectos geográficos da vila:

Villa nova de Olivença se acha aprazivelmente situada sobre colinas bastante elevadas, e é cercada de vegetação espessa. O convento dos jesuítas se ergue acima dessa muralha de verdura. A costa, formada de rochedos extremamente pitorescos que avançam pelo mar adentro, é constantemente batida pelas vagas barulhentas que enchem de alva espuma toda a baía. Índios vestidos de camisas brancas ocupavam-se em pescar na praia. Havia entre eles alguns tipos muito belos. O seu aspecto lembrava a descrição que fez Lery de seus antepassados os Tupinambás.

(Wied-Neuwied, 1958: 337)

Ao prosseguir a descrição da região habitada pelos Tupinambá no século

XIX, o príncipe de Wied fala acerca de aspectos naturais presentes na região próxima à foz do rio Comandatuba e trechos desse rio, uma área também de influência Tupinambá:

Até a embocadura do Comandatuba, a costa não varia de aspecto. O Comandatuba não é um rio importante. A pouca distância de sua foz, existem, na margem meridional, com areias de um branco que ofuscam a vista, algumas palhoças onde vivem famílias de índios, cujas plantações estão na margem setentrional. Atravessando o Comandatuba e três léguas a diante chegamos a foz de um outro rio maior. O Una onde só se vêem umas poucas habitações. Este rio se divide em dois braços, próximo à sua foz; o braço esquerdo se chama maruim, e o direito rio da Cachoeira, nome este tirado das pequenas quedas que forma.

(Wied-Neuwied 1958:338)

Referências históricas, a exemplo de Maximiliano da Áustria, e a tradição oral confirmam também ser a região de Una uma região de influência Tupinambá. É recorrente nos relatos de moradores da Serra do Padeiro e de Olivença referência a este Município, onde se encontra a lagoa do Mabaço, um dos limites do território Tupinambá, e onde vivem, até os dias de hoje, famílias desta etnia.

2.3 – O Século XIX e a Questão das Terras Indígenas no Brasil

Após 1818, período em que os viajantes Spix e Martius percorreram o sul da Bahia, há um lapso na documentação referente à presença indígena em Olivença e outros antigos aldeamentos do sul baiano. Acredito que tal lapso deva-se ao fato

de que, no referido período, a preocupação básica da presidência da província com relação aos índios do sul da Bahia incidia sobre os Botocudos, Kamakã e Mongoyó, grupos com os quais se estabeleciam relações conflituosas (Paraíso, 1989:88). Os índios aldeados que persistiam vivendo nos antigos aldeamentos, mesmo tendo sido oficialmente extintos, não representavam um problema a ponto de suscitarem documentos oficiais mencionando sua presença nos referidos locais. Ademais, é comum durante todo o século XIX os documentos oficiais se referirem aos locais que abrigavam as populações aldeadas como locais ermos, onde não havia nenhuma população residente – uma das várias estratégias acionadas pelo governo colonial e imperial para lançar mão ou facilitar que particulares o fizessem dos territórios tradicionalmente ocupados pelos indígenas.

A Câmara de Ilhéus, em 1851, um ano, portanto, após a lei de terras⁵, era responsável por inspecionar o uso do trabalho indígena na Vila de Olivença. A sua intenção era transformar Olivença num centro de produção agrícola ou de fornecimento de mão de obra para os colonos que chegavam à região. Porém, de acordo com Paraíso (1989:89), a presidência da província, não concordando com a intenção da Câmara de Ilhéus, relata que Olivença não precisava de diretor de índios, o que deixava subentendido que não precisava também de apoio material do governo e, conseqüentemente, que o aldeamento deveria ser extinto, o que implicaria na divisão das terras do antigo aldeamento em lotes individuais para

⁵De acordo com a lei de terras de 18 set. 1950, Lei n. 601: “Dispõem sobre as terras devolutas no império, e acerca das que são possuídas por títulos de sesmarias sem preenchimento das condições legais, bem como por simples títulos de posse mansa e pacífica e determina que, medidas e demarcadas, sejam ellas cedidas a título oneroso assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colônias de nacionaes, e de estrangeiros, na forma que se declara” (Cf. Carneiro da Cunha, 1992:212).

serem distribuídos entre colonos interessados e alguns indígenas.

No século XIX, a questão indígena deixa de ser uma questão de mão de obra para se tornar uma questão de terras (Carneiro da Cunha, 1992:4). Segundo Carneiro da Cunha, não obstante as variações regionais, pode-se dizer que a tônica deste século foi a questão de espaço. Em áreas de índios ditos bravios – podemos citar o exemplo do sul da Bahia e o norte de Minas –, tentava-se controlá-los, criando aldeamentos para, deste modo, “desenfestar os sertões”. Nas áreas de ocupação mais antigas, no entanto, a estratégia vigente era, como dito anteriormente, extinguir os aldeamentos, liberando, deste modo, as terras para os não índios. O caso da Vila de Olivença não foi diferente do de outros pontos do Brasil. O império aderira, claramente, aos projetos da populações não indígena, fossem essas religiosas ou especuladores de terras, pondo claramente em risco os territórios das populações autóctones em todo o Brasil. Reelaborar: não está claro!!

Palco de ferrenhas disputas por terras, o século XIX também foi marcado por debates acerca da brutalidade dos índios. Nessa época, a humanidade dos índios era oficialmente afirmada, até mesmo por uma questão de orgulho nacional. Porém, o que se via de fato era a expressão corrente acerca da *bestialidade*, da *fereza*, da *não humanidade* das populações indígenas brasileiras, como escreve José Bonifácio em 1823: “Crê ainda hoje grande parte dos portugueses que os índios só tem figura humana, sem serem capazes de perfectibilidade” (José Bonifácio *apud* Carneiro da Cunha, 1992).

Assim, tais discussões e polêmicas acerca da humanidade dos indígenas geravam sérias implicações para a política indigenista, uma vez que o que de fato se pretendia discutir era tão somente se os indígenas deveriam ser atraídos para o “Grêmio da Civilização” ou sumariamente eliminados, como fizera o Imperador D. João VI ao chegar ao Brasil (1808), período em que declarara guerra justa aos genericamente chamados de Botocudos.

O século XIX, notadamente o período imperial brasileiro (1822-1889), representou um marco no que diz respeito aos povos indígenas no Brasil e aos direitos sobre seus territórios tradicionais, quando foram elaborados o regulamento das missões⁶ (1846) e a Lei de Terras (1850), instrumentos decisivos para a compreensão da precária condição dos povos indígenas do Brasil na atualidade, particularmente no que concerne às dificuldades por eles enfrentadas nos processos de delimitação dos seus territórios.

Conhecidos localmente mediante o designativo genérico de “índios” ou “caboclos de Olivença”, os Tupinambá/Tupiniquim que compunham, juntamente com índios de outras etnias, o aldeamento de Nossa Senhora da Escada de Olivença persistiram em seu território até a presente época, em que pese as pressões advindas, tanto do governo colonial como do imperial. No século XX, a resistência às sistemáticas investidas dos não índios à Olivença, tanto em relação à

⁶Decreto n. 426 de 24 jul. 1845 – Regulamento acerca das Missões de catequese, e civilização dos índios: Art.1 haverá em todas as províncias hum director Geral de Índios, que será de nomeação do imperador competindo-lhe, entre outras funções, examinar o estado em que se encontram as aldeias actualmente estabelecidas; ocupações habituais dos índios, que nelas se conservam, suas inclinações e propensões sua população, assim originária ou mestiça, e as causas que tem influído em seu progresso, ou em sua decadência. (Carneiro da Cunha, 1992:191. Cf. Coleção das Leis do Império do Brasil, 1844(1845):163-4 – ênfases adicionadas)

posse do seu território quanto à hegemonia política e afirmação da identidade indígena, é renovada.

2.4 - O Coronelismo: Oligarquias Regionais no Sul da Bahia

O início do século XX em Olivença foi marcado por acontecimentos que até hoje repercutem, de forma significativa, sobre os índios ali residentes. Nos idos de 1903, o atual distrito possuía *status* de Intendência, e era quase que totalmente habitada por índios. Seu chefe, como até hoje é referido pelos habitantes do lugar, era Manoel Nonato do Amaral, “caboclo natural de Olivença” que atuava na política local e possuía a patente de coronel.

O coronelismo, como observa Falcón (1995), foi construído tendo como base a propriedade fundiária e herdando fortes características do *mandonismo*, que teria prevalecido durante toda a República Velha no Brasil. Mas este autor também afirma que, em Ilhéus – por se tratar de uma região cujo principal produto cultivado, o cacau, constituía-se num gênero voltado para a exportação –, não bastava somente ter a posse de imensidões de terras: era necessária também a organização da produção e a exploração efetiva da área. Portanto, os coronéis, via de regra, eram grandes plantadores ou homens voltados para o comércio do cacau.

Muitas vezes, o título de coronel era conferido a determinado fazendeiro independentemente de haver ele sido outorgado pela Guarda Nacional ou

comprado pelo próprio fazendeiro, membro das classes abastadas da região. Ser coronel significava ter poder, tanto econômico quanto político, e o fato de possuir a patente estava intrinsecamente relacionado “[...] ao prestígio de um grande fazendeiro de cacau” (Falcón, 1995:87). O termo coronel, portanto, ganhou uma conotação que tornava difícil distinguir quem realmente possuía a patente conferida por instâncias governamentais, quem a comprava ou, ainda, quem assim era designado como sinal de prestígio, simplesmente por se tratar de grandes plantadores ou negociantes de cacau.

Como já dissemos, a maioria dos coronéis enquadrava-se na categoria de plantadores, sendo quase que imprescindível a condição de grande proprietário para que determinado plantador adquirisse prestígio político, no contexto regional, que lhe conferisse suficiente influência para o exercício de suas atividades político-partidárias. Os detentores do título de coronel e de outras patentes inferiores (os últimos menos que os primeiros) integravam uma hierarquia social, sobretudo nas cidades do interior do Brasil, que lhes permitia exercer domínio sobre as populações locais e outros fazendeiros ricos, tornando-os parte de um sistema de relações em que aos mais ricos e poderosos cabiam os cargos de maior prestígio na política local. Estes últimos eram os coronéis-políticos, categoria na qual se enquadrava Manoel Nonato do Amaral.

Durante longos anos houve duas facções políticas em Ilhéus: a facção chefiada pelo coronel Domingos Adami de Sá e a liderada pelo coronel Antônio Pessoa da Costa e Silva, ambos ricos proprietários de terras na região de Ilhéus e

detentores de imenso prestígio político. Os partidos existentes à época eram identificados pelos nomes de seus expoentes, sendo os eleitores denominados *Adamistas* ou *Pessoistas*, conforme a corrente política à qual pertencessem. Tamanha era a influência exercida por estes coronéis, que essa situação perdurou durante os quarenta anos da República Velha na região de Ilhéus.

Lutador nas causas abolicionistas, Antonio Pessoa atuou como promotor público da Câmara de Ilhéus. Foi nomeado tenente-coronel da Guarda Nacional no ano de 1889 e, em 1903, intendente municipal, tendo sido afastado do cargo por decisão do Senado Estadual. Em 1905, Pessoa foi promovido a Tenente Comandante da 81^o Brigada de Infantaria da Comarca. Desse ano até 1912 ele atuou na política como organizador do Partido Democrata, que mais tarde se transformaria no Partido Republicano Conservador – do qual posteriormente faria parte também Manoel Nonato do Amaral. Sobre o coronel Domingos Adami são esparsas as informações que obtive. Segundo Borges de Barros (Barros, 1981:28), Adami dirigiu por muitos anos a política ilheense, tendo executado grandes obras públicas. Barros não menciona, no entanto, a trajetória política de Domingos Adami, nem mesmo como teria conseguido o título de coronel.

As disputas políticas ocorridas na época em questão giravam em torno da ocupação de cargos públicos que ensejavam poder e *status* aos seus ocupantes, como o cargo de intendente, por exemplo, “[...] maior expressão do poder municipal” (Falcón, 1983:78). A Intendência correspondia ao que hoje chamamos de prefeitura. Durante a República Velha os chefes do poder executivo de um

município eram chamados de prefeitos, intendentes ou superintendentes. No Estado da Bahia prevalecia a designação intendente. Olivença, ao contrário de hoje, quando ocupa a posição de distrito de Ilhéus, foi município independente até 1912, possuindo, assim, seu próprio intendente.

O título de coronel, entre outras vantagens, conferia ao seu possuidor *status* semelhante ao atribuído por uma formação acadêmica. Possuir a patente da Guarda Nacional servia, muitas vezes, como generoso substituto do diploma e de uma origem nobre, elementos importantíssimos na sociedade oligárquica baiana no período republicano. Ser coronel representava ter, mais até do que poder econômico, poder político e controle sobre fatias expressivas do eleitorado local.

Outro traço marcante do poderio dos grandes coronéis era a utilização de seus "exércitos particulares". Exércitos estes que, via de regra, eram usados a favor de seus próprios interesses políticos e econômicos. Os "jagunços" eram a representação mais forte do poder dos "mandões" que impunham sua vontade à força das armas, contrariando todo e qualquer princípio de democracia que pudesse vir a existir na época. A violência era o grande instrumento para fazer valer supostos "direitos" que deveriam ser conquistados a todo custo, até mesmo com vidas humanas. Um exemplo desta prática, muito comum no interior do Brasil durante o período republicano, ocorreu em 1919, entre as famílias Badaró (Pessoista) e Basílio de Oliveira (Adamista), que disputavam a posse de terras na localidade de Sequeiro do Espinho, no Sul da Bahia.

Eram inúmeros os casos de incorporação ilícita de glebas de terras, muitas vezes com o conhecimento da justiça que, na prática, só existia para atender aos interesses políticos dos grandes coronéis de cacau da região. A verdadeira lei se fazia nas tocaias, “a ferro e fogo”, como bem narrou Jorge Amado em *Tocaia Grande*.

Natário tenta perceber qualquer ruído suspeito: galho sendo quebrado para abrir passagem, escorrego na lama, uma voz, um ciclo de conversa, – vindos pela trilha os jagunço estarão descuidados na certeza de que o perigo ficará pra trás, nas distantes divisas da Atalaia [...] Berilo levanta o olhar perscrutando. Natário estende o braço, firma a pontaria – com sua licença, coronel – atira para acertar na cabeça. Uma carnificina, como comprovou o coronel Elias Daltro. Não se tinha notícia de tocaia de tal envergadura, nem nos tempos das primeiras lutas, as dos Basílio de Oliveira e dos Badaró. Ia ficar na história, a tocaia grande.

(Amado, 1984:25)

O texto de Jorge Amado, em *Tocaia Grande*, mesmo se tratando de ficção, retrata a realidade acerca das disputas políticas ocorridas na região Sul da Bahia durante o início do século XX, uma realidade cuja justiça era feita pelos grandes coronéis de cacau e em prol de seus interesses, fato que marcaria, significativamente, os conflitos por terras na região cacaueira, conflitos que envolveriam também as populações indígenas habitantes da região.

2.5 – O Caboclo Coronel: Política e Identidade Étnica entre os Tupinambá de Olivença

Manoel Nonato do Amaral é citado por Falcón (1995) como um dos maiores fazendeiros e principais nomes do coronelismo ilheense, numa lista que abarca o período de 1890 a 1930. Em torno da figura de Manoel Nonato circulam muitas histórias; histórias de um tempo em que Olivença possuía o *status* de município e em que as duas grandes facções políticas da época (Adamista e Pessoísta) disputavam espaço sociopolítico.

Nonato, de acordo com a memória oral de alguns moradores de Olivença, era o "chefe" do lugar, um caboclo que transitava entre os interesses dos "brancos" e dos índios. Hoje, ao serem perguntados sobre o Coronel Nonato, os moradores mais antigos de Olivença procuram esquivar-se, afirmando não se lembrar dessa época, resposta comum entre os Tupinambá, uma espécie de escapatória para não revelar o que sabem sobre um tempo que, pelo que pude observar, ao contrário de outros eventos de seu passado, tais como os feitos envolvendo o "caboclo Marcelino", não fazem questão nenhuma de relembrar, na medida em que a chamada "hecatombe de Olivença" parece ter gerado uma espécie de *embrutecimento* da população local, na visão dos não índios.

A chacina liderada por Manuel Nonato e supostamente executada por índios de Olivença, que teve como pano de fundo uma disputa étnica e fundiária, parece ter revestido Olivença e seus habitantes de um caráter bárbaro, irracional, semelhante ao que lhes era imputado no início do aldeamento, quando os Tupinambá ainda praticavam rituais de canibalismo. O episódio, referido como "as

sete mortes da Igreja”, ocorrido em 1903, parece ter servido para renovar, por parte da população regional, forte discriminação contra os índios de Olivença, que após este evento passariam a ser estigmatizados como sanguinários, bárbaros, entre outras características pejorativas imputadas ao “sangue caboclo” – sangue entendido aqui não apenas como o transmissor da identidade genética, mas também de traços culturais⁷, ponto que discutiremos no decorrer deste capítulo.

Nonato Amaral era, sem dúvida, um líder incontestado em Olivença, lugarejo que, no início do século XX, possuía, segundo Silva Campos (1947), trinta casas de palha e dez de telha. Era ele quem ditava as ordens no local, exercendo enorme influência sobre os “caboclos”, que, à época, constituíam a maioria dos moradores e talvez vissem na figura do Coronel Nonato não só um líder político como tantos outros, mas um “parente” que detinha grande poder político.

⁷ Ver Reesink (1999)

2.6 – Manoel Nonato do Amaral e a “Hecatombe de Olivença”

Esse episódio, também denominado de forma sensacionalista pela imprensa da época como o morticínio de Olivença, ou a hecatombe de Olivença, foi comentado, de forma contundente e dramática, por Silva Campos:

Página das mais lutuosas, das mais negras da nossa história política é o "morticínio de Olivença". Página traçada pelo miserável partidarismo sem ideais, a serviço da avidez de mando e de açambarcamento das posições oficiais, que ambientava na época aquelas plagas. É uma nódoa indelével nos fatos do silencioso e obscuro burgo de descendentes dos Tupiniquins.

(Silva Campos, 1947: 303)

Manoel Nonato do Amaral, dirigente do partido federalista no município e ligado à corrente política do Coronel Antonio Pessoa da Costa e Silva, lançou naquele ano o nome do capitão Cornélio Cunha para seu sucessor como intendente. Domingos Adami, por sua vez, grande líder político do Partido Republicano em Ilhéus, lançou, como candidato ao mesmo cargo, o capitão Paulino Ribeiro, natural de Vitória da Conquista, homem com fama de destemido, líder de muitos jagunços, e desafeto de Nonato e dos moradores da pacata Olivença.

Após as eleições daquele ano ocorreu "duplicata", fato comum naquele tempo, ou seja, empate nas eleições para intendente, ficando a cargo do Senado Estadual decidir quem assumiria o posto no município. Porém, forças políticas

estaduais resolveram privilegiar a corrente adamista, dando como vencedor o capitão Paulino Ribeiro e sua respectiva Câmara de Vereadores. A corrente de Manoel Nonato, inconformada com o resultado das eleições, armou uma emboscada para André, homem de confiança do capitão Paulino.

Devido à emboscada que vitimou André, Paulino teria sido aconselhado por seus correligionários a retornar a Olivença somente com o auxílio de forças policiais. Este, porém, que possuía fama de destemido, como já assinalado, desconsidera a recomendação, retorna ao local e se reúne com o conselho municipal. Na Casa da Câmara, que funcionava na lateral da Igreja de N^{sa} S^{ra} da Escada, os membros do conselho foram cercados por jagunços armados que abriram fogo contra Paulino e mais sete vereadores. Imediatamente, Manoel Nonato e seus correligionários Cornélio Cunha e Manoel Saboeiro foram apontados como os mandantes responsáveis pelas oito?[não eram sete?] mortes da igreja, acontecimento que iria marcar a história de Olivença até os dias de hoje. Quem sobreviveu dos oito?

[...] Viram-se cercados imediatamente por duzentos meninos, escol do cangaço naqueles interiores, armados a Winchester, tendo à frente Cornélio Cunha e Maneca Saboeiro, que romperam em intenso tiroteio contra o abrigo dos sete homens. Contestando este o fogo de rifles e pistolas espaçadamente, por lhes ser escassa munição [...] cerca de meia noite chegando Paulino à janela, certo disparo abateu-o. Então o desânimo apossou-se de seus companheiros, quatro dos quais tentaram romper o cerco pela mata pulando de uma das janelas do fundo da igreja, sendo porém selvagemmente trucidado. Em seguida os obsedantes arrombaram o consistório, e foram arrancar os restantes infelizes, que se haviam ocultado no forro - Diz a tradição que um deles se

agarrara ao grande crucifixo do altar-mor massacrando-os com demoníaco furor. Arrastaram em seguida os oito cadáveres previamente saqueados, para o centro da nave, mutilando-os. A um esquartejaram, a outro decapitaram, outro fenderam o crânio, a outro deceparam os braços. Finalmente reunindo dispondo-os em macabra geometria.

(Silva Campos: 1947:304)

De acordo com o processo judicial no qual Nonato foi indiciado, ele teria sido o único mentor intelectual da chacina. Sua influência sobre os moradores de Olivença teria, de certo modo, "legitimado" sua atitude. Na posição de chefe de Olivença, ele queria, ao seu modo, defender seus interesses políticos, eliminando Paulino Ribeiro que, naquele momento, representava forte ameaça à sua supremacia enquanto chefe político e líder popular:

Considerando que do Exame demorado e atento destes autos se verificam indícios veementes de criminalidade contra o réu C^{el} Manoel Nonato do Amaral como o único autor intelectual responsável pelas mortes de Paulino José Ribeiro e de seus companheiros como do plano criminoso e o seu primeiro e capital motor, uma vez que do ventre destes autos está constatado que o morticínio de Olivença não foi obra da revolta justa de um povo indignado, na repulsa legítima de um intruso imprudente e [contumaz] que contra má vontade, e somente à força de armas, queria como intendente dirigir os seus destinos, mas ao contrário disto foi o efeito de sua vontade de chefe popular, agindo com toda força de sua ascendência sobre o ânimo deste mesmo povo habituado de há muito a obedecer-lhe segamente [s/c] em todos os seus desejos e dirigidos por verdadeiros cabos de guerra, que dirigiam o ataque e dele recebiam ordens considerando que o artigo destampado na - "Gazeta de Ilhéus" - junta a estes autos, em que o C^{el} Nonato afirma que Paulino para se apoderar da intendência de Olivença "precisava matar muito

caboclo, a começar por ele" faz gerar a convicção de que é ele o verdadeiro chefe de Olivença e que estava disposto a tudo fazer contanto que Paulino, não contasse victorioso.

(Sumário Crime, Morticínio de Olivença – APEB Judiciário/Período - 1906 - maço – 8405, p. 155)

De fato, apoiado por poderosos pessoístas, Nonato Amaral parece ter agido com o objetivo de afastar qualquer possibilidade da facção política ligada a Domingos Adami controlar Olivença. No entanto, constam do seu processo alguns depoimentos que afirmam ter sido o "ódio do povo de Olivença" para com o capitão Paulino o grande estopim desencadeador da atitude de Manoel Nonato, efeito de um povo revoltado e insatisfeito com o resultado das eleições que propiciaram a Paulino Ribeiro, um "branco", o cargo de Intendente Municipal, como afirma uma das testemunhas:

Foi o povo que fez a guerra; que era sabido que o povo de Olivença não consentiria que Paulino entrasse ali como intendente, e que este estando no Porto da Lancha [lugar que dista apenas um quarto de légua da vila] não foi perseguido pelo povo; que era tal a animosidade do povo contra Paulino que se Nonato ou outro qualquer quisesse opor-se, estava certo de que não seria atendido [*sic*].

(Sumário Crime, Morticínio de Olivença – APEB Judiciário/Período – 1906 – p. 141. Testemunha Manoel Esteves Villas Boas, pp. 31-34)

Uma outra testemunha é ainda mais direta e enfática, afirmando haver sido obra dos caboclos de Olivença a execução de Paulino e dos sete vereadores

emboscados na Câmara Municipal: “[...] Perguntado se o povo ou as gentes que atacaram Paulino era gente de fora daquele município ou moradores do mesmo, respondeu que a maior parte era caboclos [sic] e moravam no mesmo município” (Sumário Crime, Morticínio de Olivença, p. 141. Testemunha Cândido José Nunes).

Nonato Amaral, Cornélio Cunha e Manoel Saboeiro foram indiciados e presos. O primeiro, defendido primeiramente pelo coronel Pessoa, obteve pena de reclusão, permanecendo mais tempo na prisão que os demais. Porém, o coronel Pacheco, homem influente na época e parente de Nonato⁸, conseguiu, juntamente com um grupo de amigos, desafiar seu processo para Canavieiras, onde Nonato foi defendido por Sabino Costa e conseguido absolvição. Durante seu primeiro julgamento, foi pronunciada a seguinte sentença:

Em conformidade das decisões do jury [sic], julgando o Réu Manoel Nonato do Amaral, duas vezes incluso no grau máximo do artigo 294, inciso 1º do código penal, e attendendo que os crimes decorrem em uma mesma ação por actos sucessivos denotando por parte do réo uma só intenção é que portanto devem ser regidos pela regra estabelecida no artigo 66 inciso 3º do citado código. O condeno a 30 anos de prisão celular que cumprirá na penitenciária da capital. Sala da sessão do Jury 23/11/1909. O Juiz de direito J. de Sales Muniz. Publicada a sentença devo o juiz dar por concluído julgamento do presente processo, com relação ao réu M. Nonato do Amaral e seus cúmplices.

(Tribunal de Apelação e Revista, Homicídio Hecatombe de Olivença, 7 mortes – APEB Judiciário/Período – 1906 – maço 8405)

⁸ Informação pessoal do sr. Raimundo Sá Barreto, 84 anos, ex-tabelião da cidade de Ilhéus e grande conhecedor da história regional, falecido pouco depois de me conceder entrevista.

Atualmente, em Olivença, Nonato é mencionado, como já assinalado, com certa reserva. Assuntos que refiram às sete mortes da igreja são evitados, aparentemente devido ao caráter mórbido de que se revestiram. O esquartejamento dos corpos e sua exposição pública conferiram à chacina um tom ainda mais dramático e carregado de julgamentos de cunho moral. Quando são abordados sobre o tema, os Tupinambá fazem questão de frisar a grande aliança de Nonato com os "brancos", diferenciando-o de Marcelino, que, na sua percepção, "era somente pelos índios", não pertencendo a nenhuma corrente política da qual faziam parte os "grandes coronéis brancos", como era o caso de Manoel Nonato. É importante observar, também, que, tal como dito antes, o esquartejamento dos corpos de Paulino Ribeiro e seus correligionários reforçou a idéia de "animalidade" que pairava sobre os índios do Sul da Bahia, e no caso Tupinambá, em especial, reiterou a visão negativa que sobre eles vigia, entre as populações ilheense e brasileira em geral, isto é, seres brutos, incapazes de um gesto de "civildade" pelo fato de serem selvagens sem nenhum grau de "domesticação".

Cerca de vinte anos depois, a resistência liderada pelo caboclo Marcelino, considerado pela imprensa do Sul da Bahia como "o homem que se fez bugre" -- o designativo bugre é usado, deliberadamente, para frisar sua ascendência indígena associada a um estado bárbaro -- viria reforçar o que ocorrera no início do século XX com a hecatombe de Olivença, e gerar mais discriminação para os Índios ainda aldeados no mesmo local. Os novos fatos foram usados como pretexto para

legitimar a invasão do território indígena, o que, mediante o uso de violência física e psicológica, gerou a dispersão Tupinambá pelo território que hoje compreende parte dos municípios de Ilhéus, Una e Buerarema.

Os eventos envolvendo o coronel Manoel Nonato do Amaral evidenciam uma etapa do processo de resistência do povo Tupinambá, nesse caso, pela tentativa de manutenção de hegemonia política através da aliança com uma facção política não indígena. O assassinato de Paulino Ribeiro e seus vereadores, mais do que uma briga política pela intendência de Olivença, parece haver representado, através da liderança de um influente "caboclo de Olivença", o coronel Nonato, uma via de salvaguarda dos seus direitos, notadamente os fundiários, mediante o acesso ao poder político. Se lhes tivesse sido favorável a disputa eleitoral, poderia ter ocorrido em Olivença relevante situação de alternância do poder político e um desfecho menos adverso para os "caboclos de Olivença" que, desde a implantação da Capitania dos Ilhéus, no século XVI, experimentam as conseqüências da fixação dos não índios em seus domínios.

2.7 – A Revolta do Caboclo Marcelino e a Dispersão Tupinambá

Nas décadas de 1920 e 1930, cerca de vinte anos após os fatos acima relatados, houve, na região compreendida por Olivença, Una e Buerarema (antigo arraial do Macuco), a chamada "Revolta do Caboclo Marcelino", de fato uma resistência contra os avanços sobre o território e a população indígenas,

ameaçando a sua habitação exclusiva e o controle sobre as forças produtivas.

Considerado valente e destemido, Marcelino e seus seguidores tinham como meta principal impedir essa intrusão, que a cada dia se tornava inexorável em razão dos interesses dos grandes coronéis de cacau para transformar a pacata vila em área de veraneio para as famílias abastadas de Ilhéus e circunvizinhanças. As ações sucessivas, sob a sua liderança, passam a compor o que ganharia notoriedade local sob a denominação de a revolta do caboclo Marcelino [eu excluiria essa frase, por achar redundante].

O núcleo principal da vila, que outrora possuía singelas casas de palha cobertas com folhas de ouricana (Wied Newvied, 1958), começou a abrigar casas de tijolos, ao tempo em que os aprazíveis terrenos à beira mar iam se transformando em chácaras para veraneio. A violenta alteração da paisagem fazia-se às custas da população indígena, paulatinamente "desterrada" do lugar onde tinham nascido e vivido seus antepassados. Era muito grande a frustração dos índios diante da iminente expulsão, e Marcelino provavelmente se transformou no agente-síntese dos seus anseios, cuja intrepidez se julgou poder se interpor à investida dos poderosos cidadãos, para os quais a estratégica localização de Olivença, entre o mar e a mata atlântica, transformava-a em reduto perfeito para o seu lazer e, adicionalmente, romperia a estagnação na qual estava imersa.

Os jornais da época apontavam para a salubridade e as belezas naturais de Olivença, assinalando que ela não teria "prosperado" devido às dificuldades de acesso que a separavam da cidade de Ilhéus, possível apenas pela praia, segundo

relatos de cronistas, a exemplo de Luis dos Santos Vilhena, que passou pela região durante o século XVIII, e, atualmente, pelos moradores mais antigos do lugar: “[...] Em meio caminho indo de Ilhéus para Olivença faz barra o rio Cururuípe, vindo de dentro das matas, e apesar de pequeno, sendo cheia a maré não dá passagem a vau [...]” (Cartas de Vilhena, 1969:.507).

A construção da ponte sobre o Rio Cururupe superaria o óbice, amenizaria as vidas dos novos veranistas e se constituiria, dentro de pouco tempo, em um golpe mortal sobre as pretensões de pobres caboclos continuarem aí se estabelecendo. A nota dissonante foi a aparição de Marcelino no cenário político de Olivença. Corria o ano de 1922 quando foi constituída, na cidade de Ilhéus, uma comissão que tinha por objetivo angariar fundos para construir a referida ponte que facilitaria o acesso de automóvel entre Ilhéus, Pontal e Olivença, e, conseqüentemente, o deslocamento de um maior contingente de não índios para este último. Para Marcelino e os demais índios isso significaria a perda definitiva de um território que, até então, ainda que com muitas dificuldades, havia sido preservado com características similares às do antigo aldeamento jesuítico do qual se originara, tendo como principal particularidade o fato de a maior parte de seus habitantes serem "filhos de Olivença", nascidos no local e com ascendência indígena.

Em carta publicada pela imprensa da época, a referida comissão articuladora da construção da ponte sobre o Cururupe não hesitou em explicitar os seus propósitos usurpadores, afirmando, sem meias palavras, que:

Realizando este melhoramento, cessará tudo que há de menos conveniente em Olivença; construir-se-ão boas residências para o verão, e circularão automóveis do Pontal para o local que deixará de ser considerado um aldeamento de índios mansos para receber o título de estação balnearia, a mais apropriada de todo o estado.

(Jornal *O Comércio*, 27 nov. 1922, *apud* Paraíso, 1889, pp.. 98-99)

Em 1929, a imprensa de Ilhéus começou a noticiar, de forma sensacionalista e tendenciosa (como era comum à época), atos de vandalismo que estariam sendo praticados por Marcelino e um grupo de índios de Olivença. As denúncias eram unilateralmente apoiadas em relatos de fazendeiros regionais que denunciavam Marcelino e seus companheiros como perturbadores da ordem pública, que estariam percorrendo a região, incendiando fazendas, destruindo plantações e instaurando o terror entre os pacatos moradores. Como é fácil concluir, já não era apenas o episódio da ponte que tornava Marcelino e seus liderados o alvo preferencial das especulações e acusações dos cobiçadores das suas terras, mas a imprensa local, utilizada como veículo ideológico dos fazendeiros e potentado locais, divulgava informações sobre supostas investidas de Marcelino contra o "bem estar" da população de Olivença. Nesse mesmo ano, os jornais de Ilhéus noticiaram a primeira prisão de Marcelino, acusado, entre outros delitos, de assassinato.

ESTÁ PRESO O CABOCLO MARCELINO

Comunicam-nos de Olivença que acaba de ser preso pela polícia e paisanos o caboclo Marcelino pronunciado por crime de morte e que ali estava cometendo grandes depredações auxiliado por irmãos e outros caboclos.

Este criminoso constituiu-se um permanente flagello e perturbador da Ordem pública.

Hontem as dez horas da noite, seguiram 5 praças comandados por um cabo de ordem do Sr. Tem. Crispim, digno delegado de polícia os quais foram em perseguição do criminoso e o prenderam auxiliados por paisanos escolhidos pelo subdelegado de polícia de Olivença.

É uma notícia que vai alegrar a todos que tinham conhecimento dos desatinos praticados pelo bandido, foi expedido mandado de prisão contra Marcelino.

(*Correio de Ilhéus*, ed. Ilhéus, 5 nov. 1929)

Durante o período compreendido entre 1929 e 1936, Marcelino e seus companheiros foram literalmente caçados na região de Olivença e comunidades próximas. As matas da região, seu esconderijo predileto, eram também objeto de inúmeras investidas policiais. Volantes eram designadas para as buscas ao caboclo Marcelino que, via de regra, era comparado ao seu símile sertanejo, o célebre bandido social Lampião, que "aterrorizava" os sertões nordestinos com suas investidas contra propriedades rurais. Eram constantes os alarmes falsos a respeito de capturas e morte de Marcelino, que se transformara em personagem negativamente famoso, realizador de façanhas extraordinárias, "homem que se fez Bugre", de acordo com a caracterização da imprensa que tentava, assim, lhe atribuir traços passíveis de enquadrá-lo em um "estágio evolutivo atrasado". O

designativo "bugre" funcionava como apelo retórico eloqüente, análogo a termos freqüentemente mencionados em documentos históricos do século XIX, uma espécie de praga que infestava as regiões de mata do Sul da Bahia e que requeria "socorros espirituais" para alcançar o "grêmio da civilização".

O "CABOCLO" FOI MORTO EM UNA

Mas não se trata de Marcelino, "O homem que se fez bugre"

Circulou ultimamente a notícia de que "o homem que se fez bugre" o famoso caboclo Marcelino, depois de ter cometido a frente de um grupo de "caboclos" várias façanhas criminosas na zona de Olivença, havia sido morto no interior do município de Una .

Tendo conhecimento do fato aqui propalado o delegado de polícia de Ilhéus, tenente Isaías Reis, telegrafou imediatamente ao delegado de Polícia de Una pedindo informações urgentes a respeito, conforme noticiamos.

O Dr. Helvécio Marques, ilustre delegado daquele município, já respondeu ao telegrama da autoridade local esclarecendo devidamente o caso.

Realmente foi morto naquela zona, no local denominado serra das mattas, um rapaz de nome "Caboclo"; sendo os criminosos presos em feliz diligência. Mas não se trata do caboclo Marcelino, que entretanto, está sendo também ativamente perseguido pela polícia de Una que pôs no seu encalço um destacamento volante.

(Diário da Tarde de Ilhéus, 10 jun. 1936)

Atualmente, ainda é possível constatar o papel negativo decisivo da imprensa local com relação às reivindicações dos índios, no sentido de tentar difamá-los e, assim, destituí-los de seus direitos. O jornal *A região*, periódico de

grande circulação em cidades que compõem a região cacauceira do Sul da Bahia, tem publicado matérias com teor semelhante ao que os jornais das décadas de 1920 e 1930 publicavam a respeito de Marcelino e seu grupo. Em matéria de 2005, este jornal refere à comunidade da Serra do Padeiro e de seu cacique Babau com um claro tom depreciativo:

Grupo alerta para conflito grave na Serra do Padeiro

Com a possibilidade de mortes e a repetição do que ocorreu em Pau Brasil por causa de uma briga entre índios e fazendeiros. No dia 12 de janeiro deste ano, o ministério público federal e a polícia federal receberam os ofícios 2005.000040 e 2005-69, datados de 28 de dezembro, onde um grupo de agricultores, fazendeiros e trabalhadores rurais da Serra do Padeiro, entre Buerarema e Una, denunciam a invasão de uma fazenda.

Eles contam que vem sofrendo ameaças ostensivas por parte de um bando, de cerca de 50 pessoas, liderado por Rosivaldo Jesus dos Santos, conhecido na região como Babão⁹. O Bando diz ser de Índios Tupinambá. O grupo vem invadindo propriedades rurais com violência, inclusive com agressões aos trabalhadores, como aconteceu no dia 7 de dezembro na fazenda Futurana, de Gildro Lisboa, próxima a São José da Vitória.

[...] O clima é de medo, pois constantemente são ouvidos tiros vindos da área invadida, onde depósitos, casas, armazéns, e barcaças foram arrombados ou incendiados. Os animais desapareceram, assim como o cacau colhido insumo e as ferramentas.

(Jornal *A Região*, 26 jan. 2005) (V. anexo)

⁹ O nome e a alcunha do cacique da Serra do Padeiro, Rosivaldo Ferreira da Silva, o Babau, estão grafados de forma incorreta, muito provavelmente como parte da tentativa de ridicularizá-lo na imprensa local. A matéria jornalística na íntegra encontra-se nos anexos desta dissertação.

A matéria jornalística acima constitui eloqüente atestado do modo como as populações indígenas são tratadas, ainda hoje, na região sul da Bahia. O cacique Rosivaldo Ferreira da Silva (Babau), assim como toda a comunidade da Serra do Padeiro é acusada de uma série de atos de vandalismo e de perturbação da ordem pública, da mesma maneira que o foram, no passado, Marcelino e seus seguidores, no período em que atuou em defesa dos interesses indígenas.

2.8 – O Massacre: Violência e Submersão Tupinambá Durante o Século XX

As incessantes perseguições a Marcelino e seus seguidores tiveram uma imensa repercussão na vida dos Tupinambá. As tentativas de combater a presença não indígena na região de Olivença e adjacências geraram uma declarada perseguição não só a Marcelino e seu grupo, mas também a todos os índios de Olivença. O período compreendido entre 1929 a 1936, atualmente referido como o “O Massacre” pelos índios das comunidades que compõem a terra indígena Tupinambá, foi, decisivamente, um período de inúmeras perseguições e torturas infligidas aos Tupinambá, fato que gerou uma deliberada negação (para fora) da sua condição étnica.

São inúmeros os relatos de torturas praticadas, sobretudo na Vila de Olivença, alvo preferencial das volantes policiais por ser um local de fácil acesso e de estabelecimento de muitas famílias indígenas na década de 1930. Em entrevista

que me concedeu em junho de 2002, D. Nivalda, aí residente, revela:

Meu tio Damásio mesmo, eu tava assim assentadinha na porta, eu me lembro como se fosse hoje, quando eu: “Ó vovó! Meu tio Damásio vem todo cheio de sangue!”. Foi quando ele correu os dedo dele chegava vim tudo cheio de sangue, o soldado tirou as unha dele toda com um saibro, tirou as unha, bateu e ainda tirou as unha dele toda assim no duro, no cru. E quando acabava disse assim: “É pra descobrir, caboclo, onde Marcelino tá!”.

(D. Nivalda, 71 anos – Olivença, dez. 2001)

Uma outra informante, moradora da região do Rio Una (Serra do Padeiro), também relata histórias de agressão ocorridas na região das serras durante as perseguições a Marcelino:

[...] mas ele gostava de meu pai, ele era a favor de meu pai, o caboclo Marcelino; meu pai defendia os caboclo dos branco, e uma vez me parece que meu pai ainda foi judiado porque disseram que meu pai tava dando defesa aos índio do lado do caboclo Marcelino. E meu pai não queria que os branco judiasse dos caboclo, dos índio, e tinha uns branco aqui pra combater os índio, meu pai era contra os branco e a favor de Marcelino, e parece que ainda bateram em meu pai, que meu pai contava... ainda bateram nele, porque ele tava protegendo os índio.

(Day, 73 Anos – Rio Una, Serra do Padeiro, jan. 2007)

Em decorrência das inúmeras torturas, a população indígena residente na vila, alvo de constantes conflitos policiais, no referido período, foi compelida a migrar e se estabelecer nas porções mais interiores da região, a exemplo das regiões serranas, fronteiriças aos municípios de Una e Buerarema (sendo a

segunda o antigo arraial do Macuco). Tais áreas, que possuíam baixa densidade demográfica à época de Marcelino, já abrigavam famílias indígenas, a exemplo das famílias Fulgêncio e Ferreira da Silva, que, de acordo com informações de caráter etnohistórico às quais tive acesso, têm em suas genealogias vários casamentos¹⁰ interétnicos geralmente entre não índios oriundos de regiões do Norte da Bahia ou de Sergipe, com índias da região compreendida entre Olivença e as regiões de Serra. Atualmente, índios mais idosos moradores da Serra do Padeiro relatam os feitos de Marcelino e sua busca por refúgio na serra, como revela o relato a seguir.

[...] então tinha uns parentes dele [de Marcelino] que morava ali na Serra, na Serra do Padeiro, ele morava aí na Serra do Padeiro. A polícia ficou de tocaia, era doze praças e um tenente. É. Aí perguntava a meu pai:

– O senhor sabe dizer se o caboclo tá aqui na Serra?

– Rapaz, eu conheço que na Serra ele não tá, ele tá pra cá – dizia – ele tá pra cá amanhã o senhor vai andar mais – nosso pai dizia:

– É. Eu vou! Nós vai!

Aí nesse dia, eles dormia lá em casa, tomava café e tudo. Era doze praças que vinha nessa época, somente e entrava nessas mata aí. Pai caçava tatu, pescava e eles tudo com fuzil, quando não era com um fuzil era com um papo amarelo. Entrava nessa mata andava, andava. É. Meu pai sabia onde Marcelino tava, mas não ia contar. E ele sabia que quando Marcelino saía da toca da pedra eles vinha pra essa mata aqui [referência às matas no entorno da Serra do Padeiro].

(Aurino Fulgêncio, 80 anos – Serra do Padeiro, jan. 2007)

¹⁰ Tais casamentos são, em sua grande maioria, entre homens procedentes de regiões do semi-árido baiano e do Estado de Sergipe, áreas regularmente castigadas por intensos períodos de seca. Tais homens vinham em busca de trabalho na coleta do cacau e com a esperança de conseguir terra numa área de solo fértil e água em abundância, como é o caso da região da Serra do Padeiro.

Outro Informante da região da Serra do Padeiro descreveu, baseado nos relatos que ouvira de seu pai ainda muito criança, a mobilidade espacial do caboclo Marcelino, que transitava ao longo do eixo Olivença – Serras do Padeiro e das Trempes:

Nesse tempo eu ainda não era nem gente, era novinho. Eu tinha a idade de um ano mais ou menos quando ele [Marcelino] se aproximou dessa serra, por que ele era nosso parente. Ele vivia aqui e vivia sufocado em Olivença, porque os brancos perseguia ele demais e ficava de Olivença pra essa Serra e daqui ia pra Pau-Brasil e foi indo, foi indo, até o dia que teve o confronto. O confronto se deu naquela Serra [aponta para a Serra do Padeiro]. Foi bem ali que teve o confronto. Então ele ficou por aí, depois não agüentou mais viver na frieza das matas, ele e o tio dele, os que andavam com ele. Ele andava com o tio dele Paulo e Pedro Pinto. Eram cinco pessoas que andavam, ele e mais quatro. Era tudo parente, era tudo parentagem daqui. E ele se entregou na Cajazeira onde tinha aquele delegado, esqueci o nome dele... agora lembrei! Era Cirilo Almeida, o delegado era Cirilo Almeida, e ele se entregou e daí pra cá ninguém teve mais notícia.

Tudo era índio aqui! É que naquela época, hoje em dia os índios estão [...] só tem assim, os parentes meus, os parentes de Lírio. Naquele tempo aqui tinha muito índio. Tinha ali o povo de Pedro Rufino, tinha Teodoro que tinha uma ruma de parente, tinha a mulher desse delegado mesmo, era índia, que essa família até hoje existe aí. Era índia por que a mãe deles era índia. Outros moravam lá em Pau-Brasil, os parentes dele. Ajudavam, por que quase tudo aqui era parente de Marcelino. Então ele vinha pra casa dos parentes. Agora, os parentes não podia ter ele dentro de casa, por que quando a polícia chegava e sabia que era índio, ia logo metendo a pancada nos índios e tinha uns que tava dormindo. Chegavam dentro de casa cortava a corda [da rede] derrubavam os índios. Era assim mesmo a perseguição aqui era grande, só lá em casa que não era muito perseguido, porque nós morava ali em cima, mesmo assim ia a polícia chegava arroteava a

casa todinha. E. Marcelino, papai disse que encontrava ele aí dentro, indo pra roça. Mas não podia nem dá proteção pra ele, por que se desse e a polícia soubesse o cara ia padecer, apanhar de facão. Porque Marcelino toda vida lutou por nossas terras. Vivia lá em Olivença, tinha um sitiozinho, mas os brancos tomaram a roça dele, botava animal dentro dela, ele procurava providência, não tinha, então ele virou um guerreiro.

(Almir Fulgêncio, 73 anos – Rio Cipó, Serra do Padeiro, dez. 2006)

Sr. Aurino Fulgêncio, recordando mais uma vez o tempo em que Marcelino se refugiou na região da Serra do Padeiro, relata o momento em que o mesmo teria pedido aos trabalhadores que se encontravam nas imediações do rio Cajazeira, local onde se entregou, que deixassem uma “muda de roupa” para que ele pudesse se apresentar ao delegado:

[...] aí um dia tinha dois rapaz, dois trabalhador roçando o cacau aqui na margem da Cajazeira. Dá de tarde aí falaram “hei” aí os caras pararam o facão e ficaram abismado ele disse “ não tenha medo não, é Marcelino. é caboclo Marcelino! Não tinha roupa, só tava os trapos. O cabelo batia no meio das costas. A barba tava isso [faz um gesto enfatizando o comprimento da barba]. Ele disse: “Não tenha medo não! Não vou fazer nada com vocês. Eu vou dar um recado pra vocês, vocês dão?”. Eles disse: “Pra quem?”. Seu Cirilo. “Amanhã é pra eles me mandar amanhã por vocês uma calça e uma camisa que amanhã lá eu vou me entregar pro delegado”. E os trabalhador deu o recado. “Mas, rapaz! Marcelino disse isso a vocês?”. “Foi, foi esse o recado”. Lá mesmo ele foi, tirou a camisa nova da mala, a calça de mescla, naquele tempo, mescla azul, o pessoal gostava muito, aí deu aos trabalhador. Aí às cinco horas os trabalhador vinha, quando foi seis e meia ele riscou na roça, gritando assim “Hei, as encomendas tá aqui!”. Aí o moço foi e botaram pendurados. Quando ele chegou ele veio percurar. Quando ele chegou perguntou aos rapazes “Cadê as encomendas?”; “Tá aqui”. Aí ele foi e pegou nas mãos dele e sumiu. Quando foi

no outro dia ele se entregou lá ao doutor, ao Cirilo Almeida. Ele se entregou porque ele tava muito parecendo um bicho, né? Não podia comparecer mais. Roupa não tinha mais.

(Aurino Fulgêncio, 80 anos – Serra do Padeiro, dez. 2006)

Nos trechos narrados acima, Aurino e Almir Fulgêncio, membros de uma das famílias indígenas mais tradicionais da Serra do Padeiro, como já mencionado, além de demonstrarem a intensa ligação de Marcelino com “parentes” das regiões da serra (no caso presente, ligações com a Serra do Padeiro), nos revelam aspectos importantes do simbolismo em torno da figura do caboclo Marcelino, associando-o a pontos do território que foram utilizados como esconderijos por Marcelino e seu grupo (furnas, locas de Pedra, matas, topo das serras) até se renderem à polícia “as margens do rio Cajazeira”. São constantes, sobretudo nos relatos dos mais velhos da região da serra, referências às margens desse rio como sendo o local onde Marcelino ter-se-ia entregado ao delegado Cirilo Almeida. Não por acaso, ele também constitui um dos limites naturais, tais como grutas, locas de pedra, nascentes, topo da serra que se confundem com a “morada dos encantados”. O próprio Marcelino é, algumas vezes, associado a um encantado, “um índio velho da luta” cujo destino se mantém até hoje incerto, carregado de mistério, uma vez que nunca houve confirmação de sua morte física. Para grande parte dos Tupinambá – e, em especial, para os Tupinambá da Serra do Padeiro – ele “*encantou*”, não tendo assim experimentado a morte como outros seres humanos, mas passado para o panteão dos seres encantados.

Outro ponto contido no relato do sr. Aurino Fulgêncio que considero

importante concerne a ter Marcelino solicitado roupas para se vestir antes da sua rendição à polícia – são recorrentes as referências ao estilo de vida silvestre de Marcelino, frequentemente comparado ao dos antepassados -- provavelmente uma estratégia que visava aplacar os estigmas associados à veiculação de sua imagem pela imprensa regional.

Outro aspecto relevante a ser assinalado é a estreita relação entre os atos de resistência de Marcelino e sua atual exaltação pelos Tupinambá como habitante das matas e das Serras, do mesmo modo que os encantados mais “bravios”, “selvagens”, tais como Eru, Beri e Tupinambá, encantados comedores de alimentos crus. A Serra do Padeiro é, portanto, a *morada dos caboclos/encantados*, como foi, em passado recente, de Marcelino. Os feitos extraordinários realizados por Marcelino, tal como “envurtar”, ou seja, se metamorfosear em vulto, e escapar da caçada policial – “[...] ele era uma pessoa que correu pras matas, pras locas de pedra” – têm-lhe conferido simultaneamente características de herói, guerreiro e encantado, portanto plenamente capaz de ajudar o povo Tupinambá a ter assegurado os seus direitos territoriais e identitários. Certas músicas entoadas no Toré e durante a festa de São Sebastião evocam elementos que sugerem o lugar de moradia dos encantados, locais que, como já enfatizado, teriam servido de morada para Marcelino.

Sou eu, sou eu

Sou eu não nego

Sou eu Tupinambá

Moro na loca da Pedra (2X)

Tupinambá já pisou no chão

Tupinambá já pisou sem medo

Tupinambá já entrou na mata

Tupinambá foi buscar rochedo

Tupinambá é caçador

Matou um pássaro de pena (2X)

Foi, foi, foi

Lá na mata da Jurema (2X)

CAPÍTULO III – A Serra do Padeiro: Trabalho de Campo, O Dia-a-dia, Pessoas, Paisagens, Cosmologia, Economia

*Terra de heróis, lares de mãe
Paraíso se mudou para lá
Em cima das casas cal
Frutas em qualquer quintal
Peitos fartos, filhos fortes
Sonho semeando o mundo real...*

(Vilarejo, Marisa Monte. 2006: Infinito Particular)



3.1 – O Trabalho de Campo

O município de Buerarema, onde está localizada a comunidade indígena da Serra do Padeiro, dista 457 quilômetros de Salvador, e está situado na parte interior da região Sul do Estado da Bahia, integrando a denominada Micro-Região Cacaueira. A área do município é de 210 km² e a sua população, por ocasião do último censo demográfico, era de 19.129 habitantes, dos quais apenas 2.880 estabelecidos em comunidades rurais (IBGE, 2000). Na última década do século XX, o município teve um crescimento demográfico de apenas 0,22%, causado principalmente pela decadência da lavoura cacaueira, base da economia do município, e conseqüente êxodo rural para centros maiores, em especial a cidade de Itabuna. Este município se limita ao Sul com o de São José da Vitória, a Oeste e Norte com o de Itabuna, e a Leste com o de Ilhéus, onde estão localizadas as demais comunidades Tupinambá integrantes da terra indígena de mesmo nome.

A população indígena na área da Serra do Padeiro gira em torno de 650 pessoas (130 famílias), de acordo com dados da FUNASA (2005), sendo que o núcleo da aldeia é composto por sete residências, todas pertencentes a membros da família Ferreira da Silva. A Serra do Padeiro, que fica a aproximadamente 30 km do centro de Buerarema, ostenta uma paisagem composta por vegetação bastante densa – apesar de haver alguma degradação decorrente da abertura de roças para o cultivo da mandioca, base da economia local, problema que vem

sendo discutido entre lideranças locais, que buscam, freqüentemente, desenvolver projetos que capacitem os agricultores no sentido de preservarem o ambiente no entorno da serra

A Terra Indígena Tupinambá, atualmente em processo de regularização pela FUNAI, compreende a vila costeira de Olivença, sede do distrito de mesmo nome, pertencente ao município de Ilhéus, e sede da antiga missão jesuítica que reuniu a etnia na região, desde o início do século XVIII, além de mais 22 comunidades (incluída a Serra do Padeiro). A extensão total da Terra Indígena Tupinambá é estimada em cerca de 42 mil hectares.

Minha primeira visita de maior duração à comunidade da Serra do Padeiro ocorreu em janeiro de 2006, quando permaneci dez dias em campo, tendo em vista participar de uma oficina¹¹ de história realizada a pedido dos índios, que incluiu uma visita a um dos pontos mais altos da serra, a fim de que nós, os visitantes, pudéssemos conhecer melhor o entorno da aldeia. A permanência no local tinha também como objetivo acompanhar os preparativos para as festividades em louvor a São Sebastião, e as observações produzidas começaram logo no primeiro dia, a partir do convívio com a família de “seu” Lírio (Rosemiro Ferreira da Silva) e D. Maria da Glória, pais de Rosivaldo Ferreira da Silva (Babau), cacique dos Tupinambá da Serra do Padeiro.

¹¹A ida à serra integrou uma das atividades previstas no curso de história solicitado pelos índios e ministrado por mim e mais dois colegas, uma antropóloga (Ulla Macedo) e um historiador (Caio Adan), momento em que os índios nos mostraram seu território, nos ensinaram a andar na mata e a identificar espécies nativas, suas utilidades e simbolismos para os Tupinambá. Tal curso ocorreu do dia 9 a 14 de janeiro de 2006.

No período compreendido entre novembro de 2006 e junho de 2007 fiz parte da equipe que esteve em campo para executar o projeto Agroecologia em Terras indígenas, uma parceria entre MDA, ANAÍ e AITESP. Em decorrência deste projeto, visitei várias vezes a Serra do Padeiro, sendo algumas de curta duração (três dias) e outras mais demoradas (25 dias) – período em que, além do trabalho de campo propriamente, realizei pesquisas de caráter etnohistórico em arquivos públicos, bibliotecas, cartórios e igrejas nos municípios de Ilhéus, Itabuna e Buerarema. Em suma, todas as minhas incursões a campo, desde visitas esparsas em 2005, às visitas decorrentes do projeto MDA/ANAÍ que se somaram ao meu trabalho de campo individual (de novembro de 2006 a junho 2007) perfazem um total de 95 dias em campo, sendo parte desta permanência contínua, sobretudo nos meses de janeiro e fevereiro de 2007, quando permaneci na aldeia para acompanhar os preparativos das festividades em louvor a São Sebastião, que começaram no dia 15 de janeiro e se estenderam até 18 de janeiro. Após a festa, permaneci em campo até o final do referido mês, retornando em fevereiro para acompanhar a implantação dos SAFs (Sistemas Agro-florestais), parte das atividades do projeto já mencionado.

3.2 – Convívio Diário: As Pessoas

Na casa de Lírio e Maria, convivi com seus filhos, netos, sobrinhos, amigos e agregados, pessoas da comunidade que têm esse núcleo familiar como referência,

na medida em que a centralidade política e religiosa prevalecente daí emana. Lá residem o líder político Babau, o líder religioso, Lírio (Rosemiro Ferreira da Silva) e D. Maria da Glória. D. Maria, também chamada de “Maria de Lírio”, “Véia Maria,” ou a “Delega,” como é chamada pelos filhos, é, com certeza, um dos “esteios” da casa. Muito falante, de vivacidade e inteligência notáveis, Maria é, sem dúvida, uma grande líder da comunidade, estando presente (mesmo que indiretamente) nas decisões tanto do cacique, seu filho (decisões de ordem política, portanto), como nos procedimentos religiosos realizados por seu esposo, Lírio. É perfeitamente compreensível, pois, que os encantados, quando descem nos corpos dos médiuns, se refiram a Lírio como pai e a ela como mãe, pedindo suas bençãos. D. Maria, detentora de um invejável conhecimento acerca das tradições locais, apesar da relativa pouca idade (51 anos), é uma grande referência, assim como Babau e Lírio, no que se refere à luta pela identidade e manutenção das tradições, sobretudo as de caráter religioso, como o os festejos em louvor a São Sebastião.

Babau, o cacique da Serra do Padeiro, constitui-se em uma liderança notavelmente aceita e respeitada pelos índios. Sua capacidade de liderar, seu carisma e atributos como orador se constituem, do meu ponto de vista, em elementos fundamentais para que, apesar da pouca idade (33 anos), seja acatado pelos liderados, até mesmo os mais velhos, mediante o respeito às suas decisões.

A religiosidade, dimensão que será discutida, mais detidamente, no decorrer desta dissertação, está intrinsecamente vinculada às diversas decisões da comunidade, que tem no cacique um porta-voz dos desejos dos encantados. Estes,

reciprocamente, influenciam diretamente suas decisões no que concerne aos anseios da comunidade. Segundo o próprio Babau, quando ele fala, em nome da aldeia, não é exatamente ele quem está falando, e sim um encantado que o acompanha, o que faz com que a sua fala seja precisa e suas atitudes sejam sempre acertadas. Babau, em entrevista que me concedeu, em janeiro de 2007, revelou:

Qualquer ser humano... não é ele quem pensa, não é ele quem fala, nós somos apenas como se fosse bonequinhos de madeira que alguém fica movimentando, e você faz a voz, abre a boca dele e dá a impressão que ele tá falando. Nenhum ser humano exerce, e isto é em qualquer cultura, o poder de raciocínio por conta própria, todo o poder de raciocínio do ser humano vem do externo, não é do interno, vem do externo, só que as pessoas não pararam pra refletir em cima disso! Quando parar pra refletir vai descobrir muitas coisas...

Todas as pessoas do planeta têm visões, tem sonhos... e tudo parte do externo...

Uns chama de anjo, outros chama de encantado, cada um denomine como quiser... Nós chamamos de encantado.

(Rosivaldo Ferreira da Silva, 33 anos – Serra do Padeiro)

De acordo, ainda, com o cacique Babau, cada vez que a comunidade vai executar uma ação política (retomadas ou ocupações), os encantados vão à frente, para preparar o terreno, de modo que os índios possam ir em seguida, com segurança. É, pois, mediante a crença nos encantados que a luta política dos Tupinambá da Serra do Padeiro tem se desenvolvido.

Sr. Lírio, o Pajé da Serra, é um homem de 57 anos que, segundo relatos seus e de pessoas da sua família, mal conhece a cidade de Itabuna. Ele nasceu e sempre viveu na Serra do Padeiro. Antes, como ele próprio me revelou, “não sabia de nada”, até seu pai, João de Nô (João Ferreira da Silva), morrer e deixar-lhe o dom de “ver”. Há aproximadamente 26 anos, ele é o rezador mais procurado da região. Chegam à Serra do Padeiro, frequentemente, pessoas provenientes de várias localidades vizinhas, tais como Itabuna, Una, Canavieiras, entre outras, buscando auxílio para casos de doença ou problemas familiares; até mesmo políticos da região costumam recorrer a seus dons de vidência, em busca da ajuda dos encantados. Os filhos e parentes em geral sempre referem, com respeito, aos seus poderes de curador. O cacique, por sua vez, antes de tomar qualquer decisão, recorre ao pai, para que este, enquanto intermediário entre o mundo dos humanos e o mundo dos encantados, lhe aponte a direção que deverá tomar com relação às reivindicações de caráter político referentes à aldeia como um todo. Lírio é, sem dúvida, um conciliador, e todos recorrem a ele em momentos de dúvida, quando necessitam de conselho ou de uma palavra de conforto. Durante todo o período em que estive na Serra do Padeiro, a impressão foi a de que ele “paira” entre as pessoas, uma presença sempre leve e alegre, cujas gargalhadas, sua marca mais característica, ecoam, a todo momento, no terreiro da aldeia. Certa vez, em conversa com sua esposa, D. Maria, esta me revelou:

Lírio só sabe sorrir! [risos] Mas quem vê assim pensa que ele não tá prestando atenção nas coisa, né?! Pois ele sabe de tudo que está acontecendo!

(Maria Ferreira da Silva, 51 anos – Serra do Padeiro)

Todavia, a afabilidade e alegria são características compartilhadas por toda a família Ferreira da Silva: todos, sem exceção, até mesmo os tidos como os mais mal humorados, são muito falantes e sorridentes, e os visitantes, invariavelmente, comentam acerca da receptividade na casa de Lírio e Maria. “Tratar bem as pessoas”, conforme declaração de D. Maria, constitui item relevante no circuito de reciprocidade da Serra do Padeiro, tema que discutiremos no decorrer desta dissertação.

Não adianta tratar ninguém com cara feia, quanto mais eu sorrir mais eu tenho vontade. Quanto mais eu trato as pessoas bem, mais minha vontade cresce ainda mais, e não é? Minha família é toda desse jeito.

Na nossa vida sempre foi assim, problema todo mundo tem. Existe problemas, existe, mas ninguém vai dar jeito. Se ficar enfezada, com a cara feia, falando, xingando não vai adiantar nada, vai ficar todo mundo com medo até de mim... Ah! E Lírio é tudo o que ele faz, é assim ele não responde, dá uma gargalhada! Lírio não dá prosa. Ele conta uma palavra e dá duas ou três risadas. Muita gente chega aqui, não dá um valor pra Lírio, mas eu duvido que o que passa aqui ele não sabe. Ele não gosta é de falar, mas ele sabe de tudo. Se o povo armar qualquer coisa pra cima de Lírio, ele fica quieto... Mas ele sabe... Eu acho que eu sei tanto viver porque eu já sofri muito. Eu tenho essas histórias todas porque eu sofri muito, mas graças a Deus, nosso pai Tupã alumiou a nós todos, porque morrer não é sofrimento, é lei de Deus, nascer, padecer e morrer. É lei de Deus, agora vencer! Nós todos temos que vencer as batalha e todas que eu luto eu tenho vencido!

(D. Maria da Glória, 51 anos – Serra do Padeiro, jan. 2007)

De acordo com o relato de D. Maria, “vencer” depende da vontade de cada um. Um ponto de destaque da sua fala é a capacidade de luta e de mobilização dos Tupinambá da Serra do Padeiro, que parece emanar das decisões advindas da Família Ferreira da Silva e Fulgêncio. Babau, Lírio, Rozildo, D. Maria e outras lideranças – tais como Glicéria (Célia), Magnólia, Miana, Jéssica e Magno – são como multiplicadores deste modo de pensar e agir, o que assegura o fortalecimento e coesão internos da comunidade do ponto de vista social e político. A reciprocidade tem, portanto, um importante papel. Dar e receber alegria, otimismo, e hospitalidade fazem parte do ciclo de reciprocidade da Serra do Padeiro, que envolve, do mesmo modo, tanto questões econômicas, como veremos adiante, como questões religiosas.

Lírio quase nunca se afasta das proximidades da Serra do Padeiro, o que suponho dever-se à sua missão de curador. Às vezes ele reluta até mesmo em se deslocar nas redondezas da serra, temendo que alguém chegue em busca de seu auxílio e ele não possa socorrer. Certa vez, convidei-o para uma das atividades do projeto desenvolvido pela ANAÍ na área da retomada do rio Cipó, onde mora a família do sr. Almir Fulgêncio, índio idoso, líder de uma família indígena tradicional do lugar. Ele me disse que não iria, pois poderia chegar alguém para ele “botar consulta”. Ele parecia comportar-se como um médico, que, por ter como dever salvar vidas, deve ficar atento a qualquer chamado de emergência. A vida do sr. Lírio, como é possível

perceber, está completamente voltada para as questões religiosas da comunidade, pois é ele o intermediário entre o mundo dos encantados e o mundo dos homens¹². É sobretudo através dessa mediação que os encantados exercem seu poder na Serra do Padeiro.

Pode-se dizer, sem sombra de dúvida, que a família Ferreira da Silva, compõe o núcleo central da comunidade, na medida em que todas as decisões importantes passam necessariamente por ela. A casa de Lírio e Maria se constitui numa espécie de espaço comum, onde todos sempre aparecem na hora das refeições ou em momentos diversos para conversar, contar novidades, contar casos e deste modo atualizar sua cultura, seus laços familiares e de amizade. D. Maria me revelou certa vez:

Não tá vendo assim, minha filha! Aqui sempre foi assim, desde o velho João de Nô que esta casa vive cheia de gente!

(D. Maria da Glória, 51 anos – Serra do Padeiro, jan. 2007)

João de Nô mencionado por D. Maria era pai de Lírio e filho de um não índio, o sr. Francisco Ferreira da Silva (Velho Nô), vindo da cidade de Caetité, provavelmente durante a grande seca de 1900 ocorrida na região do semi-árido baiano, que levou centenas de famílias a migrarem para o Sul da Bahia – muitas

¹² Lírio ocuparia a posição do sacerdote, do Xamã, ou seja, de alguém que, tendo sido submetido a um processo de iniciação (nos termos de Lewis, 1971), seria capaz de utilizar a própria experiência, sua própria passagem pelo infortúnio, sua experiência no domínio de problemas aflitivos com o propósito de curar outras pessoas. É, a meu ver, bastante elucidativa a expressão “cirurgião ferido” utilizada por Lewis para se referir ao Xamã.

vezes caminhando – em busca de sustento para suas famílias. O Velho Nô, como era mais conhecido, casou-se com a índia Izabel, vinda da comunidade do Campo de São Pedro, em Olivença, D. Day – uma das filhas do Velho Nô e tia de Lírio, hoje com 73 anos – narra um pouco da história de seu pai e do povoamento da região da Serra do Padeiro:

O povo que vinha pra cá vinha de longe, quem vinha pra cá vinha de fora, antes era difícil gente por aqui, uns era descendente de índio e casava com índio, outros casava com gente de outra nação, aí foi misturando, né? Índio com outra nação, com nortista, com sertanejo, esse povo assim... de Sergipe, porque estes lugares são combatidos muito pelo sol, pela seca, e aqui sempre tem muita água, é mais úmido, é mata. Então foi se misturando a nação até com africano, com esse povo que veio da África que o povo trazia e vendia aqui aos fazendeiro, pra trabalhar, e foi misturando a nação, e escoraçaram os índios, uma parte desceu pra cá pra esta região de serra daqui e foi misturando, e ficou uma região com outras nação também. Meu pai mesmo [Velho Nô], ele veio de Caetité perto de Bom Jesus da Lapa, porque aquele sertão é muito brabo, muito sofredor e ele veio com a família com o irmão Reginaldo, ele morou nas matas aí com meu pai. Meu pai casou com a Izabel, a mãe do velho João de Nô. Quando o velho João de Nô [irmão de Day] adoeceu a primeira vez, ela foi embora, a Izabel, e aí minha mãe ficou viúva e ele conheceu ela e foi morar com ela casou com minha mãe que era de Olivença, minha bisavó era de Olivença, era cria do mato, era mãe do padre Joãozinho Amaral, chamava Laura.

Dona Laura era mulher do Nonato Amaral e era parente da cacique de Olivença, Valdelice, a cacique é minha prima. Porque minha vó era Josefina Julia do Amaral; minha mãe era Julia Bransford da Silva; meu avô era Américo Bransford Cardoso; a mãe do Américo era nascida e criada em Portugal. A assinatura Bransford é do meu avô por parte de mãe e a mãe dele é portuguesa. E foi misturando, eu sei que tem índio com português, com africano, com essas nação por aí tudo, foi misturando até que misturou tudo mesmo, porque índio mesmo sangue limpo,

limpo mesmo aqui não tem, mas tem uns que é mais chegado, eu tenho muito parente que é mais chegado, a Maria Cabocla, o Argemiro a finada Jandira, mãe deles, que era de Olivença. Minha mãe mesmo era bem cabocla, o cabelo batia aqui ó [faz gesto medindo o cabelo até a cintura] ela era cismada, minha mãe, era de Olivença, nascida e criada em Olivença, veio pro rio Cipó [Serra do Padeiro] com a idade de sete anos e casou com um rapaz bem negro, e aí com uns quatro anos de casada ela ficou viúva, e meu pai, nessa época, a mãe do João de Nô [Morena] separou dele e foi pra Ilhéus, e eles começaram a namorar até quando se ajuntaram, e minha mãe, o homem que ela casou tinha deixado uma roça, e meu pai empenhou a roça pra pagar um débito dele, por três anos, e foi pra os lado de Olivença, que foi onde eu nasci. Eu sou bem índia! Porque eu nasci em Olivença, minha mãe é nascida em Olivença, minha bisavó era nascida em Olivença [na mata], então eu sou bem descendente de índio porque por parte de mãe é mais índio, a gente tem mistura, mas sempre é mais pro lado do índio

(Day, 73 anos – Rio Una, Serra do Padeiro, jan. 2007)

Os casamentos interétnicos constituem um fator complicador no que diz respeito a identidade dos Tupinambá, em se tratando da Serra do Padeiro. As diversas levadas migratórias, que chegaram a região desde o início do século XX, fizeram com que as famílias indígenas lá estabelecidas criassem alianças matrimoniais com negros e brancos, “descaracterizando”, do ponto de vista fenotípico, a população da Serra do Padeiro. Atualmente, esse povo apresenta um fenótipo “menos indígena” que os parentes de Olivença, fator que, somado às suas práticas religiosas distintas das demais praticadas pelos “parentes de Olivença”, os colocariam numa situação de aparente fragilidade não fosse o fato deles realmente possuírem ascendência indígena e encontrarem em sua religiosidade, em sua

crença nos caboclos/encantados (sobretudo no caboclo Tupinambá), elementos de afirmação de sua identidade indígena. No discurso de Day, é clara a noção de sangue. O sangue indígena aqui parece figurar também como elemento perpetuador da cultura indígena, do modo de ser do índio¹³ que estaria no sangue.

Falando ainda acerca da família Ferreira da Silva (ou família Nô), João de Nô, filho de Francisco Ferreira da Silva (o Velho Nô, mencionado anteriormente), segundo vários informantes, seria um homem detentor de um incontestável poder de cura. Segundo membros da comunidade, João de Nô foi um curador/rezador detentor de grande prestígio em toda a região de Buerarema e adjacências devido às inúmeras curas que segundo os membros da comunidade teria efetuado em vida. Antigo líder espiritual da Serra do Padeiro, João de Nô, teria, antes de sua morte, passado para Lírio, seu filho, sua missão de cura, e este, atualmente, pratica as mesmas ações do pai, morto a cerca de vinte anos. E, assim como seu pai, Lírio é procurado hoje até por pessoas de outras localidades para pedir sua ajuda na solução de problemas de saúde, ou ainda de ordem financeira ou amorosa. Sua casa recebe constantemente visitas de pessoas que buscam socorro físico e espiritual.

Na casa de Lírio e Maria, é intenso o movimento de pessoas que entram e saem. As conversas e o convívio social ocorrem, na maioria das vezes, numa espécie de terreiro de chão de barro batido, ao redor de uma pequena mesa, uns tamboretas e um fogão à lenha, lugar onde todos conversam e riem muito – marca característica da comunidade, e em especial da família Ferreira da Silva (ou família

¹³ Ver (Reesink 1999)

Nô, como é também conhecida por todos). As visitas¹⁴ que chegam na casa passam necessariamente por esse terreiro, onde circulam também animais¹⁵ domésticos e de criação, como cães, gatos e gansos, e onde as refeições são preparadas e servidas. A casa, feita de madeira e coberta com telha de amianto, além desse terreiro possui uma copa, uma dispensa, uma sala e quatro quartos. Nela habitam os donos da casa, uma filha solteira, uma neta, três meninas que dona Maria “tomou para criar” (Den, Jan e Dali, as quais os seus filhos se referem como “as filhas da véia Maria”), uma sobrinha do sr. Lírio e o cacique Babau. Os outros filhos, casados, residem em suas próprias casas¹⁶, todas próximas à casa de Maria e Lírio, numa disposição que, de acordo com minhas observações e segundo alguns informantes locais, seria uma estratégia para evitar eventuais invasões de não índios. As casas são dispostas de modo que, caso alguém tente

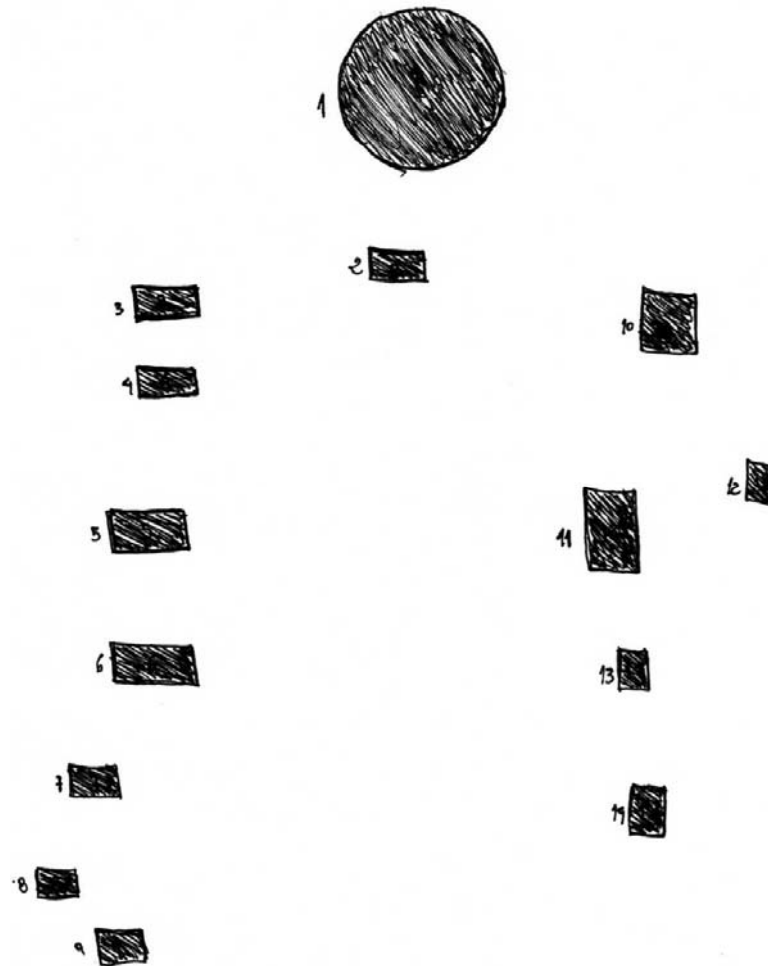
¹⁴Chegam à Serra do padeiro pessoas provenientes de várias localidades vizinhas, como Itabuna, Una e Canavieiras, buscando auxílio nos casos de doença, problemas familiares ou até mesmo políticos da região. Costumam recorrer a seu Lírio em busca da ajuda dos encantados. Em virtude da grande importância que tem a religião para os Tupinambá da Serra do Padeiro, esta comunidade costuma, segundo relatos que obtive e observação efetuada em outras comunidades Tupinambá, ser freqüentemente vítimas de certo preconceito, preconceito este que deu início a uma espécie de cisão entre esta comunidade e as demais, sobretudo com Olivença, comunidade de destaque no conjunto das demais, já que Olivença se destacara no momento do ressurgimento étnico Tupinambá (2000) com a ida de lideranças a São Paulo ver o manto Tupinambá exposto num museu da capital paulista. Este feito deu origem à matéria do jornal *Folha de S. Paulo*, “Somos Tupinambá: Queremos o Manto de Volta”, que os tornou conhecidos nacionalmente (ver Couto, 2003).

¹⁵Todos os animais da casa de Lírio e Maria possuem nomes e são tratados com respeito e cuidado impressionantes. Dentre os animais que circulam no terreiro da casa de Lírio e Maria estão: Documento, gato que possui este nome por ninguém saber seu sexo durante muito tempo; Doralice, uma gansa de 14 anos que todas as noites vem pedir arroz à D. Maria; Janjão, o pavão cujas penas são utilizadas na confecção de adornos indígenas; Tomás, o simpático cãozinho de Magnólia, filha de Lírio e Maria; Cinzeiro, um outro gatinho cujo nome é devido ao fato dele viver próximo às cinzas do fogão de lenha do terreiro da casa; e ainda Satanás, um cão forasteiro que aparece na casa para aprontar travessuras e roubar comida, mas que mesmo assim é acolhido pelos moradores.

¹⁶Dois dos filhos de D. Maria moram em São Paulo onde partiram em busca de trabalho e lá se firmaram como empregados da indústria. Magneci filha mais nova do casal mora na “Praia.” A designação praia é muito presente no vocabulário dos Tupinambá da Serra do Padeiro para designar os moradores de Olivença o designativo “Praia” é constantemente usado em oposição à “mata” ou as regiões de Serra a exemplo da Serra do Padeiro. Da mesma forma os moradores de Olivença, portanto da “Praia” se referem às regiões mais interiores do território, distantes do litoral, como “as matas” ou “as serras”.

chegar até o núcleo do terreno, a possibilidade de ser visto por algum morador torna-se grande, ficando difícil também a saída do possível intruso, na medida em que este teria que passar pela escola e por outras três casas de membros da família Ferreira da Silva.

**Representação Atualizada do Núcleo da Aldeia Serra do Padeiro
onde reside a família Ferreira da Silva – Janeiro 2008**



- 1 - Serra do Padeiro
- 2 - Casa de Magnólia
- 3 - Escola
- 4 - Casa de Joscélia
- 5 - Escola
- 6 - Casa de Lírio e Maria
- 7 - Casa de Rozildo
- 8 - Casa de Tonho
- 9 - Casa de Célia
- 10 - Galpão
- 11 - Casa do Santo
- 12 - Casa de Farinha
- 13 - Casa de Babau
- 14 - Casa de Gil

Neste espaço familiar, assuntos como indignidade, relação entre negros e índios, e religião eram comuns durante minhas visitas ao local, creio que muito devido à minha presença. D. Maria, falando acerca de sua ancestralidade, afirmou certa manhã:

Eu sou filha de uma cabocla de cara larga e pé chato, e meu pai era tão preto, tão preto que quase que não tinha cabelo.

(Maria da Glória, 50 anos – Serra do Padeiro, jan. 2006)

Este trecho revela a atenção dada a sinais que segundo a informante seriam para ela características marcantes dos negros e do indígena, e que ela própria seria fruto desta “mistura”. Day, 76 [no depoimento da p.68, foi dito que ela tinha 73. Um pouco mais a frente, volta-se a afirmar que ela teria 76] anos, a já mencionada irmã do velho João de Nô, também fala acerca da predominância indígena na região da Serra do Padeiro, não deixando de insistir, mais uma vez, a “mistura de nações” ocorrida na região. Day afirma:

Mas meu pai dizia que aqui tudo era moradia de índio, meu pai encontrava índio nesta mata aí do Padeiro, com as cangalha de palha de Jussara no cangote cheio de barro, e encontrava com meu pai e eles dizia assim quando via meu pai: “Up!” E meu pai respondia:

– O que é compadre?

E eles respondia:

– Hum Hum Hum.

E meu pai tornava a perguntar:

– O que é compadre?

E eles dizia:

– Hum Hum Hum...

E meu pai não entendia nada que eles falava, era uma fala diferente...

Meu pai disse que eles tinha roça e tirava milho pra comer, e eles dava milho pra meu pai, quando meu pai ia na moradia deles, eles corria tudo só ficava um de frente: era o cacique, com certeza, e os outro se escondia, e aí meu pai vinha embora. E o outro dia meu pai via os rastro, tinha muita gente na aldeia mas meu pai só via os rastro, os índio tapavam também os rastro na mata pra não serem perseguidos. Meu pai contava assim que via muito índio nessa mata aí, e falava com ele que ele não entendia a fala deles.

Eles faziam assim: “Hum Hum Hum”, e meu pai não entendia o que era, meu pai falava com eles mas não sei se eles entendiam também. Meu pai não entendia a linguagem deles não. Eles comiam carne quase crua, a “sapecá”¹⁷... e depois sumiam, iam pra Serra das Trempes, pro Padeiro, e meu pai dizia: “Cadê os índio?”. Aí no outro dia pai ia atrás, subia ladeira, ia atrás. Quando pai chegava perto de onde eles estavam só via bosta, pai fazia o de comer muito gordo eles ficava com disenteria... E aí pai pegava a lata de água e saía jogando... Só via aquelas cabocla lá deitada... E ele dizia:

– A cabocla matou o bicho...

A – E porque dizia matar o bicho?

D – Não sei... Mas eles dizia assim, deve ser matar a vontade... Eles bebiam muito... E meu pai dava, comprava dois barril.

Aqui era mais índio... Sempre foi mais morada de índio. Os preto vinham do sertão, de outros lugares... Mas aqui sempre foi mais índio, meu pai não era índio mas minha mãe era, o pessoal daqui não é aqueles índio legítimo. Isso só teve no tempo antigo, mas sempre nós fomos

¹⁷ Atualmente, os Tupinambá da Serra do Padeiro têm o costume de comer carne sapecada, ou seja, carne mal passada. Às vezes, quando chega da roça à noite, toda a família se reúne para conversar, contar casos ocorridos durante o dia e comer a “sapecá”. Da mesma forma, após o Sacrifício do Boi, ocorrido anualmente no dia 18 de janeiro, todos se reúnem para comer a carne sapecada, carne esta que, muitas vezes, segundo o que pude observar, e de acordo com relatos dos índios, ainda parece estar “viva”, devido ao fato do boi ter sido sacrificado há poucos instantes antes de ser consumido.

mais índio aqui do que preto ou branco, só tem uma família aqui que é preta, os Andrade, que veio de Itajuípe e se arranchou aqui, mas os daqui mermo é tudo caboclo, os da região não é preto, é índio. Tem aqueles que misturou, mas é sempre mais chegado a índio do que a outra nação porque os habitante daqui era mais índio.

(Day, 76 anos – Rio Una, Serra do Padeiro, jan. 2007)

O trecho acima narrado por Day revela um pouco de como se davam as relações interétnicas na região. Geralmente homens vindos de regiões do semi-árido baiano e de Sergipe povoaram a região da Serra do Padeiro em busca de trabalho nas lavouras de cacau. Em pesquisa recente realizada por mim na comunidade quilombola de Tijuaçú, distrito do município de Senhor do Bonfim, região inserida no Piemonte da Diamantina, são comuns os relatos de negros que migraram para o Sul da Bahia, sobretudo no início do séc. XX, mais especificamente em 1900 e em 1932, períodos em que ocorreram grandes secas na região. Várias levas de famílias negras se deslocaram a pé em busca de trabalho para se sustentar, chegando até a região sul do estado, sobretudo para os municípios de Itabuna e Ilhéus. De lá espalhavam-se por regiões próximas, como Buerarema (Macuco, à época) e Una. O Velho Nô, segundo relatos que obtive, não seria indígena, tendo ascendência branca para os padrões da época, provavelmente durante a década de 1920. O Velho Nô tinha um “bom relacionamento” com os indígenas do local, como narra sua filha Day.

Ainda me reportando às questões referentes à casa de Lírio e Maria, é muito comum os filhos, inclusive os casados, irem fazer as refeições na casa dos pais e

pedirem a benção a eles e aos tios, de manhã cedo, como ocorre na casa da família Nô. Os estreitos laços familiares constituem um traço marcante nesta comunidade, até mesmo os recém chegados à família, a exemplo de esposas dos filhos de Maria e Lírio, que são imediatamente chamadas de "tia" ou "tio" pelos mais novos da família. A eles é devotado um grande respeito, mesmo que sejam ainda muito novos na família, e freqüentemente de pouca idade.

Após minha primeira permanência na Serra do Padeiro (janeiro de 2006), período em que permaneci em campo durante os doze dias que antecediam a festa de São Sebastião, retornei ao local por mais duas vezes. Uma em março de 2006, ficando apenas dois dias, e a outra em setembro daquele mesmo ano, ficando três dias. Retornei à área em novembro de 2006 com a equipe do projeto do MDA/ANAÍ/AITESP intitulado Agroecologia em Terras Indígenas, do qual fiz parte desenvolvendo trabalhos de consultoria na área de antropologia. Neste retorno a campo, tive a oportunidade de conhecer melhor o dia-a-dia daquelas pessoas, procurando permanecer no local mesmo após a equipe retornar para Salvador findadas as atividades do projeto. A continuidade e freqüência com que os membros da comunidade me viam na área, minha participação em atividades (como o plantio na roça comunitária, na raspa da mandioca, a ida com as crianças para o rio Una, o cotidiano nas casas das pessoas, enfim, minha permanência contínua em campo) fez com que, sem dúvida eu "ascendesse", a um estágio mais próximo ao dos membros da comunidade e passasse a ser digna da confiança de todos, o que me auxiliou a descrever, espero, com maior densidade a realidade

daquelas pessoas. Em certos momentos, após dois meses de convivência¹⁸ mais ou menos contínua com os Tupinambá, me sentia até mesmo um pouco “deixada de lado” por todos na aldeia, percepção que, ao mesmo tempo que me trazia um certo incômodo, me fazia compreender que, como eles mesmos me diziam, eu “já era de casa”, como me confessou D. Maria certa vez, ao se referir a mim:

Ah! Ela é mesmo que a gente, ela come o que nós come, eu saio pra roça fico o dia todo na roça e ela, quando não vai mais a gente, fica aí e se vira, faz o de comer pra ela! Ela é mesmo que fosse uma filha minha!

(D. Maria da Glória, 51 anos – Serra do Padeiro, jan. 2007)

Este convívio diário com a família do sr. Lírio e D. Maria me fez perceber e apreender sua realidade de modo mais próximo, menos formal. Comecei a perceber aos poucos que as pessoas se sentiam a vontade apesar da minha presença atenta, muitas vezes inquisidora para seus padrões, vez ou outra anotando ou perguntando algo sobre seu cotidiano, sua religião etc. Neste período fiz uso do gravador somente em momentos extremamente necessários. A observação acompanhada de anotações sistemáticas em uma cadernetinha de bolso foram meus principais instrumentos de trabalho. O registro fotográfico também constituiu-se numa importante ferramenta em muitas ocasiões – ferramenta esta que por duas vezes fora utilizada não apenas por mim, mas pelos

¹⁸ Visitei pessoas, dia e noite, comendo com elas nas suas casas conversando tardes inteiras sobre coisas do seu interesse (...) precisávamos estar constantemente disponíveis, com paciência e cordialidade infinitas, sempre alertas, sempre prontos a tomar notas e tirar instantâneos de maneira discreta. (Landes 2002:56)

próprios índios, que se queixavam do fato de que eu só fazia fotografá-los, mas, no entanto, nunca me deixava fotografar. Certo dia Adenilson me disse: “Você só faz tirar retrato da gente!, fica ali [apontando para uma árvore próxima] que eu vou tirar um retrato seu!” (Adenilson, 7 anos – Serra do Padeiro, jan. 2007).

Da mesma forma que Adenilson, D. Maria de Caetano, numa das vezes em que eu participava da raspagem da mandioca com um grupo de índios em sua casa de farinha, me pediu a máquina para tirar uma foto minha raspando mandioca, achando interessante o fato de me ver – eu, uma “pessoa da cidade” – raspar mandioca com elas. D. Maria disse: “Me dê sua máquina que eu quero tirar um retrato de você rapando mandioca com a gente!” (Maria de Caetano – Serra do Padeiro, jan. 2007).

Este convívio diário me revelou detalhes sobre aquelas pessoas e seu modo de ver o mundo, sua fé, detalhes que dificilmente me seriam revelados se eu apenas os visitasse esporadicamente no afã de conseguir dados para minha pesquisa. As conversas despreziosas muitas vezes foram as mais reveladoras no que dizia respeito a minha intenção de apreender a dimensão simbólico/religiosa dos Tupinambá da Serra do Padeiro.

A família Ferreira da Silva reside exatamente ao pé da imponente Serra do Padeiro, que tem seus arredores cercados por uma exuberante vegetação de mata atlântica. As chuvas, regulares durante todo o ano, são motivo de orgulho para os índios, que se alegram a cada vez que chove, mesmo com todas as dificuldades de acesso ao local em decorrência das chuvas, que se intensificam de meados do mês

de fevereiro até junho. Além disso, durante todo o ano, “a serra fuma”, modo como os moradores se referem ao fato da mesma ficar sempre encoberta por uma espessa névoa, que lembra a nuvem de fumaça produzida por um charuto. Durante as manhãs, inclusive em dezembro (verão), das cinco às oito horas, é possível avistar pequenas nuvens bastante densas sobrevoando baixo o quintal das casas, fruto da imensa umidade presente no ar, proveniente do cinturão de mata que circunda a serra. Os riachos e pequenas ribeiras são abundantes na região, e é lá que crianças e adultos também costumam colocar *manzuás*, armadilhas de pesca de tradição indígena utilizadas para apanhar pequenos peixes e crustáceos como o pitu, uma espécie de camarão, além do gajé, um pequeno carangueijo de água doce. As crianças costumam visitar seus *manzuás* com frequência na esperança de encontrarem peixes e gajés, e quando não levam o fruto de sua pescaria para casa soltam os animais lá mesmo. Muitas vezes, o que importa para os pequenos é o fato de ter conseguido capturar os bichos, ou seja, certificar-se da eficácia de suas armadilhas, fator relevante no que diz respeito a seu aprendizado, sua enculturação.

A vida das crianças é sempre repleta de atividades, sobretudo lúdicas. As brincadeiras costumam ser jogo de amarelinha, boca de forno, esconde-esconde, ir à bica tomar banho ou ir ao pé de alguma árvore para apanhar seus frutos – a exemplo da jaca, fruta abundante na região. As crianças, contudo, não ficam em absoluto desobrigadas de estudarem ou de realizarem algum afazer doméstico, sobretudo as meninas. Elas fazem tarefas diárias, como varrer a casa, lavar louça

ou varrer o terreiro, enquanto os meninos fazem mandados como apanhar pequenos toros de madeira para alimentar o fogão de lenha, carregar alguma sacola para alguém mais velho, dar recados em locais mais distantes etc. Os meninos e meninas da Serra do Padeiro também costumam ir à roça com seus pais. Porém, quando demonstram cansaço, são desobrigados de seus afazeres, podendo ir brincar ou nadar no braço do rio Uma, que banha a localidade (contanto que estejam acompanhados de um adulto). Acompanhei as crianças algumas vezes em suas incursões até o rio, descobrindo que estas, além de agradáveis e alegres companhias, eram excelentes informantes.

3.3 – Paisagens: O Ambiente da Serra do Padeiro

No entorno da comunidade indígena da serra, ou melhor, na parte mais alta do complexo que forma a Serra do Padeiro, existe um grande cinturão de mata atlântica composta por espécies já consideradas raras em outras localidades mais afetadas pelo crescente desmatamento no Sul da Bahia. Numa excursão feita à parte mais alta da Serra do Padeiro, acompanhada por membros da comunidade Tupinambá, foi possível identificar, com a ajuda dos Tupinambá, espécies como o Jequitibá, o Imbiruçu, a Massaranduba, o Pau d'Arco, o Calumbi (ou Pau d'Água), o Vinhático, entre outras. Em certos trechos da mata, a profusão de árvores e cipós era tamanha que a locomoção tornava-se difícil e a luz rarefeita devido ao imenso dossel formado pelas copas das árvores gigantes como o Jequitibá. Além

das árvores de grande porte, pude observar também muitas espécies de Orquídeas, Bromélias, Helicônias e Samambaias que compunham uma paisagem magnificamente bonita e preservada. Tive a oportunidade de participar de mais duas outras excursões à mata da Serra do Padeiro, em janeiro e fevereiro de 2007, acompanhando as equipes de biologia e agronomia do já referido projeto do MDA/ANAÍ em curso na aldeia da Serra do Padeiro. Desta vez as visitas contaram com a presença de seu Lírio e D. Maria, detentores incontestes do conhecimento acerca dos usos tradicionais e curativos das plantas do lugar.

Numa das referidas incursões, ao adentrarmos a mata, cânticos em louvor aos encantados foram entoados por D. Maria. De acordo com a tradição local, os encantados das matas como Sultão das Matas, Beri, Eru, Jubiraci e sobretudo Tupinambá, são guardiões da aldeia e da mata em seu entorno. Assim, para se adentrar na mata, estes entes devem ser de alguma forma reverenciados. Ao chegarmos na “boca da mata”, D. Maria “puxou” um cântico, o primeiro de uma seqüência de outros, que foram por ela entoados enquanto andávamos acompanhando a equipe que fazia a coleta das espécies. Alguns dos cânticos diziam:

Sou eu Tupi

Sou eu Tupinambá

Lá na mata eu joga flecha

Na minha aldeia real! (2X)

Sultão das Matas pela mata adentro (2X)

Sultão das Matas pela mata afora

Sultão das Matas pelo amor de Deus

Sultão das Matas socorrei seu povo

Senhor Oxossi senhor caçador

Cadê meu cachorro

Aonde deixou

O meu cachorro

É de ouro

É de prata

Ele toma conta

Da boca da mata

Os Tupinambá da Serra do Padeiro mantêm uma relação de respeito e preservação com os recursos naturais, relação esta que vem da tradição local que considera as florestas e as águas, a *morada dos encantados*, motivo aliás, pelo qual escolhi este como título do presente trabalho. No local, não é permitido retirar qualquer tipo de madeira ou mesmo colocar armadilhas de caça aleatoriamente. A madeira para uso doméstico e as eventuais armadilhas postas são colocadas no entorno das roças e algumas vezes a retirada de madeira ou de plantas é precedida de um ritual para os encantados. Na região é possível avistar, no

entorno da serra, de acordo com relato de informantes, animais como o macaco Jupará, a Preguiça-de-Coleira, o Mico Leão, o Sagüi Estrela e outras espécies de macaco, como o Guigó e o Caxixe, além de aves como o Sangue-de-Boi, o Sofrê, o Sabiá, o Mutum e alguns tipos de Tucano, a exemplo do Arassari, e roedores como a capivara e a lontra. Também encontram-se muitas espécies de cobra, às vezes venenosas, como a Jararaca e a Pico-de-Jaca, muito temidas na região, inclusive as de médio e grande porte, como a Jibóia, a Salamanta e a Sucuiúba (ou Sucuri) – esta última muito temida, citada com enorme frequência nas histórias locais.

3.4 – A Serra do Padeiro e sua Cosmologia

No período em que realizei trabalho de campo na Serra do Padeiro, ouvi muitas vezes relatos acerca de seres sobrenaturais, como os guardiões das matas e das águas, seres que, juntamente com os encantados, atuam na defesa da floresta, porém, sem ocupar a posição de destaque no panteão dos encantados – exceto a Caipora, que, vez ou outra, segundo informantes locais, desce no corpo de algum médium. Entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, as histórias envolvendo a caipora são revestidas de uma “verdade inquestionável”. Para os índios, a Caipora existe de fato e é a guardiã da mata, e, assim como os encantados, necessita vez ou outra que lhe sejam postas oferendas, sendo o fumo (tabaco) e os doces (balas) as oferendas mais usuais quando se quer entrar na mata sem ser molestado pela caipora.

D. Isaura, senhora de 80 anos, iniciada nas sessões de encante da Serra do Padeiro, me revelou certa vez que a caipora é uma mulher branca muito bonita, e que aparece para os caçadores e madeireiros que adentram na mata com más intenções, ou para vingar-se de alguém que duvidou do seu poder. Ouvi relatos de moradores da Serra do Padeiro sobre o fato de D. Isaura incorporar a Caipora, porém ela mesma só me falou muito sutilmente sobre este fato.

Eu nunca vi ela de perto não, só vi em sonho, ela é uma moça linda, a maior do mundo... Não tem onça nem fera que pegue ela, ela é a dona do mato, ela passa por cima de cobra passa por cima de tudo, até eu, se eu mangar¹⁹ dela, ela me engana, porque ela é a dona do mato! Não tem peixe do mar que engula ela, tem peixe brabo no mar, mas ninguém não pega ela, até eu ela engana, me engana. Uma vez eu cheguei em Buerarema, e disse: "Meu pai do céu onde é que eu tô?" Pra mim era tudo mata! "Que é que eu faço meu Deus?" Eu fiquei com uma vergonha, e disse assim a um menino da rua, que eu era novata na cidade pra ele me ensinar a pegar o ônibus e eu disse: "Oh!, minha cumadre não me engana, não!" Se uma pessoa manga dela apanha! Ela é a rainha da mata, ela grita na mata "ÊÊÊ... CÔÔÔ!" e os cachorro dela junto, uns cachorro tudo alvinho... ela bate palma e grita na mata! Ela tem uma flor vermelhinha, a gente tem que deixar lá esta flor, se pegar a flor ela engana a gente.

(Isaura, 80 anos – Serra do Padeiro, jan. 2007)

Os Tupinambá, nunca pronunciam o nome da Caipora, principalmente os mais velhos, se referindo à mesma como "Cumadre", ou a "Dona do Mato" segundo os índios, ao mencionar o nome da Caipora, a pessoa está de alguma forma invocando este ser, podendo ela então aparecer no momento de suas

¹⁹ Mangar significa ridicularizar, fazer pouco caso acerca de algo ou de alguém.

incursões à mata, atrapalhando suas caçadas ou trabalho nas roças. A Caipora, além de aparecer sob forma de mulher, como me relatou D. Isaura, aparece sob forma de flor, uma flor vermelho-sangue que nasce dentro da mata no entorno da Serra do Padeiro, e que, segundo os índios, aquele que olhar diretamente a referida flor corre o risco de ser enfeitado, se perdendo na mata. Outro ente mencionado pelos Tupinambá, seria o Sucim. Não consegui ter um relato sobre a forma física do Sucim, mas D. Maria da Glória, esposa de Seu Lírio, imitou o som emitido pelo mesmo, que seria algo como: “SUCIN... SATERÊ!”. Segundo D. Maria, o Sucim, assim como a Caipora, é um protetor das matas e gosta de aparecer em noites escuras, noites sem lua, e quando falta luz elétrica. De acordo com D. Maria, a luz elétrica, que chegou à Serra do Padeiro há cerca de vinte anos, espantou esses seres. Segundo ela, hoje é raro ouvir o Sucin gritar, mas de vez em quando é possível ouvir seus gritos ecoarem na serra.

Outro ser mencionado nas histórias dos Tupinambá da Serra do Padeiro é a Onça-cabocla²⁰. Segundo relatos que colhi dos índios, a Onça-cabocla seria uma pessoa que se metamorfoseia em onça. De acordo com os índios, a Onça-cabocla seria um índio velho que, ao passar da idade de morrer, se transforma em onça no momento da morte ou após ser sepultado. D. Maria fala sobre a Onça-cabocla:

A Onça-cabocla é alguém que fica muito velho, passa da idade de morrer, quando morre vira Onça-cabocla, e quando morre uma pessoa muito velha aqui a gente tem que botar pedras em

²⁰ De acordo com Câmara Cascudo, a Onça-cabocla seria: “Um monstro encantado, que se metamorfoseia em gente, ou melhor, em velha tapuia. Alimenta-se de pessoas, tendo preferência pelo fígado e pelo sangue das vítimas” (Cascudo, 1962: 531).

cima do túmulo para a pessoa não sair transformada em onça e comer pessoas por aí. Só um índio que seja esquerdo, que atire flecha com a mão esquerda pra matar a Onça-cabocla. Ela só more desse jeito, ela é encantada!

(Maria da Glória, 51 anos – Serra do Padeiro, jan. 2007)

Como relata D. Maria, a Onça-cabocla só pode ser morta por um índio que atire (flecha) com a mão esquerda. Caso contrário, não existe nada que possa abater este ser encantado.

Ouvi na Serra do Padeiro alguns relatos sobre o fato de alguns índios mais velhos, sobretudo os do passado, virarem “bicho” quando se aproximava o momento de sua morte. De acordo com um dos meus informantes, um índio velho poderia adquirir tanto conhecimento que sua vida se perpetuaria, o que faria com que este passasse, num período próximo ao da sua morte, por uma metamorfose, se transformando num animal, algo semelhante ao que ocorre com seres que encantam – os “encantes” são seres que teriam pulado a etapa da morte física, da degradação do corpo físico, virando encantado. Ouvi relatos esparsos sobre uma mulher índia, muito idosa, que estaria criando “canos nas costas” (ou seja, estaria desenvolvendo asas) e sobre um homem que teria sido enterrado, e em seguida teria saído da sepultura em forma de sucuri no mesmo dia do sepultamento.

Não pretendo aqui aprofundar questões envolvendo a cosmologia presente na Serra do Padeiro, sendo do meu interesse apenas retratar alguns aspectos desta cosmologia. Pretendendo, contudo, retomar em trabalho futuro tais questões. Porém acredito ser relevante frisar aqui o modo como os Tupinambá da

Serra do Padeiro, em especial a família Ferreira da Silva, lida com questões envolvendo humanidade/animalidade. De acordo com o que pude observar, essas duas categorias aparecem de forma recorrente nas conversas dos índios. O assunto animalidade, o “virar bicho”, vez ou outra aparece em conversas casuais e em brincadeiras. Os Tupinambá parecem sempre querer frisar a possibilidade de passar para um estado de animalidade, animalidade aqui não somente entendida como a volta a um passado brutalizado (podendo ou não ser isto), mas sim, um estágio onde o animal figuraria como um ser encantado, sábio, mas que precisaria ser tratado com cautela por se tratar de um animal, não estando portanto totalmente sujeito ao controle humano, uma vez que seria desprovido de cultura.

Para os Tupinambá, parece não significar algo tão especial ser uma pessoa. Determinados animais podem ter sido pessoas no passado, assim como parentes seus podem ter se metamorfoseado em algum animal no momento de sua morte. Este traço aparece também em algumas cosmologias indígenas de norte a sul do continente americano. De acordo com Ingold:

Entre os Ojibwa, caçadores naturais do Canadá subártico, por exemplo, a condição de pessoa é tida como uma essência interna que engloba poderes de percepção e sensibilidade, volição, memória, fala, indiferente à forma particular que a espécie assume exteriormente. A forma humana não passa de um dos muitos disfarces por meio dos quais as pessoas se manifestam materialmente e qualquer um pode trocar sua forma pela de um animal, mais ou menos como quiser. Quando alguém encontra um animal, especialmente se ele exibir um comportamento fora do comum, fica imaginando quem ele é, porque pode ser uma pessoa conhecida.

(Ingold, 1995:48)

Entre os Juruna, povo Tupi (canoeiros, caçadores, e agricultores), que no passado habitavam as ilhas do baixo e médio Xingu e hoje habitam uma região do alto curso deste rio, é relevante a noção de ponto de vista, ou seja, da agência de determinados animais. Stolze fala acerca da noção de ponto de vista²¹ entre os Juruna que, segundo suas observações consideram os porcos do mato como possuidores de características humanas, a exemplo da organização dos grupos de Pecaris no momento da caça: “Os porcos vêem a si mesmos como parte da humanidade e consideram o momento da caça como um confronto em que tentam capturar estrangeiros (homens)” (Stolze 1996:25 – ênfases adicionadas).

Segundo Viveiros de Castro (analisando também a noção de ponto de vista, situando o leitor no contexto cosmológico dos povos indígenas das terras baixas sul-americanas), de acordo com o pensamento ameríndio, “[...] O mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (Viveiros de Castro, 199:115). De acordo com o autor, ao analisar a lógica do “perspectivismo ameríndio” entre muitos povos sul-americanos “[...] os animais são ex-humanos e não os humanos ex-animais. O referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (Viveiros de Castro, *apud* Descola, 1986:120).

Não pretendo aqui, como referi anteriormente, um aprofundamento acerca do tema do perspectivismo ameríndio, pretendendo apenas situar o leitor no

²¹ Para maiores detalhes ver Stolze (1996) e Viveiros de Castro (1996)

contexto cosmológico por mim observado na Serra do Padeiro, que parece se aproximar, porque não dizer, do perspectivismo descrito por Viveiros de Castro e Stolze. O “Virar Bicho” mencionado pelos Tupinambá da Serra do Padeiro, admitindo que seria necessária uma análise mais detida do tema, parece os aproximar da situação descrita por estes autores, já que, para os Tupinambá, a condição “natural” não seria necessariamente uma evolução em direção à humanidade e sim em direção à animalidade, uma vez que só os velhos índios, no final de suas vidas conseguem “virar bicho”, ou seja, passar da condição de humanidade para a de animalidade. De acordo com informantes, uma pessoa pode também virar bicho caso transgrida alguma norma da aldeia, como por exemplo, manter relação incestuosa, como ocorrera há cerca de trinta anos atrás com um homem (índio) chamado Júlio, que, por ter mantido relações sexuais com a própria mãe, teria sido banido da aldeia, deixando de pertencer ao ciclo de relações sociais que ali se estabelece. De acordo com informantes, Júlio passou a ser conhecido na região como “Julio bicho”, andando sem roupa nas matas, comendo carne crua e por cultivar um aspecto horrendo, amedrontando as pessoas que entravam na mata e o encontravam fortuitamente. O caso aqui relatado mostra uma variação do “virar bicho” na visão Tupinambá da Serra do Padeiro, Júlio teria, diferentemente do índio velho, que morre e se transforma em animal, contrariando as regras locais, se transformado prematuramente num ser animalesco sem o conhecimento adquirindo ao longo do tempo pelo velho índio que se metamorfoseia em animal, cumprindo um ciclo “natural” da sua condição humana

ou do encantado canibal que desce no corpo dos médiuns já “doutrinado” para que não retorne ao passado e pratique atos de canibalismo, aspecto que veremos adiante neste trabalho. O que temos aqui, acerca da cosmologia Tupinambá da Serra do Padeiro, é suficiente para pensar, talvez, que haja importantes linhas de continuidade com a “cultura original” Tupinambá.

3.5 – Economia: A Dívida e sua Relevância na Serra do Padeiro

Quanto à sua economia, os Tupinambá da Serra do Padeiro vivem, sobretudo da agricultura de subsistência, cuja base é a mandioca. Todos possuem sua própria roça onde plantam mandioca, principal cultivo, e outros gêneros, como o abacaxi, a banana da terra, a abóbora, as hortaliças, a batata, e o inhame – este último, nativo da região. Todos estes gêneros são consumidos e o excedente é comercializado pelos Tupinambá no comércio de Buerarema e Itabuna.

A mandioca é sem dúvida a base da economia Tupinambá. Alguns informantes locais me relataram a importância da produção da farinha de mandioca e de seus derivados²² para os Tupinambá da Serra do Padeiro desde tempos muito antigos. D. Maria da Glória me relatou certa vez:

Desde o início, quando eu era pequena aqui mais mãe, a gente ralava a mandioca no ralo fazia o beiju, ia pescar. Não tinha farinha, às vezes nem a panela nós tinha pra fazer o beiju, fazia

²² Além da Farinha de Mandioca também são produzidos pelos Tupinambá uma grande variedade de beijus com a tapioca, além da giroba, bebida fermentada, semelhante ao cauim, porém não tão alcoólica, com grande valor nutritivo, consumida não só na Serra do Padeiro mas em todo território Tupinambá de Olivença. Para mais detalhes ver Viegas (2006).

numa pedra, mas aquele beiju nós colocava no prato e botava o caldo do peixe dentro ou de caça e ali comia com aquele beiju e pimenta, mas ali já era com a mandioca. Aí depois quando a gente fazia com o ralo aprontava duas três latas pra vender. Pegava uma lata de gás chamada jacaré, era muito difícil essas latas, mas a gente conseguia na rua e fazia um ralo, botava numa tábua e ralava, e tinha uma prensinha de pedra e a gente tinha aquela prensinha de pedra e enxugava a massa e peneirava na mão. E depois eu aprendi a fazer peneira e fazia a peneira e peneirava e torrava na folha de zinco, e quando não tinha, quando não tinha era na lata, e o povo na rua dizia que era de maniva, de tão feia que ficava, dizia que a gente ralava maniva e não era farinha não. [...] O enxoval do meu menino mais velho, o Baiaco, foi feito com dinheiro da mandioca, a gente ralava na roda, eu mais Tina, eu só faltava morrer, ralava na roda de mão, e as coisa que nós não tinha nós comprava com o dinheiro da farinha.

(Maria da Gloria, 51 anos – Serra do Padeiro, mai. 2007).

O relato de D. Maria aponta para a importância da mandioca como base alimentar e como forma de obtenção de recurso para comprar outros produtos (mercadorias). De acordo com relatos históricos e estudos no campo da etnobiologia (Sauer, 1986) as populações indígenas do Brasil, a exemplo dos Tupinambá, tinham também no passado a mandioca como base para sua alimentação. A mandioca (*Manihot Utilíssima*), segundo Sauer, talvez seja originária do litoral tropical brasileiro devido à sua concentração nesta área. Porém, ainda segundo o autor, é provável também que este tubérculo possa ocorrer numa área mais seca, como o sopé dos Andes. Existe um número infinitamente grande de variedades de mandioca, que podem ser agrupadas

quanto ao uso em venenosas e não venenosas, sendo as mandiocas doces (não venenosas) chamadas de aypi, termo de origem tupi.

Outra mulher Tupinambá da Serra do Padeiro, filha de D. Maria da Glória, relata a eficácia de se ter uma roça de mandioca como uma poupança. Magnólia relata:

A mandioca é como se a gente tivesse um dinheiro no banco, ou melhor! Se você hoje diz, eu quero pegar 500 reais, e você tem sua mandioca, tem sua casa de farinha, daqui a pouco você tá com seu dinheiro na mão. Aqui quando a gente tá devendo alguma coisa, a gente vai na roça tira aquela mandioca pra cobrir a dívida, e é tudo com a mandioca!

(Magnólia, 36 anos – Serra do Padeiro, mai. 2007)

D. Maria de Caetano, 56 anos, relata também a importância da mandioca para seu sustento e para as demais famílias do local:

A gente vai pra e arrancar 20/30 carga de mandioca, eu acho que não é eu só, é muita gente por aqui, vive da mandioca, tira um cacauzinho, mas o cacau não dá pra sobreviver, e o cacau vive doente, e a gente vive aqui é da mandioca. Se quer comprar uma roupa em tempo de festa, se quer fazer uma feira é com a mandioca, com o dinheiro da mandioca. Eu vivi muitos anos, meus menino estudou, tudo com dinheiro da mandioca, trabalhando na feira vendendo beiju, vendendo puba, aipim, goma... A farinha melhor é a daqui da região! Eu chego no mercado fico devendo e depois levo a farinha e ele desconta... Eu pago com a farinha!

(Maria de Caetano, 56 anos – Serra do Padeiro, mai. 2007)

Além das roças individuais ou familiares, onde cada qual tem um pedaço de terra para cultivo dentro da roça, há também as roças comunitárias onde sobretudo as famílias que ainda não possuem suas próprias roças podem cultivar gêneros para consumo próprio e para a venda nos referidos locais. Cada roça comunitária possui um líder, líder esse escolhido pela comunidade, e supervisionado pela mesma e pelo cacique. Os membros da associação contribuem mensalmente, quando podem, com a quantia de dois reais. Este dinheiro é revertido na compra de insumos agrícolas, de combustível para o trator que leva a produção sobretudo de mandioca até as casas de farinha para o processamento da mesma, e combustível para a caminhonete da comunidade, que serve a mesma nas questões ligadas á saúde, transportando doentes até Buerarema e Itabuna para consultas ou atendimentos de emergência.

O recurso obtido com as contribuições dos associados da AITESP (Associação Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro) também é eventualmente usado em períodos de retomada²³. Nesses momentos, os recursos da associação servem como subsídio para manter os índios (alimentação, remédios e eventuais necessidades) nas terras retomadas, até que suas roças estejam produzindo e estes possam ter sua subsistência e adquirir dinheiro para comprar gêneros diversos com a venda do excedente nas feiras locais. O modelo de retomada utilizado pelos Tupinambá da Serra do Padeiro, por demonstrar grande eficácia,

²³ Retomadas são ocupações de fazendas ou propriedades que estão sob o poder de não índios dentro dos territórios indígenas. Segundo os indígenas, essas ações são assim denominadas pelo fato dos territórios, hoje ocupados por “intrusos”, terem sido, no passado, de seus ancestrais, e que no presente estão sendo retomadas pelos seus descendentes, na Serra do Padeiro. As retomadas são realizadas somente mediante “ordem” dos encantados, sobretudo do encantado/caboclo Tupinambá.

tem sido cogitado recentemente como estratégia política e de ação a ser utilizado pela APOINME (Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste Minas Gerais e Espírito Santo). O modelo da Serra do Padeiro, portanto, é considerado mais eficaz para se realizar estas ações.

Nessas roças, normalmente os homens realizam o trabalho pesado, como a derrubada da mata²⁴ para a implantação do roçado, enquanto as mulheres plantam, cuidam das roças diariamente, e colhem a mandioca e outros gêneros na época propícia. Quanto ao processamento da mandioca (descascar, moer, e torrar) para a confecção da farinha todos participam, inclusive os mais jovens e os vizinhos. No momento da feitura da farinha, se forma uma rede social, onde a reciprocidade parece ter um papel bastante significativo. O ato de “dar as coisas” parece ter na Serra do Padeiro uma imensa importância para a manutenção da ordem social dos Tupinambá. D. Maria, em entrevista gravada em dezembro de 2006, reproduz uma espécie de narrativa mítica onde a reciprocidade é a “moral da história”. Diz D.Maria:

Eu vou lhe contar um caso que eu ouvi dos mais velhos. Era os mais velhos que contava assim. Meu avô contava que o homem casou e no dia que ele casou matou uma anta. Aí disse que ele matou a anta. Com 25 anos, ele teve um filho, com 25 anos o filho casou e ele disse “Ó, meu

²⁴ Os desmatamentos em alguns pontos da aldeia são bastante evidentes, sobretudo devido ao cultivo da mandioca, cultígeno que exige sol pleno e que se constitui como base da economia Tupinambá. No entanto as roças de cacau, outro cultígeno presente entre os Tupinambá, gênero cultivado em meio à mata atlântica, favorece a preservação da mesma. A religião, que tem seu alicerce no culto aos encantados, promove nesta comunidade a consciência da necessidade de preservar a floresta e as nascentes que brotam da Serra do Padeiro, na medida em que lá está a “morada dos encantados”. Acredito que esta consciência, sobretudo devido à religião, impede que a região seja desmatada com maior intensidade, sendo a Serra do Padeiro uma das comunidades que mais se destaca na preservação dos seus recursos naturais.

filho tem 25, 26 anos que eu casei com sua mãe e no dia que eu casei eu matei uma anta e até hoje eu como dessa anta que eu matei". E o filho ficou com aquilo na memória que o pai dele fez isso e fez um barraquinho pra ele morar e quando chegou lá matou uma corsa! Lá eles chamam de veado, a gente chama de corsa. Quando ele chegou em casa ele disse: "Mulher, meu pai disse que casou e tem 25 anos que matou uma anta e até hoje ele come dessa anta, então, você não dê a ninguém essa carne, guarde essa carne, economize essa carne". E quando foi oito dias depois tava tudo podre, tudo perdido e ele não sabia o que fazer. Aí ele disse assim: "Vou na casa de meu pai saber como até hoje ele come dessa anta que ele matou há 26 anos". E foi pra casa do velho. Quando ele chegou lá, na hora da mesa, tava comendo tatu que o vizinho tinha matado e mandado uma banda pra ele. Aí ele disse: "Meu pai, eu quero saber do senhor como foi que o senhor me disse que matou uma anta tem 26 anos e até hoje o senhor come dessa caça que o senhor matou. Porque eu matei uma corsa e já apodreceu tudo e lá não tem mais nada". E ele disse: "Meu filho, nós tamo comendo da anta agora". E ele disse: "Por quê?". Ele disse: "Porque quando eu matei a anta eu tirei um pedaço e dei a meu vizinho e até hoje meu vizinho lembra de mim. Quando ele mata uma caça lá ele tira um pedaço e manda pra mim. E agora ele mandou esse pedaço de caça pra mim. Eu ainda tô comendo da caça que eu matei". Aí o filho foi se importar que é dando que se recebe. Da importância de dar. Porque hoje eu tô aqui, eu lhe trato bem, te dou alguma coisa que eu posso dar. O dia que vier no canto você não vai lembrar?

Vai dizer: "D. Maria me tratou tão bem e vai ter alguma coisa pra contribuir comigo", e aí eu vou ficar satisfeita. E isso até hoje nós temos aqui, se alguém chegar aqui "Maria, tou com fome!", todo mundo come.

(Maria da Glória, 51 anos – Serra do Padeiro, dez. 2007)

O relato de D. Maria é sem dúvida alguma reflexo de uma prática comum entre os membros da família Ferreira da Silva (família Nô) e que se estende para

toda a Serra do Padeiro²⁵. A reciprocidade parece ter uma imensa relevância local e sua prática está também diretamente relacionada com a religiosidade presente na serra. O ato de dar implica, num plano “mágico”, o receber no futuro uma recompensa divina²⁶, que se reflete na recompensa diária no sustento do dia-a-dia, algo muito semelhante ao *Potlatch*²⁷ descrito por Marcel Mauss (2003). Os encantados favorecem aqueles que exercem a Dádiva²⁸; a reciprocidade, tanto no que concerne às questões das curas efetuadas por seu Lírio, como o dar coisas materiais, implicam numa espécie de garantia de que nada faltará a aquele que estiver neste circuito de trocas, tanto num plano material quanto num plano espiritual. Durante a festa de São Sebastião a carne do boi sacrificado (às vezes doado, outras vezes comprado com o dinheiro angariado por seu Lírio nas consultas) é preparada e distribuída para toda a comunidade. Tudo deve ser oferecido aos convidados, e o que sobra é guardado e ofertado aos encantados na primeira quarta-feira após a festa de São Sebastião. O imprescindível é que todos compartilhem da comida oferecida durante os rituais. O mesmo ocorre nas *farinhadas*: todas as famílias se ajudam mutuamente, a economia local é movida pela reciprocidade, as famílias se unem para raspar a mandioca de um membro da

²⁵ Na Serra do Padeiro existem 130 famílias indígenas em sua maioria descendentes das famílias Ferreira da Silva, Bransford e Fulgêncio

²⁶ “Ademais, o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares [...] dos quais o mercado é apenas um dos momentos [...] Estas prestações e contraprestações se estabelecem de uma forma sobretudo voluntária, por meio de regalos, presentes, embora eles sejam no fundo rigorosamente obrigatórios, sob pena de guerra privada ou pública. Propusemos chamar tudo isso *o sistema de prestações totais*” (Mauss, 2005: 191).

²⁷ O termo *Potlatch* quer dizer essencialmente nutrir, consumir (Mauss, 2005:191).

²⁸ “[...] o mais importante, entre estes mecanismos espirituais, é evidentemente o que obriga a retribuir o presente recebido. Mauss fala acerca da obrigação absoluta de retribuir as dádivas sob pena de perder este *mana*, esta autoridade, esse talismã e essa fonte de riqueza que é a própria autoridade” (Mauss, 2005: 192 - 195).

comunidade quando este não consegue dar conta de “rapar” muitas cargas do tubérculo. Desse modo, aquele que fora auxiliado num dado momento sente-se obrigado a responder reciprocamente o favor, e assim sucessivamente. Aquele que sai por algum motivo deste ciclo de reciprocidade corre risco, muitas vezes, de perder sua colheita de mandioca e passar necessidades no que diz respeito a seu sustento diário.

CAPÍTULO IV – A Devoção a São Sebastião e suas Variantes:

*São Sebastião
sua espada está no mar
enfincada numa pedra
Só Jesus pode arrancar*

(Cantiga em Louvor a São Sebastião)



4.1 – A tradição do Culto a São Sebastião

A Festa em louvor a São Sebastião consiste numa das festas religiosas mais tradicionais realizadas no Sul da Bahia, sendo que em algumas localidades é realizada a puxada do mastro de São Sebastião, como é o caso de Olivença e de outras, que apenas reverenciam o santo em seu dia, que pode variar entre o fim de dezembro, a segunda semana de janeiro, ou mesmo a primeira semana de fevereiro, como é o caso de Curumuxatiba e Prado. Segundo fontes históricas (Couto, 1994), a puxada do mastro se originou do culto católico introduzido pelo colonizador português e que se tornou comum em todo o Brasil. Este culto que teve suas origens provavelmente em cultos de sociedades européias antigas, tinha ponto central erguer um mastro no centro de uma povoação, que poderia ser uma árvore, estaca, poste ou coluna para consagrar o espaço e invocar a atenção de divindades. O mastro significava o eixo de ligação entre os três níveis cósmicos: o céu, a terra, e o mundo de baixo (ou dos mortos), ao qual atribuía-se a função de marco sagrado: onde se fincava o mastro seria considerado o centro do mundo, o cosmo, o sagrado como o restante o caos, o estranho, povoado por seres demoníacos. Acreditava-se ainda que caso o mastro quebrasse ocorreria uma catástrofe e um regresso ao caos (Eliade, 1992, pp. 28-31, *apud* Couto, 1994, p. 104).

Segundo Cascudo (1979) em muitas religiões da Europa durante a Idade Média, se fazia necessário promover uma ligação com o “mundo invisível”. Para

tanto, uma árvore era abatida e replantada em praça pública, acompanhada de muitas pessoas que a enfeitavam e colocavam presentes, tudo em meio a cânticos e rituais de fertilidade. Com a reforma religiosa, estes rituais, por serem considerados feitiçaria, foram proibidos, sendo permitido apenas que fossem fincados mastros na frente das igrejas para devoção aos santos católicos, tradição que chegou ao Brasil com os colonizadores portugueses. No entanto, o costume de fincar mastros não seria uma exclusividade dos europeus. Nas culturas indígenas também havia rituais que se assemelhavam a este a exemplo da corrida de toras praticada pelos Camacã, etnia que provavelmente com grupos de origem Tupi compunham o aldeamento de Nossa Senhora da Escada de Olivença (Couto, 1985:65). De acordo com descrição feita por Claude d´Abeville acerca de uma povoação indígena (Tupinambá) no Maranhão do séc. XVII, havia na entrada da aldeia um madeiro alto onde se colocavam folhas de palmeira com a pintura de um homem nas cores preta e vermelha, cuja finalidade, segundo os índios, era espantar os maus ares.

A tradição presente na Serra do Padeiro, no entanto, aponta para uma vertente da devoção a São Sebastião que parece estar ligada a processos de cura e purificação. De acordo com os Tupinambá da Serra do Padeiro, São Sebastião seria o “médico de todas as aldeias”, aquele capaz de livrá-los de enfermidades e torná-los firmes em momentos de adversidade, tanto ligadas à saúde do corpo quanto da alma, que porventura os pudessem abater em sua labuta diária. Segundo Reginaldo Prandi (2001), o encantado Tupinambá seria o símile caboclo

de São Sebastião, e a este seriam atribuídas características como bravura e força. Tupinambá seria um guerreiro do mesmo modo que fora São Sebastião. Já de acordo com Carneiro (1979), Obaluaye²⁹ orixá que tem como seu símile, no culto católico, São Roque e São Sebastião seria um orixá muito popular no Brasil e considerado o médico dos negros. De acordo com observações e entrevistas feitas com os Tupinambá da Serra do Padeiro, é possível perceber a influência que religiões africanas parecem ter na vida da comunidade, daí a associação que faço entre os processos de cura que pude perceber na Serra do Padeiro e a devoção a São Sebastião – santo que está diretamente relacionado a esses processos no catolicismo, na umbanda, no candomblé e nas aqui denominadas “sessões de encante” presentes na Serra do Padeiro, apontando para uma crença muito particular, ponto que veremos adiante neste trabalho.

4.2 - A Festa em Louvor a São Sebastião na Serra do Padeiro: Os Preparativos

²⁹ Omolu, o deus da bexiga e por extensão de todas as moléstias, surge ora como Omolu, velho, decrépito retorcendo-se de dor, de movimentos exasperadamente tardos, ora como Obaluaiê, moço forte. Quando Omolu, é identificado com São Lázaro, outras vezes com São Bento; quando Obaluayê, com São Roque, outras vezes com São Sebastião “[...] é um orixá muito popular e é considerado o médico dos negros” (Carneiro, 1979:59). De acordo com Prandi (2001), Omolu seria também identificado nos candomblés de caboclo como Caboclo Tupinambá.

Os preparativos para a Festa de São Sebastião³⁰ começam quinze dias antes, quando várias providências são tomadas para os festejos em louvor ao “Rei” São Sebastião, forma como os índios se referem também ao santo católico de maior devoção entre eles. No início de janeiro já é possível acompanhar um pouco da arrumação da “casa do santo”, local onde há um grande altar onde estão presentes imagens de santos católicos, como Senhor do Bonfim, Nossa Senhora Aparecida, São Jorge e duas imagens de São Sebastião (a maior imagem), além de elementos do umbanda, como um Caboclo, um Preto Velho e um Ogum de Ronda. Ainda no altar, observei uma boneca de plástico vestida com um uniforme igual ao que as mulheres iniciadas na religião local vestem no dia de São Sebastião e um pequeno quadro com a fotografia de João de Nô, pai de Lírio e antecessor deste na função de rezador e líder espiritual da comunidade, como mencionado anteriormente.

No altar, sempre muito bem arrumado apesar da profusão de imagens, sobretudo no período que antecede à festa, podem ser vistas velas permanentemente acesas e flores enfeitando o mesmo. Dentro da casa do santo existe também um pequeno quarto onde estão dois altares: um destinado aos Martins e outro destinado a Cosme e Damião, que segundo informantes locais ficam separados devido à falta de espaço na parte principal onde encontra-se o

³⁰ A devoção a São Sebastião é bastante presente no Brasil. Padroeiro da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, São Sebastião dá nome a sete municípios brasileiros. Defensor da religião cristã na época do imperador romano Diocleciano, foi denunciado por pregar o cristianismo. Diocleciano mandou que o mesmo fosse amarrado a uma árvore e flechado até a morte. Deixado como morto, foi salvo mas depois capturado novamente e morto por golpes de bastão no dia 20 de janeiro de 288. São Sebastião, por ser o santo defensor daqueles que contraíram moléstias contagiosas, é invocado nas epidemias. Acredita-se que seus devotos não morrem de fome, de peste nem de guerras (Cascudo, 1972:604 – ênfase adicionada).

altar maior. O teto do barracão (ou casa do santo) é enfeitado com bandeirolas verdes, brancas e amarelas, cores que, segundo informantes, foram escolhidas ao acaso, e havia sido enfeitado, na semana anterior à nossa chegada, por D. Maria e mulheres que tinham ou não *obrigação* na casa. Juntamente às bandeirolas, o teto da casa do santo é também minuciosamente enfeitado com maracás³¹ e folhas das palmeiras Jussara e Patioba. Nas paredes de madeira da casa do santo, podemos observar um quadro com a figura de Yemanjá logo acima de uma pequena piscina que seria o altar da mãe d'Água, chamada pelos índios também de Janaina; um quadro do padre Cícero; uma réplica do manto Tupinambá do séc. XVI, além de lanças e arcos confeccionados por membros da comunidade; há também um pequeno quadro com fotos de pessoas que ali se trataram e obtiveram a “graça” mediante os trabalhos realizados com seu Lírio.

4.3 – A Matança: Sacrifício do Boi e Canibalismo Simbólico na Serra do Padeiro

Na manhã do dia 18 de janeiro³² acontece anualmente “a matança”, parte importante dos preparativos para a festa em homenagem a São Sebastião. Nessa

³¹ “Os selvagens cultivam uma planta de abóbora que tem mais ou menos o tamanho de meia panela e é oca por dentro. Espetam uma vareta através dela, cortam uma abertura semelhante à boca e enche-na com pedrinhas de modo que façam barulho. Essa coisa é denominada maracá e eles a chocalham quando estão dançando e cantando. Cada homem possui sua própria maracá [...] Uma vez por ano eles andam pelas terras da tribo contando que lhes apareceu um espírito vindo de lugares muito distantes. Tal espírito teria dado a eles o poder de fazer com que todas as maracás falem e de lhes emprestar esse seu poder quando quiserem. Basta pedir a eles” (Staden, 1998:157).

³² “Este [sacrifício] não pode se realizar em qualquer momento, lugar ou circunstância. Assim, nem todos os momentos do dia ou do ano são igualmente propícios aos sacrifícios, e há mesmo alguns que os excluem. Na Assíria, por exemplo, eles eram interditados nos dias 7, 14, e 21” (Mauss, 2005:31 – ênfases adicionadas).

manhã, por volta de oito horas, há uma queima de fogos, anuncio do ritual que consiste no sacrifício do boi para a festa. Acompanhei o processo de matança por dois anos consecutivos, 2006 e 2007. Nas duas vezes em que assisti a este ritual pude presenciar que, em dado momento, após seu Lírio tocar fogos, alguns homens da aldeia arrastavam um boi amarrado pelo pescoço para o meio do terreiro. Este, lutando contra a morte, urrava e se debatia na esperança de livrar-se do seu destino. Zé de Magnólia³³, genro de seu Lírio, amarra com a ajuda de outros dois homens o animal relutante a uma árvore próxima ao centro do terreiro. Zé de Magnólia, portando uma grande marreta, desfecha o golpe³⁴ na cabeça do animal, que cai no chão agonizante e é arrastado para fora do centro do terreiro. Um dos homens, com uma faca, perfura a jugular do animal que verte muito sangue. Esse sangue é aparado com uma bacia por um dos homens e escoado fora nas imediações do centro do terreiro. Meninos e meninas assistiam³⁵ a tudo

³³ Zé de Magnólia, genro de seu Lírio, é um não índio que adota não só no momento do sacrifício do boi, mas diariamente, uma postura semelhante à postura descrita por Concone (289 In. Prandi, 2001) que caracteriza o caboclo boiadeiro no momento de sua performance. Sisudez, trabalho, braveza, seriedade são algumas das características do caboclo boiadeiro que estão presentes também em Zé de Magnólia. Mesmo não sendo indígena e nem um iniciado, e não recebendo o caboclo boiadeiro, o comportamento de Zé nos remete, após uma observação mais detida, às características do caboclo/encantado boiadeiro. Zé adota comumente uma postura corporal sempre ereta, tensa, quase não fala e é comum vê-lo nos arredores da aldeia tangendo bois, emitindo chamados de boiadeiro. Esta observação nos permite perceber que Zé, apesar de não índio, se converteu, ou fora convertido (simbolicamente) pela comunidade, numa espécie de símile do caboclo boiadeiro, passando a ocupar portanto um papel fundamental na comunidade, ou seja, o do responsável pelo sacrifício do boi no ritual que abre os festejos em homenagem a São Sebastião e portanto o do provedor da carne consumida durante a festa e no decorrer do ano, já que Zé, durante todo o ano negocia com gado e fornece carne para a comunidade.

³⁴ Aqui o momento do golpe que leva o boi à morte assemelha-se bastante ao sacrifício do prisioneiro Tupinambá: “Um golpe concreto e presente, desferido contra a nuca do cativo, rompia-lhe o crânio e lançava-o ao chão [...] Tudo precisava ser comido e todos deviam fazê-lo. Se a comida era pouca, e muitos os convivas, desfrutava-se do caldo de pés e mãos cozidas. Se, ao contrário, o repasto era farto, os hóspedes levavam consigo partes moqueadas” (Fausto, 1992: 392).

³⁵ Na Serra do Padeiro, normalmente, o sacrifício para fins exclusivos de alimentação, seja do boi como de outros animais criados, nunca é feito no centro do terreiro. Geralmente se busca um local mais afastado para o abate de animais, exceto durante os preparativos para a festa de São Sebastião

tecendo alguns comentários. O processo pelo qual passa o animal assemelha-se em parte ao processo pelo qual passava o cativo antes de sua execução. Parece-me que a execução do boi neste contexto ritualístico dos Tupinambá da Serra do Padeiro pode evocar o ritual de canibalismo não mais praticado por eles, mas que atualmente é reinterpretado segundo os termos atuais de sua cultura, já que não se admitem mais cativos humanos para o sacrifício. Daí sua importância no contexto ritual da abertura da festa em louvor a São Sebastião do mesmo modo que o era o momento do sacrifício do prisioneiro para os Tupinambá seiscentistas.

Ainda descrevendo o sacrifício³⁶ do boi, alguns meninos pressionavam, com o pé, a barriga do animal para que o sangue vertesse mais rapidamente, enquanto um dos homens continuava a aparar o sangue com uma bacia e a escoá-lo numa próxima ao local. A carne do boi sacrificado é imediatamente levada à casa de Lírio e Maria para ser tratada e dividida. Neste mesmo dia a carne é preparada de diversas formas e todos os presentes – pessoas chegadas de várias localidades para a festa – a consomem. O que sobra da carne, após o auge da festa no dia 19, é distribuído entre amigos e familiares da aldeia.

No momento em que presenciava o sacrifício do boi (que, como já me referi, é chamado de matança pelos Tupinambá), ouvi gritos vindos da “casa do santo” e, sentindo um forte cheiro de incenso, dirigi-me então até o local.

³⁶ “A palavra sugere imediatamente a idéia de consagração, e poder-se-ia pensar que as duas noções se confundem. Com efeito, é certo que o sacrifício sempre implica uma consagração: em todo sacrifício um objeto passa do domínio comum ao domínio religioso – ele é consagrado [...] O sacrifício é um ato religioso que, mediante a consagração de uma vítima, modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa” (Mauss, 2005:15/19).

Chegando lá, deparei-me, com algumas pessoas da comunidade assistindo a uma possessão. Uma mulher havia incorporado o caboclo Boiadeiro, ou encantado boiadeiro, que desceu no corpo dos médiuns no exato momento do sacrifício do boi. Ao mesmo tempo, em frente ao altar da casa do santo, uma das médiuns, vestida com uma saia vermelha com cruces brancas, entoava cantigas de Aboio³⁷, fazendo gestos que lembravam um vaqueiro laçando um garrote. Após alguns minutos em frente ao altar, a referida mulher começou a dançar sozinha, assistida apenas por alguns espectadores atentos com a espetacular performance, e a cantar cantigas como:

Me chamam de boiadeiro
Não sou boiadeiro não
Sou um pobre vaqueiro
Boiadeiro é meu patrão! (2x)

Boiadeiro é o dono do seu terreiro (2X)
Barravento pesado
Quero ver sambar ligeiro!! (2X)

³⁷ Canto plangente com que os vaqueiros guiam as boiadas, canto monótono e triste. (Dic. Aurélio. 11^a edição, 1971).

Em Vila nova da Rainha³⁸ eu era bem empregado

Na fazenda possuía muita cabeça de gado

Joguei tudo isto fora

Fiquei no meio do terreiro

Somente com um pandeiro

E o nome de boiadeiro!

Juntam-se agora a essa mulher uma outra, além de um homem que havia chegado aquela manhã. Todos manifestados, as mulheres com o encantado boiadeiro e o homem com uma entidade que me pareceu ser um preto velho, foram até o local onde estava o boi (já sem couro) e, com um pano vermelho na mão, uma das médiuns incorporada pelo caboclo boiadeiro abençoou a carne do animal e seu matador, segundo ela mesma, para que nunca faltasse o “de comer” naquele lugar. As mulheres que receberam o encantado boiadeiro trajavam saias vermelhas com cruzeiros brancos, símbolo da matança do boi, ao passo que o homem não trajava nenhuma roupa especial, apenas tinha calças arregaçadas³⁹.

Após abençoarem a carne do boi sacrificado, as mulheres retornaram a “casa do santo” cantando cantigas de Aboio, e outras que faziam menção ao caboclo boiadeiro ou ao encantado boiadeiro, como é chamada esta entidade pelos Tupinambá da Serra do Padeiro. Ainda na “casa do santo” e após o encantado

³⁸ Vila Nova da Rainha, atual cidade de Senhor do Bonfim, região do semi-árido baiano, teria sido um dos locais de onde vieram muitos migrantes negros para o trabalho nas lavouras de cacau do Sul da Bahia fugindo das longas secas que assolaram a referida região, sobretudo nos anos de 1900 e 1932, informação dada anteriormente ao longo deste texto.

³⁹ De acordo com Concone (2001) ao descrever as posturas gestuais e expressões dos caboclos e pretos velhos do umbanda, os médiuns quando possuídos pelos pretos velhos são sempre silenciosos, de fisionomia calma, e muitos homens arregaçam as calças durante suas performances. O mesmo comportamento que assumira o médium anteriormente descrito no ritual da matança (Concone, 288 In. Prandi, 2001).

boiadeiro ter abandonado o corpo das médiuns, um outro encantado de nome Martim Pescador⁴⁰ ou Marujo se manifesta. Neste momento, a atmosfera do local passa a ter um tom menos formal, passando a prevalecer uma atmosfera de descontração, o que parece de fato dar início aos rituais que precediam as homenagens a São Sebastião.

As mulheres manifestadas pelo Martim sorriam alto, cuspiam ao chão, diziam palavras de baixo calão, bebiam vinho ou cachaça e fumavam tabaco. Este comportamento vinha acompanhado de galanteios às mulheres presentes e de oferecimento de bebida e tabaco aos participantes, que não recusavam a oferta de bebida ou cigarro em sinal de respeito ao encantado ali manifestado, e, juntamente com os médiuns, dançavam, batiam palmas, e cantavam cantigas como:

Oh, Oh! Martim quebanda⁴¹,

Boa vida de quem mora no mar

Eu moro debaixo da pedra

Numa aldeia no fundo do mar! (3 X)

⁴⁰ De acordo com Câmara Cascudo: “O Martim Pescador é uma entidade dos candomblés da capital da Bahia, entidade local [...] O mais estranho dos orixás das águas é o Pássaro Martim Pescador, também conhecido pelos negros como Marujo, pássaro cuja missão consiste em ser leva-e-traz para as súplicas dos mortais às divindades do mar. Este moço de recados *sui generis* desfruta por isto mesmo uma posição invejável no coração dos Bantos, que lhe rendem homenagens (Cascudo, 1962:466/467). Já de acordo com Santos(1995) Marujo é uma entidade que se destaca por ser um somatório de caracteres de outras entidades como Exu, Caboclo, ou mesmo um espírito ancestral.(...) sua capacidade de transformação adviria do fato de Marujo/Martim possuir um conhecimento adquirido através de viagens marítimas que o fizeram viver entre negros e índios. A proximidade com Exu explica-se pelo modo como se comporta falando palavrões e bebendo cachaça ou cerveja, bem como por ser um intermediário entre os homens e os encantados.(Santos 1995:127).

⁴¹ O termo *quebanda* pode ser uma variação de *quimbanda*, que em Benguela, seria um advinho ou médico indígena. Grão sacerdote do culto Banto, ao mesmo tempo médico, feiticeiro e advinho (Dic. Aurélio. 11^a edição, 1971).

Meu pai era um cachaceiro

Meu pai era um beberrão

Quem bebeu mais do que ele

Morreu com o copo

Na mão! (2 X)

Oh! Lá no mar apitou dois navios

Ele apitou, mas não pode chegar

Porque a barra já estava tomada!

É a marujada de Martim parangolá⁴²!

Meu pai falou pra eu deixar de beber

Não deixo que é minha sina

Só deixo quando eu morrer

⁴² De acordo com Cascudo (1962), a entidade Martin Pescador também é chamada de Martin-Bangolá. Neste ponto cantado nas sessões de encante da Serra do Padeiro, aparece o termo *Parangolá*, termo que se assemelha muito ao descrito por Cascudo.

Da garrafa eu faço vela

Da tampa faço o caixão!

Me enterrem num alambique

De copo cheio na mão!

Pude perceber então a criação de um “espaço sagrado”. Naquele momento, e só ali, comportamentos tidos como repreensíveis pela comunidade – como ingerir bebida alcoólica em demasia, usar termos de baixo calão (principalmente ao se dirigir às mulheres do local e às visitantes), mulheres comportando-se como homens⁴³ – pareciam ser permitidos. O ritual, portanto, teria criado um espaço no qual comportamentos normalmente tidos como anti-sociais tivessem vazão, promovendo um tipo de “controle social”. Veronique Boyer (1999:04) aponta para o caráter de sociabilidade das possessões em cultos religiosos envolvendo caboclos e encantados, o que, segundo ela, confere a este momento um *status* de espaço único para que haja comunicação entre o mundo dos encantados e o mundo terreno, já que os encantados teriam comportamentos associados à natureza humana como fumar, beber, dançar e se apresentar ao público com a ajuda de um canto (Boyer, 1999:05).

⁴³ É comum, na Serra do Padeiro, mulheres incorporarem encantados masculinos, a exemplo do Martim, Boiadeiro, Tupinambá, entre outros – encantados estes que têm características masculinas muito acentuadas. No entanto, não ocorre o contrário. Homens nunca devem receber um encantado feminino, sob pena de se tornarem “afeminados”. Porém, diferentemente do que nos relatou Landes (2002), os homens podem receber encantados masculinos sem com isto serem considerados menos masculinos. De acordo com Landes “nenhum homem direito deixará que um Deus o cavalgue, a menos que não se importe de perder sua virilidade. O seu espírito deve estar sempre sóbrio e jamais atordoado ou tinto com a invasão de um Deus” (Landes, 2002 :77).

4.4 – Pela Mata Adentro: Plantas para Enfeitar o “Congá” dos Encantados

Ainda na manhã do dia 18 de janeiro (na mesma manhã, portanto, em que ocorre a matança), por volta das onze horas, fui convidada a assistir um outro ritual que consistia na ida a uma mata vizinha para a retirada de folhagens que enfeitariam a “casa do santo” e uma espécie de congá⁴⁴ presente no local. Nesta incursão à mata, estavam presentes quatro mulheres iniciadas e um homem, também iniciado, que ajudavam nos preparativos para a festa, mais alguns meninos que ajudariam na retirada das flores e folhagens. Durante o percurso foram entoados cânticos em louvor a encantados como Sultão das Matas e Tupinambá, encantados protetores das florestas. A certa altura, já na “boca da mata”, mais precisamente aos pés de uma jandiroba, árvore imensa e frondosa sob a qual os Tupinambá costumam colocar suas oferendas para os encantado das matas, acenderem velas e fazerem pedidos, algumas mulheres iniciadas e o homem presente foram possuídos (nenhum deles tinha lembrança do ocorrido após a possessão) por encantados das matas que teriam descido para permitir a retirada de folhagens. Nesse momento, as cantigas de exaltação a estes encantados começaram a ser entoadas novamente :

Minha cama é de vara

Forrada de cansação

⁴⁴ Lugar semelhante a um altar onde imagens e quadros são cultuados (Isaia, 2006:31).

E eu me chamo é Tupinambá
E eu não nego a minha nação!

Sultão das matas sabe bem amarrar negro
Sultão das matas sabe bem amarrar
Ele dá um nó e esconde a ponta
Pra ninguém desamarrar

Senhor Oxossi
Senhor caçador
Cadê meu cachorro
Aonde deixou
O meu cachorro é de ouro
É de prata
Ele toma conta da boca da mata!

Sou eu lage grande
Testa de quebrar lajedo (2 X)
Sou caboclo destemido
Que de nada tenho medo

Caboclo preto Guereiro

A aldeia está te esperando

Você quer vir venha logo

Deixa de tá me enganando!

Ainda aos pés da grande jandiroba, os caboclos davam conselhos aos presentes dizendo palavras de conforto e esperança, como: “Deus te dê sorte, em nome de Jesus”, ou “os caboclos da mata vão te proteger em sua vida”.

Após a retirada de flores e folhas, voltamos todos para o núcleo da aldeia e os iniciados, ainda incorporados por encantados, dançaram o Toré em volta de uma fogueira ao centro do terreiro, após o que se retiraram, prosseguindo-se com os preparativos para a festa.

4.5 – A Alvorada: O Despertar dos Encantados

Na manhã do dia 19 de janeiro ocorre anualmente às quatro horas da manhã uma alvorada de fogos. Gritos advindos da casa do santo e imediações ecoavam por toda a aldeia: os encantados parecem ter despertado. Os encantados – seres que habitam vários domínios naturais, como as matas, as serras, os rios e mares, e que possuem poderes para auxiliar os homens na sua labuta diária, podendo ser também espíritos de parentes mortos – vivem, segundo informantes iniciados nas sessões de encante, no entorno da aldeia. Encantados como Tupinambá, Eru, Beri, índios bravios residentes no topo das serras (lugar inacessível), são convocados pelos Tupinambá, quando necessário, para auxiliar na cura de doenças ou alguma outra aflição pessoal. No alvorecer do dia 19 de janeiro todos os encantados deixam seus domínios para dar inícios aos festejos em louvor a São Sebastião. Da casa do santo saem gritos e um forte cheiro de incenso.

Nos dois anos em que acompanhei a festa, chegando à casa do santo, presenciei o barracão repleto de gente: eram pessoas que assistiam a um ritual de possessão do qual participavam índios e não índios, entre os quais estavam seu Lírio, o pajé, Babau o cacique, e todas as pessoas iniciadas nas “sessões de encante”. O ritual consistia em os participantes, portando maracás, formarem uma grande roda e dançarem em círculo. Os médiuns, incorporados cada um com um encantado, dançavam na roda, às vezes no centro dela; as cantigas variavam, ora

eram entoados cânticos para o Sultão das Matas, ora para Tupinambá, outras vezes para Martim Pescador, e assim sucessivamente. Naquela manhã, houve uma espécie de saudação coletiva, os encantados pareciam estar anunciando o começo do dia que seria o auge da festa em louvor a São Sebastião. Este ritual foi assistido por convidados oriundos de várias localidades vizinhas que chegavam a qualquer momento, durando cerca de uma hora, após o que todos os presentes, principalmente as mulheres, se dirigiram à cozinha para o preparo do caruru e do vatapá que seriam servidos às três horas da tarde, juntamente com o restante da comida, que seria servida à noite. A comida servida na festa consistia em carne de boi assada, ximxim de galinha, vatapá e caruru⁴⁵, sendo que os dois últimos, apesar das mulheres terem me dito que seriam servidos somente à tarde para as crianças e em pouca quantidade, consistiram nos principais pratos da festa.

Por volta das treze horas do dia dezanove de janeiro, duas das mulheres iniciadas na religião, saíram em busca da taioba, folha com a qual é preparado o caruru servido na festa. Observei um detalhe interessante na colheita da taioba, evento o qual acompanhei durante dois anos consecutivos (em 2006 e 2007). A folha da taioba é muitíssimo semelhante à folha de outra planta, o cocó, planta altamente venenosa, capaz de intoxicar um adulto a ponto de matá-lo. Assim sendo, é imprescindível que as pessoas responsáveis pela colheita da taioba sejam experientes, sabendo reconhecer a diferença entre taioba e o cocó, já que,

⁴⁵O caruru feito na Serra do Padeiro ao contrário da maioria dos carurus servidos na Bahia, não é feito com quiabo e sim com folhas de taioba. O vatapá é preparado com farinha de trigo e abóbora o que lhe confere um sabor bastante adocicado, e ambos, tanto o caruru quanto o vatapá feitos com o mínimo de azeite de dendê dando a estes pratos um sabor muito diferente dos carurus e vatapás servidos em festas realizadas em homenagem a Cosme e Damião populares no mês de setembro em Salvador e outras localidades baianas.

segundo os Tupinambá, basta uma única folha de cocó no caruru para intoxicar todos aqueles que o comerem. Segundo D. Miúda, com anos de experiência na colheita da taioba, esta folha não possui brilho em sua parte inferior, possuindo uma espécie de polvilho nessa parte. Já o cocó seria mais brilhante, não apresentando o referido polvilho na parte de baixo. Interessante notar que as mulheres que fazem a colheita da taioba vão vestidas com saias coloridas, as mesmas que vestem quando recebem os encantados, assim como ocorre em rituais que antecedem a retirada da taioba, a exemplo da ida à mata para apanhar folhas, e o sacrifício do boi, a matança.

Durante a tarde, por volta das três horas, aconteceu no barracão (ou casa do santo), o caruru para Cosme e Damião. Este ritual, segundo D. Maria, não fazia parte das homenagens a São Sebastião e sim parte de uma promessa pessoal que esta teria feito a Cosme e Damião, e que deveria cumprir todo ano. Nesta “homenagem aos Cosme” foi servido um caruru para seis crianças, que sobre uma toalha branca estendida ao chão – onde havia flores, uma imagem de Cosme e Damião ao centro, muitos doces e pratinhos com mel – comeram o caruru com a mão, enquanto cânticos em louvor a Cosme e Damião e ao Divino Espírito Santo eram entoados:

Eu tenho dó, eu tenho dó

Eu tenho dó de ver Cosme brincar só!

Oh! Nesta casa tem quatro canto

Tem quatro anjo que mora nela
E a coroa do Divino Espirito Santo
Que alumeia a entrada dela!

Neste ritual, pude presenciar a incorporação de uma entidade chamada de “os Cosme⁴⁶”. Uma vez possuído por esta entidade e em meio a cânticos em seu louvor, os médiuns passavam a agir e falar feito crianças: punham o dedo na boca, brincavam de roda com outros médiuns incorporados, ou com alguém da assistência, comiam balas e doces, tomavam refrigerante, passavam mel nas mãos e no rosto, e roubavam objetos dos participantes, como forma de fazer “traquinagem”. Neste momento a chegada dos “Cosme”, entidades que representam crianças, pareceu criar uma espécie de “espaço liminar” (Turner, 1974), uma passagem, uma permissão para os demais encantados que iriam se manifestar durante a festa à noite, assim como, aliás, ocorrera em outros momentos que antecederam a noite de São Sebastião, a exemplo do sacrifício do boi ocorrido no dia 18. Ao final das homenagens aos “Cosme”, todos se dirigiram para fora do barracão, onde foi realizada para as crianças a brincadeira denominada “galinha gorda”, que consiste em alguém jogar para o alto balas e doces para que as crianças apanhem.

À tardinha, após o caruru dos “Cosme”, começaram a chegar diversas pessoas de localidades vizinhas para a noite da festa, que iam se acomodando na

⁴⁶ “Cosme e Damião ou os Ibêjes (nagôs) são objeto de grande culto essencialmente doméstico e familiar na Bahia. [...] os gêmeos são casamenteiros, protegem os devotos contra doenças, abrem os caminhos e mudam para melhor a sorte dos devotos” (Carneiro, 1979:69).

casa do santo: umas sentadas em bancos próximos ao altar e outras do lado de fora do cercado que separava o altar, local onde ocorria a maior parte dos rituais. Do lado de fora do barracão, em volta da fogueira, houve um Toré, do qual só os índios participaram. Em dado momento, todos que dançavam o Toré do lado de fora do barracão entraram na casa do santo e começaram a dançar de modo semelhante ao que havia ocorrido pela manhã. Ao poucos, as cantigas normalmente cantadas no Toré iam se confundindo a outras cantigas que vez ou outra faziam menção a índios/caboclos, pretos velhos e orixás:

Tupinambá pisou no chão

Eu vi a terra tremer

Tupinambá pisou no chão

Eu vi a terra tremer

Ah! Cadê os meus parente?

Vá buscar que eu quero ver (2 X)

Quando chego na Bahia

todo mundo quer me ver

Chegou o nêgo Velho

Nêgo velho Obaluayê

Oh! Minha Nanã⁴⁷

Oh! Minha vovó

Oh! Se a casa tem caboclo

É Nanã quem puxa a linha

As danças e os cânticos, sempre acompanhados por palmas, sem a presença de tambor, provocavam uma comoção que fazia com que as pessoas dançassem e cantassem ininterruptamente. A cada momento ecoavam no barracão gritos, que aumentavam à medida que mais encantados se manifestavam entre os presentes, a ponto de causar uma espécie de catarse, da qual todos, de alguma forma, participavam. Durante a madrugada do dia 19 para o dia 20 de janeiro, pude presenciar diversas incorporações, como a de uma senhora idosa vestida como iniciada, que recebeu o encantado boiadeiro. Esta senhora, que havia permanecido calada durante todo o dia, evitando ser abordada, no momento clímax da festa dirigiu-se ao meio da roda e começou a rodar e a cantar cantigas de Aboio, afastando-se do centro da roda foi até a periferia, onde estavam os espectadores, executando gestos que lembravam os de um boiadeiro laçando um garrote, uma belíssima “performance” que durou cerca de dez minutos.

A festa teve seu final por volta das seis horas da manhã, quando o cacique convocou os participantes para uma caminhada contornando a aldeia. Nesta caminhada estavam todos os iniciados e lideranças, sobretudo os mais jovens, que

⁴⁷ Nanã é considerada a mais velha das mães d’água, a mãe de todos os orixás: dança como pessoa idosa, como vovó, como se carregasse um menino nos braços (Carneiro, 1979:60).

percorreram o trajeto cantando cânticos do Toré que exaltavam os encantados e a luta pela terra.

Ao término das festividades em louvor a São Sebastião toda a comida que sobrou da festa, bem como as velas, as flores e as garrafas de bebida dadas aos Martins não consumidas nem oferecidas durante a festa foram postos numa bacia de alumínio embaixo do altar da casa do santo, e foram, na primeira quarta feira após a festa, levadas por D. Maria e duas iniciadas mais antigas na religião, D. Miúda e D. Maria Caetano, a um pequeno córrego próximo ao centro da aldeia, e postas como oferenda aos encantados. Neste momento velas foram acesas e cânticos entoados, sobretudo aos encantados das águas, os Martins e a mãe d'Água, momento em que presenciei a incorporação do Martim Pecador, que aconselhou os presentes e fez previsões de como seria o ano. Acredito ser este o último ritual que compõe o conjunto ritualístico envolvendo o louvor a São Sebastião.

CAPÍTULO V – A Iniciação nas Sessões de Encante

*A ponte não é de concreto não é de ferro não é de cimento
A ponte é até onde vai o seu pensamento
A ponte não é para ir nem pra voltar
A ponte é somente atravessar
Caminhar sobre as águas deste momento*

(*A Ponte*, Lenine 1997: O Dia em que Faremos Contato)



5.1 – As Obrigações

As chamadas “obrigações” fazem parte do processo de iniciação na religião presente na Serra do Padeiro. De acordo com informações que pude obter, tais obrigações consistem em “trabalhos” realizados pelos iniciados para se livrarem de infortúnios de ordem pessoal ou profissional (doença, problemas na família, desemprego). Os referidos trabalhos consistem numa espécie de recolhimento do neófito, não havendo uma reclusão física propriamente dita – recolhimento este que não os permite ir a festas, beber bebida alcoólica (sequer passar pela porta de um bar), manter um certo recato com relação às atividades sexuais, e rezar durante seis meses toda quarta e sexta. Após o sexto mês o iniciado passa por um ritual de “fechamento do trabalho”, do qual não consegui informações suficientes por tratar-se de algo muito restrito aos iniciados, segundo os informantes com os quais conversei. Os iniciados na religião da serra passam a guardar as quartas e sextas-feiras. Nestes dias não podem beber qualquer tipo de bebida alcoólica nem manter relações sexuais, ficando vedado apenas para seu Lírio o consumo de carne vermelha nos referidos dias. Aos demais iniciados, e a seu Lírio também, fica vedado permanentemente o consumo de carne de tamanduá – segundo os iniciados nas sessões de encante, o tamanduá tem a formigas e cupins como principais elementos do seu cardápio, dois insetos usados para fazer “o mal” às pessoas sobre forma e “feitiço”. Segundo conversas que mantive com informantes iniciados, quando se quer “fazer o mal” a alguém, se coloca um objeto pessoal de

quem se quer atingir dentro de um formigueiro para que as formigas destruam tal objeto, evento que repercutirá negativamente no dono, podendo inclusive, via de regra, levar o indivíduo dono do objeto à morte.

5.2 – A Iniciação de João de Nô e o Começo das Sessões de Encante na Serra do Padeiro

A mais antiga iniciação de que se tem notícia na Serra do Padeiro é a iniciação de João de Nô, fundador do culto aos caboclos/encantados na Serra do Padeiro. De acordo com relatos de informantes, João de Nô teria sofrido de um estado de loucura que teria feito seu pai, Francisco Ferreira da Silva, o Velho Nô, levá-lo para Salvador em busca de solução para suas crises constantes. D. Maria relata parte do acontecido com João de Nô, seu sogro, que faleceu há cerca de 25 anos:

Eu não sei, é o que eu ouço contar, o que passaram pra mim, o que os mais velhos passavam. Ele nasceu, o João de Nô, quando ele nasceu ninguém dava vida pra ele porque a mãe dele era novinha demais, tinha 11 a 12 anos a mãe dele, a índia morena [Izabel] tinha. Ele nasceu quase morto, quando nasceu botaram ele rodeado da mãe na mata, quando voltaram.

Acharam que ele tava morto, ele tava vivo. Pegaram, botaram pra lá, criaram ele, mas já sentindo que ele tinha alguma coisa diferente... Cuidaram dele. Mas quando ele foi crescendo sentiu que ele tinha mesmo alguma coisa diferente nele. Aí quando ele foi crescendo, ficou homem, eu não sei com que idade, mas ele endoidou, que ele endoidou e aí correu, quebrou corrente quebrou tudo, acabou meio mundo até que parou. Foi três vez, na segunda vez eu sei

contar bem porque quebrou corrente aquelas corrente de amarrar navio. Aquela corrente grossa, ele tentou uma, duas, três, na quarta a corrente avoava na beira do rio Una. Foi, pra ele não fugir. Porque a mãe dele já tinha morrido nessa época. Eles amarrava ele de corda, pegava Lírio colocava dentro de um quarto, quando Lírio ia ver, a porta abria Lírio saía, Lírio já era nascido nessa época, quando ia ver já tava desamarrando ele. Quando Lírio não saía pra desamarrar, ele chamava as força de S. Sebastião quando eles ia vê – PÁ!. Ele apanhava uma viola, duas bordunas, três espingarda, uma chumbeira e subia no ar, saía do chão! Ele manobrava essas três espingardas, rodava e caía em pé no chão novamente. Aí o Velho Nô, pai dele, resolveu e levou ele pra Salvador. Quando chegou lá a titia dele [Mãe Menininha] disse a ele que não curava ele não, que ele tinha poder de curar ela e não ela curar ele. Nessa época foi muito difícil, chegou lá em Ilhéus eles foram de navio. Pelo porto de Ilhéus.

Quando chegou lá ela disse: “deixa aí”. Ele tinha muito dente podre, tava bagaçado de marrarem ele, aí ela cuidou dele, deu remédio, arrancou os dentes.

Foi Menininha, foi lá em Salvador, tô contando o que passaram pra mim. Aí depois que tratou dele, que os dentes dele ficou bom, ele voltou. Mas ela disse que ele tinha uma sentença a cumprir. Aí quando ele chegou aqui na serra, que tinha uma pessoa sentado no canto triste ele ia lá na mata pegava umas folhas fazia um banho e as pessoa sarava, e isso ele morreu e ficou pra Lírio, você vê aí que até hoje. Hoje em dia até mudou depois que o povo foi pro médico, mas toda vida foi assim, daqui até Olivença, aqui na mata tem muita gente que sabe do caso pode perguntar todo mundo tinha que vir pra cá, ele tinha um calo no dedo de rezar gente. Eu sei que ele foi levado. Ele ficou lá e Mãe Menininha disse: “Eu não vou fazer tratamento dele, ele vai se curar sozinho!”. Isso aí o povo mais velho passou pra mim.

(Maria da Glória, 51 anos – Serra do Padeiro, dez. 2007)

O trecho narrado por D. Maria, especialmente da época em que João de Nô, seu sogro, teria vindo para Salvador trazido por seu pai, deve ter ocorrido no final

da década de 1950 já que seu Lírio, nascido em 1949, deveria ter à época, segundo informações que coletei, cerca de 10 anos.

Ainda de acordo com o relato de D. Maria, quando retornou para a Serra do Padeiro, João de Nô passou a curar pessoas em toda a região, passando a ser o maior curador desde a “mata” até a “praia”, tendo sido ele que, através de um sonho, teria visto como deveriam se vestir os que tivessem o mesmo dom que ele, ou os que tivessem caboclos/encantados e tivessem que cuidar deles, e que iriam, junto com João de Nô, dar início ao culto que perdura até os dias de hoje na Serra do Padeiro.

5.3 – A Família Nô e a Continuação da Fé nos Encantes

A iniciação de seu Lírio teve início logo após a morte de seu pai, João de Nô. Antes, segundo D. Maria, seu Lírio “não sabia o que era rezar”, não ligava para as “coisas do velho João de Nô”. “[...] Mas quando o velho João de Nô morreu, passou tudo pra Lírio, e ele tem este dom até hoje. Vem gente de todo canto aqui pra ele rezar...” (D. Maria da Glória, 51 anos – Serra do Padeiro, dez. 2006).

Seu Lírio fala do período em que começou a ter o mesmo poder de seu pai:

Quando meu pai morreu, que eu voltei de Buerarema do enterro dele, eu senti que muita coisa mudou, eu sentia que eu tava alto do chão, eu comecei a sentir uma coisa forte assim por dentro, e daí em diante eu comecei a ver que essas coisa existia, existe mesmo, e que não é brincadeira! Que existe os encante tanto das matas, como das águas como dos astro, tem

mesmo... Eu passei uma semana assim meio destrinchado... [risos] E aí eu mesmo peguei umas folha no mato e fiz banho e tomei, e quando deu umas duas semana eu já passava banho pra qualquer pessoa doente. Eu passava os banho e as pessoa endireitava e aí eu disse assim "Oh, Maria, a partir de agora eu rezo qualquer pessoa e passo banho". E ela disse assim: "Quem? Você?" [risos].

(Seu Lírio, 56 anos – Serra do Padeiro, fev. 2007)

Rozildo Ferreira da Silva, filho de seu Lírio, relata também sua experiência iniciática. Rozildo, segundo relatos que obtive, foi o último neto que João de Nô conheceu, há 26 anos. Quando Rozildo nasceu, João de Nô, já doente, teria dado três tiros de espingarda para cima, saudando seu nascimento, ato que costumava fazer cada vez que nascia um filho ou neto, e Rozildo teria sido o último a ser saudado pelo avô no momento do seu nascimento, já que João de Nô morrera pouco tempo depois de ter saudado o neto recém nascido, Rozildo conta:

Eu, quando eu era pequeno, eu ainda não entendia o que era, mas respeitava, eu via painho rezando o povo, fazendo um chá e eu dizia: quando eu crescer eu quero ser assim! [risos] E aí ele mandava eu fazer um banho eu ia e fazia.. Aí com mais ou menos vinte anos, foi o mesmo processo de painho, eu fiquei inteligente! [risos] eu tava em Santa Cruz Cabralia trabalhando na praia, de garçom, aí eu um dia tava conversando com Babau e eu nem sabia o que eu tava conversando, ele disse que a gente precisava voltar pra serra porque a gente precisava ajudar painho aqui na aldeia. E já tava todo mundo saindo daqui por causa da falta de terra. E eu comecei a ficar estranho, com a vista meio longe... Parecia assim que tava voando, eu olhava pra você e já via sua vida toda... E depois disso foram os encantados chegando, e como eu tenho a aldeia inteira, foi um encostando após o outro... E aí uma parte era os encantado e outra era eu, eu não

eu não conseguia dormir... Não controlava, eu não conseguia dormir, não sabia o que era noite e o que era dia, ficava acordado 24 horas por dia. Aí eu vim, Babau me trouxe pra cá e eu já vim relatando a história do que ia acontecer aqui do que nós ta vivendo hoje, quando eu cheguei a gente chegou tarde não tinha mais ônibus, e aí eu não sentia que tava andando, eu arrocava mesmo pó passo... E crente que ele Babau tava me acompanhando, e de vez em quando eu olhava pra trás. E aí um encantado ia dando passagem pro outro, entrava um, saia, e entrava outro, e outro, e outro... E minha inteligência ficou avançada, e eu dizia sua história todinha, e adivinhava o que ta acontecendo hoje aqui com os índio... E aí eu tomei banho de folha do mato e rezei pra fortalecer meu anjo da guarda, meus encantado, pra controlar mais, e depois disso eu passei a conhecer mais das planta e se chegasse um e painho não tivesse perto eu podia passar um banho, rezar... E aí o encantado Tupinambá, que é o da aldeia, ficou mais presente em mim, pra guiar nas caminhada, ele diz o que tá certo e o que ta errado... É rigoroso? É. Mas se o dono da casa não segurar a rédea, que é que vai segurar? E eu fiquei pra ajudar meu pai, este foi o dom que meu avô [João de Nô] deixou pra mim. Como deixou pro outros neto também, como Célia, mas pra cada um chega nas horas certa.

(Rozildo Ferreira da Silva, 26 anos – Serra do Padeiro, fev. 2007)

Uma jovem Tupinambá, que neste momento passa pelo período iniciático, me revelou parte do processo pelo qual está atravessando e que teve seu fim em julho deste ano.

Quando eu era solteira e morava na casa de minha mãe, eu chorava muito, dava risada assim sem nada, sem motivo. Aí minha cunhada mandou seu Lírio botar uma consulta pra mim, aí foi quando ele viu que eu tinha umas coisas aí, aí ele falou pra eu fazer esse trabalho. Ele viu que eu tinha alguma perturbação, de pessoas que já morreram e tomaram conta do meu corpo. E eu sentia de manhã quando eu acordava eu via assim... Via sombras, gente me chamando, outras

horas eu via gente me xingando. E esse trabalho meu começou no dia 2 de janeiro: Primeiro eu tenho que rezar doze Pai Nosso todo dia, seis horas da manhã, doze meio dia, e doze seis horas da tarde, todo dia menos sábado e domingo até completar o trabalho... Já tem três meses que eu tô rezando e por enquanto aquilo que me perturbava parou... Nesse período não pode vestir roupa curta, pintar a unha, cortar cabelo, não pode beber, dançar, fumar não pode... E quarta e sexta não pode ter relação com o marido. Depois disso eu vou comprar o pano pra mandar fazer o vestido e no dia da finalização eu acho que eu vou tomar banho de folha cheirosa, rezar e aí a noite na hora visto a roupa, seu Lírio chama a gente, acende as velas e a gente tem que rezar naquelas velas, aí depois que reza a gente senta na frente do altar, ele põem umas pólvoras num papel tipo em formato de cruz aí acende, a pólvora pega fogo, aí se a gente tiver coisa ruim (eu já vi muita gente, não sei se vai ser o meu caso), aí esta coisa ruim pega em outras pessoas que já tem trabalho feito.

(Marcela, 15 anos – Serra do Padeiro, mai. 2007)

Após “fechar o trabalho”, o devoto passa a não mais poder desejar o mal para alguém, de acordo com relatos que obtive. Seu Lírio trabalha na “linha branca” e seus trabalhos não podem nunca ser voltados para fazer “o mal” a quem quer que seja, e os iniciados por ele não conseguem, mesmo que desejem, exercer “o lado mau” da religião, religião esta que nem seu Lírio, nem nenhum dos iniciados sabe definir, nenhum deles atribuem um nome à sua devoção, salvo em algumas exceções quando uma das informantes em entrevista revelou chamar-se a Religião da Serra de Sessões de Encante, termo que resolvi adotar neste trabalho para me referir ao culto religioso realizado no local.

Pude perceber semelhança entre os termos utilizados pelos Tupinambá da Serra do Padeiro e os termos utilizados na umbanda, como: linha branca ou negra, quimbanda, preto velho, bem como nomes de entidades cultuados na umbanda. No entanto acredito não ser possível de fato enquadrar a “religião da Serra” como umbanda devido à complexidade de elementos simbólicos presentes na mesma, extrapolando a definição do que vem a ser umbanda, já que conta com elementos indígenas como o Toré/Porancim, que tornam o culto aos encantados da Serra do Padeiro algo diferenciado.

Os trajes utilizados durante as homenagens a São Sebastião são elementos distintivos importantes em todo o circuito da festa. No decorrer da semana que antecede a festa em louvor a São Sebastião, é possível presenciar a lavagem dos trajes que serão usados no dia da festa. Vestidos brancos, com cruces de cetim azul, e azuis com cruces de cetim branco, além de saias⁴⁸ – indumentária feminina. Para os homens, camisa branca de mangas compridas e calça acetinada azul/acinzentado, além de adornos como cocar, pinturas corporais e o maracá.

Segundo depoimentos que colhi, os referidos uniformes⁴⁹ são usados por pessoas iniciadas na religião presente na Serra do Padeiro, religião que de acordo com uma das entrevistadas chama-se Sessão de Encante (como já referido) e tem trabalho feito no local. Pessoas acometidas invariavelmente por alguma doença, pessoas que tenham tido visões, ou que possuíssem no passado algum vício

⁴⁸ Vermelhas com cruces brancas e azuis com cruces brancas (para os rituais da matança e dos “Cosme”, respectivamente).

⁴⁹ No umbanda, em vez de vestimentas especiais para cada encantado, os caboclos exclusive, os participantes das festas costumam uniformizar-se: blusa de cetim brilhante, geralmente branca, saias ou calças de cor (Carneiro, 1979:126).

(bebida), ou mesmo que tenham sido tomadas por comportamentos tidos como anormais (loucura, catatonia), e que foram curados através dos trabalhos preparados por seu João de Nô no passado e atualmente por seu Lírio, o pajé dos Tupinambá, têm como obrigação vestir uma espécie de uniforme no momento da festa, o que, segundo Edson Carneiro (1979), seria uma característica presente em cultos de umbanda no Brasil. De acordo com Victor Turner (1974), o uso de uniforme de certa forma serve para reduzir os iniciados ao mesmo nível e condição social, implicando também em humildade e falta de vaidade pessoal com o vestuário, o que caracteriza o *período liminar* descrito por este autor.

Rozildo é sem dúvida um dos principais iniciados na religião, segundo relatos de membros de sua família. Ele teria o dom de receber quase todos os encantados, ou seja, encantados de vários domínios (do mar, das matas, da serra, do sertão) e que, de acordo com relatos que ouvi, provavelmente se tornará o sucessor de seu pai Lírio na continuação da religião das sessões de encante na Serra do Padeiro. Porém, as performances de Rozildo ao ser possuído por um encantado são marcadamente violentas e dramáticas, como se quisessem demonstrar eficácia. De acordo com Lewis, quanto menos qualificado é, por direito de nascimento o xamã aspirante, mais violentas e dramáticas serão suas possessões (Lewis, 1997:80). Este exemplo do autor parece adequar-se ao caso de Rozildo que, sendo um dos filhos mais novos do Pajé, talvez tema que seus irmãos mais velhos, detentores de maior prestígio político, a exemplo do cacique Babau, ocupem um espaço que lhe é de direito. Rozildo falou publicamente certa vez do

preconceito do qual fora vítima quando criança, pelo seu porte franzino, pelo seu jeito debochado. Segundo ele, quando começou a sentir “coisas estranhas” e “endoidou”, viu que tinha poderes excepcionais, como por exemplo ler a mente das pessoas. A partir daí teve que fazer seu “ritual de passagem” e aprender a controlar seus encantados. Este ritual de passagem consiste, como já descrito antes, em se abster das “coisas do mundo” durante seis meses, período em que o neófito passa por uma espécie de purificação – a fase liminar, descrita por Turner (1974). Rozildo certa vez descreveu-me parte da sua história antes de “dominar” seus encantados:

Depois que eu comecei a mexer com as plantas e fazer essas coisa, as pessoa passaram a me respeitar, antes eles me chamavam de doido, mongolóide, azuado, aluado [risos] Por causa do meu jeito assim de brincar com todo mundo, porque eu gosto de ser eu mesmo e não copiar os outro... E depois que eu passei a ter os encantado os outro passou a me respeitar, porque antes era uma massacração, antes as pessoa tinha vergonha de andar comigo, eu andava praticamente só. E hoje eu tenho orgulho do que eu tenho, não bebo, não fumo, gosto de ficar em casa ouvindo meu rádio! [risos] E eu casei com uma índia, minha prima, porque ela tem a mesma coisa que eu tenho, e nem ela vai ter vergonha de mim, nem eu dela...

(Rozildo Ferreira da Silva, 26 anos – Serra do Padeiro, fev. 2007)

Glicéria, irmã de Rozildo, fala acerca de seu comportamento arredio quando criança pelo fato de ter “encantados”:

Todo mundo falava que eu ia pegar todas as aldeias, que todos os caboclos iam pegar em mim, mas eu não ligava não, eu sempre fui uma pessoa assim mais isolada, quando era criança, muita gente não gostava de mim não, eu ficava mais na mata, na roça eu e Rozildo ficava mais nas mata, a gente andava muito junto, aí depois de algum tempo, quando eu comecei a ir pra escola, comecei a ter mais contato com gente, porque aqui era tudo mata. E chovia de um jeito, e aí foi chegando mais gente e aí a gente foi modificando mais um pouco, o contato com as pessoas modifica a gente.

(Gliceria Jesus da Silva, 25 anos – Serra do Padeiro, fev. 2007)

Um fato que considero importante, e que pude observar durante os dois anos consecutivos em que presenciei as homenagens a São Sebastião, diz respeito ao comedimento e reserva de algumas pessoas durante a semana que antecede a festa em louvor a São Sebastião. Alguns iniciados, a exemplo de Maria de Caetano, Maria Cabocla e D. Miúda, evitavam quase sempre conversar e participar dos momentos de descontração da família Nô, buscando cuidar de algum “afazer”, lavar pratos, cortar verduras ou limpar a “casa do santo”. Algumas mulheres de mais idade quase não eram vistas circulando no terreiro. A maioria vinha de fora (outra localidade), acompanhada por netos ou filhos ou mesmo sozinha, e evitava sistematicamente ser abordada. Ao observar este comportamento, não o associei, de imediato, ao fato delas serem iniciadas. Só depois de vê-las incorporando alguns encantados (algumas durante o dia, e outras a noite, no auge da festa), relacionei seu comportamento reservado a este fato. Rozildo e Célia, filhos de seu Lírio, não apresentavam, inicialmente, este comportamento, permanecendo sempre falantes e brincalhões, como todos na família Nô – exceto no dia da festa,

momento em que todos, sobretudo Rozildo, passaram a adotar um comportamento mais reservado, da mesma forma que D. Miúda e as outras mulheres iniciadas.

Segundo alguns relatos que obtive na Serra do Padeiro, a iniciação religiosa, ou seja a necessidade de cuidar do “espírito” e dos encantados, apresenta-se em determinado momento da vida e vem sempre acompanhada de algum infortúnio. Se alguém possui uma missão com os encantados, não importa sua origem, sua condição social, se está acometido por uma doença ou loucura misteriosa: já se sabe que esse indivíduo “tem que fazer trabalho”, tem que tomar banho de “folha cheirosa do mato”, tem que ficar longe das “coisas do mundo” por um tempo, para que seu infortúnio cesse e ele aprenda a lidar com seu ou com seus encantados. Só assim, acredita-se, poderá viver em paz, poderá se curar de uma enfermidade ou se livrar de um infortúnio familiar, profissional ou afetivo. Em alguns casos, a iniciação se torna algo inexorável na vida do indivíduo, ocorrendo, muitas vezes, por hereditariedade: se o pai, por exemplo, exerceu em algum momento uma função de *especialista religioso* (pajé), o filho ou filha poderá substituí-lo em caso de morte do mesmo – como ocorreu com seu Lírio após a Morte de Seu João de Nô.

Os encantados, como referi antes, em dado momento da vida do indivíduo, aparecem e indicam como esse deve proceder para obter cura. Membros da família Nô falam a respeito da iniciação de seu João de Nô, já mencionada anteriormente, e da sua própria:

Quando meu avô morreu, os encantado escolheram meu pai e passaram tudo pra meu pai. Painho ficou manifestado direto, ele ficava mais na mata, manifestado por vários encantado. Quando eu endoidei, sentia gosto de sangue na boca e tive que tomar mel⁵⁰ e comer abóbora para melhorar.

(Célia Jesus da Silva, 24 anos – Serra do Padeiro, jan. 2006)

D. Maria também descreve os encantados e o modo como estes se manifestam nos escolhidos:

Os encantado são coisas que nós não vê, sô sente o poder, a força, a mudança, e quando pega numa pessoa, a gente vê coisas diferente, as pessoa fica diferente, eles avisa as coisa pra gente [...] Às vezes chega gente doente aqui, gente doida, com uns problema difícil, aí fica bom e passa a vestir a roupa

(Maria da Glória, 51 anos – Serra do Padeiro, dez. 2006)

Segundo I. Lewis, a experiência da iniciação religiosa dá-se com frequência de maneira traumática e perturbadora, e às vezes como resposta a uma aflição pessoal ou adversidade (Lewis, 1997:79). O autor cita o exemplo Balinês, onde os

⁵⁰ De acordo com Santos, quando Eiru se manifesta a primeira providência é afastar as crianças e os animais. Segundo os adeptos do candomblé Eiru é um “caboclo selvagem” não batizado e que se encontra ainda no estágio “bárbaro” (Santos 1995:123). Ainda segundo Santos, uma das oferendas postas para os caboclos quando da feitura dos iniciados seria o mel juntamente com o tabaco.

⁵¹ De acordo com Levi-Strauss, as metáforas inspiradas pelo mel se incluem entre as mais antigas da nossa língua e de outras que as precederam. “[...] o mel era a oferenda por excelência que os babilônios faziam aos deuses, pois estes exigiam um alimento que não tivesse sido tocado pelo fogo. Na *Ilíada*, as jarras de mel servem de oferenda aos mortos. O mel aqui aparece com um duplo significado se oferecendo da natureza pronto para o consumo cultural” (Levi-Strauss, 2004:13).

médiuns são recrutados após uma doença que mais tarde é reinterpretada como um sinal para que se faça a iniciação. Usando uma expressão do próprio autor, o xamã (especialista religioso) seria um *cirurgião ferido*, alguém, portanto, capaz de, por intermédio de sua experiência pessoal no domínio de problemas aflitivos, curar outras pessoas. Apontando ainda para certas particularidade da iniciação, Lewis diz serem tais processos sempre precedidos de algum infortúnio que acometeria o indivíduo que em grande parte das vezes são pessoas *oprimidas* de alguma forma.

D. Miúda, uma das mais antigas iniciadas nas sessões de encante, dá seu depoimento acerca do que a religião representa pra ela:

Antes de vim pra cá eu era pequena, agora eu sou grande! [lágrimas nos olhos] Eu tive problema, eu endoidei e me pegaram nos mato, e me trouxeram pro velho Nô e eu não pude ir mais pra festa, pra bar, usar pintura, Tomei banho das mata, da casa da pemba, e fizeram o vestido pra mim, e agora eu tô aqui!

(D. Miúda, 56 anos – Serra do Padeiro, dez. 2006)

De acordo com Victor Turner (1974), quando analisa a chamada fase liminar dos ritos de passagem, tais ritos, presentes em diversas culturas, possuiriam três fases: separação, margem (*limen*) e agregação, quando o neófito passa a apresentar características ambíguas. O “transitante” ou seja, o indivíduo em processo de iniciação seria necessariamente um ser ambíguo transitando entre dois estágios, numa espécie de *limen* escapando da rede de classificações que normalmente determinam a posição do indivíduo em dado espaço cultural. “As

entidades liminares não se situam aqui nem lá". Os atributos da liminaridade, segundo Turner, são ambíguos⁵¹, indeterminados e exprimem-se por uma grande variedade de símbolos. Assim, usando as palavras do autor

Liminaridade é freqüentemente comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, ao eclipse do sol ou da lua, às regiões selvagens [...] As entidades liminares normalmente aparecem como despossuídas, pessoas desprovidas de *status*, propriedades, insígnias, roupa mundana indicativa de classe ou papel social, posição em um sistema de parentesco.

(Turner, 1974:117).

Os iniciados na religião presente na Serra do Padeiro parecem, no período de sua iniciação, se enquadrarem na categoria de *seres liminares*, como preconiza Turner, na medida em que as características de sua iniciação nos levam a crer que se trata de um período de transição para um outro estágio de vida, transição esta sempre precedida de infortúnio e possibilitada pelo trabalho do *especialista religioso* (Pajé). Ao observar o comportamento das pessoas com "trabalho feito na casa", pude notar que mesmo após o período liminar pelo qual passaram durante sua iniciação, estas pessoas pareciam ter um comportamento diferenciado das demais, sobretudo no dia do louvor a São Sebastião.

⁵¹ Como exemplo desta fase, podemos citar o matador Tupinambá após abater o cativo. Após o golpe mortal desfechado contra o cativo/prisioneiro, o matador retirava-se para um período de reclusão, durante o qual sofria restrições de ordem alimentar e sexual, entre outras, sendo-lhe terminantemente vetada a ingestão da carne do indivíduo que matara, além de ser também torturado, escarificado e destituído de seus bens. A morte de um inimigo compunha o rito de passagem ao qual o jovem tupinambá era submetido e através do qual se tornava adulto apto a desempenhar seu papel social dentro do grupo (Couto, 2003:32).

CAPÍTULO VI – Caboclos Encantados na Serra do Padeiro: A Religiosidade como Base para a Vida.

*O céu é alto
O mar é fundo
Tem que chamar por Deus
Para andar no mundo*

(Canto de abertura do Toré)

6.1 – O *Bricolage* Tupinambá

A Serra do Padeiro, como procurei descrever nos capítulos anteriores, possui uma religiosidade que se destaca no âmbito das demais comunidades Tupinambá que compõem a terra Indígena de mesmo nome. Quando estive nas comunidades Tupinambá de Olivença entre dezembro de 2001 e junho de 2002, percebi que a palavra “caboclo” era diretamente associada ao “candomblé de caboclo” e às incorporações presentes no candomblé, e que os índios de Olivença repudiavam a possibilidade de serem vinculados a este culto religioso e, por conseguinte, de incorporarem entidades. No entanto, ouvi relatos de que índios de Olivença, visitando a Serra do Padeiro durante os festejos em louvor a São Sebastião, teriam “encaboclado” ou “espiritado”. Ou seja, teriam incorporado caboclos/encantados. Os índios de Olivença negam veementemente que entre eles haja incorporações de caboclos/encantados pois isto, segundo os mesmos, não seria “coisa de índio”, enquanto que na Serra do Padeiro isto é claramente aceito e

praticado durante o Toré e em outros momentos rituais. Acredito ser este um dos mais fortes motivos das divergências entre as demais comunidades de Olivença e a Serra do Padeiro. Outro ponto interessante é que os Tupinambá da Serra do Padeiro, certamente para marcarem diferença com relação aos parentes Tupinambá de Olivença, chamam sua dança religiosa de Toré e não de Porancim como as demais comunidades Tupinambá. A preocupação dos Tupinambá das demais comunidades de Olivença em não admitirem a presença de caboclos/encantados no Porancim, acredito ser fruto da pressão pela qual os indígenas do Nordeste passam durante seus processos de ressurgimento étnico, sobretudo no que diz respeito aos órgãos oficiais, responsáveis pela demarcação de seus territórios. Ainda hoje, muitas vezes, é cobrado, mesmo que de forma velada, a presença de certas características “puramente indígenas”, não podendo tais povos apresentar indícios culturais que possam de certa forma “descaracterizar” a etnia ressurgente. No caso dos Tupinambá de Olivença, povo que, de acordo com os relatos históricos, teriam sido extintos no séc. XVII, a presença de um elemento supostamente (des)caracterizante, como a incorporação de caboclos, poderia, na visão dos indígenas, macular sua identidade aos olhos dos “de fora”, deslegitimando seu processo de ressurgimento étnico que, se comparado com outros povos do Nordeste seria bastante recente. Seu Alicio, hoje um dos caciques de Olivença, em entrevista concedida a mim em 2002, fala sobre a expressão “caboclo”:

É a mesma coisa que índio, só que caboclo é aqueles que dá em candomblé, né? Índio é uma palavra mais bonita... Menos feia, que eu ouço dizer caboclo, chegou um caboclo aqui na aldeia! No candomblé, né? Naquele bate bate [bate na mesa para reproduzir o som de atabaques].

(Alicio Francisco do Amaral, 67 anos – Acuípe de Cima, jun. 2002)

Nas outras comunidades, a expressão mais comum da religiosidade é o Porancim, ritual de cunho político/religioso semelhante ao Toré (discutido mais detalhadamente adiante neste trabalho), que apresenta apenas algumas variações com relação aos rituais praticados entre os índios do Nordeste, variações estas presentes nos cânticos ou no consumo da Jurema⁵², planta com componentes psicoativos utilizada em rituais realizados entre alguns povos indígenas do Nordeste, a exemplo dos Kiriri e dos Tuxá, estabelecidos respectivamente no oeste e Norte do Estado da Bahia.

Traços de religiões como a umbanda⁵³, o candomblé, o catolicismo e rituais como o Toré compõem a religião da Serra do Padeiro, formando aquilo que Levi-Strauss⁵⁴ definiu como *bricolage*. De acordo com Levi-Strauss o *bricolage* ou *bricoleur* seria um conjunto passível de rearranjo, algo que, ao contrário de um projeto com início e fim marcadamente estabelecidos, seria dotado de uma

⁵² Mesmo não sendo consumida durante os rituais religiosos na Serra do Padeiro, a Jurema aparece em alguns cânticos presentes nos rituais realizados na Serra. Acredito que a presença da jurema no vocabulário Tupinambá se deva talvez à vinda de indivíduos do povo Kiriri para a região da Serra do Padeiro, a exemplo da família Fulgêncio que, segundo Almir Fulgêncio, um dos membros mais antigos desta família, ao qual me referi em capítulos anteriores, teria parentes do tronco antigo vindos do sertão da Bahia para a porção sul do estado. Parentes estes, com já referido, da etnia Kiriri.

⁵³ De acordo com Ortiz (1978), a umbanda e o candomblé, embora tenham raízes comuns, encontram-se em oposição, como se fossem dois pólos: a primeira representando a África e a segunda representando o Brasil.

⁵⁴ Ver Lévi-Strauss, 1997

plasticidade que lhe permitiria novos formatos, contando sempre com a possibilidade de incorporar novos elementos “[...] O Conjunto de meios do *bricoleur* não é, portanto definível por um projeto, ele se define apenas por sua instrumentalidade, e para empregar a própria linguagem do *bricoleur*, onde os elementos são recolhidos ou conservados em função do princípio de que ‘isso sempre pode servir’” (Levi-Strauss, 1997:32-33 – ênfases adicionadas). A religião da Serra do Padeiro parece adequar-se a este modelo, na medida em que é possíveis ver, em sua composição, fragmentos de várias religiões formando uma composição única, uma “colagem” com características muito peculiares e marcantes.

A umbanda aparece como uma característica presente na religião da Serra do Padeiro. Culto que teria surgido no início do século XX (1908) apresentava em sua origem, de acordo com Ortiz (1978), a intenção de negar o passado africano e afirmar os valores da sociedade dominante brasileira. Inicialmente a intenção dos dirigentes umbandistas era construir uma religião nacional, distante da cultura negra e o mais próxima possível das elites brasileiras (Isaia, 2006:28). Nos primórdios do culto umbandista no Brasil, foram inúmeras as tentativas de se aproximar a umbanda de religiões como o hinduísmo ou espiritismo de Allan Kardec. Elementos presentes no candomblé como atabaques, sacrifícios de animais e as reclusões eram considerados pelos umbandistas “barbarismos” e eram descartados. Outra característica marcante na umbanda diz respeito a

preocupação com a ingestão excessiva de bebidas alcoólicas⁵⁵ por parte de seus adeptos. As bebidas deveriam ser utilizadas sempre com muita parcimônia (Isaia, 2006:29). Outro traço marcante na umbanda é a presença de entidades como caboclos, preto velhos e crianças, não sendo admitida a manifestação de Orixás.

Acredito que a Umbanda e o Candomblé teriam entrado na região cacauera, notadamente na região em que se encontra a Serra do Padeiro, através dos trabalhadores do semi árido baiano e de Sergipe vindos para o trabalho nas lavouras de cacau, como já referido, tendo os casamentos interétnicos propiciado a difusão destes cultos.

Já o cristianismo teria iniciado sua influência entre a população indígena Tupinambá desde o ano de 1700, com a criação do aldeamento jesuíta de Nossa Senhora da Escada. No culto presente na Serra do Padeiro é possível perceber vários elementos presentes na umbanda, como os descritos acima. A umbanda parece ter uma grande influência na religião praticada entre os Tupinambá. Termos como sessão, gira e a presença do altar presente na casa do santo (cujas características nos remetem a um congá), os uniformes aos quais me referi em capítulo anterior, enfim, todos estes elementos nos remetem a características

⁵⁵ O alcoolismo na Serra do Padeiro é algo praticamente inexistente. A crença nos encantados faz com que os Tupinambá consigam dominar impulsos que possivelmente os levariam a se entregarem ao vício. Os Martins ou Marujos seriam as entidades diretamente ligadas ao combate do alcoolismo. Somente nos rituais envolvendo os Martins é que é possível ver pessoas bebendo abertamente e até mesmo se embriagando. Este ritual abre um espaço para que comportamentos tidos como proibidos, ou pouco aceitos tenham lugar. Outro ponto interessante a ser destacado aqui é o fato de que Lírio, o líder espiritual dos Tupinambá, é imensamente conhecido na região por suas garrafadas para “tirar cachaça”, ou seja, para livrar pessoas do vício do álcool, sendo os Martins ou Marujos invocados nestes momentos para efetuarem a cura destas pessoas. Certa vez, ouvi de um informante: “Nada como um bêbado pra curar outro bêbado”. A vivência dos Martins/Marujos e sua experiência com a bebida conferem a essas entidades o poder e a sabedoria para curar pessoas acometidas pelo álcool ou por outro vício qualquer. Um outro informante me revelou que na aldeia só os “Martins podem se embebedar”.

presentes na umbanda. Porém, é importante frisar que, não obstante apresentar certo destaque de elementos do culto umbandista, a religião presente na Serra do Padeiro, além de não ser assim denominada pelos próprios Tupinambá, apresenta traços que, juntamente com os elementos umbandistas, nos apontam para uma configuração diferente daquela praticada na umbanda.

Os Tupinambá, por exemplo, admitem a presença de Orixás⁵⁶ em seu culto, com a condição destes serem comandados pelos encantados – “cavalos dos encantados”. De acordo com o relato de alguns informantes, as entidades do candomblé, a exemplo do Exu, seriam os “cavalos dos encantados andarem montados” e que os encantados é que manobriariam suas ações direcionando o que estes deveriam ou não fazer, como mostra o relato de Rosivaldo Ferreira da Silva (cacique Babau) em entrevista realizada em abril de 2007:

Os encantados não andam a pé... Eles andam montados, e eles montam nos escravos, eles dominam. Quando os negros foram trazidos pro Brasil eles trouxeram junto uma religião, religião essa que chocou com a religião local. Só que a religião local sobressaiu sobre a religião deles então cada encantado tem um escravo de andar montado, do domínio espiritual dele. É por isso que muitas aldeias se destroem, é exatamente porque as pessoas não sabem abrir e fechar o ritual, porque perdeu a hegemonia da mata de ter o ritual e fica invocando o escravo, e o escravo por ser dominado pelo encantado muitas vezes se apresenta como encantado, e aí o que fica naquela aldeia? Muito conflito entre os índios, morte, guerra interna, roubo, ambições... Então o escravo, o cavalo dos encantados andarem montados, toma conta... Um cavalo, quando você deixa solto, ele não vai pra sua roça comer sua roça? Então, é a mesma coisa, então quando você abre o ritual

⁵⁶ É possível notar a presença de Orixás entre os Tupinambá da Serra do Padeiro nas cantigas do Toré, vez ou outra nomes como Oxossi, Nana, Obaluayê, Janaína são cantados em meio as demais cantigas sobretudo nos rituais que antecedem os festejos a São Sebastião.

você tem que abrir o ritual para o cavaleiro, pra o encantado chegar, mas o cavalo ficar amarrado. Nisto os Tupinambá tiveram que buscar forças... Porque guerrear e vencer o que o pessoal chama de Exu, né?, é fácil pro encantado! Mas o problema é como fazer ele obedecer o encantado. Na religião negra quem domina o Exu é o candomblezeiro, né? Na nossa não, nós nem sabe quem é ele, quem domina ele é o encantado, quem lida com ele é o encantado porque ele é muito mau, eles são coisas muito más!

(Cacique Babau, 33 anos – Serra do Padeiro, mar. 2007)

A fala do cacique Babau nos revela uma influência do candomblé na religião praticada pelos Tupinambá da Serra do Padeiro, influência esta, porém, bastante particular, já que Exú aparece aqui no contexto religioso Tupinambá como sendo o escravo do encantado Tupinambá. Na hierarquia religiosa presente na Serra do Padeiro, Exu aparece como uma entidade que deve ser dominada para que não fuja ao controle e cause problemas⁵⁷ diversos aos índios. Aqui, a força dos encantados indígenas, a exemplo sobretudo do caboclo Tupinambá, parece dominar a força do Exu, e a afirmação da identidade indígena através da religião fica claramente representada: “quem domina a aldeia são os caboclos/encantados”.

⁵⁷ Segundo Caroso e Rodrigues, em parte da literatura sobre religião sobretudo as de caráter proselitista “Exu aparece invariavelmente associado ao diabo, na sua concepção cristã, do qual são destacados os aspectos negativos, como entidade promotora e veiculadora do mal, daí sua capacidade de promover ganhos para alguns a custa de perdas muito altas para outros [através dos trabalhos de magia] (Caroso e Rodrigues In. Prandi, 2001:337). De acordo com a doutrina de Alan Kardec, presente também em cultos umbandistas, os exus “seriam demônios ou anjos maus, que na doutrina de A. Kardec, são chamados de espíritos do mal, invocados nos trabalhos de magia negra” (Trindade *apud* Prandi, 2001). A associação de Exu com o mal nas sessões de encante da Serra do Padeiro está provavelmente vinculada à influência católica e umbandista presente neste culto.

Pude observar também alguns rituais cujos horários de início pareciam obedecer a certa lógica que nos remete, de acordo com a literatura sobre umbanda e candomblé, aos horários⁵⁸ dominados por Exu.

Em fevereiro de 2007, presenciei na Serra do Padeiro um ritual que me chamou atenção, entre outras coisas, pelo horário que ocorreu, depois da meia noite. Lírio e cerca de sessenta indígenas da comunidade devidamente paramentados com tangas, cocares, colares, e portando maracás esperaram até a virada da madrugada para darem início a um ritual que consistia na descida dos encantados em meio a uma roda de Toré. Nesta madrugada, vários encantados desceram na roda e entre eles se destacava o caboclo/encantado Tupinambá, entidade que teve a mais longa performance do ritual. Desceram também nesta noite, além do caboclo/encantado Tupinambá, o Boiadeiro, e o Sultão das Matas. Este ritual fora executado, segundo informantes locais, para fortalecer os membros da comunidade para a ocupação da prefeitura de Buerarema na manhã seguinte. O caboclo Tupinambá fora o que mais tempo levou em sua exibição na noite que antecedeu a ocupação da prefeitura⁵⁹. De acordo com informações de entrevistas

⁵⁸ “Como senhores das trevas, simbolizadas pela noite, sua hora é a madrugada, nas casas onde os Exus estão devidamente assentados se prevê a ‘virada para as esquerdas; para o que não presta’, a partir da meia noite, nas gírias comuns [...] As pessoas que vão assistir ao ritual esperam ansiosamente pela hora da virada [...] é notável a atração que a virada para Exu exerce sobre todos, a ponto de permanecerem acordados até alta madrugada, após uma extenuante jornada diária. É desta forma que o poder do líder da casa também se revela, na medida em que aquele que consegue atrair mais pessoas e mantê-las por mais tempo desfruta de maior prestígio frente á clientela” (Caroso e Rodrigues In. Prandi, 2001:343).

⁵⁹ De acordo com informações de entrevistas realizadas na Serra do Padeiro, quando se iniciou o ritual na madrugada do dia 12 fev. 2007, os encantados naquele momento acabavam de ocupar a prefeitura de Buerarema, ou seja, quando os índios chegaram ao local pela manhã os encantados já estavam lá para esperá-los. Por diversas vezes ouvi a afirmação: “Quando nós guerreamos aqui embaixo, os encantados guerreiam lá em cima nas suas aldeias celestiais”. É impossível desvincular a luta pela terra, a luta pela afirmação da identidade da crença nos encantados. A religião está subjacente à vida dos Tupinambá da Serra do Padeiro.

realizadas na Serra do Padeiro quando teve início ritual na madrugada do dia 12 de fevereiro de 2007, os encantados naquele exato momento acabavam de ocupar a prefeitura de Buerarema, ou seja, quando os índios chegaram ao local pela manhã os encantados já estavam lá para esperá-los.

Os Exus provavelmente estavam presentes neste ritual do dia 12 de fevereiro, porém de forma velada, como montaria do encantado Tupinambá. Os Exus, como o Tiririca, por exemplo, estariam completamente dominados pelo encantado Tupinambá que seria seu cavaleiro, indicando sua direção, controlando seus impulsos destrutivos. Caso contrário, caso o Exu se soltasse por algum motivo, a ocupação⁶⁰ da prefeitura não seria pacífica e algo de ruim poderia acometer qualquer um dos índios que pra lá se dirigissem. Exu, como o próprio cacique Babau afirma, para os Tupinambá da Serra do Padeiro, seria o “escravo de Tupinambá”, encantado de maior destaque entre eles, um espírito de luz, aquele que dá nome a sua identidade indígena, carregando o nome étnico do grupo. Além disso, o encantado habita o topo das serras, local mais inacessível da região, local escolhido como sua morada justamente por ter características de índio bravo, selvagem, comedor de carne crua – até mesmo de carne humana⁶¹.

⁶⁰ Para norteá-los em decisões e ações referentes ao território indígena ou às questões referentes aos seus direitos enquanto povo indígena, os Tupinambá da Serra do Padeiro, de acordo com relato de informantes, contam sobretudo com os encantados de origem indígena, guerreiros como Tupinambá, Sultão das Matas, Beri, Erú, Lavriano, Lage Grande, Gentio, entre outros, todos índios guerreiros e parte deles comedores de carne crua, a exemplo de Tupinambá, Erú e Beri. A condição de indígena confere a estes encantados experiência e sabedoria suficiente para transmitir aos “parentes” força para que possam agir na luta pelos seus direitos. É importante observar aqui que todos os encantados que auxiliam a luta política dos Tupinambá são indígenas, como já mencionado, e com características “sobrecarregadas de sentido” (Carneiro da Cunha, 1987).

⁶¹ De acordo com informantes da Serra do Padeiro, o canibalismo praticado outrora pelos Tupinambá seria algo latente, algo que precisasse ser constantemente controlado, “doutrinado” para que não voltasse a ocorrer.

Retomando aqui a definição levistraussiana de bricolage, que diz ser seu “[...] universo instrumental fechado, e a regra do seu jogo é sempre arranjar-se com os meios-limites, isto é, um conjunto sempre finito de utensílios e de materiais bastante heteróclitos, prontos para renovar e enriquecer o estoque ou mantê-lo com os resíduos de construções e destruições anteriores”, é que considero bastante elucidativa uma das expressões que ouvi durante minha permanência em campo: “O candomblé é bom pra gente usar”. Acredito que esta expressão, dita por uma liderança local, seja bastante relevante no sentido de revelar que não só o candomblé é bom para ser “usado” pelos Tupinambá da Serra do Padeiro em seu *bricoleur* como também outras religiões são do mesmo modo por eles utilizadas, criando uma crença muito particular, existente apenas entre eles, algo que une características de várias religiões no que estas tem de mais importante e relevante do ponto de vista Tupinambá, e que, em sua fusão, formam um terceiro conjunto de crenças, que, por estar ainda, suponho, em processo de formação, mesmo eles, os Tupinambá, ainda não conseguem determinar ao certo seu nome, mas que podemos verificar sua eficácia e sua contribuição decisiva para a manutenção da ordem social, bem como para a afirmação da sua identidade enquanto povo indígena.

Para tanto, os Tupinambá usam alguns alimentos e orações que os possibilite controlar seus impulsos voltados para esta prática ancestral, sobretudo quando os encantados comedores de carne incorporam no corpo dos médiuns.

6.2 – O Toré como Elemento Distintivo

O Toré, ritual amplamente praticado entre os índios do Nordeste, figura como um dos principais elementos que caracterizam a identidade dos povos indígenas da referida região etnográfica do Brasil. De acordo com Nascimento (1994) e Reesink (2000), “O Toré é uma dança, ou mais amplamente um ritual que se encontra disseminado entre quase todos os povos indígenas do Nordeste brasileiro (do Norte da Bahia até o Ceará)”. O termo Toré foi tomado de empréstimo da língua tupi e significaria um tipo de flauta, na língua dos Fulniô, o Yathê, existindo atualmente outros nomes para o ritual do Toré. Seria plausível deduzir que a atuação missionária no Nordeste brasileiro tivesse difundido a denominação Toré⁶² para designar todas as danças coletivas realizada entre os povos indígenas da referida região e generalizar este nome inclusive para povos de língua não tupi. Atualmente, danças como o Ouricurí, de caráter bem específico, são genericamente denominada de Toré, assim como as demais danças praticadas pelos índios do Nordeste brasileiro.

A chegada do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) na região Nordeste do Brasil nas décadas de 1920 e 1930 por conta de um conflito envolvendo o povo Fulniô (Pernambuco) alavancou o processo de reconhecimento dos mesmos. Tais índios foram rapidamente reconhecidos, muito por conta de preservarem uma

⁶² De acordo com Cascudo, citando Alfredo Brandão, o Toré seria uma dança guerreira, executada apenas por homens vestidos de índio, com os corpos tingidos de urucum, formando um círculo, a cujo centro ficava um velho caboclo, espécie de mestre de cerimônias, o qual tirava a toada. Os outros dançadores repetiam o estribilho e, cada vez que faziam isso, batiam com força o pé no chão (Câmara Cascudo, 1962).

língua e um ritual religioso específico, o Ouricurí (Reesink, 2000). Na sequência, vários outros povos indígenas do Nordeste brasileiro passaram por processos de reconhecimento pelo mesmo órgão governamental. Porém com a necessidade de, do mesmo modo que os Fulniô, se comprovar sua indianidade, apresentando rituais que os enquadrassem na categoria “índio”, os índios então adotaram o Toré, elemento que se difunde entre os índios do Nordeste para fortalecer politicamente os povos que não o praticavam, do ponto de vista político e identitário, tornado-se este ritual um forte diacrítico cultural dos índios da região.

Ainda muito baseada em idéias correntes no senso comum, e também postuladas nas décadas de 1950 e 1960 por antropólogos, a visão do “ser índio” estava muito vinculada a parâmetros que apontavam para uma situação ideal, que colocava o índio numa redoma. O índio, de acordo com essa visão essencialista, seria aquele que ainda mantivesse em toda a sua “pureza original” traços que o tornariam digno de ser reconhecido como índio, a exemplo de traços físicos e língua. Esta visão – diga-se de passagem ainda muito corrente tanto no senso comum como nos meios acadêmicos – cobra do índio certos elementos que os coloquem num patamar mais próximo dos índios do Norte do país, vistos como sinônimo de pureza étnica e cultural.

Existem no Nordeste brasileiro vários modos de se realizar o Toré. Entre os Kiriri, o Toré consiste em dançar e cantar no meio do terreiro, numa grande fila indiana formada geralmente por um puxador (pajé) à frente. No ritual Kiriri, dançam homens e mulheres. Já entre os Xucuro-kariri de Alagoas e entre os Fulniô

de Pernambuco, a dança ocorre com os indivíduos formando pares, embora formem filas como os Kiriri (Reesink, *apud* Antunes, 1973, pp. 99-100). Em algumas situações o Toré é realizado como brincadeira, uma dança sem maiores pretensões religiosas para que os não índios possam assistir. Um marcador de diferença, sem maiores pretensões religiosas, porém revestida de grande carga simbólica, tornando-se forte sinal diacrítico, sobretudo, como já mencionado anteriormente, quando os não índios ou mesmo índios de outras aldeias assistem à “brincadeira”. Segundo Reesink (2000), entre os Xucuru-kariri existe o Toré de “brincadeira” que pode ser uma roda, e esse seria para o não índio apreciar [me parece que essa informação está repetida]. Ainda entre os Xucuru-kariri de Alagoas existe o Toré da mata, do qual só os índios participam e este também seria chamado de Praiá, onde só os homens dançam, encobertos por vestes de fibra vegetal.

Entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, é comum se dizer “vamos brincar o Toré” quando este não tem a intenção de invocar encantados, o que no caso dos Torés da Serra do Padeiro é bastante raro. Geralmente o Toré é feito na abertura de certos eventos de cunho político como reuniões com entidade etc. e para fortalecer o espírito para as lutas diárias a exemplo da luta pelos direitos à saúde e à demarcação do território. É importante destacar que o Toré para os Tupinambá de todas as comunidades que compõem aquela terra chama-se Porancim, exceto para a Serra do Padeiro. Os Tupinambá da serra denominam sua dança de Toré,

podendo também às vezes chamar o referido ritual de Porancim, da mesma forma que os demais Tupinambá. Não é esse, porém, o nome usual entre eles.

Creio que Porancim seja um termo cunhado pelos Tupinambá em meio a seu processo de ressurgimento⁶³ étnico, que teve maior visibilidade nos anos 2000 e 2001. Lideranças do movimento indígena Tupinambá de Olivença, baseados em relatos dos mais velhos e em pesquisas em livros que tratavam da cultura Tupinambá, nomearam seu ritual político/religioso de Porancim⁶⁴.

Antes da realização do Toré, principalmente no período que antecede a Festa em Louvor a São Sebastião ou alguma atuação política (manifestações, marchas, ocupações), os Tupinambá da Serra do Padeiro se pintam e se vestem para este momento. A tinta por eles utilizada, comum também entre os vários grupos Pataxó do Sul da Bahia, é feita do sumo do jenipapo (abundante na região). O sumo da fruta, ao ser extraído, possui uma coloração transparente. Porém, com o passar do tempo e em contato com a pele, o líquido vai ganhando um tom negro/azulado, escurecendo aos poucos até ficar totalmente negro.

É grande a variedade de motivos presente nas pinturas feitas pelos índios, parte deles inspirados em pinturas dos índios do Norte do país. Tais pinturas

⁶³ Ver Couto (2003), Viegas (2004) e Marcis (2004).

⁶⁴ Hans Staden fala sobre uma dança denominada Poracé, termo muito semelhante ao atual Porancim Tupinambá. “Os dois irmãos me disseram que as mulheres iriam levar-me imediatamente para a Poracé, a dança, reunião para dançar. No entanto eu ainda não compreendia tal palavra na época” (Staden, 1998:64).

duram até quinze dias na pele, uma tatuagem temporária que marca na pele a identidade⁶⁵ indígena dos índios do Sul da Bahia.

Antes de dançar o Toré, formam-se filas para que um índio – geralmente aquele que faz as melhores pinturas – pinte os “parentes”. Normalmente são filas imensas, porém aquele que está pintando nunca reclama: saber “pintar bem” é um prestígio, já que os dotes de um bom pintor o fazem alguém muito solicitado, pois é importante “ser pintado” e “pintar” para dançar o Toré, ou para sair da aldeia – sobretudo quando se viaja em busca de direitos.

Os cocares e os demais adornos são cuidados com muita dedicação. Os colares, tangas e maracás são aparatos da indumentária Tupinambá indispensáveis para o dançador de Toré. Os cocares são feitos de penas de pássaros, galinhas ou gansos. O cacique e as lideranças mais importantes costumam geralmente usar cocares grandes, que se destacam pelo tamanho e pelo esplendor da plumagem – às vezes penas de gavião são usadas na confecção do cocar do cacique. Os colares são normalmente feitos de sementes encontradas na própria região ou de sementes vindas de aldeias de regiões geograficamente mais distantes (a exemplo da Amazônia) trocadas com parentes, – esse mesmo sistema de trocas ocorre com relação às penas. Os maracás (chocalho que dá o ritmo do Toré) são quase sempre feitos, na Serra do Padeiro, de cabaça ou do fruto do coité (pequena árvore existente na região), do qual são retiradas as sementes e a polpa, onde são

⁶⁵ Em 2004, quando acompanhava a marcha em homenagem aos mártires do massacre no rio Cururupe em Olivença, conversei informalmente com um índio que residia na vila de Olivença e este me revelou não saber ao certo a origem dos motivos que ele reproduzia nas pinturas que fazia, mas disse que, quando criança ouvia sua avó, já falecida, dizer que jenipapo tingia a pele e que se pintar com jenipapo era “coisa de índio”.

introduzidas pequenas sementes ou pedrinhas para que o mesmo possa emitir o som que lhe é peculiar. As tangas geralmente são feitas da entrecasca da biriba, árvore presente na região da serra. As fibras da biriba são desfiadas, molhadas e batidas numa superfície dura para que amoleçam, fazendo com que as tangas possam ter um caimento adequado. Os adornos descritos são sempre feitos por alguma artesã indígena. Geralmente quem faz as peças também as comercializa ou troca entre os parentes por um preço bem acessível a todos. A indumentária descrita anteriormente (incluindo a pintura corporal) é fundamental para se dançar o Toré.

O Toré na Serra do Padeiro, em especial durante as sessões de encante, apreço como o sinal diacrítico cultural marcador da identidade indígena. Durante o ritual que ocorre na noite de São Sebastião, os encantados descem em meio a roda de Toré. A diferença neste momento reside no fato de que na serra nem todos os índios vestem a roupa do Toré. Alguns usam as roupas dos iniciados na religião, mas a maioria deles não abre mão, no entanto, dos cocares, colares e pinturas. O que há de fato no Toré realizado na Serra do Padeiro é um “rearranjo” que faz do Toré lá realizado algo “sobrecarregado de sentido” na medida em que busca fundamentalmente firmar a identidade indígena presente na serra, não obstante as inúmeras interferências presentes nos rituais por eles realizados, sobretudo os de caráter religioso, quando incorporações, roupas e indumentárias diversas das dos demais índios do Nordeste são incorporados ao ritual. De acordo com Carneiro da Cunha:

A etnicidade faz da tradição ideologia, ao fazer passar o outro pelo mesmo, e faz da tradição um mito, na medida em que os elementos culturais que se tornaram “outros” pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, precisamente para se tornarem diacríticos, se encontram por isto mesmo sobrecarregados de sentido. Extraídos de seu contexto original eles adquirem significações que transbordam das primitivas.

(Carneiro da Cunha, 1987: 101-102)

No caso do culto religioso da Serra do Padeiro, o Toré lá praticado seria o sinal diacrítico indígena que os destacaria de forma visível (para fora) e, em meio ao seu *bricolage religioso*, marcaria sua identidade indígena, já que seu sistema de parentesco e seu fenótipo não estabeleceriam essa fronteira de forma tão clara e evidente.

6.3 – Sessões de Encante: Encontro Religioso na Serra do Padeiro

Ronaldo Vainfas e Marina de Mello (1998), ao analisarem o processo de catolização do Congo, apontaram para o que se pode denominar *encontros religiosos*. Elementos presentes na cultura Bakongo associados a elementos introduzidos pelo colonizador teriam dado origem a um terceiro conjunto que reunia traços das duas culturas. Os autores chamam atenção para o fato de que o encontro cultural Congo/Portugal ocorreu de tal forma que elementos portugueses e congolezes passaram a ser traduzidos para as duas culturas a partir de analogias

que permitissem a estas suporem estar tratando das mesmas coisas, quando na verdade cosmologias distintas permaneciam inalterados. O que temos na Serra do Padeiro parece aproximar-se do caso Bakongo na medida em que existe uma apropriação por parte dos Tupinambá de elementos vindos de fora (candomblé, cristianismo, umbanda) e uma resignificação desses elementos⁶⁶ nos termos da cultura que os tomou. Seria uma maneira, portanto, de entender a cultura do outro em seus próprios termos, sem contudo negligenciar a própria identidade indígena. No caso mencionado, do mesmo modo, parece-me interessante lembrar aqui o relato de Sahlins (1988) acerca da viagem do capitão Cook às Ilhas do arquipélago havaiano. Para os nativos daquelas que passariam a se chamar Ilhas Cook, num primeiro momento, o capitão pareceu ser um Deus ancestral (Lono), e seus marinheiros os enviados daquele Deus. Este relato revela o modo como a apreensão do “outro” nos termos de uma dada cultura pode ocorrer. A resignificação do novo acontece na medida em que este outro entra no sistema simbólico de uma dada cultura passando de alguma forma a integrá-la.

Eric R. Wolf (2003) discute a questão envolvendo a devoção à virgem de Guadalupe no México e suas conexões com a cosmologia mexicana no período colonial. Em 1531, dez anos após a conquista espanhola de Tenochtilán, um índio cristianizado teria visto a virgem de Guadalupe, que teria falado com ele em

⁶⁶ O Antonianismo presente no contexto da fragmentação do reino do Congo nos dá pistas para a compreensão das complexas relações entre o catolicismo e a monarquia na África Banto. A suposta ressurreição e metamorfose da nobre congoleza Kimpa Vita em Santo Antônio, dando início ao que se chamou de *Antonianismo*, não se constituiu em mero cálculo político. Ancorando-se numa cosmologia complexa e peculiar, havendo sim uma releitura do cristianismo nos moldes congolezes. A “*Santo Antônio Congoleza*” dizia que Cristo nascera em São Salvador e que a Virgem Maria era uma negra, uma leitura Bakongo da mensagem cristã, leitura esta que entre outras peculiaridades, abolia a veneração a cruz em razão de ter sido esta o instrumento da morte de Cristo. Além de adaptar para a realidade Bakongo algumas orações católicas a exemplo da Ave-Maria e da Salve Rainha. (Vainfas e Mello:1998)

Nahuatl e lhe pedido que fosse erguida uma igreja em seu louvor no monte Tepeyac, local onde no período pré-hispânico havia um templo dedicado à deusa da terra e da fertilidade, Tonantzin. O templo tal como a basílica existente hoje no local era o centro de grandes romarias, segundo frades espanhóis o culto a Guadalupe teria de alguma forma se inspirado no culto anterior a Tonantzin. Aqui vemos mais uma vez um exemplo de *encontros religiosos*: a apropriação por parte de uma dada cultura de elementos vindos de fora e a resignificação destes elementos nos termos da cultura que os tomou.

A religião na Serra do Padeiro, tendo o culto aos encantados como principal característica, e tendo em seu Lírio o representante máximo deste culto, se constitui como sustentáculo da comunidade como principal alicerce para os Tupinambá em todos os seus aspectos, inclusive no que concerne a identidade indígena. A afirmação da identidade indígena através da diferença constitui-se em marca sempre presente nos discursos e ações dos Tupinambá da Serra do Padeiro, o “ser diferente”, o praticar uma religião diferente das demais comunidades Tupinambá e dos outros povos indígenas do Nordeste, confere aos Tupinambá da Serra do Padeiro a possibilidade de se afirmarem através do estabelecimento de fronteiras bastante marcadas⁶⁷, sobretudo com relação aos demais Tupinambá habitantes das comunidades que compõem a área indígena de mesmo nome, seus “parentes da praia”, oposição freqüentemente presente nos discursos dos Tupinambá da Serra do Padeiro quando se colocam como o “povo das serras” em

⁶⁷ Ver Barth (1969)

contraposição ao “povo da praia”, apesar de admitirem que vieram no passado da praia⁶⁸, portanto de Olivença.

As reivindicações dos Tupinambá por sua identidade⁶⁹, que teve maior visibilidade no ano 2000 com as comemorações dos 500 anos do Brasil, teve para os Tupinambá da Serra do Padeiro uma conotação religiosa. Muitos dos iniciados da religião da serra fizeram seu ritual de passagem justamente no período em que líderes indígenas de Olivença – a exemplo de Núbia Batista, Nivalda Amaral⁷⁰, Pedrísia Damásio – foram em busca de maior visibilidade para o movimento composto pelo seu povo, que até então era chamado genericamente de “índios de Olivença”.

6.4 – Considerações Finais

Entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, é praticamente impossível desvincular a luta pela terra, a luta pela afirmação da identidade⁷¹, da crença nos

⁶⁸ Um exemplo de resignificação Tupinambá seria seu culto aos Martins/Marujos. Os Tupinambá da Serra do Padeiro em seu culto aos encantados evocam, como já foi dito anteriormente, encantados do mar a exemplo dos Martins e da Sereia (ou Janaína) por entenderem que sendo de origem Tupi, “povo que veio da praia”, precisam cultuar os encantados deste domínio, mesmo atualmente estando longe geograficamente do mar e das aldeias do fundo do mar, onde vivem os Martins e os Marujos – “aldeias de navegantes do mar”.

⁶⁹ Ver Couto (2003)

⁷⁰ Nivalda Amaral, mãe da cacique de Olivença Valdelice Amaral, fora convidada em 2000 por um jornalista do jornal *Folha de S. Paulo* (presente nas comemorações dos 500 anos do Brasil em Porto Seguro) para ir a São Paulo ver a mostra do redescobrimento, onde se encontrava um manto Tupinambá trazido da Dinamarca para a exposição. A partir daí surgiu à idéia da comunidade de trazer o manto para o Brasil. Os Tupinambá então lançaram a reivindicação Somos Tupinambá: Queremos o Manto de Volta, que chamou a atenção do Brasil para o pequeno distrito de Olivença. Ver Carvalho (2000) ou *Folha de S. Paulo*, 1º jun. de 2000.

⁷¹ Uma matéria publicada na revista *National Geographic* em março de 2006 mostra o povo celta e seu processo de afirmação de identidade. O título da matéria é “O Fogo Celta: Pouco importa se os Celtas há

caboclos/encantados. Para os Tupinambá, é a religião que confere força e poder aos índios, favorecendo o enfrentamento das adversidades “neste mundo”. Pelas mínimas coisas – como se livrar de mosquitos que os incomodem ao cair da noite, ou de insetos que devorem suas plantações, ou para fazerem uma boa colheita de mandioca livrando suas roças de “mau olhado” – os índios recorrem às rezas, banhos e outras alternativas “mágicas⁷²” para assegurarem a *fortuna* e se livrarem do *infortúnio*. Convivendo com a família de Lírio e Maria, de onde emanam as decisões políticas, pude notar, com espantosa clareza, o quão importante é a religião para esta família, e o quanto esta religiosidade ou os efeitos dela acabam por permear toda a comunidade da serra, mesmo entre aqueles que não são iniciados na religião professada por Lírio. Isto significa que todas as decisões e tudo que envolve a luta política devem passar necessariamente por seu Lírio, já que este ocupa a posição de intermediário entre a comunidade⁷³ e o mundo dos encantados.

muito desapareceram enquanto civilização, a língua, a música e o espírito indômito desse povo ainda ardem ao longo do litoral atlântico da Europa”. Nesta matéria é possível notar semelhanças entre os processos de afirmação da identidade Celta e os processos identitários pelos quais passaram os índios do nosso Nordeste, notadamente os Tupinambá, foco desta pesquisa. Considerados por um autor britânico como uma das mais interessantes identidades do século XXI os Celtas, assim como os Tupinambá, buscam preservar suas tradições tidas como extintas há centenas de anos atrás como celebrações realizadas em dias sagrados, a exemplo do 1º de agosto, dia da primeira colheita, e o Samhain, de 31 de outubro a 1º de novembro, quando se acredita que o mundo dos mortos se abre por um breve período, o que deu origem ao moderno Dia das Bruxas.

⁷² Utilizo aqui o termo mágico tomando em conta a clássica definição de Magia proposta por Marcel Mauss. Mauss afirma: “Para nós somente devem ser considerados como mágicos as coisas que forem consideradas como tal por toda uma sociedade [...] Atos eminentemente individuais não são mágicos [...] Ritos mágicos e Magia são fatos de tradição, fatos que não se repetem não são mágicos. Atos em cuja eficácia todo um grupo não acredita não são mágicos” (Mauss, 2003: 55-56).

⁷³ Comunidade entendida aqui nos termos de Weber (1999) quando este fala acerca das relações comunitária étnicas.

A religião, como podemos notar, está indiscutivelmente subjacente à vida social e política da comunidade, bastando apenas um olhar mais detido, uma maior permanência⁷⁴ entre eles para percebermos que a religiosidade permeia todos os espaços de suas vidas, sendo responsável pela coesão da comunidade como um todo. Para norteá-los em decisões e ações referentes ao território indígena ou às questões referentes aos seus direitos enquanto povo indígena, os Tupinambá da Serra do Padeiro, de acordo com relato de informantes, contam sobretudo com os encantados de origem indígena, como os já citados Tupinambá, Sultão das Matas, Beri, Erú, Lavriano, Lage Grande, Gentio, entre outros, todos “índios guerreiros” e parte deles comedores de carne crua, a exemplo de Tupinambá (o “dono” da aldeia), Erú e Beri. A condição de indígena confere a estes encantados experiência e sabedoria suficiente para transmitir aos “parentes” força para que possam agir na luta pelos direitos. É importante frisar que todos estes encantados aparecem com características “sobrecarregadas de sentido” (Carneiro da Cunha, 1987).

A luta política não aparece, em momento algum, desvinculada da luta pela afirmação étnica. As retomadas, uma das ações de caráter político/identitário de maior relevância para os índios do Nordeste já mencionada neste trabalho, na Serra do Padeiro, assumem um forte caráter religioso, se tornando um exemplo claro de como política, identidade e religião são indissociáveis para os índios deste local. Na Serra do Padeiro, nos momentos de retomada, um grupo, geralmente de

⁷⁴ “Não tive dificuldade em descobrir o que pensam os Azande sobre bruxaria, nem em observar o que fazem para combatê-la. tais idéias e práticas jazem à superfície de sua vida, e são acessíveis a quem quer que viva com eles, em suas casas, por algumas semanas. Todo Zande é uma autoridade em Bruxaria. Não há necessidade de consultar especialistas(...) as informações fluem livremente de situações recorrentes em sua vida social, e tudo que se tem que fazer é observar e ouvir. (Pritchard 1978:38)

homens, sai ocupando a fazenda ou fazendas que desejam retomar. Retiram possíveis moradores e procedem a uma “limpeza” do local, que consiste em queimar incensos, rezar e passar determinadas folhas nas construções em questão para que fiquem prontas para receber os demais índios que irão retomar a área. Um ponto importante a ser ressaltado aqui é que, após a limpeza da área, o fogo para a realização do Toré é aceso, como uma espécie de sinalização para os que vão chegar de que o Toré já pode ser realizado no local – e que portanto o processo de retomada já se iniciou. Ao passarem pelo local e avistarem a fogueira, os outros índios, agora homens, mulheres e crianças, juntam-se ao grupo dos outros que já estão no local e, pintados, dançam o Toré.

Em janeiro de 2008, os Tupinambá da Serra do Padeiro foram avisados pelos encantados que deveriam fazer mais três retomadas e que estas deveriam ser feitas na madrugada do dia 19 para o dia 20 de janeiro deste ano, dia em que se comemora a festa de São Sebastião. Do ponto de vista simbólico/religioso isto se constituiu, a meu ver, como forte símbolo de ligação da religiosidade dos Tupinambá da Serra do Padeiro com a luta pela identidade indígena e, conseqüentemente, pelo direito à terra. A escolha do dia da Festa de São Sebastião que é a Festa de Todos os Encantados, para os índios, demonstra a forte ligação das “decisões dos encantados” com a vida da aldeia, que tem no cacique Babau, como já dito anteriormente, o porta-voz dos desejos dos encantados, e em Lírio e Rozildo os intermediários entre o mundo dos encantados e o mundo dos homens.

Ao longo deste trabalho tentei demonstrar ao leitor que a religião, o culto aos encantados, se configura, entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, como algo “natural” e não “sobrenatural” em suas vidas. Para entendermos a realidade sócio-cultural e política dos Tupinambá da Serra do Padeiro, suas diferenças e particularidades, torna-se imprescindível o estudo e a observação sistemáticos do seu culto aos caboclos/encantados, da mesma forma que a bruxaria, de acordo com Pritchard (1978) configurou-se como algo indispensável para o entendimento das demais crenças e da vida social Zande, seu próprio cotidiano. O culto dos Tupinambá da Serra do Padeiro, tendo seu auge na Festa em Louvor a São Sebastião no dia 19 de janeiro, constitui-se em peça chave para o entendimento de sua organização sócio-cultural e política, e para a afirmação de sua identidade indígena, identidade esta que, mesmo submersa “para os de fora” durante séculos, nunca deixou de, através de vários mecanismos de resistência, revelar a necessidade dos índios em terem seus direitos assegurados, sobretudo o direito de ser diferente.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Pedro. 1986. *Imagem e Peregrinação na Cultura Cristã: Um esboço Introdutório*. Salvador. Centro Editorial e Didático da UFBA.

AMADO, Jorge. 1984. *Tocaia Grande*. Rio de Janeiro: Record.

ANDRADE, Ugo Maia de. 2002. *Um Rio de Histórias - A formação da alteridade Tumbalalá e a rede de trocas do sub-médio São Francisco*. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS da USP.

BARROS, Francisco Borges de. 1981. *Memória sobre o município de Ilhéus*. Ilhéus: Prefeitura Municipal de Ilhéus.

BARTH, Fredrik 1969. "Grupos Étnicos e suas Fronteiras" PHOUTIGNAT, PH. STREIF – FENART, J. *Teorias da Etnicidade* 1997. São Paulo: UNESP

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 1971. Livraria Pioneira Editora. São Paulo.

BOYER. Véronique. 1999. *O Pajé e o caboclo: de homem a Entidade*. Mana v.5.n.1 Rio de Janeiro

CAMINHA, Pero Vaz de. 1974. *Carta a el-rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*. Introdução, actualização do texto e notas de M. Viegas Guerreiro. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

CAMPOS, Silva. 1947. *Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus. Bahia*: Imprensa Vitória.

CÂNDIDO, Antonio. 1918. *Formação da Literatura Brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia

CUNHA, Manuela Carneiro da. 1987. "*Etnicidade: da cultura residual mas irreductível*". In *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Editora Brasiliense: 96-108.

CUNHA, Manuela Carneiro da. 1992. Legislação Indigenista no Século XIX: Uma compilação: 1808 – 1889 .São Paulo. Editora EDUSP e Comissão Pró Índio de São Paulo.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. 2000. Parecer técnico sobre o pleito da Comissão de Articulação Indígena Tupinambá de Olivença. Ministério Público Federal/ Procuradoria da República de Ilhéus.

CORREIO de Ilhéus. 5 de Novembro de 1929. *Está preso o Caboclo Marcelino*. Ed. nº 1258.

CAMARA CASCUDO, Luis da. Dicionário do Folclore Brasileiro. Rio de Janeiro. Edições de Ouro 1972[1954]

CARNEIRO, Edison. 1979. Candomblés da Bahia. Ed. De Ouro.

CLIFFORD. J. 1998. A experiência Etnográfica. Rio de Janeiro: Editora UFRJ,

COUTO, Souza Edilece. 2000. O Mastro de São Sebastião: Religiosidade e Tradição Indígena na Bahia. Revista Estudos de História Nº 1. Vol.7 Ed. Olho ´Água – UNESP

COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. 2003. Os Filhos de Jaci: Ressurgimento Étnico entre os Tupinambá de Olivença-Ilhéus BA. Monografia de conclusão de curso] UFBA

DANTAS Beatriz G., SAMPAIO, José Augusto L & CARVALHO, Maria Rosário G. de. 1992. *Os povos indígenas do Nordeste brasileiro: um esboço histórico*, In História dos Índios no Brasil. Carneiro da Cunha, M. (org.). São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/ Universidade de São Paulo/ Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo: 430-456.

DE PAULA, Jorge Luiz. *Relatório de viagem realizada ao distrito de Olivença - Ilhéus – Ba, conforme a instrução técnica executiva nº 140/daf, de 14.11.2001*. FUNAI: Eunápolis.

DIÁRIO da Tarde de Ilhéus. 10 de Junho de 1936. "O "Caboclo" foi morto em Una" Mas não se trata de Marcelino "O homem que se fez bugre". Ed. Nº 2.434.

DICIONÁRIO Aurélio. 1971. 11ª Edição.

FAUSTO, Carlos. 1992. "Fragmentos de História e Cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etnohistórico" In Manuela Carneiro da Cunha (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/Cia das Letras (Pp. 381-386).

FALCÓN, Gustavo. 1995. *Os Coronéis do Cacao*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA.

FERNANDES, Florestan. 1963. *Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

FOLHA de S. Paulo. 1º. de junho de 2000. *Folha Ilustrada* ("Somos Tupinambás. Queremos o manto de volta") p. E um.

GEERTZ, Clifford 1978. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Zahar (um. "Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura", p. 13-41; 9. "Um jogo absorvente: Notas sobre a briga de galos balinesa" pp. 278-321).

INGOLD, Tim. 1995. Humanidade e Animalidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais. anpocs.org.br

ISAIA, Artur César. Revista Nossa História. *Umbanda: Proposta inicial era negar passado africano*. Ano 3/Nº 36. Outubro de 2006. Editora Vera Cruz.

LANDES, Ruth. 2002. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ,

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1997. *O Pensamento Selvagem*. Editora Papirus. São Paulo 2ª Edição.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004. *Do Mel às Cinzas (Mitológicas v. 2)* São Paulo. Cosac Naify,]

LEWIS, I. M. 1977 cap. 3 pp. 79-123. *Êxtase Religioso. Um Estudo antropológico da Possessão por espírito e do Xamanismo*. São Paulo: Editora Perspectiva.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana*, 2(2): 21-47.

MARCIS, Terezinha. 2004. *A "Hecatombe de Olivença" construção e reconstrução da identidade étnica –1904 –*. Salvador: UFBA.

MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia. O ensaio sobre a dádiva e Esboço*

de uma teoria geral sobre a magia. São Paulo. Cosac Naify.

MAUSS, Marcel. 2005. Sobre o Sacrifício. São Paulo. Cosac Naify

MONTAIGNE, Michel. 1996. Capítulo XXXI – Dos Canibais. pp.192-203. Os Pensadores. Nova Cultural- São Paulo

NASCIMENTO, Marco Tromboni. 1994. O tronco da Jurema. Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste: o caso Kiriri. Dissertação de Mestrado apresentada ao Mestrado em Sociologia da UFBA, Salvador.

OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). 1999. *A Viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

ORTIZ, Renato. 1978. A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda: Integração de uma reli

NATIONAL GEOGRAFIC. O fogo Celta. Março 2006. Nº 36.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. 1989. "Os índios de Olivença e a zona de veraneio dos coronéis de cacau da Bahia". *Revista de Antropologia* 30/31/32. São Paulo: USP: 79-

PRITCHARD, E. E. 1978. Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Zahar. PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro.. 1989 "Os índios de Olivença e a zona de veraneio dos coronéis de cacau da Bahia". *Revista de Antropologia* 30/31/32. São Paulo: USP: 79-109.

PRANDI, Reginaldo. (Org) 2001. Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro. Editora Palas.

REESINK, Edwin. Índio ou Caboclo: Notas sobre a Identidade Étnica dos índios do Nordeste. 1983. (32) .121-137. Universitas. Salvador.

REESINK, Edwin. Raízes históricas: A Jurema, Enteógeno e Ritual na História dos povos indígenas do Nordeste. 2002. As muitas faces da Jurema – de espécie botânica à divindade afro-indígena. Edições Bagaço. Recife

REESINK, Edwin. 1999. Uma Questão de Sangue. Brasil um país de negros? ORG. Jéferson Bacelar e Carlos Caroso. Ed. Palas. Rio de Janeiro.

- RODRIGUES, Nina. 1988. Os Africanos no Brasil. Editora UNB. Brasília.
- SAUER, Carl O. 1986. As Plantas Cultivadas na América do Sul Tropical Cap 3. Suma Etnológica Brasileira Vol 1 – Etnobiologia. Ed. Vozes
- SAHLINS, Marshall. 1988. A morte do capitão Cook, : Metáfora, Antropologia e História. Ilhas de História. Barcelona. Gedisa Editorial .
- SAHLINS, Marshall. 1997 “O pessimismo Sentimental” e a experiência etnográfica (parte I): Porque a Cultura não é um “objeto” em vias de extinção. Revista Mana. Rio de Janeiro. Museu Nacional. 3(1) 41-73.
- SANTOS, Joscélio Telles. 1995. dos. O dono da Terra: O caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador. Sarah Letras.
- SALES, Fernando. 1981. *Memória de Ilhéus*. Ilhéus: Prefeitura Municipal de Ilhéus.
- SPIX, J. Baptiste von & MARTIUS, F. von. 1976. *Viagem pelo Brasil*, Vol. II. São Paulo: Ed. Melhoramentos/Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.
- STADEN, Hans. 1998. A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens. Rio de Janeiro. Editora Dantas.
- TURNER, Victor W. O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura. Petrópolis, Ed. Vozes, 1974. Cap 3 “Liminaridade e Comunitas”.
- VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Marina de Mello. .Catolização e Poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento Antoniano, séculos XV-XVIII. Tempo.- 6,. pp. 95-118.
- VIEGAS, Suzana de Matos. 1998. “Índios que não querem ser índios: etnografia localizada e identidades multi-referenciais”, *Etnográfica*, vol. 2 (1): 91-111.
- VIEGAS, Suzana de Matos. 2003. Socialidades Tupi. Identidade e experiência vivida entre índios-caboclos (Bahia/Brasil).
- VIEGAS, Suzana de Matos 2006. Nojo, Prazer e Persistência: Beber Fermentado entre os Tupinambá de Olivença (Bahia). Revista de História. 154. (pp. 155-188). São Paulo, Brasil: Universidade de São Paulo.
- VILHENA, Luis dos Santos. 1969. *A Bahia no Século XVIII*, Livro II. Salvador: Editora Itapuã.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. 1992. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem" *Revista de Antropologia*, vol. 35. São Paulo: Serviços de Artes Gráficas – FFLCH/USP (Pp.21-74).

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo.1996. Os Pronomes Cosmológicos e Perspectivismo Ameríndio. *Revista Mana*. Rio de Janeiro.Museu Nacional.2 (2):115-144

VIVEIROS DE CASTRO. E.2002. O Nativo Relativo.*Revista Mana*. Rio De Janeiro.Museu Nacional 8 (1): 113-148.

VOGEL, Arno. MELLO,Marco Antonio da Silva, BARROS,José Flavio Pessoa de.1993.A Galinha D`Angola: Iniciação e Identidade na cultura Afro – Brasileira.Pallas. Rio de Janeiro.

WEBER, Max. "Relações Comunitárias Étnicas". *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília: Editora da UNB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de S. Paulo, 1999.pp. 267-277. Vol I.

WIED-NEUWIED, Maximiliano, Príncipe de. 1958. *Viagem ao Brasil*. São Paulo: Cia Editora Nacional.

WOLF, Eric. 2003. A Virgem de Guadalupe: Um Símbolo Nacional Mexicano. *Antropologia e Poder*. Brasília. Editora Universidade de Brasília.

FONTES DOCUMENTAIS

Recenseamento – (1735 – 1805) – Colonial /Provincial – Maço - 596 – APEB (OLIVENÇA)

Sumário Crime -Morticínio de Olivença - APEB Judiciário/ Período - 1906 - maço 8405. (P. 141 - 155)

Tribunal de Apelação e Revista - Homicídio - Hecatombe de Olivença (7 mortes) - APEB Judiciário/ Período - 1906 - maço-8405