



UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL DA BAHIA

CAMPUS SOSÍGENES COSTA-PORTO SEGURO-BAHIA

CENTRO DE FORMAÇÃO EM CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTADO E SOCIEDADE

WERLAINE MIRANDA OLIVEIRA

AS TRÊS MARIAS:

A TRAJETÓRIA DE VIDA DAS CACICAS TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA

PORTO SEGURO

2023

WERLAINE MIRANDA OLIVEIRA

AS TRÊS MARIAS:

A TRAJETÓRIA DE VIDA DAS CACICAS TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Estado e Sociedade, do Centro de Formação em Ciências Sociais e Humanidades da Universidade Federal do Sul da Bahia, com vistas a obtenção do título de mestre em Estado e Sociedade.

Linha de pesquisa: sociedade, cultura e ambiente

Orientadora: Prof. Dra. Christianne Benatti Rochebois

PORTO SEGURO
2023

Catálogo na Publicação (CIP)
Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB)
Sistema de Bibliotecas (SIBI)

O48t Oliveira, Werlaine Miranda, 1995 –
As três Marias: a trajetória de vida das cacicas Tupinambá de Olivença. /
Werlaine Miranda Oliveira. – Porto Seguro, 2024.
96 f.

Orientadora: Profª. Dra. Christiane Benatti Rochebois
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Sul da Bahia. Centro
de Formação em Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação
em Estado e Sociedade. Campus Sosígenes Costa.

1. Cacicas. 2. Liderança. 3. Gênero. 4. Identidade. 5. Educação. I.
Rochebois, Christiane Benatti. II. Título.

CDD – 920.72

Ata de Defesa Pública de Mestrado


Aos 21 dias do mês de agosto do ano de 2023, às 8h30min, via webconferência através da sala virtual com link de transmissão <https://conferenciaweb.rnp.br/webconf/csc-1>, reuniram-se as/os membras/os da banca examinadora composta pelas/os docentes Dra. Christianne Benatti Rochebois (presidente da banca), Dra. Lilian Reichert Coelho (membra interna), Dra. Angela Maria Garcia (membra externa), Dr. Francisco Vanderlei Ferreira da Costa (membro externo), a fim de arguirem a mestranda Werlaine Miranda Oliveira na defesa de sua dissertação, cujo trabalho de pesquisa intitula-se “**A trajetória de vida das Cacicas Tupinambá de Olivença-BA: gênero, identidade e práxis educativa**”. Aberta a sessão pela presidente da banca, coube à candidata, na forma regimental, expor o tema de sua dissertação, dentro do tempo regulamentar, sendo em seguida questionada pelos/as membros/as da banca examinadora, tendo dado as explicações que foram necessárias.

As/Os membras/os da banca consideraram a dissertação:


- () Aprovada () Aprovada com modificações
() Não aprovada, devendo ser realizada nova defesa no prazo de ____ meses.

Recomendações da Banca: A banca recomenda revisão linguística, revisão bibliográfica e acréscimos de sugestões em notas de rodapé e/ou no texto. Da mesma forma, reconhece o mérito e a importância do trabalho de pesquisa para a sociedade e o recomenda para publicação. Parabeniza a mestranda em função de grande parte do mestrado ter sido realizado no momento da pandemia Covid-19.


Banca Examinadora:

Documento assinado digitalmente
 CHRISTIANNE BENATTI ROCHEBOIS
Data: 21/08/2023 17:38:16-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>


Profa. Dra. Christianne Benatti Rochebois
(UFSB/PPGES) *Presidente da banca*

Documento assinado digitalmente
 ANGELA MARIA GARCIA
Data: 22/08/2023 09:40:36-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Angela Maria Garcia
(UFSB) *Membra externa*

Documento assinado digitalmente
 LILIAN REICHERT COELHO
Data: 23/08/2023 10:54:52-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Lilian Reichert Coelho
(UFSB/PPGES) *Membra interna*

 FRANCISCO VANDERLEI FERREIRA DA COSTA
Data: 08/11/2023 15:15:25-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Francisco Vanderlei Ferreira da Costa
(IFBA- Porto Seguro) *Membro externo*



Documento assinado digitalmente

WERLAINE MIRANDA OLIVEIRA

Data: 21/11/2023 08:31:21-0300

Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Werlaine Miranda
Oliveira
Candidata

Webconferência, 21 de agosto de
2023.

Dedico esta dissertação de mestrado ao meu filho Saul, que acompanhou, ainda no meu ventre, todo o processo de pesquisa e escrita, me proporcionando a ressignificação da minha existência.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, pois é Ele que me proporciona saúde, vigor e capacidade para lutar pelos meus sonhos. Todas as vezes que me sinto esgotada Ele renova minhas forças e mostra que “Ele é capaz de fazer infinitamente mais do que tudo o que pedimos ou pensamos conforme o seu poder que opera em nós” (Efésios 3:30).

Agradeço ao meu esposo que acreditou em mim e me incentivou desde que decidi fazer o mestrado. Muito obrigada por vibrar comigo, por me abraçar quando eu precisava, secar minhas lágrimas e me encorajar. Você me enxerga melhor do que eu sou. Obrigada também por me acompanhar e ser meu motorista diversas vezes nas idas ao campo.

Ao meu pai, Renivaldo, por embarcar nas minhas aventuras e ser tão destemido, me levando de carro ou moto nas aldeias, enfrentando chuva, lama, areia e frio. À minha mãe, Márcia, por ser meu refúgio, se preocupar com minha integridade e me ajudar nas inúmeras vezes em que dar conta de tudo parecia impossível (e realmente era).

À minha orientadora Christiane Rochebois, por toda paciência, competência, calma e possuir a incrível capacidade de me deixar segura mesmo diante das minhas limitações. Gratidão pela parceria durante esses dois anos de mestrado.

À FUNAI-Regional de Ilhéus pela presteza, atenção e esclarecimentos das informações solicitadas.

À coordenação da FUNAI-Regional de Porto Seguro que sempre foram prontos a me atender e responder aos meus pedidos com generosidade e rapidez.

À cacica Maria Valdelice por sempre me receber e conversar abertamente, por nunca negar ajuda e por toda contribuição em meu trabalho.

À cacica Maria Jesuína por ceder um pouco do seu tempo, que é tão corrido, para me atender até a noite quando precisei. Gratidão pela conversa tão fluida e pelas ricas informações.

À cacica Maria Ivonete por sempre tratar eu e a minha família com respeito e atenção. Pela hospitalidade e disposição em falar mesmo tendo uma limitação na voz após o procedimento cirúrgico na garganta.

Aos meus colegas do mestrado, da turma 2021, em especial Clélia, Thiago, Estevão, Albericio e Isabela, que mesmo não os conhecendo pessoalmente, em função das aulas meta-presenciais devido a pandemia do Covid-19, foram presentes e parceiros, ainda que pelo whatsapp.

Ao professor Gustavo Bicalho pelas ricas contribuições no componente Seminário de Pesquisa, pela parceria e paciência durante meu estágio.

Aos professores Ana Carneiro, Pablo Antunha, Maria Aparecida e Janaína Losada que foram uma grande fonte de inspiração, através das discussões nas aulas.

Sou imensamente grata a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB) por financiar essa pesquisa. Muito obrigada!

A todos os participantes e colaboradores deste trabalho pela compreensão ao ceder seu tempo e atenção. Gratidão.

RESUMO

Este trabalho trata da atuação política das cacicas tupinambás de Olivença-Bahia, Brasil e dos processos vivenciados por elas até chegar a essa posição. Em minha vivência, notei que a existência de três cacicas em nosso povo, parece pouco comum comparado a outras etnias, fazendo-se necessário um olhar aprofundado sobre a atuação marcante dessas mulheres nesse espaço de pouca presença feminina. O presente estudo pretende responder a seguinte questão: Quais elementos marcam a trajetória das cacicas Tupinambá de Olivença-Ba e dão sustentação para sua atuação política? Na tentativa de responder esse questionamento, utilizo como metodologia a história de vida das três cacicas tupinambás e a pesquisa bibliográfica. O eixo de análise está focado nas categorias: Gênero, Identidade e educação, à luz dos teóricos Paredes (2013), Lorena Cabnal (2010), Moita Lopes (2002) Hall (1992,2000,2002), Paulo Freire (1987), Marilena Chauí (1985) e Adorno (1995, 2003). Como resultados, em breves palavras, posso considerar que as cacicas combatem o machismo originário com sua própria presença, persistência e liderança. Suas identidades foram constituídas nas relações sociais, nas quais estiveram expostas dentro e fora do povo e pelas circunstâncias históricas. Foi por meio do processo de construção de significados nas práticas discursivas com o outro, que as cacicas se tornaram conscientes de quem eram, construindo suas identidades sociais. A educação foi um dos elementos que se mostrou decisivo para desvelar a opressão, fazendo com que elas e o povo se comprometessem na práxis com a sua transformação. Nessa perspectiva, as cacicas Valdelice, Ivonete e Jesuína são consideradas *educadoras populares*, de acordo com a concepção de Dickmann e Dickmann (2017), isto é, líderes que motivam, acompanham e assessoram grupos populares enfrentando e superando os dilemas que os oprimem.

Palavras-chave: cacicas, liderança, gênero, identidade, educação.

ABSTRACT

This work deals with the political action of the Tupinambá chiefs of Olivença-Bahia, Brazil and the processes experienced by them until reaching this position. In my experience, I noticed that the existence of three cacicas in our people seems unusual compared to other ethnic groups, making it necessary to look in depth at the remarkable role of these women in this space of little female presence. The present study intends to answer the following question: What elements mark the trajectory of the Tupinambá chiefs of Olivença-Ba and support their political activities? In an attempt to answer this question, I use the life history of the three Tupinambá chiefs and bibliographical research as a methodology. The axle of analysis is focused on the categories: Gender, Identity and education, in the light of theorists Paredes (2013), Lorena Cabnal (2010), Moita Lopes (2002) Hall (1992,2000,2002), Paulo Freire (1987), Marilena Chauí (1985) and Adorno (1995, 2003). As a result, in brief, I can consider that the cacicas fight the original machismo with their own presence, persistence and leadership. Their identities were constituted in social relations, in which they were exposed inside and outside the people and by historical circumstances. It was through the process of construction of meanings in discursive practices with the other that the cacicas became aware of who they were, building their social identities. Education was one of the elements that proved to be decisive in unveiling oppression, making them and the people commit themselves in practice to the transformation of the lived reality. In this perspective, the cacicas Valdelice, Ivonete and Jesuína are considered popular educators, according to the conception of Dickmann and Dickmann (2017), that is, leaders who motivate, accompany and advise popular groups facing and overcoming the dilemmas that oppress them.

KEYWORDS: cacicas, leadership, gender, identity, education.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Outdoor exposto à margem da Br 101, em Buerarema, contra a demarcação.....	16
Figura 2- Manifestação da população bueraremense na Br 101 após a morte de um não indígena no processo de retomada de uma fazenda.....	17
Figura 3- Atos de vandalismo no dia das manifestações.....	18
Figura 4- Imagem que circulou nas redes sociais nas eleições presidenciais de 2022.....	19
Figura 5- Postagem compartilhada nas redes sociais nas eleições de 2022.....	20
Figura 6- Marcelino José Alves. “Um julgamento sensacional”. Diário da Tarde. Ilhéus, mar. 1931. Reprodução do acervo do Centro de Documentação e Memória Regional da Universidade Estadual de Santa Cruz.....	31
Figura 7- XXII caminhada em memória dos mártires do massacre do Rio Cururupe. Realizada em 25 de setembro de 2022. Foto: Werlaine Oliveira.....	32
Figura 8- XXII caminhada em memória dos mártires do massacre do Rio Cururupe. Realizada em 25 de setembro de 2022. Foto: Werlaine Oliveira.....	33
Figura 9- Terra Indígena Tupinambá de Olivença.....	39
Figura 10- Fotografia do acervo digital de Maria Valdelice.....	53
Figura 11- Fotografia do acervo digital da cacica Maria Jesuína.....	57
Figura 12- Maria Jesuína no Colégio Indígena Tupinambá de Olivença recebendo alunos da Abaeté.....	60
Figura 13- Maria Jesuína, alunos e professores em evento de resgate da cultura Tupinambá no Colégio Estadual Indígena de Olivença.....	61
Figura 14- Fotografia do acervo digital de Maria Ivonete.....	61
Figura 15- Maria Ivonete e seu filho Bonisson (vice-cacique)/ acervo digital de Maria Ivonete	65
Figura 16- Maria Ivonete, Governador da Bahia Jerônimo Rodrigues, Katu (diretor do Colégio Estadual Indígena Tupinambá de Abaeté) e Crispiniano. Encontro ocorrido em Ilhéus em uma inauguração de escola.....	66

LISTA DE SIGLAS

ANAI- Associação Nacional de Ação Indigenista

CAPOREC- Coletivo de Alfabetizadores populares da Região Cacaueira

CEB- Comunidade Eclesial de Base

CIMI- Conselho Indigenista Missionário

FASE- Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional

FUNAI- Fundação Nacional do Índio

SESAI- Secretaria Especial de Saúde Indígena

TI- Terra Indígena

SUMÁRIO

Introdução	12
Liames da pesquisa.....	14
Justificativa.....	21
Definição dos objetivos	23
Objetivo geral	23
Objetivos específicos.....	23
Metodologia.....	24
Capítulo 1: Opressão, insurgência e resiliência	27
Capítulo 2: História de vida	42
2.1 História de vida.....	42
2.1.2 Evidenciação do método.....	43
2.1.3 Aplicabilidade e definição.....	45
2.1.4 História de vida formação e identidade.....	47
Capítulo 3: As três Marias: Quem são as cacicas Tupinambá de Olivença	52
3.1 Maria Valdelice-cacica da aldeia Itapuã.....	53
3.2 Maria Jesuína-cacica de Olivença-Ba.....	57
3.3 Maria Ivonete-Cacica da Aldeia Abaeté.....	61
3.4 Atuação política feminina Tupinambá.....	68
3.4.1 Gênero: feminilidade Tupinambá e feminismo comunitário.....	68
3.4.2 Identidade.....	73
3.4.3 Educação, práxis educativa e liderança popular.....	78
Considerações Finais	85
Referências bibliográficas	88
Anexo 1- Fotos	92

INTRODUÇÃO

A imagem da mulher indígena no Brasil é atravessada por um olhar colonialista e ocidental marcado pelo preconceito e estereótipos ligados aos anos de colonização. Além de todo o estigma social que as reduz em ignorância, beleza, exotismo e sensualidade, ainda têm de enfrentar as ideias de subalternidade e vulnerabilidade substanciadas pela interseccionalidade de raça e gênero.

Mesmo que a mulher indígena venha ocupando cada vez mais espaços de poder, muitos estigmas ainda são difundidos e permanecem no imaginário social, como é o exemplo da índia sexualmente promíscua presente no conceituado livro de Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala* (1933). Há nele descrições apelativas do comportamento da mulher indígena no capítulo em que discute a contribuição do indígena para a formação da sociedade brasileira. Ao abordar o processo de miscigenação entre mulheres indígenas e os brancos europeus nos primeiros momentos da colonização, Freyre supõe uma disponibilidade indiscriminada dessas mulheres para o sexo com o invasor. Como pode ser observado no trecho abaixo:

O ambiente em que começou a vida brasileira foi de quase intoxicação sexual. O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne. [...] As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desses que supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelho. (p. 130)

Existem neste trecho várias contradições, como a ideia de um apetite excessivo que exige pagamento para auto satisfação. Além disso, a imagem construída simplifica um processo histórico que sabemos ter sido bem mais complexo e violento. Contudo, a visão de Gilberto Freyre sobre a contribuição das mulheres indígenas não se restringe a sua suposta disponibilidade sexual, Freyre menciona sua habilidade técnica no cultivo e no preparo de alimentos, e na fabricação de utensílios de cerâmica. Chega até mesmo a julgar sua contribuição superior à dos homens, exatamente pela maior especialização agrícola e industrial. Sugere que do Indígena ficaria para nós a parte feminina de sua cultura, e especificando essa contribuição, lista: "a rede em que se embalaria o sono ou a volúpia do brasileiro; o óleo de coco para o cabelo das mulheres; um grupo de animais domésticos amansados pela sua mão. [...] O asseio pessoal. A higiene do corpo. O milho. O caju. O mingau" (p. 132). Mas mesmo tratando da contribuição econômica da mulher, transparece a forte conotação sexual investida na esfera feminina da sociedade ameríndia.

Garantir-lhes visibilidade é, certamente, a única forma de combater os efeitos das representações estereotipadas difundidas ao longo da história pós colonial. Por esse motivo, me proponho nesse trabalho, a evidenciar o protagonismo feminino da etnia Tupinambá de Olivença, que é permeada pela participação ativa de mulheres na liderança e militância que atuaram desde o processo de rearticulação do povo até os dias atuais na luta pela demarcação de seu território tradicional e por seus direitos. As comunidades contam com três cacicas¹, professoras, agentes de saúde, técnicas de enfermagem, ativistas, universitárias e várias lideranças. De acordo com Santana (2015 p.307) a conjuntura Tupinambá, mais do que em outras etnias, apresentou uma grande participação feminina na luta pelo reconhecimento étnico e pela definição de suas terras.

Durante séculos os direitos dos indígenas do território de Olivença foram violados numa tentativa cruel de apagar e silenciar a presença indígena. Tanta opressão, dominação e mestiçagem incentivada desde aldeamento de Nossa Senhora da Escada no século XVII em Olivença-Ba e acarretada violentamente pelos colonizadores, ocasionou a transformação sociocultural da identidade, o genocídio e a perda do território originário através do esbulho. Como elucidarei mais à frente, a articulação da luta pelo reconhecimento étnico e pela reconstrução identitária ganhou força a partir da década de 1990 com uma mobilização política e cultural protagonizada majoritariamente por mulheres, professoras que perceberam outras saídas para subverter à subordinação imposta nas relações e circunstâncias históricas, como apontam as pesquisadoras Alarcon (2019) Santana (2015) e Ferreira (2011). Dentre essas mulheres, destaco neste trabalho, especificamente três: Maria Valdelice, Maria Ivonete e Maria Jesuína que atuam como cacicas desde o início dos anos 2000, quando era ainda menos comum que mulheres ocupassem tal posição.

Assim, uma inquietação está na origem deste trabalho: Quais elementos marcam as trajetórias² de vida das cacicas Tupinambá de Olivença-Ba e dão sustentação para sua atuação política?

O objetivo geral da pesquisa é analisar a história de vida das cacicas Tupinambá de Olivença, identificando os elementos que marcaram e sustentam sua atuação política. Embora exista uma idealização na sociedade que estabelece um perfil da mulher indígena, é preciso

¹ Optei por utilizar, ao longo do texto, o substantivo feminino *cacicas* em lugar do substantivo masculino *cacique*, comumente utilizado para os dois gêneros.

² Para Bourdieu (1998), as trajetórias são o resultado construído de um sistema dos traços pertinentes de uma biografia individual ou de um grupo de biografias. O autor aponta que uma trajetória é a objetivação das relações entre os agentes e as forças presentes no campo, descreve a série de posições sucessivamente ocupadas pelo mesmo escritor em estados sucessivos do campo literário (Bourdieu, 1996b).

desconstruir esse senso comum, complexificar a imagem dessa mulher e evidenciar sua potencialidade para atuar como agentes de mudança de seu povo e protagonizar sua própria história.

Esta dissertação será dividida em três capítulos. Mas primeiramente, na introdução, introduzo a temática, as motivações que me levaram ao objeto de estudo e os caminhos metodológicos que percorrerei. No primeiro capítulo procuro fazer uma breve narrativa da história do movimento Tupinambá de Olivença, trazendo o recorte de sua insurgência, lutas, conquistas e da participação feminina nesse processo. No capítulo 2 descreverei o método da história de vida trazendo o arcabouço teórico que fundamenta o seu uso, em seguida, apresentarei a narrativa das cacicas Valdelice, Ivonete e Maria Jesuína.

Em seguida, no terceiro capítulo, faremos a análise dos dados através das três categorias de análise definidas: *Gênero*, a partir da ótica das próprias cacicas, das pesquisadoras Santana (2015) e Viegas (2003, 2007) e das feministas comunitárias Paredes (2013) e Lorena Cabnal (2010); A segunda categoria estabelecida é *identidade*, utilizando os conceitos advindos da área socioconstrucionistas do discurso e das identidades sociais a partir de Moita Lopes (2002) e Hall (1992,2000,2002); e a terceira categoria *educação*, relacionando os dados com Paulo Freire (1987), Marilena Chauí (1985) e Adorno (1995, 2003) ao discutir sobre educação libertadora, emancipatória e anti-ideológica, e de Dickman; Dickman (2017) a respeito da práxis pedagógica e liderança popular.

Liames da pesquisa

O foco de estudo da presente dissertação de mestrado surgiu a partir da junção de inúmeros acontecimentos que marcaram minha trajetória enquanto mulher indígena inserida em um contexto social desigual e opressivo. Me descobri indígena por volta dos 6 anos de idade, quando se estabeleceu a aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, que pertence ao território de Olivença. Contudo, como discorrerei nesta sessão, esse processo de autoafirmação não ocorreu de forma linear.

Lembro-me de um dia estar na casa da minha avó Teresa (localizada no “pé da serra”) nos preparando para ir à casa dos meus parentes, pois naquele dia recebiam a visita de lideranças da aldeia de Olivença e de uma antropóloga. Eu subi as ladeiras, que hoje me custariam gotas de suor, como que em dois pulos, curiosa e empolgada, com a imaginação própria de uma criança. A equipe, basicamente composta por mulheres, conversou bastante com meu tio Lírio e tia Maria, pais do hoje cacique Babau e subiram a serra visitando cavernas

que provavelmente tenham sido utilizadas como esconderijo pelo Caboclo Marcelino³ em sua fuga e outros ambientes. Ao recordar esse evento⁴ refleti desde aí sobre a participação política da mulher indígena Tupinambá.

Minha descendência indígena vem da minha avó materna, minha bisavó vinda de Nova Canaã-Ba, região fortemente habitada por indígenas Camacãs, Imborés e Pataxós, estabeleceu moradia nas imediações da Serra do Padeiro. Ela era mãe de três filhos, duas meninas e um menino. Por falta de condições financeiras minha avó e o meu tio foram criados por familiares de localidades completamente distantes, minha avó foi para Itagibá-Ba, onde começou a trabalhar muito cedo, casou-se e logo concebeu minha mãe de um homem branco, dos cabelos lisos e olhos claros. Pouco tempo depois, com minha mãe ainda pequena, aos seis anos de idade, separou-se retornou para Serra do Padeiro, para ficar perto de sua irmã Maria.

Quando minha mãe se casou com meu pai passou a residir no Santana, região rural de Buerarema-Ba, lugar onde nasci e vivi até os 17 anos. Como possuíamos descendência indígena de ambos os lados da família, nos cadastramos na aldeia que ficava nas proximidades, liderada pela cacica Ivonete. Eu e minha família participávamos das reuniões da associação e de alguns eventos da aldeia. Meu pai era motorista de uma das caminhonetes que levava os alunos para o colégio indígena situado na região da Sapucaieira (há cerca de 40 km de distância da nossa casa), onde não pude estudar, pois na época não oferecia minha série. Nossa construção identitária foi interrompida quando o processo de disputa pela terra foi intensificado, pois o contexto de violência, ameaças e discriminação era muito grande e temíamos por nossas vidas. Principalmente por não viver em uma comunidade indígena.

Em 2004 iniciou-se o processo de construção ativa do território através das retomadas. A partir de então a nossa identidade vem sendo constantemente questionada pela sociedade regional, com o incentivo de fundiários, agricultores e o auxílio de poderes políticos, que se reuniram para criminalizar nosso povo de forma preconceituosa e desumana através da mídia.

Presenciei na condição de espectadora e ouvinte muitos dos episódios de luta e resistência do processo de disputa pela terra. Em 2008 a polícia Federal realizou um ataque na Serra do Padeiro com armas de fogo, balas de borracha e spray de pimenta, na tentativa de reintegração de posse das áreas retomadas e para reprimir e intimidar a mobilização indígena.

³ No primeiro capítulo narro um pouco de sua história e sua relevância para nosso povo.

⁴ Este evento registrado em minha memória, provavelmente, seja o relatado pelos pesquisadores Magalhães (2010, p.53-4) e Alarcon (2019, p. 98): “Em 1999, indígenas que estavam à frente das mobilizações na costa se dirigiram à serra do padeiro, onde conheceram o pajé. Souberam que um de seus filhos- o futuro cacique Babau-vivia em Santa Cruz Cabralia e estava engajado no movimento indígena.”

Muitos indígenas foram feridos e passaram horas escondidos dentro da mata tentando se proteger. Outros episódios de violência policial também foram registrados em 2009 na antiga fazenda Santa Rosa, área retomada, onde indígenas foram torturados com uma sessão de choque elétrico, spray de pimenta entre outras agressões. Além das diversas situações de violência, prisões de caciques e lideranças.

Ainda me lembro de toda discriminação por parte da população regional durante o processo de retomada da terra. Havia uma torcida pela incriminação e até extermínio do povo Tupinambá, principalmente da aldeia da Serra do Padeiro, que até 2002, aproximadamente, se configuravam como o restante da comunidade rural. A ausência dos fenótipos de alguns também foi muito questionada e quando decidiram reivindicar sua identidade e seu território originário não foram aceitos, gerando grande indignação.

Em 2012 fui aprovada no vestibular para cursar Letras na UESC, então tivemos que nos mudar para Buerarema por condições de acesso. Em 2013 os conflitos entre indígenas e fazendeiros se agravaram. Os fazendeiros incitaram a população e a cidade virou cenário de guerra. As casas que indígenas mantinham foram queimadas ou quebradas (em torno de 30 casas). Depredaram estabelecimentos que forneciam suprimentos para a tribo, saquearam supermercados, queimaram veículos do governo, entre outras barbaridades cometidas. Minha tia que era professora no colégio indígena da Serra do Padeiro, sofreu ameaças e teve que fugir para outra cidade. Nós que estávamos na cidade tivemos que nos calar e torcer para não sermos atingidos por tamanha violência.



Figura 1 Outdoor exposto à margem da BR 1001, em Buerarema. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/brasil/2013/9/6/video-denuncia-atentados-campanha-de-odio-contra-indigenas-na-bahia-7434.html>

Os grupos contrários à demarcação recorreram a ações criminosas na tentativa de impedir a resistência indígena. Vedaram o acesso dos indígenas a Buerarema e quem decidiu ignorar essa imposição sofreu perseguição ou foi assassinado, como Pinduca (Adenilson da Silva Nascimento), indígena da Serra das Trepes, assassinado em 1º de maio de 2015 e Luizão (Luiz Viana Lima) da aldeia da Serra do Padeiro, morto a tiros no dia 26 de novembro de 2016, ambas vítimas de emboscadas (Alarcon 2015 p. 13-14). Durante dois anos a força nacional e o exército brasileiro permaneceram acampados dentro da cidade a fim de conter os embates. Toda essa tensão acabou me afastando da vivência com a aldeia, pois vivíamos uma fase de negação. A figura do indígena na nossa região estava associada ao crime e ao oportunismo.



Figura 2 Manifestação da população bueraremense na BR 101 após a morte de um não indígena do processo de retomada de uma fazenda. Disponível em: <https://agazetabahia.com.br/noticias/geral/5191/indios-matam-mais-uma-pessoa-em-buerarema-moradores-protestam-e-destro>



Figura 3 Atos de vandalismo no dia das manifestações. Disponível em:
<https://www.noticiasagricolas.com.br/noticias/questoes-indigenas/127428-clima-de-tensao-em-buerarema-ba-durante-confronto-entre-produtores-rurais-e-indios-tupinambas-veja-fotos.html#.ZGI0a3bMLIU>

. Alarcon (2019, p. 110-115) afirma que considerar as retomadas apenas como instrumento de pressão, não é apropriado. Muitas fazendas foram retomadas porque os indígenas precisavam de um lugar para trabalhar, outras porque estavam sendo degradadas ambientalmente através das queimadas e derrubadas de matas. Retomadas também ocorreram em resposta a ameaças feitas por fazendeiros e por posicionassem contra a demarcação. Alarcon também aponta que outro motivo foi a tentativa de construção ativa do território, em vista da demora para a conclusão do processo demarcatório. Arrisco-me a dizer que a situação fugiu do controle em muitos pontos da TI.

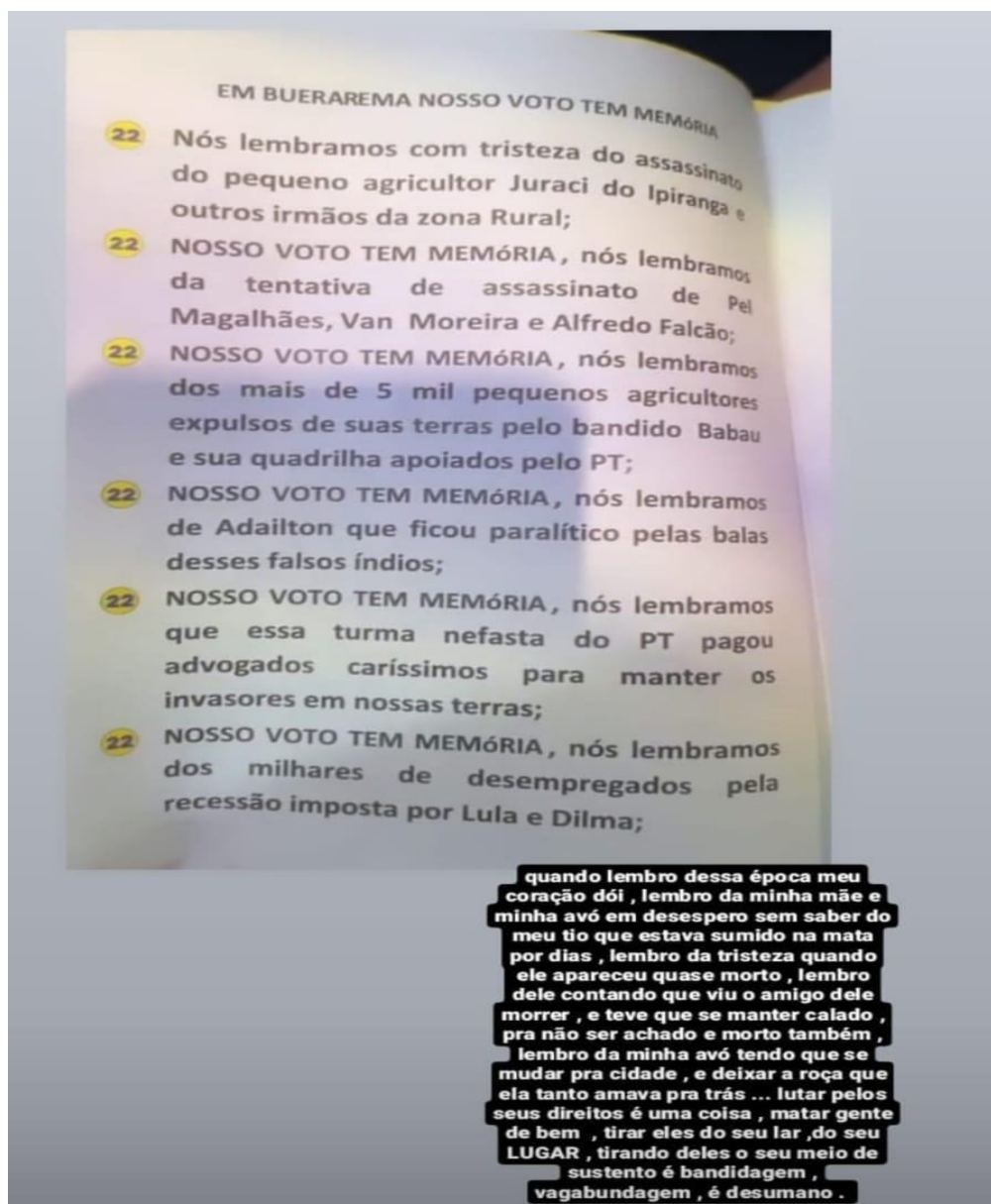


Figura 4 Imagem que circulou nas redes sociais nas eleições presidenciais de 2022.

Vale lembrar o que buerarema passou no ano de 2014-2015 com a invasão de supostos índios contra agricultores, proprietários e empregados de fazendas! As manifestações, as mortes e das pessoas que perderam suas terras 🙏



Figura 5 Postagem compartilhada nas redes sociais nas eleições presidenciais de 2022.

Não tive a oportunidade de viver na cultura indígena, mas por morar na zona rural a maior parte da minha vida, partilho de muitas experiências semelhantes ao restante das mulheres tupinambá. O território indígena abrange os municípios de Ilhéus, Una e Buerarema, grande parte das comunidades estão situadas em área rural. Pondero que embora a mudança de paradigmas esteja acontecendo nas últimas décadas, ocorre em velocidades diferentes no que tange as áreas urbanas e rurais. As condições de vida no campo são muito desfavoráveis, principalmente para que a mulher desenvolva suas potencialidades. A situação de

subordinação e inércia das mulheres do meio rural sempre me causou inquietação. A falta de políticas públicas para a população camponesa normalmente gerava duas situações: As mulheres tornavam-se reprodutoras do comportamento de seus pais ou quando tinham oportunidade de estudar mudavam-se para cidade e dificilmente retornavam. Em contraste, percebia que o povo Tupinambá era marcado pelo protagonismo de mulheres que usavam a formação política que tiveram para fortalecer a luta do seu povo, ou seja, sua lealdade ética era fortalecida.

Apesar da marginalização atribuída a essas mulheres, a educação lhes proporcionou um raciocínio crítico. A educação sempre se mostrou a melhor saída para subverter a subordinação, promover a apropriação de poder e a afirmação identitária. Quando tive a oportunidade de estudar e me debruçar sobre todo o processo de colonização, resistência e luta pelos direitos originários, tive a chance de ressignificar nossa ancestralidade, a existência e resistência Tupinambá em todo território e despertar para fatos históricos, políticos e culturais dos quais não tinha conhecimento.

Ao ingressar no Programa de Pós graduação em Estado e Sociedade da Universidade Federal do Sul da Bahia (USB) minha intenção era pesquisar o empoderamento de mulheres do campo através da educação, mas os componentes curriculares *Antropologia e Literatura* ministrado por Ana Carneiro e Pablo Antunha e *Teorias da Cultura e Sociedade* ministrado pela professora Maria Aparecida Lopes me permitiram refletir, sobretudo, nas relações de poder estabelecidas com a colonização, na descolonização do saber e questões identitárias. As discussões me influenciaram significativamente e me levaram a questionar o lugar em que estive posicionada durante toda minha vida. Então decidi assumir meu lugar de fala, embora não seja fácil, e pesquisar sobre essas mulheres pelas quais tenho tanta admiração.

Confesso que pode ser muito fácil me posicionar no meio acadêmico ou apoiar as causas da minha aldeia Abaité (que voltei a frequentar recentemente), mas dentro da cidade sou omissa inclusive quanto a minha pesquisa, pois desconheço o risco que pode apresentar à minha integridade física e moral. Embora os conflitos tenham cessado e vários indígenas, já entrem em Buerarema esporadicamente, ninguém ousa usar acessórios de distintividade cultural como colar, cocar ou pinturas corporais.

Justificativa

Para pensar como as cacicas se estabeleceram nos espaços de poder e na atuação política de forma efetiva, é que busco suas narrativas de vida articulando suas imbricações

com o gênero, construção identitária e educação. Não tenho a intenção de fazer uma oposição entre o gênero masculino e feminino, nem tão pouco vitimá-las frente as condições sociais impostas, mas, na posição de mulher, indígena e professora, coloco-me na responsabilidade de olhar mais atentamente para a constituição da identidade das Tupinambá marcada pelos enfrentamentos, resistência, etnia, gênero e classe social, que por diversas vezes são questionadas e estigmatizadas pelas raízes do preconceito e do etnocentrismo.

Assim, os diálogos e parcerias teórico-intelectuais estabelecidas para o desenvolvimento dessa pesquisa, são escolhas advindas de uma leitura sobre mulheres indígenas na participação política e social, educação, identidade e feminismo comunitário. Com isso, pretendo manter parceria com pesquisas anteriormente realizadas no território, como a perspectiva de Santana (2015) que faz uma ampla investigação em sua tese de doutorado sobre o papel das mulheres na definição e demarcação das terras indígenas fundamentando esse protagonismo revolucionário no feminismo comunitário e na práxis educativa de Paulo Freire.

A etnografia de Susana Viegas (2003, 2007) que se tornou uma importante referência para pesquisadores, trata de um estudo antropológico da vida cotidiana tupinambá, são acionados conceitos como socialidade, comensalidade, convivialidade e micro história que se tornam centrais para a compreensão do parentesco, das relações de gênero e dos afetos, que me ajudaram a também compreender o protagonismo feminino tupinambá.

Seguindo no campo da antropológico, Alarcon (2015) faz um resgate da história Tupinambá e do processo de rearticulação do povo até a atual luta pela demarcação, em que é possível verificar a intensa participação feminina nesses embates. Bem como as pesquisadoras Paraíso (1994), Couto (2003), Marcis (2004), Viegas e Paula (2009) e Magalhães (2010) que contribuíram para construção do contexto histórico.

Considerando que as configurações subjetivas, posições de sujeito e processos de identificação são constituídos em práticas sociais, baseio-me Moita Lopes (2003), Stuart Hall (2002) e em Paulo Freire, nas obras *Pedagogia do oprimido* (1987), *Pedagogia da autonomia* (1997) e no seu conceito de práxis à educação. A práxis é um modo de compreender a existência a partir da relação entre subjetividade e objetividade, entre ação e reflexão. Está a serviço da libertação, fundada no diálogo, na reflexão, na conscientização e em ações do indivíduo sobre a realidade visando a sua transformação. Marilena Chauí (1985) e Adorno (1995, 2003) trazem uma rica contribuição acerca da educação libertadora, emancipatória e anti-ideológica.

Aprofundando a discussão sobre o protagonismo de mulheres indígenas no Brasil, observamos que o assunto tem ganhado espaço e recebido muitas análises, o que é de extrema relevância para valorização dos povos e especialmente para a mulher indígena que até pouco tempo era completamente invisibilizada. Contudo, no povo Tupinambá, embora existam inúmeros estudos sobre vários fenômenos (saúde, educação, religiosidade, saberes tradicionais, território), referente as cacicas ainda são inexistentes. Portanto, essa pesquisa se insere em um debate maior realizado pelos filósofos e intelectuais da contemporaneidade sobre empoderamento de gênero, projetos de autonomia e educação como instrumento de libertação. Contribuirá com futuras pesquisas a serem realizadas sobre os Tupinambá de Olivença e também para pensar em políticas públicas voltadas para a mulher indígena e meios para superar as condições de subordinação e estagnação vivenciadas por muitas indígenas no território brasileiro.

Definição dos objetivos

Embora presenciemos uma grande ampliação da autodeterminação de povos que por muito tempo foram invisibilizados no Brasil, a situação das mulheres Tupinambá me parece atípica, principalmente tratando-se da região Sul da Bahia, onde outras comunidades rurais não demonstram a mesma força feminina. Nossa estrutura social essencialmente patriarcal não intimida a participação revolucionária dessas que se apresentam tão destemidas na luta pelas suas pautas. Na tentativa de entender os elementos que marcam a trajetória e dão sustentação para esse protagonismo nesse espaço político de poder, que é o cacicado, traço alguns objetivos como caminhos a serem percorridos até chegar à compreensão.

Objetivo geral:

Analisar a trajetória de vida das cacicas Tupinambá de Olivença, identificando os elementos que marcaram e sustentam sua atuação política.

Objetivos específicos:

- Descrever a participação política e social das cacicas do povo tupinambá de Olivença situando o contexto em que os espaços de poder lhes foram propiciados;
- Analisar a relação de gênero e as possíveis tensões estabelecidas;

- Conhecer através das narrativas de vida como se deu o processo de construção identitária, as dificuldades vivenciadas enquanto mulher e indígena, bem como as estratégias empreendidas para superação.

Metodologia

Esta é uma pesquisa de cunho qualitativo, combinando dois procedimentos metodológicos principais: história de vida e pesquisa bibliográfica. O levantamento de fontes tem por objetivo permitir que as questões relativas às cacicas tupinambás sejam abordadas em diálogo com o contexto do território Tupinambá de Olivença-Ba e as relações interétnicas no Brasil, em especial, em torno das formas de atuação da mulher indígena. Para isso, foram consultados documentos históricos, livros, dissertações e teses que por diferentes recortes abordam a vida e história do nosso povo (Alarcon 2019, Ferreira 2011, Santana 2015, Couto 2003 e Viegas 2003), assim como fontes teóricas para embasamento da análise, Paredes (2013) e Lorena Cabnal (2010) no campo do feminismo comunitário, Moita Lopes (2002) e Hall (1992,2000,2002) para compreender a construção identitária e Paulo Freire (1987), Marilena Chauí (1985), Adorno (1995, 2003) e Dickman e Dickman (2017) para entender as contribuições da educação e da práxis educativa para constituição da liderança popular.

A fim de alcançar o objetivo desta empreitada científica, busquei fazer um resgate histórico nos documentos escritos e relatos orais, da participação feminina e especificamente das cacicas no decorrer da história, pois nas palavras de Hobsbawm (1998 p. 29) “a postura que adotamos com respeito ao passado, quais as relações entre passado, presente e futuro não são apenas questões de interesse vital para todos: são indispensáveis.” Desta forma, acredito que situar historicamente a atuação das mulheres indígenas Tupinambá é imprescindível para construção desse quadro analítico.

É preciso compreender o mundo social a partir das representações dos próprios sujeitos e grupos sobre suas ações e realidades sociais. O sociólogo Howard Becker (1997) afirma que os processos sociais não são mediados por forças invisíveis e intangíveis, mas por um fenômeno social que pode ser objeto de análise científica, desde que se utilize as ferramentas adequadas. Segundo ele, a história de vida, por sua riqueza de detalhes, é capaz de tangenciar áreas ainda não exploradas por pesquisadores, abrindo frentes para novos estudos e reorientação de campos estagnados.

O método de história de vida funciona como uma possibilidade de acesso do indivíduo na busca da apreensão do vivido social, das práticas do sujeito, por sua vez, a maneira própria de negociar a realidade onde está inserido. A narrativa ultrapassa o narrador, isto é, através da

história que é contada à maneira do próprio sujeito tentamos compreender o universo ao qual ele faz parte. Por conta da explanação de seus atores, é uma mensagem viva e vibrante que vem de “lá”, que nos conta o que significa ser um tipo de pessoa que nunca encontramos face a face, dessa forma, nos permite romper paradigmas e conhecer a realidade do outro (BECKER 1997, p. 111). Através das histórias de vida se engendram as relações do indivíduo com os seus grupos sociais e da sociedade global, cabendo ao pesquisador deslindar e captar o que ultrapassa o caráter individual e alcança a coletividade do narrador (QUEIROZ 2003 p.44). Meu papel, como pesquisadora, é a tentativa de descrição densa e interpretativa da atuação política das cacicas tupinambá.

O território indígena Tupinambá de Olivença possui 35 comunidades sob a liderança de 15 caciques. Utilizo como interlocutoras as três cacicas que integram esse grupo, devido seu número expressivo dentro de uma única etnia e relevância representativa dentro de uma sociedade onde as lideranças são tendenciosamente masculinas. Para levantamento dos dados empíricos, realizei registros de áudio das narrativas de vida, além de anotações de fatos pertinentes para o tema em estudo, focando principalmente na coleta de histórias de vida como melhor forma de compreender a trajetória dessas mulheres, afinal, nas palavras de Becker (1997) “para explicar o comportamento, apenas encarando-as a partir do ponto de vista dos atores.” (p. 103). Além disso, segundo o autor, a história de vida confere sentido ao termo *processo*, pois analisa os acontecimentos históricos de certo período de tempo a respeito de um determinado objeto.

A coleta das histórias de vida foi realizada nas respectivas aldeias das cacicas: Cacica Maria Valdelice, em Itapuã; Maria Jesuína, em Olivença e Maria Ivonete na aldeia Abaeté. Após os esclarecimentos da intenção de pesquisa, do comprometimento com a integridade moral das envolvidas e discutir acerca da relevância da liderança feminina, tanto para o povo quanto para a temática em nível nacional, pedi que as cacicas realizassem uma espécie de viagem no tempo, resgatando da memória toda sua trajetória de vida, desde o seu local de nascimento, o modo de vida em que foram criadas e os desafios que enfrentaram até chegar à posição de cacicas. Durante a conversa, devido a riqueza de detalhes, emoção e até constrangimento, algumas questões precisaram ser levantadas para direcionamento da narrativa, como: quando você entrou para o movimento indígena? você sempre foi consciente da sua identidade? como você se tornou cacica? o que foi decisivo para que você ocupasse essa posição? você sente ou já sentiu algum tipo de discriminação ou preconceito por ser uma mulher nessa posição política? A conversa com cada cacica demorou em média duas horas, mas não foi o nosso único contato, antes do dia marcado, estabelecemos alguns diálogos

virtualmente e pessoalmente, o que foi de extrema importância para que se estabelecesse uma relação de confiança. Conversas informais sobre assuntos cotidianos da terra indígena, parentes conhecidos e incomum também foram frequentes antes e após as entrevistas, alguns conteúdos desses diálogos eram sigilosos e com muito respeito, cumpri essa vontade.

Conseguir encontrar essas mulheres constituiu um desafio de pesquisa, devido as suas muitas atribuições. Elas estão em constantes viagens para Brasília, Salvador, reuniões entre caciques, lideranças e entidades, buscando recursos para educação, saúde, transporte em diversas ações de protesto pela demarcação do território. Vivem em incessante trabalho pela comunidade, além de desempenhar suas profissões, como é o caso de Jesuína e Ivonete, e dar suporte às suas famílias.

CAPÍTULO 1

"Contamos histórias porque finalmente as vidas humanas necessitam e merecem ser contadas" (Ricoeur, 1983, p. 19)

1. OPRESSÃO, INSURGÊNCIA E RESILIÊNCIA

Meu afã por esta pesquisa me levou a uma intensa busca pela história da minha etnia, pois até então o que conhecia eram fragmentos de narrações dos mais velhos. Essas histórias traziam a representação dos Tupinambá como guerreiros valentes, destemidos, que não se permitiam intimidar. Contavam também que houve uma época em que os índios de Olivença vinham fugidos por dentro das matas para não morrer, outros trocavam o que tinham por bebida e passavam a viver na miséria. A nossa subsistência como povo indígena é uma luta que atravessa séculos, apresenta momentos de hesitação, obstinação e conquistas ocasionados pelas circunstâncias históricas, políticas e culturais. Nesse decurso, estivemos posicionados por vezes como vítimas e em outras como resistência (Santana 2015). Nossa história está ligada a um longo processo de territorialização na região, iniciado com os colonizadores. Há uma numerosa sucessão de eventos que caracterizam a opressão, genocídio e tentativas de deslegitimação, os quais tentarei descrever neste capítulo.

Um dos acontecimentos mais devastadores da nossa história foi a guerra dos Ilhéus, mais conhecida como a “batalha dos nadadores”, ocorrida em 1559, desencadeada após a execução de um índio. Como ato de vingança, homens brancos foram mortos nos arredores da capitania de São Jorge dos Ilhéus. Ao ser informado sobre o fato, o então governador Mem de Sá comandou um terrível ataque com a intenção de dizimar a população indígena. A descrição desse genocídio é feita pelo próprio líder político em uma carta direcionada ao rei de Portugal.

“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 logares, e os moradores estão cercados e não comiam já senão laranjas e logo o pus em concelho 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’ágoas 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 constrangidos 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 Couto 2003: 34).

Posteriormente a esta batalha, registra-se o estabelecimento do aldeamento jesuítico de Nossa Senhora da Escada, em 1700, no que hoje corresponde à sede do distrito de Olivença, localizada a cerca de 20 km da cidade de Ilhéus. A construção do aldeamento relaciona-se às dificuldades enfrentadas pelos colonos, até então, para dominarem a Capitania de São Jorge dos Ilhéus. Desde o primeiro século da colonização decorriam ações violentas tratadas como tentativas de “pacificação dos índios”.

A presença Tupinambá no território, bem como sua disposição, é justificada por sua trajetória histórica amplamente descrita por pesquisadores desde os anos 90. As antropólogas Viegas e Paula (2009), Couto (2003) e as historiadoras Marcis (2004) e Paraíso (1994) reconstruíram diligentemente nossa história desde o aldeamento, trazendo descrições que nos permitem compreender a atual constituição. A sede do aldeamento era constituída por uma praça quadrada, com construções em pedra (a igreja, a casa dos padres e o colégio) e ao redor ficavam as casas dos índios, de barro e cobertas de palhas. Abrigava indígenas de diferentes etnias: Tupinikin, Tupinambá, Gren, Kamakã-Mongoió e Botocudo (Marcis 2004, p.41). Os indígenas ocupavam um território muito mais amplo que a quadricula jesuítica (Marcis 2004, pp. 42-43; Viegas e Paula 2009, pp 34, 149,601). Documentos da administração colonial analisados pelos antropólogos demonstram que os aldeados mantinham roças afastadas da quadricula e referem-se ainda a fugas do aldeamento. Essa descrição nos permite entender porque embora o aldeamento ficasse localizado em Olivença, região litorânea, nosso povo hoje está distribuído pela região interiorana até as serras. O que os críticos desconhecem e criticam ferrenhamente, afirmando que índios “de verdade só existe em Olivença”.

Como os demais aldeamentos do país, seu objetivo era catequizar os índios, transformá-los em vassallos gentis para a coroa portuguesa e garantir mão de obra para o seu projeto de colonização. Os indígenas de Olivença produziam artesanatos que eram enviados ao colégio dos Jesuítas em Salvador, pescavam e cortavam madeira para serem utilizadas nas construções erguidas na Bahia, Ilhéus e no transporte (COUTO 2003 p. 37). Contudo, segundo

Alarcon (2019 p. 65) “desenrolavam-se ali estratégias de resistência mais ou menos silenciosas e também protestos declarados”. Havia outros ainda que não se permitiam aldear (Alarcon 2019 p.65), o que revela o caráter relutante dos indígenas, resistindo às investidas e imposições dos colonos.

No entanto, de acordo com Marcis (2004), devido ao contexto de violência empregado pelos colonos na apropriação das terras, os aldeamentos tornaram-se uma escolha de sobrevivência, “apesar das perdas irreversíveis sofridas por força das transferências, da imposição de novos hábitos e costumes, além da sedentarização e da convivência forçada com grupos étnicos tradicionalmente rivais” (p.36).

Em 1758, após a instalação do Diretório dos Índios⁵, a Aldeia de Nossa Senhora da Escada recebeu o nome de Vila Nova de Olivença (COUTO 2008). O Diretório visava pôr em prática um plano “civilizatório”. A vida dos moradores da vila passou a ser disciplinada pelo Código de Posturas aprovado pela Câmara, que embargava diferentes atividades tradicionalmente praticadas pelos indígenas: a criação de porcos na vila, a pesca com utilização de tinguí, o agrupamento de pessoas, danças ou vozerias e apresentações, entre outras atividades. Segundo as determinações, casamentos interétnicos deveriam ser incentivados, a língua portuguesa introduzida, em substituição à “língua geral” e práticas de habitação que incluíssem a convivência, na mesma casa, de parentes para além da família nuclear deveriam ser eliminadas (Marcis, 2004: 153-156). Essas medidas visavam a desarticulação das sociedades indígenas.

O forte contato com o homem branco acarretou inúmeros prejuízos, entre eles, o adoecimento de grande parte da população, pois não possuíam resistência biológica. Estima-se que um terço dos habitantes da capitania de Ilhéus foi vítima de epidemias. Com isso, aproveitaram as circunstâncias para declarar nossa extinção. A partir daí, registros da presença indígena são escassos. Provavelmente os sobreviventes não representavam ameaça, pois os relatórios coloniais descreviam esta terra como um lugar sem população (FERREIRA 2011 p. 42). Essa era uma estratégia utilizada no século XIX para incentivar o avanço nas terras tradicionalmente indígenas.

No século XX ocorreu um morticínio denominado “a hecatombe de Olivença”. Seu mentor foi Manoel Nonato Amaral, indivíduo influente na sociedade Ilheense, chefe político

⁵ Publicado em 1758, o Diretório dos Índios foi uma lei caracterizada por uma série de diretrizes a serem seguidas nas colônias portuguesas. Propunha a normatização de diversas práticas coloniais, estabelecendo critérios educacionais, administração da força de trabalho e relações entre indígenas e colonos.

em Olivença, que transitava entre brancos e índios. Segundo sua parente e Cacique Valdelice, ele era um índio que se aliou aos brancos. Motivado por interesses políticos, foi o mandante do assassinato de sete de seus opositores. Esse fato reforçou as designações atribuídas aos indígenas: bárbaros, selvagens, indomáveis, entre outros. Essa discriminação levou muitos a se dispersarem nos municípios de Una, Buerarema e Itabuna (COUTO 2008).

O interesse pelas belezas naturais da vila de Olivença foi crescente e deu lugar ao projeto de transformá-la em um lugar de veraneio para os coronéis do cacau. A construção de casas e sítios foram tomando conta do espaço e desconfigurando a paisagem. Logo surgiu o interesse em construir uma ponte entre Ilhéus e Olivença, sobre o rio Cururupe, para facilitar o acesso. É neste cenário no final dos anos de 1920 que insurge Marcellino José Alves que encorajou o povo a lutar contra as investidas dos não-índios em seus territórios. Essa revolução ficou conhecida como “a Revolta do Caboclo Marcelino” e causou ampla repercussão. A imprensa tendenciosa o apresentava, ele e seus companheiros, como vândalos e perturbadores da ordem (COUTO 2008 p. 56). Iniciou-se então uma frenética perseguição a este grupo, que se refugiava nas matas e contava com a ajuda dos parentes distribuídos no território de Ilhéus, Una e Buerarema (que também eram massacrados). Essa perseguição durou até o ano de 1936 e desde então não houveram notícias do seu paradeiro.



Figura 6 Marcelino José Alves. “Um julgamento sensacional”. Diário da Tarde. Ilhéus, 11 mar. 1931. Reprodução do acervo do Centro de Documentação e Memória Regional da Universidade Estadual de Santa Cruz.

O Caboclo Marcelino ainda é reverenciado como líder, defensor dos direitos indígenas e símbolo de resistência. Há 22 anos os Tupinambá de Olivença realizam a *caminhada em memória aos mártires do massacre do Rio Cururupe e ao Caboclo Marcelino*, realizada no mês de setembro desde o ano 2000. eles percorrem o percurso de 7 km de Olivença à praia do Cururupe. Esse evento evoca a noção de pertencimento e ancestralidade, pois embora a sociedade regional tente negar a legitimidade da identidade Tupinambá, a memória coletiva deixa acesa a figura dos que resistiram, dos que morreram lutando pela preservação do território e da nação Tupinambá.



Figura 7: XXII caminhada em memória dos mártires do massacre do Rio Cururupe. Realizada em 25 de setembro de 2022. Foto: Werlaine Oliveira



Figura 8: XXII caminhada em memória dos mártires do massacre do Rio Cururupe. Realizada em 25 de setembro de 2022. Foto: Werlaine Oliveira

Com o governo político da vila sendo composto por não indígenas, os Tupinambás foram cada vez mais se dissipando para as regiões rurais e periféricas. Muitas terras foram compradas por valores muito baixos, outras até por dívidas adquiridas em mercearias, que quando não tinham condições de quitar, as propriedades eram tomadas como pagamento, como investigou Alarcon (2019). Não existem registros históricos capazes de narrar algum movimento indígena no período de 1937 à 1985. “O aniquilamento do movimento organizado por Marcelino representou um duro golpe à resistência indígena” (ALARCON 2019 p. 90), provavelmente abalada pela derrota de Marcelino e todas as tentativas de extingui-los. Segundo Ferreira (2011), os Tupinambá sonegaram sua identidade por um longo período, “sob o estigma da denominação de *caboclos*, ou seja, categoria de designação mestiça, deslegitimadora de qualquer pretensão de reivindicar uma especificidade étnica e cultural.” (p. 44)

O longo silêncio da historiografia deu lugar aos discursos de poder que pretendem deslegitimar a luta indígena. O fato de parte das populações do Nordeste não possuir distintividade cultural, acarretada pela mestiçagem, e não se enquadrar nos fenótipos do ideal

romântico de “índio puro”, causou um obstáculo para o seu reconhecimento por parte do Estado e da sociedade. Segundo Santana (2015 p. 175), a persistência étnica dos Tupinambá à ordem social instituída pode ser situada no âmbito das “revoluções culturais” desencadeadas na década de 1990. Essas mobilizações ético políticas foram deflagradas a partir da Constituição de 1988 que previa a redemocratização do país.

As políticas de bem estar social, asseguradas pela Constituição, permitiram a organização de serviços diferenciados para a população indígena. A maior participação da sociedade civil deu lugar a atuação de grupos como: O Conselho Indigenista Missionário-CIMI, Associação Nacional Indigenista-ANAÍ, Pastoral da Criança, Federação dos órgãos para a assistência Social e Educacional-FASE, ONGs etc. Essas entidades contribuíram para as mobilizações do povo Tupinambá.

A primeira reivindicação contemporânea foi feita por seu Alício Francisco do Amaral, atual cacique do Acuípe de cima, que foi à Brasília na companhia de Duca Liberato em 1985, com a finalidade de recorrer ao deputado indígena Paulo Juruna para relatar as condições de vida de seu povo, conseguir medicamentos, instrumentos de trabalho e pedir pelo reconhecimento dos territórios (SANTANA 2015).

A luta Tupinambá por seus direitos como povo iniciou no período de 1989-1990, através das ações da Pastoral da criança nas comunidades. Dona Nivalda (*in memoriam*, mãe da cacica Valdelice), moradora antiga de Olivença, pertencente a uma das poucas famílias indígenas que se recusaram a ceder suas casas e abandonar o vilarejo, líder comunitária, juntamente com Pedrísia Damásio, moradora da Sapucaeira (região rural de Olivença), realizavam visitas a fim de ajudar crianças, idosos, gestantes e doentes. Segundo Pedrísia, a partir das conversas que surgiam nas visitas renasceu o “sentimento índio”.

Foi em 1989 que eu procurei buscar um pouco, saber a identidade nossa, aí o pessoal ficou perguntando, até meus primo ficava: “você é caboca?” e eu dizia assim: sou caboca e sou índia, porque caboco, no que eu li nas história, é uma mistura de branco com índio. E eles ficava: “e que povo é você?” e eu dizia: -- rapaz, eu não sei!! - Eu comecei a perguntar ao pessoal de dentro de casa mesmo se a gente era índio, porque eles negava, algumas pessoa falava. Eu perguntei a meu tio, meu tio Luiz, ele disse assim: “não, minha fia, porque é muito complicado pra falar isso, pelo que aconteceu, muito complicado, por isso que nós fala assim que nós não sabe quem somos não, nós somos gente aí!!.” Aí depois ele disse assim: “não, mas nós não deve negar o que nós somos, se nós somos índio temo que conseguir confirmar, afirmar nossa identidade que isso não vai prejudicar nós, eu vou buscar isso, vou vê como é que nos pode fazer nessa luta. Aí, com o tempo, D. Nivalda chegou na igreja, em 1990, lá pra pastoral da criança na igreja, e eu participei, fiquei como a líder da pastoral da criança. Aí nesse movimento nós começou, aí os padre começou falar que a aldeia de Olivença era Tupiniquim, que tem a história dos Tupiniquim da costa, aí a

gente ficou assim: “Será que nós como Tupiniquim?” aí D. Nivalda: “é... nós vamos buscar”. Aí, junto com D. Nivalda, aí veio o CIMI, Núbia [Núbia Batista, importante liderança tupinambá que, a partir de Ilhéus, onde tem destacada atuação popular, exerceu papel decisivo no processo de reconstrução étnica] também, isso em 1990, Núbia foi lá [em Olivença] com o CIMI, Eduardo [agente do CIMI] foi lá, em Sapucaieira que é uma aldeia, aí ficou só Sapucaieira. Aí passado o tempo, começou em 1997, Núbia foi junto, teve uma reunião do conselho em Eunápolis, aí eu disse: - Oh! D. Nivalda, tem que ir duas pessoas. Aí D. Nivalda procurou as pessoas e não achou as pessoas pra ir. Aí ela disse: “Eu vou mandar recado pra Pedrísia”. Aí ela disse pra eu vim com roupa, com tudo, que eu ia viajar mais ela. Aí eu disse: - D. Nivalda, eu num vou não que eu nunca viajei assim. Aí ela disse: “Não, menina! mas você não tem vontade de buscar a nossa luta? Eu não posso ir mas você vai. ”Aí eu falei com minha sobrinha, e ela disse: “tia, eu vou mais a senhora” e foi a primeira vez. E quando chegou lá tinha Suzana [Suzana Viegas, antropóloga portuguesa, cuja tese de doutorado versa sobre os Tupinambá] que era uma que tava fazendo trabalho aqui, com os índio de Olivença, aí ela tava buscando também, aí ela já tinha um conhecimento já de Sapucaieira, aí ela disse que pra eu não ir sozinha, ela ia junto no ônibus. Quando chegou lá, ela ficou junto com a gente, aí facilitava mais. Aí eu fui, levei a situação daqui, falei que as pessoa daqui, nossos parente, trabalha com os branco, os fazendeiro, como escravo e a gente não tem direito nem mais de ir nos rios, que eles tava proibindo, proibindo a pesca, não podia mais caçar, botar armadilha. Nós não era acostumado a caçar de cachorro, mas botava armadilha. Eu ia pra mata, encontrava caça, aí matava e trazia pra casa. Tinha farinha, tinha batata, tinha coco, tinha cana, aí foi, aí os fazendeiro vinha e comprava três hectares de terra, e os outros, quando ia medir, que tinha a medição, aí ele falava: “vocês me venderam esse canto aqui”, aí tomava e deixava a pessoa só com o lugar da casa e do quintal. E aos outros ele falava: “Daqui pra cá é meu’. Comprava um pouco e o resto eles tomava. Invadia e tomava, comprava por bagatela, e aí dizia assim: “Oh! Fulano, eu tenho uma venda aqui, se você quiser comprar alguma coisa...” Ia comprar as coisa na venda, aí ele [o não-índio] dizia assim: “Oh você, agora vamo acertar. Aqui você me vendeu [a terra] por tanto, e aí tá me devendo, mas eu vou deixar pra lá.” Porque quando eles fizesse a medição já aumentava mais. E assim foi o trabalho junto com D. Nivalda que comecei, primeiro foi sozinha, depois pra procurar lá fora foi junto com D. Nivalda. (Pedrísia Damásio, 29 anos, Sapucaieira – Dez-2002 apud COUTO 2008 p.67-68)

Em 1994, Dona Nivalda recorreu a entidades como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAÍ) que passaram a apoiar o processo de rearticulação da comunidade indígena. Sucedeu que essa mulher tão destemida, em parceria com representantes dessas equipes, iniciou uma jornada de visitas com a intenção de convencer as famílias de que não eram *caboclos*, que essa denominação atribuída pelos brancos não lhes cabia e como indígenas deveriam buscar seus direitos.

Nesses tempos, enquanto trabalhava na Pastoral da criança, D. Nivalda conheceu Núbia Batista da Silva que atuava no projeto de alfabetização do movimento da *fé e alegria*, vinculada à igreja Católica Nossa Senhora da Vitória em Ilhéus. Núbia possuía os traços

comumente associados aos “caboclos de Olivença” e constantemente era questionada por sua identidade, mas ainda não havia despertado para buscar junto a coletividade. A partir desse contato então, Núbia reconecta-se com Olivença, local de origem da sua mãe. Envolveu-se com movimentos educativos que tinham como objetivo a emancipação política dos trabalhadores rurais após a intensa crise econômica ocasionada pela vassoura de bruxa, praga que assolou as lavouras de cacau.

Em 1998, Núbia concluiu a graduação em pedagogia e uniu-se a outras educadoras do CAPOREC (Coletivo de Alfabetizadores Populares da Região Cacaueira) compondo um grupo de professores indígenas Tupinambá de Olivença, com a finalidade de, além de alfabetizar jovens e adultos, inserir reflexões sobre a cultura indígena, seus direitos originários e o resgate da identidade, isto é, uma educação diferenciada. Uma iniciativa que favoreceu a fundação do CAPOREC foi a realização de um encontro com o educador Paulo Freire, na cidade de Coaraci-Bahia, em 12 de abril de 1992. Articulado pela FASE (Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional) e em parceria com entidades sindicais, associações de moradores, Fundação Cultural de Coaraci entre outros. O grupo de professores indígenas junto aos integrantes das comunidades de sapucaieira passou a lutar pela educação escolar indígena na aldeia.

A educação se apresentava como um meio de intervenção e superação das condições de opressão das camadas mais desfavorecidas da população. O intento das educadoras, em sua maioria pertencentes a famílias de Olivença, era a construção de uma identidade coletiva, desvinculada do termo pejorativo *caboclos* que se referia aos indígenas das regiões rurais (Magalhães 2010).

Em 1998, Núbia e Pedrísia foram convidadas a participar de uma reunião de caciques em Eunápolis, onde um dos propósitos era iniciar os preparativos para a organização da Conferência de Povos Indígenas, a ser realizada em 2000 durante as comemorações dos *500 anos do Brasil*. Ainda em 1998, as duas colegas participaram de uma primeira Preparação do evento, em Porto Seguro, e solicitaram apoio das demais lideranças e organizações presentes para a luta dos índios de Olivença.

Magalhães (2010) afirma que Núbia e Pedrísia visitaram mais de vinte comunidades, convocando reuniões para descobrir a qual etnia pertencia a maioria dos moradores. Ao ouvir os mais velhos e participar à coletividade chegaram ao etnônimo *Tupinambá*. A cacique Maria Jesuína afirma que essa escolha foi algo espiritual, divino:

“Foi algo assim, direcionado por Tupã mesmo. Eu lembro que seu Pedro Brás afirmou com toda certeza que nós éramos Tupinambá, e todos os

estudos feitos pelos antropólogos, os documentos que tinham registrados comprovaram isso. Se tivéssemos dito que éramos de outra etnia não teríamos conseguido nosso reconhecimento étnico.” (Maria Jesuína 12/01/2023)

Segundo Magalhães (2010), estas visitas e reuniões também contaram com o apoio da FASE e do CIMI, cujos técnicos ou coordenadores relatavam os assuntos em pauta, servindo também de testemunhas do que era dito pelos moradores, e financiavam gastos com transporte para chegar até as comunidades.

Em 2000, cerca de quarenta e cinco Tupinambá foram até a Conferência dos Povos Indígenas em Porto Seguro, em um ônibus cedido pelo CIMI. A conferência ocorreu no dia 18 de abril e reuniu indígenas de todo o Brasil. Antecedeu a “comemoração” dos 500 anos do “descobrimento”, programada para o dia 22 do mesmo mês. Essa foi a primeira participação coletiva dos Tupinambá em um evento do *movimento indígena*. Representou um marco inicial para as lideranças Tupinambá porque impulsionou e desencadeou mobilizações de diferentes naturezas, desde ocupação de terras até a busca de vínculos mais estreitos com entidades indigenistas, governamentais ou não.

A comemoração que contou com a presença do Presidente Fernando Henrique Cardoso e o presidente de Portugal Jorge Sampaio, tornou-se, na verdade, um protesto, uma contra comemoração, envolvendo indígenas quilombolas, trabalhadores rurais Sem Terra, sindicalistas e negros, onde houveram vários confrontos da polícia contra a resistência popular. Na tentativa de impedir que os protestos acontecessem, desde a véspera do evento bloquearam as principais vias que davam acesso a Coroa Vermelha, distrito de Santa Cruz Cabralia, local onde Pedro Álvares Cabral desembarcou e onde ocorreria a celebração de comemoração e a missa celebrada por um representante do Vaticano. Centenas de manifestantes foram presos e tantos outros feridos, dentre suas reivindicações, opunham-se a aceitar comemorar como descobrimento, o que foi invasão, genocídio e consequências catastróficas ocasionadas pela colonização. Lá, em uma das oportunidades, a professora Núbia Batista da Silva, realizou a leitura pública de uma carta de protesto intitulada *carta da comunidade indígena Tupinambá de Olivença à sociedade brasileira*:

Nós Tupinambá de Olivença, esclarecemos ao povo Brasileiro, que por estratégia dos que invadiram o território sagrado dos nossos antepassados, e que há muito vem usurpando nossa terra e espoliando nossas riquezas naturais, não permitem que nossa verdadeira história seja contada, omitindo nossa contribuição cultural, negando a nossa existência, nos chamando de “falsos índios” ou, “supostos índios” incitando-os contra nós, promovendo o crime do ódio, nos desqualificando e distorcendo o que verdadeiramente somos. Somos anciões, mulheres, homens, jovens e

crianças, muitos misturados biologicamente, filhos, netos, bisnetos, tetranetos etc., advindos do estupro, ou não, outros por uniões impostas-lembramos que são vários séculos de contato- que talvez satisfazemos aos vossos olhos, ou até mesmo o ego daqueles que estão acostumados com estereótipos, a identificar um povo pela cor da pele, cabelos ou olhos. Nunca esquecemos nossas origens, e sempre mantivemos a nossa memória alimentada por nossos anciões, que através da oralidade nos permite saber de onde viemos e quem somos. Fomos obrigados a viver no anonimato por décadas, roubaram nossas terras, mataram nossos parentes e poucos conseguiram se manter em pequenas áreas e muitos dos nossos vivem em periferias das grandes cidades, em condições de vulnerabilidade, mas não perdemos o respeito pela Mãe Natureza, e nem o sentimento da partilha, muito menos a vontade de viver com dignidade [...]

Após anos de massacre e resistência, em 13 de maio de 2002, deu-se o reconhecimento oficial dos Tupinambá, por meio de nota técnica da Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas da FUNAI. Uma vez conseguido o reconhecimento étnico, os grupos foram se organizando para lutar pela terra e pela educação diferenciada, expandindo, desta forma, o movimento. Nesta esteira, sujeitos começaram a destacar-se por sua atuação política, assim, se fazia necessário um representante para lidar com os órgãos governamentais levando suas reivindicações (SANTANA 2015). Por conseguinte, com a condução da FUNAI, organizaram um plebiscito para essa escolha, Maria Valdelice de Jesus (Jamapoty), filha de Dona Nivalda, professora leiga⁶ atuante nas ações de alfabetização promovidas pela FASE, foi eleita a primeira cacique Tupinambá de Olivença.

Embora a cacique Valdelice tenha se destacado por sua militância político educacional, passou a atuar nas questões ligadas as demandas das comunidades. Núbia e Pedrísia continuaram a atuar na educação, reivindicando uma escola indígena. Demonstraram-se incansáveis na busca pela reconstrução identitária do nosso povo, a escola era crucial para esse processo, através da proposta curricular diferenciada trazendo a valorização da cultura, línguas e tradições de seus povos (SANTANA 2015 p. 337). Contaram com a orientação dos Pataxó hã hã hãe, que já haviam conseguido a implantação da escola, e da FASE para organizar os tramites legais. O desejo era que a escola fosse estabelecida em Olivença, mas como não dispunham de terreno, não foi possível, então o pai de Pedrísia, Pedro Brás, doou um espaço em suas terras na Sapucaieira. O processo de construção por meio do governo do estado iniciou em 2004 e em 2006 foi concluído. Eu tive o privilégio de estar presente na

⁶ O termo “Professor Leigo” é empregado para designar os que trabalham nos anos iniciais do Ensino Fundamental e que não têm a formação em nível médio, antigo Magistério. De modo geral, os professores não habilitados lecionam em escolas localizadas em regiões de mais difícil acesso. Essa Prática era muito comum até o final dos anos 1990.

inauguração que reuniu parentes de todo o território para comemorar essa conquista. Neste importante evento eu tinha 11 anos de idade e fiquei deslumbrada com a escola que remetia o formato das aldeias do século XV e por ser a primeira vez que presenciava uma quantidade tão grande de índios no Porancí.⁷ Até o momento, essa foi a primeira escola com edifício concluído, seguida da Serra do Padeiro, que depois de 14 anos utilizando salas improvisadas, finalmente, em 2023, inauguraram a nova estrutura. As Aldeias Abaité, Itapuã e Tetama (de Acuípe de Baixo) funcionam em estruturas provisórias.

A pesquisadora Sirlândia Santana (2015) aponta que algumas atitudes parciais que favoreciam uns em detrimento de outros ocasionou desencontros ideológicos, divergências e disputas entre as lideranças das comunidades. Essas tensões propiciaram a reorganização política do movimento, dividindo um único cacicado em 15. O que não pode ser concebido como algo negativo, pois os vínculos são distribuídos de acordo com o território ou adesão comunitária.

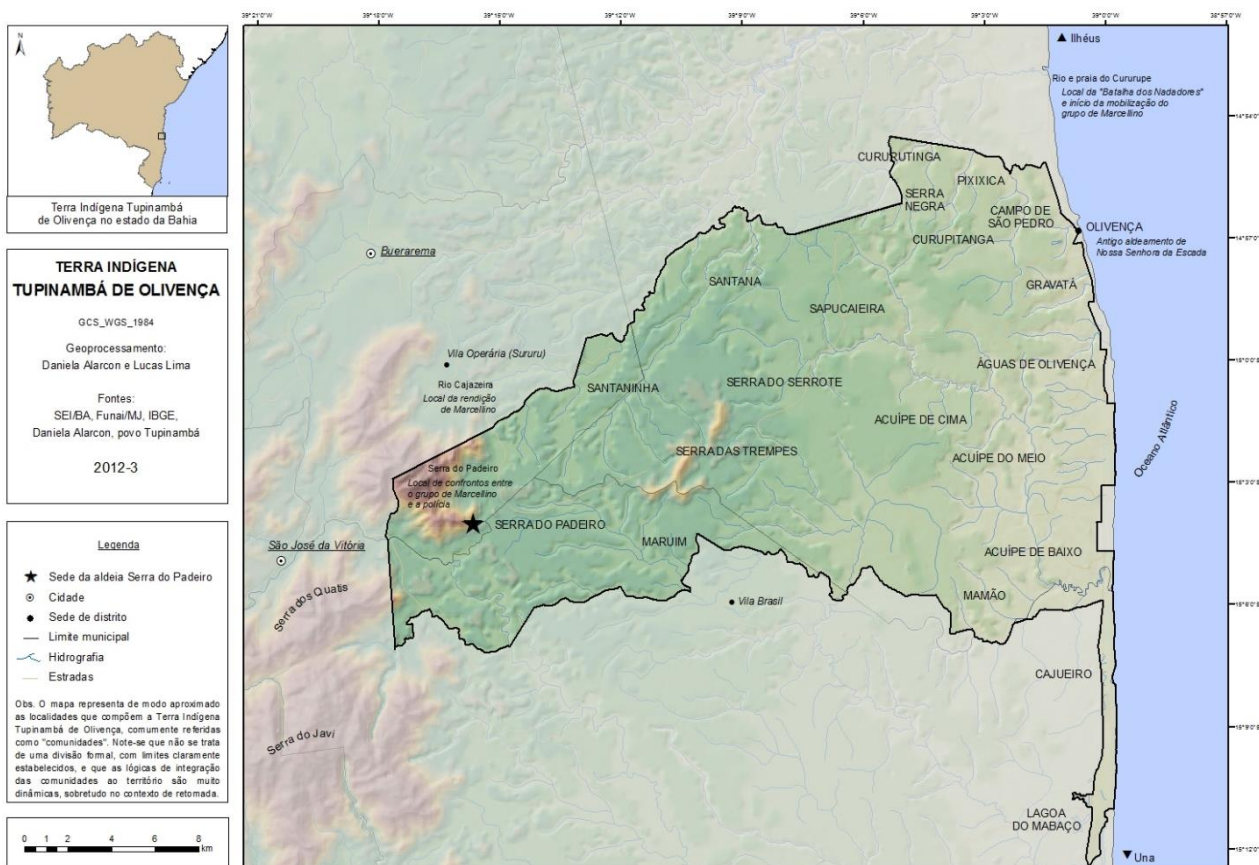


Figura 9: Terra Indígena Tupinambá de Olivença. Fonte: <https://campanhatupinamba.files.wordpress.com>

⁷ Nomenclatura utilizada pelos Tupinambá para referir-se ao ritual de dança grupal em círculo com cantigas, maracá (chocalho tribal feito a partir de uma cabaça oca, contendo grãos ou sementes) uso de vestimentas, adereços e pinturas. É considerado como um elemento de afirmação étnica.

Atualmente, a Terra Indígena de Olivença possui 4.669 indígenas distribuídos nas regiões que a compõem, a saber: Acuípe de Baixo, Acuípe de Cima, Acuípe do Meio, Águas de Olivença, Cajueiro, Campo de São Pedro, Curupitanga, Cururutinga, Gravatá, Lagoa do Mabaço, Mamão, Maruim, Pixixica, Santana, Santaninha, Sapucaieira, Serra das Trempes, Serra do Padeiro, Serra do Serrote, Serra Negra e a Vila de Olivença.

A Terra Indígena abrange boa parte da costa marítima do Sul de Ilhéus adentrando até a região montanhosa que corresponde a Serra das Trempes, Serra do Padeiro e Serra do Serrote. “A área é recoberta pela Mata Atlântica e ecossistemas associados, podendo ser identificadas florestas densas e abertas, manguezais, restingas, campos de altitude e brejos” (Alarcon 2019 p. 49). Ao adentrar no território, a caminho das serras, é possível entender porque a antropóloga afirma que as serras se apresentavam como um refúgio para os indígenas que fugiam da perseguição em Olivença. Com o adensamento das matas e afloramento rochoso, os ambientes se mostram mais seguros e propícios para a sobrevivência de quem procura um abrigo.

As riquezas naturais desse território sempre foram exploradas sem nenhum tipo de responsabilidade ambiental, seja com a extração de piaçava e areia, poluição dos rios, descarte de lixo e desmatamento. A preservação da terra é inerente a todos os povos indígenas, além disso, vale atentar-nos ao caput do artigo 231 da Constituição de 1988: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.” Devido a morosidade do governo em assegurar esses direitos, em 2004 os caciques, com o apoio do povo, decidiram retomar as fazendas também como instrumento de pressão, no intuito de acelerar o processo. Contudo, mesmo frente a tantos confrontos, os direitos indígenas continuam sendo ignorados. A demarcação da Terra Indígena Tupinambá é de extrema necessidade à comunidade indígena, principalmente para manutenção da cultura e da identidade sem nenhum tipo de ameaça, para proteção do meio ambiente e inclusive para a diminuição dos conflitos de posse pela terra.

Ao finalizar este breve apanhado histórico, saliento a continuidade da centralidade da mulher Tupinambá nas agendas sociais. No processo de ressurgimento étnico, por meio da prática pedagógica, conseguiram mobilizar a população indígena dispersa, invisibilizada e silenciada por tantos anos. As cacicas Valdelice, Ivonete e Jesuína são a evidência da participação política feminina dessa conjuntura. Embora a maioria dos caciques seja homens, dentro das comunidades elas são proeminência no envolvimento com as atividades de interesse comunitário e frente às lutas.

RELAÇÃO DOS CACIQUES TUPINAMBÁ		
CACIQUES	ALDEIA	MUNICÍPIO
ALÍCIO FRANCISCO DO AMARAL	ACUÍPE DE CIMA	ILHÉUS
CLEILDO NASCIMENTOSOUSA	MARUIM	ILHÉUS
GILDOSILVA AMARAL	SIRIHIBA	ILHÉUS
JOSÉ SIVAL TEIXEIRA MAGALHÃES	CURUPITANGA	ILHÉUS
LUCIANO SILVA DE JESUS	TAMANDARÉ	ILHÉUS
MARIA IVONETE SILVA AMARAL SOUZA	ABAETÉ	ILHÉUS
MARIA JESUÍNA BARBOSA DOS SANTOS	OLIVENÇA	ILHÉUS
MARIA VALDELICE AMARAL DE JESUS	ITAPUÃ	ILHÉUS
NERIVAL CUNHA DOS SANTOS	TABA JAIRI	ILHÉUS
PASCOAL PEDRO DE SOUZA	SERRA DAS TREMPE	BUERAREMA
RAMON SOUZA SANTOS	TUCUM	ILHÉUS
REINILDO RAINMUNDO DOS SANTOS	MAMÃO	ILHÉUS
ROSEVALDO DE JESUS CARVALHO	PARQUE DE OLIVENÇA	ILHÉUS
ROSIVALDO FERREIRA DA SILVA	SERRA DO PADEIRO	BUERAREMA
VALDENILSON OLIVEIRA*	ACUIPE DE BAIXO	ILHÉUS

Fonte: Fundação Nacional do Índio-FUNAI Regional de Ilhéus-Ba (2023).

*Infelizmente o cacique Valdenilson Oliveira faleceu no dia 08 de junho de 2023, a FUNAI aguarda reunião da comunidade para eleger um novo cacique.

CAPÍTULO 2

HISTÓRIA DE VIDA

[...] a autocompreensão do que somos, das aprendizagens que construímos ao longo da vida, das nossas experiências e de um processo de conhecimento de si e dos significados que atribuímos aos diferentes fenômenos que mobilizam e tecem a nossa história individual/coletiva. (SOUZA, 2006, p.27)

Nesse capítulo, desenvolvo uma discussão teórica sobre os pressupostos que embasaram esta pesquisa no campo das narrativas autobiográficas. Fundamentando-me em Passeggi (2013, 2006, 2011), Queiroz (2008,1998), Becker (1997), Nóvoa (1992), Josso (2004) e Dominicé (2010) busco conceituar a aplicabilidade do método histórias de vida, explicando a utilização das narrativas de mulheres que vivenciaram processos subjetivos e promotores da constituição de si. Primeiramente, trato da historicidade dos gêneros biográficos como método de pesquisa nas ciências sociais, humanas e na educação, apresentando seus precursores. Em seguida, trago a descrição e diferenciação entre biografia, autobiografia e história de vida, pois embora sejam semelhantes, sua abordagem é distinta. Posteriormente, descrevo a perspectiva da história de vida sob o viés da formação educativa através da consciência histórica.

Na segunda parte do capítulo, apresento, por meio das narrativas de vida, a presença das três cacicas tupinambá na liderança política do território. Valho-me das histórias de Maria Valdelice, Maria Ivonete e Maria Jesuína, no intuito de apresentar seu potencial revolucionário, bem como deslindar as características individuais e coletivas captadas nas relações sociais descritas.

2.1 HISTÓRIA DE VIDA

Em função das diferentes configurações sociais as quais fomos submetidos, é possível encontrar dentro da nossa coletividade uma diversidade de modos de vida e processos de afirmação identitária que levaram à integralização da comunidade étnica. Entretanto, apesar das especificidades políticas e sociais de cada aldeia, existem padrões de comportamento que se repetem em demasiadas mulheres do território. Essa multiplicidade de vivências das agentes aqui estudadas, são considerados atentando para as subjetividades e os artifícios da memória. Com essa finalidade, o escopo de análise desse trabalho está baseado no método história de vida na tentativa de conservar as potencialidades das experiências vividas.

Através dos séculos, a tradição oral tem sido a maior fonte humana de transmissão de conhecimento e conservação do saber, além de ser uma importante fonte de dados para as ciências. Antes mesmo da invenção da escrita a educação humana se baseara na narrativa oral. Para nós, povos originários, a oralidade, na maioria das vezes, é a única forma de resgatar e preservar nossa ancestralidade e para isso os anciãos desempenham um papel fundamental. Ouvir os “causos” dos meus mais velhos sempre foi um hábito deleitoso e estimado por mim. Assim, a possibilidade de associar a escuta atenta de pessoas que são referência como um método de pesquisa é algo inestimável. Por isso, escolhi nesta empreitada científica utilizar a narração oral e poder valorizar todos os seus recursos.

2.1.2 Evidenciação do método

O sociólogo Howard Becker (1997) afirma que os processos sociais não são mediados por forças invisíveis e intangíveis, mas por um fenômeno social que pode ser objeto de análise científica, desde que se utilize as ferramentas adequadas. Segundo ele, a história de vida, por sua riqueza de detalhes, é capaz de tangenciar áreas ainda não exploradas por pesquisadores, abrindo frentes para novos estudos e reorientação de campos estagnados.

Os gêneros biográficos obtiveram lugar nas ciências humanas a partir do século XIX e ganham evidência no século XX, quando a antropologia e ciências sociais passam a pesquisar os modos de vida das comunidades. Sua praticabilidade foi atestada pelos sociólogos: Willian I. Thomas e Florian Znaniecki com a obra *The Polish Peasant- O camponês Polonês*, publicado em cinco volumes nos anos de 1918 a 1920. Considerado um marco da sociologia, se trata de um estudo sobre imigrantes poloneses nos Estados Unidos e o primeiro documento sociológico sobre história de vida que chamou atenção; por John Dollard (1900) que tentou traçar regras para sua aplicação; e também por antropólogos como Franz Boas (1858-1942), alemão naturalizado americano, que recolheu relatos de caciques mais velhos e pajés de tribos norte-americanas com a finalidade de manter viva a memória e os costumes da vida tribal. Nesta época, embora ainda estivessem alerta para a subjetividade dos dados obtidos nos relatos orais, estes autores, como afirma Queiroz (2008, p.36), acreditavam que “se apresentava como técnica útil para registrar o que ainda não se cristalizara em documentação escrita, o não conservado, o que desaparecia se não fosse anotado; servia, pois, para captar o não explícito, quem sabe mesmo o indizível”.

Esse tipo de perspectiva também foi utilizado veementemente durante a década de 1920 por um grupo de pesquisadores da Universidade de Chicago, que ficou conhecida como

Escola de Chicago, sob a orientação de Robert Ezra Park, professor do departamento de ciências sociais. Naquele momento, Chicago vivenciava o *Boom* populacional com a chegada de imigrantes e o grupo de Park viu conexões entre os vários problemas sociais sobre os quais estavam trabalhando. Eles combinavam diferentes métodos em suas pesquisas, tanto qualitativos quanto quantitativos. Essa metodologia foi utilizada para descrever a organização cultural da cidade, a sucessão de grupos étnicos, imigrantes, distribuição da delinquência juvenil, doença mental, além de outras patologias (BECKER 1997). O método de história de vida é tributário dos avanços de pesquisa que ali foram desenvolvidos entre as décadas de 1920 e 1930.

Queiroz (2008) rememora que o grande desenvolvimento das técnicas estatísticas no fim dos anos 40 obscureceu os relatos orais e histórias de vida. Acreditava-se que com a aplicação de questionários os dados eram menos tendenciosos, mais objetivos e inquestionáveis, mas com o tempo percebeu-se que os valores e emoções do pesquisador permaneciam escondidos nas informações, através das perguntas dos questionários, na entonação da voz ao abordar o entrevistado, na sua forma de se apresentar, etc.

Os avanços tecnológicos na década de 70 contribuíram para que o pesquisador social tivesse novo meio de captar o real, como afirma a autora supracitada (p. 37), a utilização do gravador avivou novamente o relato oral, pois a possibilidade de analisar a voz do entrevistado, sua entonação, pausas, silêncios traziam novos dados valiosos para estudo.

Nos anos 80, o indivíduo e suas relações com o meio social começaram a motivar pesquisas em Educação, no campo da relação entre aprendizagem e reflexão autobiográfica, propiciando a construção da consciência histórica.

Nóvoa (1992) discute que as abordagens (auto) biográficas resultam da insatisfação das ciências sociais em relação ao tipo de saber produzido e da necessidade de uma renovação dos modos de conhecimento científico. Para Josso (2004), a metodologia de história de vida vem sendo utilizada nas últimas décadas na área das ciências humanas, opondo-se a hegemonia de modelos funcionalistas, marxistas e estruturalistas como nova forma de compreender as singularidades do ser humano.

A partir dos anos 2000, Christine Delory-Momberger passa a publicar obras apresentando o biográfico como método de pesquisa multidisciplinar nas ciências humanas e sociais. Para a autora (2016) os processos de construção de si, de subjetivação e constituição individual, tornam-se eixo central da pesquisa nessas áreas, o biográfico é considerado elemento constitutivo da “gênese”. No cenário mais amplo de utilização de histórias de vida, a prática de pesquisas em ciências humanas é pautada nas orientações metodológicas da

hermenêutica, ela favorece mais o sentido do que a prova da veracidade ou dados empíricos da análise.

Para Passeggi (2011, p.25) “as histórias de vida e a biografia (escrita da vida) retornam ao cenário da investigação, como fontes de estudo privilegiadas, suscetíveis de revelar os modos como se tecem os vínculos entre o sujeito e o mundo nas esferas sociais onde vive e interage”. Assim, embora existissem na ciência, ideias contrárias à sua utilização como método de pesquisa, pondo à prova a subjetividade dos dados para determinar uma resposta final de uma preposição, Queiroz (2008 p. 57) esclarece que, como qualquer outro procedimento empregado na coleta de dados, a história de vida é, um instrumento e não produto final da pesquisa. O material bruto recolhido necessita ser analisado e “uma vez registrado, permanece inerte e imutável através do tempo, tendo as mesmas características de persistência e identidade que possui qualquer outro documento [...]”. Ao longo do tempo percebeu-se, então, a grandiosidade de áreas que poderiam ser abrangidas pelo método e, por isso, pode ser considerado um elemento rico e relevante para análise.

2.1.3 Aplicabilidade e definição

Embora as autobiografias, biografias e depoimentos assemelhem-se com a histórias de vida, apresentam distinções na definição, na perspectiva a partir da qual o trabalho é realizado e nos métodos utilizados. Podemos definir a biografia como a história de um indivíduo redigida por outro. Existe, então, uma intermediação do pesquisador/escritor que realiza o relato escrito e isso a aproxima da história de vida. Contudo, mesmo que o biógrafo retrate a sociedade que o seu personagem participa, sua intenção é compreender a existência individual desmembrada do coletivo. A autobiografia consiste na narrativa da própria existência, em primeira pessoa e, como salienta Queiroz (1988), o próprio narrador se dispõe a narrar sua vida, escolhendo os eventos, contexto e dá a ela o encaminhamento que melhor lhe parecer.

A história de vida, por sua vez, é o relato de um narrador sobre sua existência através do tempo, com a intermediação de um pesquisador. É um trabalho feito a dois: um narrador-sujeito e um “intérprete”. Não há preocupação com fatores estéticos, mas com descrições fiéis. Não é uma biografia, ou um romance, é uma metodologia que utiliza uma variedade de fontes e procedimentos de coleta de dados: documentos pessoais (autobiografias, diários, cartas, fotografias e objetos pessoais), e também entrevistas biográficas (orais ou escritas). A narração leva o sujeito a uma tomada de consciência, pois surge do conhecimento de si e de suas diferentes dimensões (pessoais, sociais e políticas) levando o mesmo a tomada de

posições. O sociólogo/pesquisador dá o direcionamento da narrativa, mantém o sujeito orientado para as questões de maior interesse para a área de pesquisa, questiona-o sobre acontecimentos que exigem aprofundamento, transcreve a narrativa e a analisa (QUEIROZ 1988).

Os relatos a serem colhidos dependem da qualidade das informações obtidas. Desse modo, a coleta dos depoimentos só é encerrada à medida que estes atinjam o ponto de saturação, ou seja, comecem a se tornar repetitivos ou não acrescentem fatos novos aos relatos anteriormente obtidos.

Em termos gerais, o método de história de vida participa da metodologia qualitativa biográfica na qual o pesquisador escuta, por meio de várias entrevistas não diretivas, gravadas ou não, o relato da história de vida de alguém que a ele se conta. Nesse processo, a relação entre pesquisador e aquele que narra sua história é um ponto essencial e só acontece se existir um vínculo de confiança mútua que é construído ao longo de um processo. Ao fim da escuta, todo o material é transcrito e discutido entre o sujeito participante e o pesquisador, que, a partir de então, fará um mergulho analítico para buscar identificar naquele material as pistas que o ajudarão a tentar responder suas questões de pesquisa.

Na história de vida encontra-se a possibilidade naquele que narra sua história experimentar uma ressignificação de seu percurso e dar continuidade a construção de sentido frente ao relato interessado, isto é, a construção da história de vida promove a reflexão (auto)biográfica e propicia processos e dispositivos de formação. Conhecer sua história e ter consciência dela pode ser um caminho para o desenvolvimento pessoal. A metodologia de História de vida é uma abordagem que utiliza a narrativa das vivências do sujeito para levá-lo a um processo de transformação. Segundo Josso (2004, p.9) o sujeito pode “transformar a vida socioculturalmente programada numa obra inédita a construir”. Esta transformação acontece, quando o sujeito toma consciência de si mesmo, encarando sua trajetória de vida, os investimentos, os objetivos, as experiências formadoras, os grupos de convívio, os valores, os comportamentos, as atitudes, as formas de sentir e viver, os encontros e desencontros. Por meio dessa conscientização ele vai criando e entendendo os sentidos e significados da sua vida. Nesse sentido Dominicé (2010, p.199) afirma que:

[...] a história de vida é outra maneira de considerar a educação. Já não se trata de aproximar a educação da vida, como nas perspectivas da educação nova ou da pedagogia ativa, mas de considerar a vida como espaço de formação. A história de vida passa pela família. É marcada pela escola. Orienta-se para uma formação profissional, e em consequência beneficia de

tempos de formação contínua. A educação é assim feita de momentos que só adquirem o seu sentido na história de uma vida.

Assim, compreendemos que nesse momento o narrador se distancia de si mesmo, reflete e atribui sentido às experiências vividas, aos saberes e valores construídos ao longo de sua trajetória. Como explicita Pineau (2011, p. 29) “as histórias de vida tentam identificar as marcas deixadas no caminho, para decodificar as direções que elas podem esboçar”. Com base nessas assertivas, considera-se formação o conjunto dos saberes transmitidos e adquiridos ao longo da vida, as marcas que contribuíram para que fizessem a escolha por tal posição e como nutriram sua identidade.

2.1.4 História de vida, formação e identidade

Adoto aqui as concepções de experiência formativa defendidas por Josso (2004), Nóvoa (2010) e Passegi (2008) tendo em vista que minhas interlocutoras ocupam cargos e funções, que trato como lugares de poder devido as suas atribuições e posicionamentos. À luz dessas autoras, entendemos que as histórias de vida levam em conta a totalidade da vida e uma diversidade de possibilidades de elementos formadores, o que propicia ao sujeito compreender o seu processo de formação, identificando, na sua própria história, aquilo que foi realmente formador. O indivíduo, então, evidencia seu percurso e o significado que atribuiu.

Pautando-se na perspectiva existencialista, Passegi (2008) expressa a ideia de que todo o conhecimento é autoconhecimento, assim, o sujeito da pesquisa forma-se a si próprio, por meio: 1) da reflexão sobre os seus percursos pessoais e profissionais (autoformação); 2) da relação com os outros, numa aprendizagem conjunta que faz apelo à consciência, aos sentimentos e às emoções (heteroformação); 3) por intermédio das coisas (saberes, técnicas, culturas, artes, tecnologias); e 4) pela compreensão crítica (ecoformação).

Marie-Christine Josso (2004, p.39-40) afirma que a narração de si mesmo é construída por meio de “recordações-referência” memoradas e organizadas numa coerência narrativa. As histórias de vida reúnem, então, acontecimentos, atividades, encontros e pessoas que foram significativos para a formação do sujeito. Esse trabalho de reflexão sobre a formação de si (pensando, sensibilizando-se, imaginando, emocionando-se, apreciando, amando) permite estabelecer a medida das mutações sociais e culturais nas vidas singulares e relacioná-las com a evolução dos contextos de vida profissional e social (JOSSO, 2004, 2010).

As narrativas de si servem como material para compreender os processos de formação, de conhecimento de si e do mundo. A construção da narrativa é uma atividade que utiliza o recurso das recordações sob o ângulo da formação do interlocutor. Essa construção narrativa

de cada indivíduo conduz a uma reflexão antropológica (por evidenciar as características do ser humano), ontológica (por retomar o questionamento socrático: quem sou eu?) e axiológica (no sentido de visibilizar os eixos estruturantes e orientadores da existência) (PASSEGI 2008 p. 39).

O processo de formação pelas histórias de vida apresenta-se enquanto movimento de reivindicação, que reconhece os saberes subjetivos e adquiridos nas experiências e nas relações sociais, sendo ela a própria história de formação de cada sujeito. Pineau (2006) a considera como método de investigação-ação que estimula a autoformação e promove a tomada de consciência individual e coletiva; coloca o sujeito da formação como ator e investigador de seus processos, o que possibilita avançar de uma perspectiva de consumo do saber produzido pelos outros, autorizando-o a ser produtor de seus próprios saberes.

Os relatos orais ou escritos possibilitam uma conscientização e autocompreensão do que somos através da investigação das memórias/histórias de aprendizagens construídas ao longo da vida. A esse respeito Nóvoa (2010) salienta:

(...) a biografia educativa não pode deixar de ser entendida num duplo sentido: por um lado, como uma forma de pôr em prática uma dinâmica de autoformação e de compreensão retroativa (tomada de consciência) do percurso de formação seguido por cada participante; por outro lado, como um espaço de reflexão teórica que tem como objeto os processos por meio dos quais os adultos se formam. (p.171)

Para Larrosa (2002), pensar a formação a partir da articulação entre experiência e o sentido atribuído, é algo raro de se viver, pois mesmo que vivamos muitos acontecimentos em nossa trajetória de vida, poucas coisas nos marcam significativamente, e isso acontece em decorrência da nossa constante busca de informações, num estilo de vida que não nos permite parar e rememorar.

De acordo com Rochebois (2019, p.1), a abordagem história de vida está baseada em modelos de observação, cuja finalidade diverge em função da preocupação científica de cada um. Como método autobiográfico, cada pesquisador pode construir seu trabalho a partir de suas motivações e concepções.

Para cada observador-pesquisador, seja ele um sociólogo, um psicólogo, um linguista ou um historiador, o peso das palavras pronunciadas pelo interlocutor vai mudar, com cada especialista dando importância a um ou a outro elemento. Cada um recolhe os dados em função da coerência de seu propósito inicial, seja ele disciplinar, científico ou estratégico, transformando-os em fatos sociológicos etnológicos, linguísticos, psicológicos, etc. Da mesma maneira, porque o sujeito escutado conhece as preocupações de seu ouvinte, ele tenta responder às suas questões construindo percursos específicos à problemática proposta.

Através das histórias de vida se engendram as relações do indivíduo com os seus grupos sociais e da sociedade global, cabendo ao pesquisador deslindar e captar o que ultrapassa o caráter individual e alcança a coletividade do narrador. Pereira de Queiroz (2003 p.44) aponta que “avanços e recuos marcam as histórias de vida; e o bom pesquisador não interfere para restabelecer cronologias, pois sabe que também estas variações no tempo podem construir indícios de algo que permitirá a formulação de inferências.” Desse modo, no processo de coleta, a interferência do pesquisador deve ser mínima.

Embora o pesquisador oriente acerca do tema de interesse, quem decide o que vai relatar é o narrador, e cabe a ele manter-se em silêncio com o mínimo de interferências possível, o narrador que deve decidir o que é relevante. Nada pode ser considerado dispensável, pois tudo corrobora para compor o quadro de entendimento.

O método de história de vida funciona como uma possibilidade de acesso do indivíduo na busca da apreensão do vivido social, das práticas do sujeito, por sua vez, a maneira própria de negociar a realidade onde está inserido. A narrativa ultrapassa o narrador, isto é, através da história que é contada à maneira do próprio sujeito tentamos compreender o universo ao qual ele faz parte. Por conta da explanação de seus atores, é uma mensagem viva e vibrante que vem de “lá”, que nos conta o que significa ser um tipo de pessoa que nunca encontramos face a face, dessa forma, nos permite romper paradigmas e conhecer a realidade do outro (BECKER 1997, p. 111).

Os autores aqui citados convergem em afirmar que as narrativas de vida corroboram para a mudança de sentidos histórico-culturais, referentes às representações de si, do outro e da ação do sujeito no mundo, tanto para quem narra quanto para os receptores. Através da narrativa, os sujeitos imaginam e criam ligações entre diferentes fatos de sua vida, essas ligações implicam em uma “escuta atenta da sua vida interior” (JOSSO, 2004, p.265).

Por meio do relato de histórias individuais, podemos caracterizar a prática social de um grupo, pois demarcam características e valores da comunidade a qual o indivíduo pertence. O método de história de vida, portanto, procura apreender os elementos gerais contidos em entrevistas pessoais, não objetivando, contudo, analisar suas particularidades históricas ou psicodinâmicas. Nesse sentido, por mais particulares que sejam, são sempre relatos de práticas sociais das formas com que a pessoa se insere e atua no mundo e no grupo do qual ela faz parte. Os métodos que tomam a narração biográfica são considerados inovadores nas ciências humanas, pois consideram como um de seus instrumentos de pesquisa a subjetividade individual, oferecendo a oportunidade de dar voz aos sujeitos que pouco eram ouvidos ou

tenham um pequeno espaço para expor-se. E embora o subjetivismo seja muitas vezes contestado, Queiroz explica (p.70):

A sociologia atualmente se orientou também para o subjetivismo, considerando que ele não decorre exclusivamente de bases biológicas e psicológicas, porém que se desenvolve numa coletividade, sendo, portanto, revelador desta. O subjetivismo deixa assim de ser, para esta disciplina, a marca individual intraduzível e inexplicável, cujo vislumbre de alguma interpretação só poderia ser captado através da biologia e da psicologia; a sociologia também tem sua palavra a dizer a respeito desses problemas, que podem ser objeto de seu estudo. Tanto mais que as manifestações do subjetivismo respondem sempre a algo que é exterior aos indivíduos.

De acordo com a autora, por ser contada por um indivíduo que retrata sua própria vida e o que o circunda, a primeira impressão é que se trata de algo muito individual, exposto a distorções da subjetividade. Essa concepção poderia até ser aceita, pois no relato da história de vida o pesquisador investiga de como se formou a personalidade do narrador através da sequência de experiências no decorrer do tempo. E o estudar a personalidade de um indivíduo, entende-se que suas características o tornam único, distinto dos demais do seu grupo social, ou seja, a personalidade é o que nos caracteriza e difere.

Queiroz (2008 p. 67 e 68) diz que, se o indivíduo possui determinações unicamente suas e inconfundíveis, então de fato as histórias de vida seriam impróprias para uma análise sociológica, contudo, “o que existe de individual e único numa pessoa é excedido, em todos os seus aspectos, por uma infinidade de influências que nela se cruzam e as quais não pode por nenhum meio escapar, de ações que sobre ela se exercem que lhe são inteiramente exteriores”. Para Rochebois (2019 p. 14), todas essas questões são constituídas pelo meio em que se vive e pelo qual é moldado. Sua personalidade é resultado de tudo em que está inserido. A história de vida revela que a existência de cada um é fruto de uma cooperação: todos colaboramos uns com os outros para realização de nossa vida.

Todas as reações do ser humano, sejam elas físicas ou emocionais (prazer, dor, necessidades físicas, sentimentos), são captadas a partir do exterior por um processo de mediação, que geralmente são absorvidos através dos sentidos e apreendidos pela conscientização. Tudo que nos atravessa gera significação, consciente ou inconscientemente e esses instrumentos são forjados pela realidade social (QUEIROZ 2008, p.72).

Desta forma, o trabalho com narrativas de vida possibilita explicitar singularidades, vislumbrar o universal e perceber o caráter processual da formação do indivíduo e da vida. Isso ocorre num jogo de articulação de espaços, tempos e nas diferentes dimensões de nós

mesmos, em busca de uma sabedoria de vida. A existencialidade singular contextualiza-se, ganha sentido e se insere numa existencialidade plural (PASSEGI 2013).

A história de vida para Queiroz (2008) se apoia na psicologia e na sociologia, pois é necessário que o individual e o social se interliguem para compreender os sujeitos em sua singularidade e universalidade. O encaminhamento da coleta de dados será acentuado conforme a área do pesquisador, uma vez que a pesquisa sociológica busca no informante as “marcas do seu grupo étnico, de sua camada social, de sua sociedade global” (p.68), a organização das estruturas, tudo o que pode refletir em seu interior. Já psicologia busca os caminhos, os encaminhamentos da coletividade para a formação de sua personalidade. Almeja entender e explicar a singularidade do indivíduo.

Como ganho dessa conjunção, as pistas percebidas nas memórias explicitadas nas narrativas, suscitam reflexões sobre aspectos fundamentais do desenvolvimento humano, vivenciados em diferentes etapas da vida, cada uma delas com suas especificidades e desafios.

CAPÍTULO 3

AS TRÊS MARIAS: QUEM SÃO AS CACICAS TUPINAMBÁ

“Acho que medo é uma coisa que não existe na nossa história”

(Maria Valdelice, 12 de dezembro de 2022)

Ao longo dos anos, as mulheres indígenas, através de muita luta, têm conseguido se inserir cada vez mais em espaços de poder. Atualmente, no cenário político nacional, temos exemplos fortes dessa representação; Sônia Guajajara, que esteve à frente da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), foi eleita deputada em 2022 e em 2023 assumiu o cargo de Ministra dos Povos Indígenas, ministério conquistado pelos povos e que promete ser conduzido em relação estreita com o movimento indígena. Joênia Wapichana, primeira deputada indígena do país eleita por Roraima em 2018, deixou o Congresso Nacional e assumiu o cargo de presidenta da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), órgão que será, pela primeira vez na história do Brasil, conduzido por uma mulher indígena. Também neste início de ano, foi inaugurada no Congresso a simbólica Bancada do Cocar, liderada por Célia Xakriabá, deputada recém-empossada, que apresenta como compromisso a defesa dos direitos dos povos dentro do legislativo nacional.

No Brasil, em média 20 mulheres ocupam o cargo de cacique, dentre elas, três são da etnia Tupinambá, um número relevante em vista da quantidade em nível nacional. Ter mulheres indígenas exercendo essa posição política é uma representatividade muito significativa, uma vez que esse espaço é comumente ocupado por homens, reflexo da instituição do patriarcado no país. Nas páginas seguintes, conheceremos as histórias de vida das cacicas tupinambás de Olivença.

3.1 Maria Valdelice- Cacica da aldeia Itapuã



Figura 10: Fotografia do acervo digital de Maria Valdelice

Maria Valdelice, de nome indígena Jamapoty, primeira cacica eleita pela população indígena e atualmente cacica da aldeia Itapuã (à cerca de 5 km de distância de Olivença), assiste aproximadamente 255 famílias, distribuídas em 15 comunidades, que estão sob o seu cacicado entre Itapuã e sapucaieira, segundo a SESAI. Nasceu e foi criada em Olivença. Originária de família indígena, sua descendência paterna está ligada ao Caboclo Marcelino, bem como a Manoel Amaral (líder político nomeado pelos brancos afim de conseguir manipular a população indígena, segundo ela). Apesar de pertencer a Olivença, ela afirma que hoje se sente uma estranha quando vai até lá.

Quando chego lá hoje eu me sinto uma estranha. Eu conheço os velhos, os novos eu não sei mais quem é. Eu falo:

- Minha filha, é filho de quem? Aí ela fala de quem é filho e de quem é neto, que aí eu sei.

Valdelice, assim como muitos indígenas, tomaram a decisão de sair de Olivença e retomar áreas rurais afim de assegurar direitos que os órgãos não lhes garantiam estando em perímetro urbano, como cestas básicas, transporte, atendimento médico, educação diferenciada, entre outros. Ao rememorar sua trajetória de vida, a cacica afirma que nunca imaginou que um dia se tornaria cacique. Ela e seus irmãos sempre viveram em um estilo de vida simples, mantendo-se com muito esforço. Estudou até o 5^a ano do Ensino Fundamental em Olivença e depois teve que se deslocar para Ilhéus para assim cursar as demais fases do ensino pois em Olivença só oferecia os anos iniciais.

Valdelice: Se quisesse fazer o ginásio, como falava, tinha que ir pra cidade. Aí foi eu e meus irmãos todos, os maiores, aí a gente ia pra Ilhéus, mainha alugava casa lá e depois as vezes não dava pra alugar, já ia pra casa de alguns parentes, ficava lá, ajudava só na alimentação e ficava ali. Depois que todo mundo parou o estudo, voltou todo mundo pra Olivença e continuou em Olivença, mas a família, painho, mainha nunca saiu de Olivença. [...] Aí depois que eu tive minha filha tive que sair para trabalhar em casa de família, nem imaginava que um dia nós iríamos reivindicar o território. Se tava todo mundo adormecido!

Werlaine: Mas a senhora sempre teve a consciência de que era indígena?

Valdelice: sim, eu sempre tive a consciência que era caboca, caboca de Olivença, todo mundo, assim pelos nossos traços, chamava a gente de caboco de Olivença. – Ah vocês são os caboco de Olivença e tal. A gente tinha essa consciência que tiraram da gente que a gente era indígena, entendeu? olha o golpe que começaram a dar, né? pra você ter a terra nossa dizia que eles são caboco, os caboco de Olivença, mas não indígena, entendeu? aí a gente foi, foi nessa concepção que nós ficamos a vida inteira, é... aí nós ficamos nessa consciência de que era caboco e não reivindicamos nada.”

Segundo a cacica, a história Tupinambá inicia a partir de 1986-1987 quando ela e outros começam a dar aula pela CAPOREC. Ela ensinava jovens e adultos em uma salinha em Olivença. Quando Núbia começou a coordenar e organizar, passou a enxergar as comunidades que precisavam de um professor. Fizeram as primeiras reuniões e ela conta que tiveram muito apoio da FASE e IESB. Distribuíram, assim, os professores para as comunidades: Acuípe do meio, Acuípe de cima, Sapucaieira, Serra negra, Gravatá, Santana e Santaninha. Núbia lhe fez a proposta de ir para a comunidade rural chamada Serra Negra. Ela hesitou um pouco pois não conhecia o lugar, nem as pessoas, apenas tinha uma ideia de onde era, mas ainda assim aceitou. Com o apoio da comunidade conseguiram montar uma salinha. Não havia energia elétrica e as aulas ocorriam a noite, com a finalidade de alcançar os jovens e adultos que trabalhavam no campo durante o dia. A luz era através do *lampião* (uma lâmparina que se mantinha acesa através de um pequeno botijão de gás). Já dentro das coletividades começaram a perceber as necessidades do povo, das crianças que caminhavam longas distâncias para estudar nas escolas municipais do campo, entre outras carências. Nesse entremeio, Dona Nivalda, mãe de Valdelice, já fazia o trabalho da pastoral da criança, movimento promovido pela igreja Católica, e estava bem próxima das comunidades.

É impossível não mencionar a paixão e alegria com que a cacica conta sobre período em que atuou juntamente o grupo de professores. Fala com muito orgulho desses momentos em que trabalhava não somente como professora, mas, em suas palavras, como uma espécie de psicóloga, ouvindo, percebendo e compreendendo as necessidades dos alunos e a realidade na qual estavam inseridos, entre elas, a necessidade da terra. Os alunos que estudavam a noite faltavam as aulas em função do regime de trabalho estabelecido pelos patrões nas fazendas.

Ela enfatiza que como professores de jovens e adultos tinham que entender o contexto de seus alunos e isso os fortaleceu. Despertaram para a questão identitária e começaram a estudar os direitos indígenas a partir do diálogo com as comunidades. Os mais velhos diziam que eram índios, mas foram proibidos de dizer que era índio para não morrer. “A educação foi o ponto forte da nossa luta”, diz ela, “além disso, a gente precisava dar uma outra cara nessa educação, que era feita na farinheira, na casa das pessoas.”

Na busca por apoio dos órgãos competentes, o coordenador da FUNAI em Eunápolis exigiu de Núbia um líder que falasse pelo povo. A FUNAI veio até eles e percebeu que realmente havia povo indígena e necessitam se organizar. Marcaram uma reunião na propriedade do sr. Pedro Brás em Sapucaieira e foram representantes de muitas comunidades, onde Valdelice foi eleita democraticamente como a primeira cacica. Segundo relatos de outros indígenas, muitos não ficaram satisfeitos, mas não houve quem se dispusesse naquele momento para ocupar a posição, muitos não se julgavam capazes ou não estavam dispostos a dedicar-se de tal forma. Valdelice enfatiza que nunca imaginava que ocuparia esse cargo, mas mesmo sem saber como começou a buscar os direitos do povo, viajando para Salvador, Brasília, em busca de equipe médica, transporte, agentes de saúde etc, sua atuação na educação deu espaço para envolver-se nas demandas fundiárias. Jamapoty conta que a vida corrida do cacicado sobrepunha as atividades domésticas e familiares, não era possível dar conta de tudo, a casa ficava para depois.

Foram muitas lutas e desafios até chegar ao que o povo Tupinambá é hoje. Ela afirma que ainda é muito difícil, foram muitas mortes dentro de “um território aberto em que o cacique não tem o domínio, como controlar tudo”, diz também que ainda há muitos desafios e a divisão política do território com vários caciques acaba atrapalhando, pois gera conflito de interesses. Garante que não se arrepende de nada do que fez, de ser líder durante todo esse tempo, mas fica bastante fragilizada durante a conversa e se emociona ao falar sobre a perda da liberdade, pois hoje não consegue mais andar pelas comunidades devido as ameaças, não anda de ônibus, não viaja sozinha e essas restrições a refreiam. Ressalta que não é por medo, pois “medo é uma coisa que não existe na nossa história”, mas é preciso ter cautela, porque sua vida é valiosa e ainda há muito o que lutar.

Como mulher, pra o movimento, a gente sente...na verdade não é discriminada, mas a gente sente em vista dos homens que eles são ainda machistas, nossos homens indígenas, eles não têm aquela concepção de que nós não queremos sair na frente deles, nós estamos ao lado para ajudar, a compartilhar, ajudar nas lutas, mas eles não pensavam assim não. Hoje, eu tentei hoje, assim, quebrar esse tabu, eu não segui porque eu ia eu sozinha no meio de quase cinquenta indígena, tudo cacique, tudo que fazia parte desse

conselho aí, sabe? E eu a única mulher que ia no meio, porque eles, eles não queriam que as mulheres fossem líder, então eles mesmo não queriam. Tanto que eles não que eu, como eu era a diversidade, eu era a única que tava lá no meio, então eles davam a palavra pra mim primeiro. Mas eu ficava pensando: Meu Deus, porquê ele me dá primeiro a palavra? Porque eles não me dá a segunda, a terceira, bota o chefão aí pra falar, aí depois ...sabe? mas eu entendia também que eles não tava acostumado, porque eu fui a escolhida e aí eles não acostumaram eu no meio desse bocado de homem.

Maria Valdelice conta que quando ainda era a única cacica, houve uma liderança masculina que se levantou alegando que ele e sua comunidade não queriam ser comandados por uma mulher. Mas ela entende que esse indígena assim como outros que se levantaram por volta de 2006 não foi apenas por ela ser mulher, mas sim porque reivindicavam ser caciques também. Mas o que a incomoda sobretudo, mais do que possíveis discriminações, é a falta de união entre os atuais caciques, pois para ela a luta comum entre todos é a demarcação do território, pois para que ganhem força e consigam eficiência em suas reivindicações, precisam estar organizados como um único povo independente da divisão de aldeias e cacicados.

Algo que ela registra e evidentemente a magoa ao lembrar é da sua prisão, dos inúmeros processos que tem e da prisão semiaberta de quatro anos e meio, advinda por acusações sem provas de um indígena na justiça comum. Onde ficou 9 dias na prisão e o restante em prisão domiciliar. Diz que sentiu falta do apoio de muitos parentes que não demonstraram solidariedade ou afeto e isso a entristece, pois hoje aos sessenta anos, diz que dedicou a sua vida pela luta em prol da coletividade, em busca da garantia de direito para todos.

Hoje, Valdelice afirma que a sua luta consiste em tentar unir o povo, que apesar da avareza de alguns que aparentemente ainda possuem resquícios do coronelismo no meio do povo, como diz, estão buscando interesses individuais distanciando-se da coletividade.

3.2 Maria Jesuína – Cacica de Olivença-Ba



Figura 11: Fotografia do acervo digital da cacica Maria Jesuína

Maria Jesuína Barbosa dos Santos nasceu e cresceu em Olivença -Bahia, onde reside e atua como cacica há 15 anos, desde 2008. Ela conta que viveu a vida inteira como indígena, mas até os anos 90 não tinha essa compreensão da sua identidade.

O nosso modo de vida sempre foi como indígena; a vida simples, as tradições, as cantigas, brincadeiras, o sustento que era tirado da terra, plantar mandioca, fazer farinha. Meu avô morava na Serra das Trempes e a gente ficava lá e aqui, mas a gente não tinha essa consciência de pertencer a um povo, essa noção de coletividade porque tiraram da gente, dos nossos antepassados. A gente sempre ouvia: “ah, os caboclos de Olivença”, tinha essa ideia de caboclos, nos chamavam assim, mas não indígena.

Jesuína descende de uma miscigenação: sua mãe, indígena com raízes familiares fixas em Olivença e seu pai, negro, descendente de escravos, que vindo do recôncavo baiano chegou em Olivença, conheceu sua mãe e uniu-se a ela. Por esse motivo, sua identidade já foi questionada até por representantes do próprio povo, pois seus fenótipos não são idênticos aos

dos *cabocos de Olivença*, termo frequentemente usado pelos habitantes da região ao se referirem aos indígenas de traços físicos semelhantes.

[...] Minha pele é mais escura, meu cabelo não é liso, meu nariz é mais largo e por muito tempo eu ficava até constrangida ao ser criticada pela minha aparência. Tinha vergonha do meu nome Jesuína, porque quando fui estudar a história, percebi que era uma homenagem aos jesuítas e até questionava minha mãe porque me deram esse nome. Fiquei muito tempo assim, até que um dia eu estava em uma reunião com outros caciques da Bahia e falaram meu nome no microfone: “Cacique Maria”, eu me senti tão mal naquele momento! porque souo como uma pessoa comum, sem importância, então quando me deram oportunidade de falar **eu me empoderei**, me levantei e disse que meu nome era **cacique Maria Jesuína, descendente de dois troncos muito importantes na história do nosso país: indígenas e negros e me orgulhava da minha identidade**, mas como meu modo de vida a vida inteira foi como indígena era assim que eu me identificava e a partir daquele dia não tive mais vergonha do meu nome e de quem eu sou: Maria Jesuína. **E tudo tem um propósito, vê que as três cacicas são as três Marias.** (Maria Jesuína 12 de janeiro de 2023, grifo meu).

Maria Jesuína é muito autêntica, segura e centrada, essas características são evidentes em seus posicionamentos. A partir de sua narrativa, é possível perceber que sua história enquanto liderança feminina foi tecida por meio do seu envolvimento com a educação indígena. Ela me revelou que não possuía tanta facilidade para falar em público ou estar em evidência, mas que sua atuação nas lutas pelo povo lhe proporcionou adquirir essa habilidade.

Então, eu sempre me identifiquei com a educação, nunca foi minha intenção ser cacique, não era meu sonho, mas as pessoas já me enxergavam como liderança, porque eu sempre me posicionei assim. Isso eu devo ao movimento, o meu fortalecimento como mulher. [...] E eu sou muito assim, se eu vejo uma injustiça eu luto mesmo para resolver aquele problema, entendeu? E aí estamos nessa luta desde então, e não é fácil, como eu falei pra você, quando não estou nas demandas da escola, estou viajando, fazendo as nossas reivindicações, é sempre uma correria.

As relações entre as lideranças frequentemente se mostram conflituosas e esse cenário também foi apresentado por Jesuína. Ela conta que começou a trabalhar no Colégio Estadual Indígena Tupinambá de Olivença desde que foi inaugurado, mas frequentemente surgiam algumas interferências do cacicado e como ela sempre foi questionadora, somando a outros professores da escola, em 2006 ela foi convidada a se retirar. Contudo, não se conformou, voltou a estudar, graduou-se em pedagogia e quando houve o primeiro concurso da educação indígena, em 2009, ela prestou, passou e retornou como vice-diretora. Desde então ela se empenha nesse cargo e se divide entre as diligências escolares e do cacicado.

As falas sobre educação são recorrentes no diálogo com a cacica Maria Jesuína, segundo ela todo o processo de rearticulação, reconhecimento e recuperação e manutenção da

cultura foram e são possíveis através da educação, tanto no começo das reivindicações quanto agora dentro das escolas indígenas. E foi assim que ela adentrou no movimento indígena Tupinambá:

Eu já tinha terminado o magistério e Dona Nivalda que trabalhava já há muito tempo na pastoral da criança da igreja Católica e já estava envolvida também no movimento com Pedrísia e Núbia que davam aula pela CAPOREC, Núbia inclusive pra mim foi uma grande mentora, para o movimento, né? para que tudo acontecesse e chegasse onde chegou. Dona Nivalda eu conhecia da vida toda aqui de Olivença, aí um dia ela perguntou a minha mãe se eu era professora, então minha mãe disse que sim, que eu tinha feito magistério, aí elas me convidaram para participar desse trabalho que elas faziam na educação, que era voluntário, né? Não tinha remuneração, aí eu aceitei, participei das reuniões com elas e comecei a dar aula no Gravatá, isso era no ano 2000, foi quando eu entrei para o movimento. Era um desafio porque eu ia a pé ou pegava carona, foi muito desafiador, eu vinha a pé por essas estradas, no escuro, sem ter uma pessoa, mas eu lembro que eu não tinha medo, todo mundo ajudava, as pessoas da comunidade gostavam, hoje eu fico lembrando, que hoje tem carro, tem ônibus e naquele tempo não tinha, mas foi um tempo muito bom. Aí de lá pra cá eu não parei mais de dar aula, não sai mais da educação.

Naquela época foram vários professores que se distribuíram nas comunidades e foi através desse movimento que começamos a unir forças para reivindicar nossa identidade.

Nossa história, nosso reconhecimento, começou através da educação, foi como tudo começou. A nossa reorganização como povo, o nosso reconhecimento étnico se deu através da educação. Foi quando nós começamos a despertar, a educação foi a chave para resgatar nossa identidade, a nossa cultura.

A cacica demonstrou que embora não tivesse aspiração por essa posição política, as circunstâncias nas quais os indígenas de Olivença viviam necessitava de uma liderança da própria comunidade, capaz de contestar as discordâncias que ocorriam e lutar pela garantia de direitos. Jesuína conta que algumas famílias de Olivença lhe pediram para que se tornasse cacique, a princípio ela relutou, mas por fim, em 2008, tornou-se cacique da comunidade indígena de Olivença.

E assim, os indígenas aqui da comunidade de Olivença não tinham seus direitos garantidos por ser um espaço urbano, então não recebiam cesta básica, a SESAI não disponibilizava carro para os doentes irem ao médico, a FUNAI não dava assistência, não tinha auxílio maternidade, enfim, não tinha nenhum direito por morar em espaço urbano, por isso muitas lideranças saíram daqui e fizeram retomada em área rural. Mas eu falei: não, isso tá errado. Porque na verdade nós sempre estivemos aqui, foram os colonizadores que urbanizaram nosso espaço e nós temos o mesmo direito que os outros indígenas que moram na área rural. Então em 2008 algumas famílias daqui se reuniram e me chamaram para ser cacique aqui da comunidade, eu não queria, porque é uma responsabilidade muito grande e eu não me via nessa posição, mas aí eles vieram aqui em casa, conversaram,

me pediram e eu acabei aceitando. Então eu comecei a lutar, fomos no ministério público e hoje conseguimos que todas as famílias indígenas de Olivença sejam assistidas, né? E tenham os mesmos direitos que os demais. Então hoje o carro da SESAI vem buscar os doentes, todo mundo recebe cesta básica quando vem, enfim.

A concepção de que os indígenas que habitam em espaço urbano não necessitam do mesmo reconhecimento e assistência do que os que estão em áreas rurais ainda permeia em nossa sociedade, alimentada pelo imaginário social que as tradições culturais e modo de vida são abandonados em função da modernidade, mas em todo o Brasil essa ideia tem sido combatida. No caso de Olivença, todos os indígenas que vivem lá resistiram e ainda resistem, disputam espaço com o turismo e conservam suas marcas identitárias, que se tornaram até uma espécie de “patrimônio cultural”, como é o caso da puxada do mastro de São Sebastião, a Caminhada em memória dos Mártires, a Bandeira, mostras culturais, entre outros. Assim é impossível negar direitos para uma comunidade que persiste há séculos.



Figura 12: Maria Jesuína no Colégio Indígena Tupinambá de Olivença recebendo alunos da Abaeté. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CsIHJQ2tXDM/?igshid=NzJy2FjNWJiZg==>



Figura 13: Maria Jesuína, alunos e professores em evento de resgate da cultura Tupinambá no Colégio Estadual Indígena Tupinambá de Olivença.

3.3 Maria Ivonete- Cacica da Aldeia Abaeté



Figura 14: Fotografia do acervo digital de Ivonete

Maria Ivonete, popularmente conhecida como “Fia”, é cacique da Aldeia Abaeté, responsável pela liderança dos indígenas de toda a região do Santana, território rural do município de Ilhéus. Diferentemente das outras duas cacicas, Ivonete nasceu no Santana, em uma casa simples, às margens do rio na propriedade de seu avô paterno.

Sempre soube que era indígena porque o pessoal me chamava de índia, meu apelido é índia, até hoje. Minha característica já é forte, né? Aí sempre me chama de índia, então... só que eu não gostava, né? Não gostava muito não quando me chamava. Eu dizia que não era:- não sou índia não!

Sua história é marcada por adversidades, lutas e perdas que ainda a fragilizam ao rememorar. Ivonete foi criada por seus pais parte da sua infância, mas como seu pai era alcoólatra, o que gerava muitos conflitos, resolveram separar-se. A partir desse momento, ela, sua mãe e seus irmãos transitavam entre Ilhéus, Olivença e o Santana, trabalhando na roça, pescando no mangue e lavando roupas para conseguir o sustento.

Aí depois minha mãe foi pra Ilhéus, meus avós deu uma casa pra minha mãe lá e ela foi morar e a gente ficou aqui e lá. Aí mãe botava roça aqui e aí a gente vinha. Ficava em Olivença também porque mãe lavava roupa de ganho pro pessoal de Olivença e a gente pescava, mãe era marisqueira, pescava tadinha, pescava e ainda trabalhava na roça, então, como ela não tava morando mais aqui, ela botava roça de mandioca, então quando as mandioca tava boa ela vinha limpar, aí depois terminava de limpar ela ia pra Olivença e ia lá pro Basílio também pra casa do meu outro avô, na casa que ele deu, né? Aí a gente foi criado assim, no mangue pescando, eu sou marisqueira, viu? (risos).

Ivonete conta que na escola não conseguia sair do 2º ano primário, devido as constantes mudanças. Estudava em uma escola do Santana com a professora Vanda, mulher indígena, alfabetizadora de grande parte dos habitantes dessa região, quando estava gostando voltava para Ilhéus e começava a frequentar outra escola. Ela relata que cresceu e não conseguia aprender, nem concluir a mesma série. Aos 13 anos, a convite de uma patroa de sua mãe, mudou-se para Salvador, para trabalhar como doméstica. Contudo, não conseguia se adaptar ao estilo de vida que lhe era oferecido, chorava constantemente e no período de dois anos mudou de casa oito vezes, qualquer palavra que lhe soasse ofensiva lhe inflamava a voltar para casa. Aos 15 anos ela retornou e então aprendeu a fazer acarajé com sua mãe e passou a comercializar em Olivença.

Posteriormente, casou-se, teve filhos, mas no ano de 1994 sua mãe foi acometida por um infarto e não resistiu. Essa grande perda a deixou em um quadro de depressão muito forte. Parou de trabalhar, precisou do apoio do seu esposo e familiares. O Santana e o acuípe do meio eram um refúgio, sempre ia passear como forma de ajuda-la em sua recuperação. Lá em Acuípe já acontecia o ritual indígena, os cantos e as reuniões, então Ivonete começou a

participar, se envolver e gostar. Seu tio Alício (cacique do Acuípe do meio) a convidou para passar um período com eles.

Lá a gente sempre já dançava o ritual e tal e aí eu fui me animando, me animando, aí ele falou:

- Fia, por que você não vem pra cá passar uns dias aqui?

Aí tá bom, peguei e fui pra lá, passei uns dias lá e aí eu fui gostando do movimento, gostando do movimento e aprendendo mais, né? Aprendendo as músicas, o que eles estavam fazendo... aí foi quando eu entrei no movimento, foi por lá mesmo. [...] aí depois eu conheci Núbia través de seu Alício, aí conheci os outros pessoal que tava fazendo o movimento. Eu comecei a participar das reuniões, e aí, foi me despertando, aí Núbia falou pra eu participar mais das reuniões, porque eu já trabalhava pela prefeitura.

Em 1996 passou no concurso da prefeitura de Ilhéus e começou a trabalhar como agente de saúde em um bairro da cidade, mas continuava no movimento. Seu Alício a colocou como uma de suas lideranças e quando houve a divisão do cacicado, a partir de 2003, Ivonete continuou com ele. Fizeram retomadas, mais pessoas aderiram ao movimento, até que ele se sentiu limitado, por conta da idade avançada, para dar conta de se desdobrar na atenção de retomadas distantes e incentivou seu grupo a se dividir em um novo cacicado, assim, ele permaneceria apenas em Acuípe. Foi quando Ivonete passou para a coletividade do Santana, liderada por um cacique que ela preferiu não divulgar a identidade.

Com o avanço das retomadas, pessoas mal intencionadas despertaram o interesse por fazer parte do movimento, a intenção não era fortalecer o movimento ou preservar o território, mas buscar benefícios pessoais. Eu me lembro de vários relatos de fazendas saqueadas, de pequenos e grandes agricultores. Atos violentos e mortes também foram constantes, trabalhadores das fazendas na tentativa de preservar o que possuíam acabaram morrendo. Eram verdadeiros marginais que forçaram sua participação no grupo. Em desaprovação a essas atrocidades, Maria Ivonete e demais indígenas procuraram o cacique e pediram que ele dispensasse essas pessoas, mas como ele se negou, em 2007, a comunidade do Santana decidiu separar-se e fazer uma eleição para eleger seu próprio cacique. Reuniram-se então para indicar nomes capazes de ocupar o cargo, mas ninguém se dispunha, indicaram Ivonete, mas a princípio ela alegou que não seria possível, pois naquela época trabalhava e estudava, temendo pelo tempo disponível, mas o povo insistiu e ela permitiu que fosse para votação, o que resultou em sua eleição com 125 votos.

O então cacique a subestimou dizendo-lhe que ela não seria capaz de liderar, o que serviu de combustível para que ela trabalhasse com ainda mais dedicação. Além do cacique,

Ivonete conta que alguns homens da comunidade que também tiveram uma certa resistência à sua liderança, pois acreditavam que como cacique ela iria impor ordens na casa de todos.

Tinha essa mentalidade que é o cacique que manda em tudo, então... Então eu sofri preconceito assim, aí eu falei: não, a gente organiza o povo, né? O cacique tá aqui pra organizar o povo, mas não pra mandar na casa da pessoa. Por que eu tive um pouco de resistência aqui por parte de alguns homens? Porque aqui, é... nem todo mundo mora em retomada, entendeu? Então pra o cacique, quando tem os caciques que organiza o povo e acha que manda, porque é em retomada, mas aqui não, nem todo mundo mora em retomada, aí fica mais difícil pra mim. Mas graças a Deus eu consegui, do trabalho social que eu desenvolvo, né? A gente trabalha muito o social, ajuda o povo e tal, então eles veem que não é mandar, é organizar, né? Organizar junto com eles e aconselhar.

Uma prática inadmissível, porém, muito comum na comunidade indígena do Santana, era a violência doméstica contra a mulher, que foi ferrenhamente combatida pela cacica Maria Ivonete.

Tinha homem que batia em mulher mesmo! Aí a gente tem que trabalhar a mente desse povo, né? Aí eu falei: eu não quero mandar na sua casa, mas aqui eu não quero não, mesmo estando na sua casa, eu não quero isso não, de jeito nenhum! Então a gente foi trabalhando, trabalhando e graças a Deus aqui não tem mais não. [...] aí a gente muda o pensamento do povo conversando.

Nas reuniões da associação da aldeia Abaeté que presenciei há um constante convite da cacica através de suas falas pela preservação da união, boa convivência, das tradições e interesse comum da comunidade. De fato, em nenhum momento se mostra autoritária ou invasiva, mas através do diálogo busca incutir no povo os valores que precisam ser preservados e os que devem ser abandonados.

A cacica afirma que apesar das divergências dentro do convívio com as lideranças e caciques do território não há discriminação entre homens e mulheres. “Quando a gente faz reunião, aí cada um dá sua opinião, né? Ai se a gente der a opinião e todo mundo acatar é aquela que vai, independente de quem dê, não tem isso não” (Maria Ivonete, fevereiro de 2023). Aparentemente a cacica não dá muita ênfase ao machismo, não é algo que lhe importe ou seja objeto de militância.

O bem comum da comunidade que prevalece, é, e assim, eu já fui várias vezes pra reunião de cacique em Brasília, que só foi eu sozinha de mulher. Uma vez fui eu, Negão, Nero, Nane e acho que Renildo, foram quatro homens e só eu de mulher, eu dormi no posto de gasolina em cima de um papelão, é porque naquela época a gente não tinha celular pra tirar foto, mas várias vezes eu fui e eu falava pra eles: ói, eu tô aqui como cacique, não tô aqui como mulher não, viu? Me olhe como homem (risos). Aí quando a gente chegou lá, só tinha um quarto só, é... ficou em uma pousada. Um dia eles falou: não fia, pode dormir aqui (tinha oito camas o quarto) dá pra todo mundo, ainda vai sobrar

cama. Eu botei o colchão na recepção e eu fiquei dormindo lá na recepção, todo dia eu dormi lá na recepção. Aí eles: oxe, mulher, você vai dormir lá porquê? Eu falei: não, porque os homens tem suas conversas também, e eu tô aqui como homem também, me olhe como homem, mas eu não vou dormir aqui com vocês não. Aí eu dormia lá. Eu usava o banheiro da menina e pronto, mas dormia no chão lá. Muita coisa eu passei, viu? Muita coisa mesmo. Outra vez eu dormi no carro, muitas vezes, por conta do movimento.

A cacica Ivonete conta também com o apoio do seu atual companheiro Crispiniano, popularmente conhecido como Pita que atua como presidente da associação Abaeté e agente comunitário de saúde, e seu filho Bonisson, vice cacique da Aldeia. Ivonete confessa que hoje com 60 anos apesar de desfrutar de boa saúde, já se sente cansada depois de todos esses anos de luta, mas não seria capaz de entregar o cacicado se não tivesse a certeza de que seria para uma pessoa responsável, capaz de continuar progredindo nas lutas da comunidade. Hoje a aldeia possui creche, um colégio estadual que apesar de ainda não possuir estrutura física adequada oferece da Educação Infantil até o Ensino Médio e vários outros benefícios que foram conseguidos através de muita persistência e ela menciona essas conquistas com muito orgulho.



Figura 15 Maria Ivonete e seu filho Bonisson (vice-cacique)/ acervo de Maria Ivonete



Figura 16 Maria Ivonete, Governador da Bahia Jerônimo Rodrigues, Katu (seu irmão e diretor do Colégio Estadual Indígena Tupinambá de Abaeté) e Crispiniano. Encontro ocorrido em Ilhéus em uma inauguração de escola

3.4 ATUAÇÃO POLÍTICA FEMININA TUPINAMBÁ

Analisar a atuação política das cacicas tupinambá requer considerar as circunstâncias históricas nas quais estavam e estão inseridas. As trajetórias de vida dessas três mulheres carregam aproximações que não podem ser encaradas como simples coincidência. É preciso, antes de tudo, reconhecer a opressão a qual são submetidas em razão da condição social de ser mulher, pertencentes a uma etnia minoritária, às condições socioeconômicas desfavoráveis impostas pela cultura ocidental no processo de neoliberalização da economia mundial e a história de seu povo.

Para melhor compreender a atuação política das cacicas vistas por meio das histórias de vida, três categorias de análise foram estabelecidas: *Gênero*, na qual descrevo o posicionamento das cacicas frente ao tema, as circunstâncias históricas em que estiveram inseridas antes de assumirem o papel político, bem como as influências que possivelmente receberam, fundamentando na perspectiva do feminismo comunitário de Paredes (2013) e Lorena Cabnal (2010); A segunda categoria é *identidade*, onde procuro discutir como a identidade dessas mulheres foi constituída, para tanto utilizo os conceitos advindos da área socioconstrucionistas do discurso e das identidades sociais a partir de Moita Lopes (2002) e Hall (1992,2000,2002) para embasar a discussão; e a terceira categoria *educação* que devido a recorrente aparição nas falas das cacicas, apresento as discussões de Paulo Freire (1987), Marilena Chauí (1985) e Adorno (1995, 2003) acerca da educação libertadora, emancipatória e anti-ideológica, e de Dickman; Dickman (2017) que através dos conceitos de Paulo Freire em *Pedagogia da autonomia* discorrem sobre a práxis pedagógica e liderança popular.

3.4.1 Gênero: Feminilidade Tupinambá e feminismo comunitário

A narrativa de Ivonete e Valdelice nos aponta a existência de mulheres ancestrais igualmente resilientes e que se opunham as imposições políticas e sociais, como a avó de Valdelice, que se recusou a sair de Olivença, preservou seu espaço e manteve a família para manutenção dos valores. Não se deixou amedrontar pelos que detinham o poder econômico. Posteriormente a ela, surge Dona Nivalda (Amotara), figura emblemática do povo Tupinambá, a quem a cacica Jesuína considera como uma mentora, não somente para ela, mas para o movimento todo, pois pelos seus esforços iniciais foi possível conseguir o reconhecimento étnico. A mãe de Ivonete foi a sua mola propulsora, mesmo frente o abandono e a pobreza lutou junto aos seus filhos trabalhando incansavelmente e ensinando-os a trabalhar utilizando

os recursos que possuíam e havia aprendido como a pesca, a plantação, lavar roupa e vender acarajé. Tornou-se a única provedora mesmo em uma época em que ser “mãe solteira” era alvo de discriminação. Na narrativa de Jesuína sua mãe não é tão presente, mas é possível verificar que essa também obteve sucesso em sua criação, pois Jesuína perdeu seu pai ainda criança, aos quatro anos de idade, assim, subentende-se que a figura materna foi seu alicerce. Essas observações apesar de não fundamentar uma resposta para o protagonismo das cacicas, nos indica que o povo sempre teve movimentos femininos articulados através dos tempos, como indica Viegas (2007).

Algo que me chamou atenção no relato das três cacicas é que nenhuma delas faz menção a um ativismo feminista, o comportamento de alguns homens em relação a sua liderança não lhes incomodou a nível de se sentirem indiscriminadas e a partir disso levantar uma problemática na comunidade. Apesar de não se submeterem aos valores e padrões da sociedade patriarcal, a sua posição social tão pouco as fizeram militantes. Ao serem questionadas se já sentiram algum tipo de preconceito ou discriminação essas geralmente negavam, mas logo lembravam de algum episódio. As três cacicas afirmaram que a opinião de todos é ouvida e aceita, independente do gênero, o bem comum que é priorizado

Não, eu nunca me senti discriminada não. Quando todos os caciques se reúnem a voz de todos é ouvida, mas como nós mulheres somos mais jeitosas e acho que porque eu sou professora, eu sempre dou a minha opinião. Aí os outros caciques as vezes falam: - Já vem a filósofa. (risos) eles dizem isso pelo meu posicionamento, pela minha forma de falar. (Maria Jesuína, 12/01/2023, Olivença-BA).

As cacicas Valdelice e Ivonete foram alvo de discriminação por parte de outros caciques, como mencionado no capítulo anterior, para Valdelice um dos caciques afirmou que o povo da sua comunidade “não queria ser liderado por mulher”, por coincidência ou não, o mesmo cacique quando apresentei minha proposta de pesquisa e rememorei a contribuição do grupo de mulheres educadoras no processo de rearticulação do povo, este foi extremamente rude e se mostrou incomodado com o destaque que dei para elas.

A cacica Ivonete se sentiu subestimada por outro cacique quando iniciou seu cacicado, pois este afirmava que ela não daria conta, duvidando de seu potencial para liderar. Contudo quando a questioneei se ela sentia algum tipo de preconceito inicialmente ela negou, mas lembrou-se que os homens da aldeia no começo resistiram, pois pensavam que ela seria autoridade para intervir em suas famílias. Em uma das reuniões mensais da associação Abaeté, em que estive presente, notei que ao pedir atenção dos participantes e enfatizar alguns assuntos que exigiam a contribuição da comunidade, como a ida de algumas lideranças a Brasília para

um movimento de reivindicação contra o marco temporal⁸, um homem desdenhou do seu pedido para cessar os ruídos afirmando que já havia entendido. Acredito que ela não ouviu, mas aquele episódio me fez refletir que talvez se fosse Crispiniano (esposo de Ivonete e presidente da associação) ou Bonisson (vice-cacique) o comportamento não seria o mesmo, pois quando esses estavam com a fala, não notei nenhum comportamento semelhante.

A partir dessas considerações, ao analisar o posicionamento das cacicas, entendendo que mesmo que não haja uma indignação e uma postura feminista por parte delas, não podemos suprimir a existência um “machismo originário” entre o povo tupinambá, principalmente quando há indícios de discriminação e relatos de violência doméstica (como foi mencionado pala cacica Ivonete). Em consonância com o Feminismo Comunitário, pautando-me em Paredes (2013) e Cabnal (2010), é possível afirmar que assim como não existe igualdade nas sociedades ocidentais, não há igualdade entre os gêneros nos povos originários. Assim, o patriarcado não é exclusividade da experiência colonial. As referidas autoras, esclarecem que nos povos originários de Abya Yala⁹ já havia patriarcalismo. No entanto, a partir da intrusão dos europeus esse patriarcalismo assumiu características mais perversas porque vieram associadas a relações de poder trazidas pelo colonialismo, se interseccionando com outros aspectos como raça e classe.

Segundo Paredes (2016), uma de suas fundadoras, o feminismo comunitário nasceu em 2003, na Bolívia, nos movimentos de levante das mulheres contra o neoliberalismo e a privatização da água e do gás. Se organizaram para combater as constantes violações dos direitos sobre seu território e seu corpo. Para esse movimento social, historicamente, as mulheres nunca estiveram em igualdade de condições em relação aos homens. Esse movimento procura recriar o pensamento feminista, reinterpretar as realidades da vida histórica e cotidiana das mulheres, defendendo seus direitos a partir de uma visão horizontal e recíproca. Abrange outras formas de conceber o gênero a partir de uma perspectiva decolonial.

Para Paredes (2013) o feminismo ocidental corresponde às necessidades das mulheres em sua própria sociedade: elas desenvolveram lutas e construções teóricas que buscam explicar sua situação de subordinação. Ao instituir no mundo das relações coloniais,

⁸ O marco temporal é uma tese jurídica que defende a ideia de que os povos indígenas só têm direito a reivindicar determinada terra caso já a ocupassem quando a Constituição Federal foi promulgada, em 5 de outubro de 1988.

⁹ Segundo Lorena Cabnal, feminista comunitária, evita-se o termo *América Latina* porque esse nome foi imposto pelo colonialismo sobre seu território. Prefere utilizar *Abya Yala*, expressão que no idioma do povo Kuna do Panamá, é utilizada para referir-se ao seu território ancestral original

imperialistas e transnacionais, essas teorias tornam-se hegemônicas, não refletem a realidade latino-americana. A partir daí, decorre a necessidade de se propor um feminismo decolonial, que expresse as ideologias e utopias das mulheres incluídas nessa realidade.

O feminismo indígena comunitário tem a sua origem nas lutas de resistência contra o sistema capitalista, patriarcal e colonial das mulheres indígenas frente às práticas sistemáticas de violação de seus direitos, de suas comunidades e povos, assim como dos direitos da natureza e a exploração feroz dos recursos naturais. O ponto de partida está na sua própria definição de feminismo, considerado como: a luta e a proposta política de vida de qualquer mulher em qualquer lugar do mundo, em qualquer etapa da história que se tenha rebelado diante do patriarcado que a oprime (Paredes 2013, p. 7). Embora as cacicas não demonstrem uma “indignação” acerca de certos comportamentos em relação a sua liderança feminina, elas combatem o patriarcado com sua própria presença, persistência e liderança. Como a cacica Ivonete que combateu ferrenhamente a violência doméstica em sua comunidade, enfrentando os agressores através do diálogo e conscientização. A cacica Valdelice afirmou que os homens indígenas ainda são muito machistas, acham que as mulheres querem tomar a frente deles, “eles não queriam que as mulheres fossem líder” (Valdelice 15/12/2022), quando na verdade sua intenção é compartilhar das lutas junto a coletividade. A cacica afirma que a sua maior missão é manter o povo unido, lutar pelo bem comum, essa é a sua maior ambição.

Segundo Cabnal (2021) O machismo que expressa um homem indígena não é o mesmo machismo que expressa um homem urbano, um homem branco, um homem Europeu ou um homem negro. Para ela, os fundamentalismos étnicos têm outras configurações e operam de maneira diferente e por isso é complicado chegar nas comunidades e falar de gênero, porque dificilmente o gênero atravessa os corpos das mulheres indígenas, principalmente nas de mais idade, pois entre as jovens tupinambás já é possível notar movimentos femininos para fortalecimento da luta de gênero.

Conforme Paredes (2008 p. 1), nós mulheres compomos a metade, ou mais, de cada povo. Contudo, esta é uma realidade desconsiderada diante da visão da colonialidade¹⁰ e patriarcal, que relega as mulheres a uma posição subalterna ou reduz o enfoque a um problema. Por exemplo, quando se pensa em fazer políticas públicas para indígenas, camponeses, setores populares e também para as mulheres. Como se as mulheres fossem um

¹⁰ Segundo Aníbal Quijano (1997) a colonialidade transcende o colonialismo e não desaparece com a independência ou descolonização dos países que foram colônias. Ela opera através da naturalização de certos padrões nas relações de poder e da naturalização de hierarquias raciais, culturais, territoriais, de gênero e epistêmicas. Dessa forma, a colonialidade subalterniza certos grupos de seres humanos garantindo sua dominação, exploração e ignorando seus conhecimentos e experiências.

setor a mais junto dos outros, ignorando também os demais pertencimentos, de mulher indígena, camponesa ou de setor popular. Ou se trata às mulheres como problema da mesma forma que se pode resolver o problema da educação, da saúde e também o da mulher, especialmente desde o enfoque de visualizá-la vítima da violência. Estas são algumas formas de uso da linguagem que demonstram uma visão de acobertamento, como uma minoria subalterna sem muita importância (SACAVINO 2016, P. 100). Nesse sentido, Paredes afirma;

As mulheres somos mais da metade da população boliviana e não somos nem uma minoria, nem um tema a tratar, nem um setor, nem um problema; as mulheres somos a metade de todo. Consideramos um erro gravíssimo negar o corpo e o sexo de quem formamos parte dos movimentos e organizações sociais, são nossos corpos de mulheres os que desde sempre, em inumeráveis marchas e ações, têm feito e construído a história de nosso país (p. 1).

Entendo que essa é a concepção das cacicas tupinambá, elas não querem um tratamento diferenciado por ser mulher, se comportam de forma a garantir respeito, igualdade na convivência, nos direitos e na voz. É importante destacar que as três cacicas foram eleitas pela comunidade nas quais estão inseridas, significa dizer que embora haja alguns que se opunham ou ainda demonstrem comportamentos desrespeitosos, a comunidade reconheceu a aptidão dessas para liderar o povo. De acordo com Viegas (2007) alguns acontecimentos da vida das mulheres que estiveram envolvidas nas dinâmicas históricas no século XX contribuíram para adotar o comportamento que possuem. “A tendência agnática, que confere poder legitimador à liderança masculina, reconhecida pela Funai em nível local, encontra-se hoje em concorrência com uma *feminilidade hegemônica*” (p.179), atrelada a habilidade das mulheres de transitar entre a roça e a rua. A antropóloga considera que quando as mulheres começaram a trabalhar nas casas da elite cacauera na cidade e estudar mesmo que não tenham tido a chance de concluir os estudos devido a situação financeira da família, esse movimento entre a roça e a rua “lhes conferiu uma versatilidade e um domínio do habitus relativo ao comportamento socialmente esperado. Essa mobilidade constituiu a *transitividade feminina* das mulheres Tupinambá” (VIEGAS 2007 in SANTANA 2015, p.307).

Santana (2015) afirma que a partir da experiência brasileira com povos indígenas, podemos dizer que, um atributo esperado para as lideranças é possuir bom domínio da língua portuguesa para compreender e se envolver nas relações técnico-burocráticas. O que nos faz refletir sobre as circunstâncias nas quais as cacicas foram nomeadas pelo próprio povo em suas localidades. Essas, possivelmente, se mostravam mais preparadas, letradas para reivindicar em nome do povo. Para Santana (2015) Ao contrário do que costuma ocorrer nos contextos ameríndios, a migração das mulheres Tupinambá, ao invés de vulnerabiliza-las,

atuou como fator positivo, ao produzir uma *transitividade* que potencializou sua autonomia (p. 309). A pesquisadora explica ainda que enquanto os homens fixaram-se em seus pequenos pedaços de terra, dedicando-se aos trabalhos rurais, as mulheres se sentiam coagidas a buscar melhorias para a condição econômica familiar, por isso buscavam estudar e trabalhar para a elite regional, o que permitiu que essa dinâmica entre os gêneros fosse alterada.

3.4.2 Identidade

Embora a análise deste estudo esteja focada nas cacicas, muitos dos desafios enfrentados por elas foram uma realidade compartilhada por todos os indígenas desse território. O modo de vida com costumes tradicionais familiares e culturais no trato com a terra, na relação de respeito com os mais velhos, a produção de farinha, plantios e crença na cura através das plantas também eram comuns a todos, mas desconheciam o pertencimento a uma coletividade, pois há muito isso já lhes havia sido usurpado. Quando começou o movimento educativo dos anos 90, Valdelice e Maria Jesuína, como professoras, mas indivíduos igualmente em processo de subjetivação, passaram por um momento de construção da identidade coletiva, que podemos entender à luz dos conceitos de Moita Lopes (2002) e Stuart Hall (1992, 2002).

Apoiando-se nas teorias socioconstrucionistas do discurso e das identidades sociais, Moita Lopes (2002) ressalta a concepção da identidade como algo que se constrói nas práticas sociais, ou seja, o autor defende que a identidade não existe aprioristicamente, independentemente das ações dos sujeitos, mas, como representações, elas se constituem nas práticas discursivas com os outros, por meio das ações repetidas dos atores sociais. Moita Lopes traz a noção da natureza social do discurso, a visão do discurso como "uma forma de co-participação social. Os participantes discursivos constroem o significado ao se envolverem e ao envolverem outros no discurso em circunstâncias culturais, históricas e institucionais particulares. Isso nos diz que alteridade e contexto são categorias básicas para compreender como o significado é elaborado na sociedade já que, como afirma Bakhtin (1981, p.12) "uma palavra é dirigida a um interlocutor: ela é função desse interlocutor". E é por meio desse processo de construção do significado, no qual o interlocutor é crucial, que as pessoas se tornam conscientes de quem são, construindo suas identidades sociais ao agir no mundo por intermédio da linguagem. (Moita Lopes 2002, p. 30)

"O indivíduo torna-se consciente de si mesmo no processo de tornar-se consciente dos outros" (Markova 1990, p.3). O que somos, nossas identidades sociais, portanto, são construídas por meio de nossas práticas discursivas com o outro. "As pessoas têm suas identidades construídas de

acordo com o modo através do qual se vinculam a um discurso- no seu próprio e nos discursos dos outros" (Sheter e George 1989, p. IX), (p.32).

No relato das cacicas, identificamos que a construção da identidade social ocorre no momento em que iniciam o contato com seus pares. Durante as aulas, na educação de jovens e adultos, a troca de experiências, de memórias fez despertar, como disse Pedrísia, “o sentimento índio”, perceberam que o discurso dos demais assemelhavam-se aos seus. Da mesma forma ocorreu com Ivonete, que apesar de não estar envolvida no movimento das professoras, conscientizou-se de sua identidade através das reuniões que participou em Acuípe, nas conversas, reuniões, nas músicas do ritual e todo o contato com os demais.

Lopes (2002, p.33), juntamente com Edward e Mercer (1987), afirmam que com o propósito de construir significados com o outro, os participantes discursivos criam contextos mentais ao interagirem e os projetam na interação para indicar como pretendem que o significado seja construído. Ao recordar a narrativa de Valdelice, lembremo-nos de sua fala, ao mencionar que os professores atuavam como uma espécie de “psicólogos” de seus alunos na educação jovens e adultos, ou seja, diálogos eram produzidos e significados engendrados nos discursos. "O contexto não é um traço material, mas uma produção dos próprios participantes, isto é, uma construção interpretativa através da qual definem a situação com o objetivo de resolver tarefas práticas" (Bange 1992, p.18), aos poucos perceberam que aquela situação de subordinação em que muitos indígenas viviam, empregados nas propriedades dos fazendeiros, privados de direitos, precisava ser revertida.

Esses processos de construção de significado, em que alteridades contexto são cruciais, são "situados cultural institucional e historicamente (Wertsch 1991, p.8). Os participantes discursivos estão agindo no mundo em condições socio-históricas particulares, que estão refletidas em seus projetos políticos e nas relações de poder, nas quais operam (Moita Lopes 2002, p. 33)

De acordo com Hall (1990, p.222) os indivíduos estão conscientes de sua ligação a eventos sócio-histórico, pois todos nós escrevemos e falamos de um lugar e momento particulares, de uma história e cultura que são específicas. O que dizemos está sempre em contexto, posicionado. Isso nos revela que os indígenas tupinambás, embora estivessem em estado de “letargia”, conheciam sua história e o motivo pelo qual permaneciam em silêncio, mas quando o contato coletivo começou, os diálogos estabelecidos eram inteirados da história local, o que lhes permitiu reivindicar a identidade coletiva.

Stuart Hall, em seu texto *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade* (1992), investiga o que ele chama de “crise da identidade”: a fragmentação dos sujeitos. Para Hall as concepções de identidade passaram por três períodos (2006, p. 10-13): **O sujeito iluminista**: é o indivíduo

centrado, unificado, autônomo, dotado das capacidades da razão. O sujeito de consciência e de ação, que se desenvolve ao longo da vida, de modo um tanto quanto independente do seu entorno – sua identidade é autônoma. Essa concepção de sujeito está muito ligada aos filósofos do Iluminismo. O **sujeito sociológico**: é uma concepção que aparece a partir da Sociologia, no final do século XIX, como reflexo da complexidade do mundo moderno. Esse sujeito não é autônomo e autossuficiente, e sim formado na relação com outras pessoas, em uma cultura que faz a mediação dos valores, sentidos e símbolos. **Sujeito pós-moderno**: conceituado a partir dessa realidade na qual existimos hoje, é identificado por Hall como um sujeito sem identidade fixa ou essencial, isto é, sua identidade é móvel, contraditória e continuamente transformada pelos diálogos com a diversidade cultural. Marcado pelo descentramento e pela desestabilidade, este sujeito está exposto às mais diversas identidades culturais e, como tal, seria acometido por uma crise de identidade.

Para Hall (2006, p.11) a ideia de sujeito sociológico repercute a complexidade do mundo moderno e a compreensão de que o núcleo interior do sujeito não era autônomo e autossuficiente, mas era formado na relação com outras pessoas importantes para ele, essas mediavam para o sujeito a cultura, símbolos e sentidos do mundo em que ele habitava.

De acordo com essa visão, que se tornou a concepção sociológica clássica da questão, a identidade é formada na "interação" entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o "eu real", mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais "exteriores" e as identidades que esses mundos oferecem. A identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o "interior" e o "exterior"- entre o mundo pessoal e o mundo público (p.11)

A concepção de Stuart Hall de identidade na pós modernidade traz a compreensão de que a identidade dos indivíduos, se tornou, na verdade, fragmentada.

O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas. Correspondentemente, as identidades, que compunham as paisagens sociais "lá fora" e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as "necessidades" objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático (Hall 1992, p. 12).

Entendemos, desta forma, que a identidade das cacicas foi constituída nas relações sociais nas quais estiveram expostas dentro e fora do povo e pelas circunstâncias históricas. A necessidade emergente de uma liderança na sequência de situações desde que a insurgência e organização da coletividade iniciou, fez com que as comunidades percebessem em

Valdelice, Ivonete e Jesuína, através da convivência e da troca, pessoas capazes para liderar. De igual forma, a identidade delas foi fortalecida nos embates diários, na luta pela vida. As cacicas nem sempre foram líderes, nem tão pouco previam isso para si mesmas, a identidade delas foi modificada com o diálogo entre os mundos culturais que conviveram.

A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (Hall, 1987). É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um "eu" coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora "narrativa do eu" (veja Hall, 1990). A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. (HALL 2006, p.13)

O sentimento de identidade, imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si mesma, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros, necessita passar por um processo de significação. Esse processo vivido por Ivonete foi capaz de transformar a aversão que possuía ao ser chamada de “índia”, para se tornar uma liderança e defensora da identidade coletiva. De forma semelhante, desenvolveu em Maria Jesuína, que se considerava tímida, a capacidade de atuar ativamente na educação indígena e também no cacicado. Valdelice que enquanto trabalhava como doméstica, assim como Ivonete, nunca imaginou que reivindicaria a identidade coletiva e se tornaria a primeira cacica do povo.

Todo esse processo de subjetivação foi possível através da interação do povo tupinambá, quando passaram a conviver em espaços de comunicação. Nesse contexto, a linguagem funciona como processo de significação e cultura como um conjunto de significados partilhados (HALL, 1997). Conforme Hall (2002), se a linguagem atribui sentido, os significados só podem ser partilhados pelo acesso comum à linguagem, que funciona como sistema de representação. Desse modo, a representação através da linguagem é central para os processos pelos quais é produzido o significado.

Conforme Hall (2002) atribuímos significado as coisas, representamos, a partir de como pensamos, sentimos, dizemos e agimos, ou seja, damos significados através da estrutura de interpretação que trazemos e por meio da forma como utilizamos as coisas, como as integramos em nossas práticas cotidianas. Assim, podemos refletir um pouco sobre a

representação da mulher no contexto a que me proponho neste trabalho. A análise de Hall (2002) sobre o conceito de representação é motivada pela investigação sobre a forma como se constrói o significado. De acordo com o autor, os significados culturais têm efeitos reais e regulam práticas sociais. O reconhecimento do significado faz parte do senso de nossa própria identidade, através da sensação de pertencimento. Os sinais possuem significado compartilhado, significando nossos conceitos, ideias e sentimentos de forma que outros decodifiquem ou interpretem mais ou menos de igual forma. A forma como as mulheres em questão se enxerga e projeta diante da sociedade, está diretamente ligada aos significados culturais construídos por elas ao longo da vida. É possível entender que a comunidade que as elegeu e apoia partilhe do mesmo sentimento.

Hall (2002, p. 9-10) aborda três teorias que discutem a representação: a reflexiva, a intencional e a construcionista. Cada uma delas apresenta diferentes abordagens para a interpretação dos significados na linguagem. Na teoria reflexiva, a linguagem funciona como espelho que reflete o verdadeiro significado já existente no mundo; na teoria intencional, aquele que fala impõe o significado através da linguagem; e, na teoria construcionista, a linguagem é tomada como um produto social, no qual os significados são construídos através dos sistemas de representação. É nessa terceira visão que o autor encontra um melhor ajuste à sua concepção da representação.

Hall utiliza o termo identidade para significar

[...] o ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos ‘interpelar’, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades que nos constroem como sujeitos aos quais se pode ‘falar’” (HALL, 2000, p.111-112).

Desse modo, entende-se que os limites da identidade estão sempre em reconstrução, é um conjunto de fragmentos conectados. Para o autor, as identidades sociais devem ser refletidas como construídas no interior da representação, através da cultura, sendo resultantes de um processo de identificação que nos permite posicionarmo-nos no interior das definições fornecidas pelos discursos culturais. Desta forma, nossas subjetividades são produzidas parcialmente de modo discursivo e dialógico. De igual forma, Hall ao desenvolver uma concepção de identidade como estratégica e posicional defende que, na modernidade tardia, as identidades são cada vez mais fragmentadas, multiplicadamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições. Nessa perspectiva, a identidade emerge do diálogo entre os conceitos e definições representados para nós pelos discursos de uma cultura e pelo nosso desejo de responder aos apelos feitos por estes significados (HALL, 2000).

Barth (1969) também ressalta a natureza política da identidade. Para o autor, um grupo étnico não é assim designado por sua base cultural, dado que a cultura tem uma dinâmica tempo-espaçial; e sim pelos critérios que consideram válidos e que geram o sentimento de pertencimento pelos integrantes do grupo étnico.

3.4.3 Educação, práxis educativa e liderança popular

Ao longo da história do Brasil a educação passou por várias alterações até ser entendida da forma como é na Constituição e nas diretrizes que lhe asseguram atualmente. Sua importância é indubitável na formação plena do indivíduo. Com vistas à construção da cidadania, se mostra como o principal meio para se alcançar autonomia, liberdade, igualdade, decolonização do saber e superação das mazelas forjadas pela dominação das elites. Não me refiro a uma educação formal hegemônica, mas processos educativos capazes de proporcionar à cada indivíduo respeito e valorização por sua identidade.

Os processos de colonização protagonizados pela Europa, em função da subalternização dos demais povos, provocou a produção de conhecimento “eurocentrada” que desautorizava outras formas de pensamento. Os processos de colonização se justificavam não apenas pela crença da soberania europeia, mas também pela imperiosidade dos conhecimentos por eles produzidos. Tanto que na carta de Pero Vaz de Caminha os índios são evidenciados como carentes de seus ensinamentos. O modelo de educação europeia perdurou durante séculos no território brasileiro, as práticas educativas não abrangiam as diferentes narrativas dos contextos socioculturais dos alunos, ofertando uma abordagem meramente conteudista para as classes populares, quando a educação chegava até esses.

No final da década de 1950 e início dos anos 1960, no Brasil, vários coletivos de camponeses, artistas, intelectuais e estudantes, começaram a fazer uma crítica ao modelo de desenvolvimento, de educação e de cultura existentes, denunciando o modelo elitista e excludente presente nas práticas educacionais e culturais. Assim, foram surgindo os Movimentos populares, como o MCP (Movimento de Cultura Popular), do qual Paulo Freire fazia parte, o MEB (Movimento de Educação de Base) ligado à Igreja Católica e o CPC (Centro Cultural de Cultura), ligado à UNE (União Nacional do Estudantes). Eles desempenharam um importante papel no sentido de denunciar a exclusão vivida pelos sujeitos das camadas populares e o autoritarismo e a opressão presentes no sistema de educação brasileiro.

Dentre os expoentes desses movimentos, Paulo Freire se tornou o mais conhecido. Em sua obra *Pedagogia do Oprimido* (1987) denuncia a colonialidade do poder, do saber e do ser,

revelando que o fim do período colonial na América Latina não significou o fim do colonialismo, já que seus traços perduraram no tempo. Freire não só denuncia essa realidade de opressão, como propõe uma ruptura de tal modelo através de práticas libertadoras. Para ele, a pedagogia do oprimido inicia quando os indivíduos passam a se empenhar na luta por sua libertação. É necessário que “se saibam ou comecem criticamente a saber-se oprimidos, um dos seus sujeitos.” (p.26)

A pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora, terá, dois momentos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se na práxis, com a sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação. Em qualquer destes momentos, será sempre a ação profunda, através da qual se enfrentará, culturalmente, a cultura da dominação. No primeiro momento, por meio da mudança da percepção do mundo opressor por parte dos oprimidos; no segundo, pela expulsão dos mitos criados e desenvolvidos na estrutura opressora e que se preservam como espectros míticos, na estrutura nova que surge da transformação revolucionária. (p.27)

Essa práxis retratada pelo autor nos remete diretamente a atuação das professoras indígenas que atuaram pela CAPOREC e em suas ações pedagógicas que mobilizaram nosso povo na década de 90. A educação foi um instrumento de transformação não apenas individual, mas um mecanismo de mobilização. Através das aulas e reuniões, juntos desvelavam o despotismo e assim impulsionaram-se para requerer a identidade coletiva e os direitos fundamentais. Paulo Freire (1987) ainda afirma: “a práxis, porém, é reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo, sem ela, é impossível a superação da contradição opressor-oprimidos.” (p.25) Deste modo, para que os oprimidos superem a opressão precisam exercer o conhecimento adquirido através da atuação com seus pares e nos embates frente aos “algozes” para mudar a realidade.

Quanto mais as massas populares desvelam a realidade objetiva e desafiadora sobre a qual elas devem incidir sua ação transformadora, tanto mais se “inserirem” nela criticamente. Desta forma, estarão ativando o desenvolvimento consciente de suas experiências. É que não haveria ação humana se não houvesse uma realidade objetiva, um mundo como “não eu” do homem, capaz de desafia-lo; como também não haveria ação humana se o homem não fosse um “projeto”, um mais além de si, capaz de captar a sua realidade, de conhecê-la para transformá-la. (Freire 1987, p.26)

A Constituição de 1988 suscitou na sociedade brasileira pensamentos democráticos e anseios de mudanças na educação. Em vista disso, surgiu a necessidade de pedagogias que pudessem converter a cultura do silêncio na escola, imposta pelo regime ditatorial por vinte e um anos. Desse modo, várias teorias envolvendo conceitos de educação democrática

intensificaram debates durante os anos de 1990, as ideias libertadoras de Paulo Freire ocuparam grande parte do debate democrático.

Paulo Freire parte do preceito de que a divisão da sociedade em classes impossibilita que a maioria das camadas populares desfrutem dos bens produzidos em detrimento de uma minoria privilegiada. Para Freire, educar é libertar o homem do determinismo, para que este passe a reconhecer o papel da História e as vicissitudes da identidade cultural, tanto em sua dimensão individual, como na prática pedagógica.

Freire (1987) elucida o conceito de educação bancária referindo-se a uma prática de ensino que reproduz a sociedade opressora, em que o educador se coloca em posição superior, de dono do saber. Um saber que ele transfere, deposita nos educandos. Isto é, este modelo de educação “coisificava” os sujeitos e anulava sua voz e seu saber. Aos educandos, os recipientes, não resta outra coisa a não ser arquivar os depósitos, memorizá-los, sem qualquer possibilidade de pensar autenticamente e de criar. Só lhes resta se adaptar.

Na medida em que esta visão “bancária” anula o poder criador dos educandos ou o minimiza, estimulando sua ingenuidade e não sua criticidade, satisfaz aos interesses dos opressores: para estes, o fundamental não é o desnudamento do mundo, tampouco a sua transformação (Freire 1987, p. 83). Esse é o modelo de educação que oprimiu nosso povo por tanto tempo, sem nos dar a chance de exercer nossa voz. O educador defende que é preciso uma prática educativa que se fundamenta em uma relação horizontal entre educador e educandos, superando a contradição entre os dois. Nesse contexto, educadores e educandos, por meio do diálogo e em comunhão, se tornam educadores-educandos e educandos-educadores, mediados pelo mundo. “[...] o educador já não é o que apenas educa, mas o que, enquanto educa, é educado, em diálogo com o educando que, ao ser educado, também educa [...]” (p. 96). Não se trata, porém, de excluir a autoridade do educador, mas de reconhecer que o verdadeiro ato educativo, que não sirva à alienação e sim à libertação, não pode ser feito com base na transferência de conhecimentos. A educação libertadora se funda no diálogo e na prática reflexiva e transformadora.

A compreensão do modelo autoritário que permeia os espaços educacionais nos leva a entender a função e o propósito da ideologia trabalhada por Marilena Chauí (1985). Para ela a ideologia é uma ferramenta de dominação de classes, bem como uma forma de luta dessas classes. Os dominantes utilizam da ideologia para realizar a dominação, sem que os dominados tenham consciência desse processo. Ou seja, os dominados não enxergam a ideologia como dominação (CHAUI, 1985, p.86).

[...] o papel específico da ideologia como instrumento da luta de classes é impedir que a dominação e a exploração sejam percebidas em sua realidade concretas. Para tanto, é função da ideologia dissimular e ocultar a existência das divisões sociais como divisões de classes, escondendo, assim, sua própria origem. Ou seja, a ideologia esconde que nasceu da luta de classes para servir a uma classe na dominação. (1985, p.103)

Para Chauí, a educação de qualidade e satisfatória deve propiciar a emancipação de seus discentes, de modo que proporcione não somente a simples recepção de conteúdo, mas sobretudo a reflexão, a criticidade e principalmente sua participação ativa em sociedade, e não um meio de promover o autoritarismo ideológico como forma de dominação.

Um dos objetivos da CAPOREC, explicitados em sua página oficial na internet é *efetivar práticas educativas que valorizam a ética, a cultura popular, a equidade de gênero e de etnias, a cidadania, a democracia e os Direitos Humanos*. Diante disso, compreendemos que todo o movimento educativo do povo Tupinambá, desde a CAPOREC, vem seguindo esses princípios, combatendo as formas de autoritarismo e imposição de ideologias através do diálogo, da troca de conhecimentos, do resgate da história coletiva e resgate da cultura.

Assim, de acordo as ideias de Paulo Freire e Marilena Chauí, a educação é precursora da revolução. Quando as verdades são distorcidas os oprimidos são levados a lutar contra quem os fez menos. E esta luta somente tem sentido quando os oprimidos, ao buscar recuperar sua humanidade, não se sentem idealistamente opressores, nem se tornam opressores dos opressores, mas restauradores da humanidade em ambos. E esta é a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos: libertar-se a si e aos opressores. (FREIRE 1987, p. 20). Essa foi o que a práxis educativa resultou em nosso povo, a revolução e busca pela libertação das opressões.

Por esse viés, Adorno (1995) trata da emancipação como uma filosofia libertadora que contribui de forma significativa no processo anti-ideológico que tensiona formar sujeitos críticos e reflexivos. Por isso, é preciso que a escola enquanto meio social propagador do conhecimento e da educação, possa promover um ensino emancipatório. A respeito desse projeto ideológico de mascarar a realidade em seu próprio favor, Adorno (2003) afirma que existe na sociedade uma grande resistência a manter os sujeitos não emancipados, e isso justamente porque quanto maior alienação, maior e mais fácil será sua forma de dominação e repressão “porque tudo o que há de ruim no mundo imediatamente encontra seus advogados loquazes, que procurarão demonstrar que, justamente o que pretendemos encontra-se de há muito superado ou então está desatualizado ou é utópico.”(p.185)

A referência de educação eficiente para Adorno (1995), não ambiciona modelar os indivíduos, pois não temos esse direito, também não é a mera transmissão de conhecimento,

afinal a natureza dessa intenção é morta, mas sim a produção de uma consciência verdadeira. (ADORNO, 1995, p. 141-142). Para ele, a educação jamais pode fixar-se em modelos de ensino pré-estabelecidos, essa modelagem formaliza a educação, o que a impede de desenvolver-se e tornar-se crítica de si mesma. Quando a escola não está disposta a tal exercício, porta-se como fábricas, posicionando-se distante dos alunos e tratando estes como se fossem objetos. Trata-se de uma visão educacional pautada em um tipo de autoritarismo, no qual o aluno é visto como aquele que não sabe, portanto, um ser passivo; e, o professor, como àquele que tem a posse do saber, um ser ativo.

Para Adorno, a educação possui inevitavelmente um caráter político. Espaços educacionais, como, por exemplo, as escolas, não podem permanecer centradas em suas supostas verdades de modo a impedir o debate crítico da situação social vigente. Ao contrário, enquanto espaços educacionais que são, necessitam repensar constantemente a si mesmos, ou seja, submeterem-se à própria crítica. Quando a escola é capaz de refletir sobre o seu próprio fazer educacional, ela se torna capaz de restringir as possibilidades de que atos bárbaros venham ocorrer.

O autor reconhece ainda, os riscos de que Auschwitz volte a se repetir, sobretudo, porque, segundo ele, àquelas situações que proporcionaram tamanha barbárie ainda estão presentes na sociedade contemporânea, como por exemplo, certa ordem de discursos autoritários. Enquanto perpetuarem a presença de discursos autoritários e as tentativas de “uniformizar” a sociedade a partir de uma única visão de mundo, Auschwitz continuará sendo um espectro. E, devemos ter em conta que os discursos explícitos ou implicitamente autoritários, infelizmente, ainda se fazem presente em ambientes escolares. Esses discursos revelam uma tendência de formalização da sociedade, herança dos regimes totalitários.

A teoria de Adorno é muito atual e incisiva. Diante do genocídio imperativo em nosso país, os discursos de ódio incitados e proferido no cenário político nacional recente, são um exemplo dos riscos e provas das barbáries que assolam os povos originários. Aldeias inteiras foram expulsas de suas terras, dando lugar aos garimpos e a pecuária. Os assassinatos são frequentes, pois a resistência indígena sempre vai lutar pela preservação dos territórios. Enquanto isso, grande parte da população, extasiada pela ignorância, clama por uma ditadura.

A educação, para Adorno, tem como objeto o reconhecimento da sua própria humanidade no outro. Deve ser o meio pelo qual os indivíduos socializam-se respeitosamente, esse respeito não deve se restringir aos seus iguais, como costumeiramente ocorre. Infelizmente, ao passo em que as disparidades se apresentam, apresentam-se também a intolerância; que é quando um indivíduo não se reconhece no outro. Esse é o ponto no qual

retornamos ao conceito de barbárie, que se dá quando há um estranhamento entre o indivíduo e seu semelhante.

A partir de Ivo Dickmann e Ivanio Dickmann (2017) no livro *Pedagogia da liderança popular* podemos refletir sobre a posição das cacicas tupinambá como líderes e educadoras. De acordo com os autores, “um Educador/a Popular é um líder popular, que motiva, organiza, acompanha, assessora grupos populares enfrentando e superando os dilemas e conflitos que os oprimem” (p.29-30). Ser um Educador Popular é uma tarefa audaciosa, pois implica tornar-se um agente de transformação social a partir do diálogo sobre a realidade concreta com os educandos, entendendo-os como sujeitos no processo de construção de conhecimento. E, a partir do conhecimento, se constrói alternativas aos problemas sociais. Segundo Dickmann e Dickmann o “Educador/a Popular” possui as mesmas características das lideranças populares, os coordenadores de grupo, os animadores, os Educadores/as sociais, os orientadores, os professores da educação básica, enfim, todo aquele que cumpre a função ou tarefa social de contribuir para a construção de um novo ser humano, de um novo mundo, de um novo Brasil (p.36).

Nas narrativas das cacicas notamos que essa nomenclatura cabe adequadamente a elas, pois através do diálogo e das parcerias estabelecidas entre os indígenas objetivam gerar transformação da realidade vivida, conhecimento, quebra de tabus. A esse respeito Oscar Jara H. no prefácio do livro de Dickmann; Dickmann (2017), rememora um diálogo com Freire:

Não devemos andar na frente, nem atrás do povo; a liderança popular anda junto, como um aprendiz do povo, um mediador do desvelamento do mundo, um problematizador da realidade, na busca permanente de ser mais com o povo, pronunciando a Palavra transformadora (p.23).

Isso me lembra diretamente das falas de Valdelice, Ivonete e Jesuína, quando dizem que não querem tomar a frente dos homens ou que não importa se a liderança é homem ou mulher, o bem comum é o que lhes interessa. Um lugar de destaque ou evidência por ser liderança feminina não é sua pretensão, contudo, conforme Dickmann; Dickmann (2017) que seu ofício é dialógico e, por isso, é pedagógico. E, sendo a tarefa do educador popular nunca é neutra e, por isso, é política. Pode-se afirmar também assim, a tarefa político-pedagógica do Educador Popular é seu compromisso sócio-político com os trabalhadores para transformar o mundo de opressão onde vivem.

Entendo que todo o movimento Tupinambá é um movimento educativo, pois necessitou de um processo de rearticulação suscitado pela educação, e ao longo desses mais de vinte anos de movimento um processo de resgate e manutenção da cultura vem sendo mantido dentro das comunidades tanto por meio da educação indígena quando pelo processo

comunicativo de conscientização nas reuniões, resgate dos rituais e costumes. As falas das cacicas que tive oportunidade de ouvir, elas e dos demais caciques do povo, são sempre de teor educativo, no sentido de despertar na coletividade a noção de pertencimento, de fortalecimento da identidade, bem como problematizar a situação social vigente. Por isso, de acordo com os referidos autores, podemos afirmar que a Educação Popular é um processo conscientizante e não conscientizador. E sua intencionalidade é resultar sujeitos conscientes e não conscientizados. Ou seja, o processo educativo popular não é formatador e sua finalidade não é modeladora, mas problematizadora, que possibilita pensar a realidade concreta (Dickmann; Dickmann 2017, p. 32).

Pensando ainda sobre a posição de liderança das cacicas, Paulo Freire afirma que “[...] na práxis revolucionária há uma unidade, em que a liderança [...] não pode ter nas massas oprimidas o objeto de sua posse.” (FREIRE, 2002, p. 123), portanto, a união é estar com estes grupos e não os possuir. Em consonância com Freire, Dickmann; Dickmann (2017) explicam que a liderança não se autoneia como tal. Ela emerge do processo de busca da libertação, na práxis com o povo, nasce do povo, comunga com o povo, é, pois, povo. Esta liderança-educadora é alguém que conhece profundamente a história do grupo social do qual está se dispondo a atuar revolucionariamente (p.81). A liderança emerge como um intelectual orgânico, um sujeito subalterno que se desloca da situação de opressão para a libertação, que enfrenta o modelo hegemônico na luta pela libertação dos oprimidos.

Seguindo a mesma senda, Gramsci (1978), Freire (2002) e Dickmann; Dickmann (2017) ao abordarem a figura do intelectual orgânico, na perspectiva da reflexão e ação, entendemos que Valdelice e Jesuína enquanto educadoras e Ivonete como agente comunitária de saúde, além de conterrâneas, ao participarem da vida cotidiana do grupo social ao qual representam e integram tornam-se intelectuais orgânicas. Isso porque ao mesmo tempo em que perceberam a condição crítica e histórica do povo, empreendiam ações pedagógicas dentro das comunidades Tupinambá, seja através da atuação docente, do trabalho social ou na luta pela garantia de direitos.

Santana (2015, p.375) afirma que a feminização do poder político e a efetiva participação dessas mulheres no espaço público, bem como as transformações realizadas em suas comunidades e dentro do movimento Tupinambá decorrem, principalmente do acesso à informação e serviços em especial ao processo de escolarização. O projeto educativo promovido pela CAPOREC com apoio da FASE e CEB- Comunidade Eclesial de Base e coordenado por Núbia Batista, promovia frequentemente capacitações para os educadores e estes, por conseguinte transmitiam para as comunidades. Ferreira (2011, p.94) mostra que,

para o povo Tupinambá, escolarização e a profissionalização, são imprescindíveis para se conseguir autonomia política e econômica, igualdade de direitos e assegurar a permanência dos povos indígenas nos seus territórios ancestrais.

Toda ação da liderança é uma ação em busca do bem comum, portanto, política (FREIRE, 1988) ser liderança e buscar a transformação social é o papel político de toda pessoa engajada nesse tipo de processo. Agir politicamente significa, portanto, colocar-se em oposição aquilo que vá contra o bem da comunidade (Dickmann; Dickmann 2017, p. 97), assim todas as ações empreendidas pelas cacicas antes de receberem o cargo político já as identificava como líderes populares e suas ações não passaram despercebidas pelo seu grupo social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A escrita desta dissertação provocou em mim maior admiração pelas cacicas do que anteriormente nutria. Suas vidas são marcadas pela anulação dos interesses próprios para dedicar-se ao bem comum, mesmo sofrendo privação de liberdade, demonstram coragem para enfrentar as adversidades e ameaças. É interessante perceber que elas não se vitimizam frente as desigualdade ou situações em que são subestimadas ou sofrem preconceito de gênero, sua liderança ultrapassa essas questões.

Esta é uma pesquisa inédita, de grande relevância social, pois abre perspectivas para novas abordagens relativas às mulheres indígenas, às relações de gênero entre os povos originários e aos Tupinambás de Olivença, uma vez que este trabalho não objetiva sugerir conclusões acerca dos assuntos aqui abordados, pois se trata de um processo de subjetivação dos indivíduos. Nesse sentido, apresento considerações sobre a contribuição de diversos fatores para a constituição do caráter político das cacicas.

Após a análise das histórias, podemos tecer algumas ponderações, mas antes, se faz necessário resgatar a pergunta norteadora deste estudo: *Quais elementos marcam as trajetórias de vida das cacicas Tupinambá de Olivença-Ba e dão sustentação para sua atuação política?* Foi possível verificar diversos fatores: Entre os Tupinambás, como na maioria dos povos indígenas do Brasil, os caciques são majoritariamente homens, 12 entre os 15, contudo, a primeira cica eleita democraticamente foi Maria Valdelice. Posteriormente, quando se tornou necessário subdividir o povo em cacadados, Maria Ivonete e Maria Jesuína também foram escolhidas pelas suas respectivas comunidades. As circunstâncias sociais e históricas nas quais as cacicas viveram, lhes tornou pessoas capazes de transitar entre a realidade dos indígenas e empreender estratégias para enfrentar as desigualdades e reivindicar

direitos e isso era notado pela coletividade. Essas viviam em suas comunidades tradicionais, mas em função das dificuldades financeiras e do difícil acesso à educação, se viram obrigadas a recorrer à cidade para estudar e trabalhar como domésticas, vendedora de acarajé ou marisqueiras. Contudo, essas situações adversas ao invés de distanciá-las do povo, as fortaleceu, dando-lhes habilidade para agir, pensar e se comunicar melhor.

No início desta jornada, tracei alguns objetivos específicos, os quais busquei atingir no decorrer do estudo. O primeiro deles foi descrever a participação política e social das cacicas do povo tupinambá de Olivença situando o contexto em que os espaços de poder lhes foram propiciados; no final do capítulo 2, ao expor as histórias de vida e no capítulo 3 ao discuti-las, apresentei o caminho percorrido por cada uma até serem nomeadas cacicas. Maria Valdelice e Maria Ivonete foram escolhidas democraticamente através das comunidades, Maria Jesuína, embora não tenha passado por um “processo eleitoral”, representantes da comunidade de Olivença a procuraram pedindo-lhe que esta se tornasse sua representante, cacique. As três cacicas desempenham esse cargo por escolha de seus pares, pois se mostraram mais capacitadas para representar suas comunidades destacando-se como lideranças populares desde as primeiras movimentações para unir o povo. Embora não seja uma atividade remunerada, realizam suas atribuições com honra e diligência.

O segundo objetivo estabelecido foi analisar a relação de gênero e as possíveis tensões estabelecidas; nesse objetivo, acredito que se houvesse maior disponibilidade de tempo para entrevistar outras pessoas, homens e mulheres, inserir outras metodologias, possivelmente conseguiríamos ter uma visão mais ampla acerca dessas questões, pois por mais que as cacicas expressem sua feminilidade na liderança, na luta pelo bem comum, tentando andar lado a lado com os homens e por vezes neguem a existência de preconceito, todas expressaram pelo menos uma ocasião em que foram discriminadas. Embora pessoas de todos os gêneros as tenham elegido representantes de seu povo, acreditando em suas habilidades de liderança, foi possível verificar um patriarcado originário, possivelmente agravado pelas influências ocidentais. Mesmo que grande parte da coletividade admire e respeite-as enquanto liderança política, existem os que resistem, tanto os indígenas das aldeias, quanto outros caciques. Contudo, não há um embate ou disputa por poder no que corresponde as cacicas, elas simplesmente continuam desempenhando seu papel através do diálogo, de atos educativos, sem imposições e sem dar muita importância às provocações, sua presença e atuação são seu ato de resistência.

Tive como terceiro e último objetivo específico conhecer através das narrativas de vida como se deu o processo de construção identitária, as dificuldades vivenciadas enquanto

mulher e indígena, bem como as estratégias empreendidas para superação. Por meio dos relatos, dos conceitos de Moita Lopes (2002) e Stuart Hall (2002), foi possível compreender que ao se envolverem com outros através do discurso, nas circunstâncias culturais e históricas, permitiu a construção de significado, tornando-se conscientes de quem eram e, assim, construíram sua identidade social, provocando o processo que viabilizou a reorganização do povo. A identidade das cacicas foi construída nas relações sociais por meio da linguagem, do discurso, da troca, nas quais estiveram expostas dentro e fora do povo e pelas circunstâncias históricas. As táticas que vem sendo utilizadas por elas para superar os desafios são a resistência e luta coletiva. A busca constante das cacicas é unir forças com as comunidades, não expressam despotismo ou vaidade.

As Ações executadas pelas mulheres Tupinambá despertaram o sentimento de pertencimento e construção da identidade individual e coletiva. A educação configurou-se como elemento político de mobilização e transformação social. O acesso a uma educação problematizadora, norteadas pela reflexão e ação (Práxis Educativa) sobre a sua realidade, forjaram condições para a construção da organização do povo e sua atuação política revolucionária.

A metodologia utilizada neste estudo correspondeu a expectativa de conhecer a trajetória de vida das cacicas tupinambá, viabilizando conferir significado científico aos dados encontrados, dar munção para responder os questionamentos iniciais e cumprir com os objetivos estabelecidos. Dentre os desafios enfrentados para realização da pesquisa, destaco a disponibilidade das cacicas devido suas ocupações no trabalho e das inúmeras demandas do cacicado. Registro também a falta de apoio e críticas das pessoas próximas pela escolha da temática, embora não me faltasse convicção, por vezes me senti sozinha e desmotivada. Os comentários desencorajadores eram constantes. Mas administrar as emoções, equilibrar as tensões para um posicionamento conceitual, deixando de lado as influências pessoais tornou-se inexorável, sem, contudo, deixar de compor um desafio de pesquisadora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ARAÚJO, C; Scalon, Celi. **Percepções e atitudes de mulheres e homens sobre a conciliação entre família e trabalho no Brasil. Gênero, família e trabalho no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2005.

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

BATISTA, Maria do Socorro Xavier. **Os movimentos sociais cultivando uma educação popular do campo**. Reunião anual da ANPEd, 29, Caxambu, 2006.

BARTH, Frederic. **Ethnic groups and boundaries**. 1969. Disponível em: http://www.bylany.com/kvetina/kvetina_etnoarcheologie/literatura_eseje/2_literatura.pdf
Acesso em: 01/06/2023.

BECKER, Howard S. A história de vida e o mosaico científico. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. 3ª edição. São Paulo: Hucitec, 1997.

BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário**. São Paulo: Cia das Letras, 1996ª.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas** 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **O que é ideologia**. 18. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

COUTO, Patricia Navarro de Almeida. 2003. **Os filhos de Jaci: Ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença, Ilhéus, BA**. Trabalho de conclusão de curso (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

DELORY-MOMBERGER, Christine. Formação e socialização: os ateliês biográficos de projeto. **Educação e pesquisa**. São Paulo maio/ago.2006.

DELORY-MOMBERGER, C. **A pesquisa biográfica ou a construção compartilhada de um saber do singular**. Revista Brasileira de Pesquisa (auto)biográfica, Salvador, v. 1, n. 1, p.

133-147, 2016. DOI: [10.31892/rbpab2525-426X.2016.v1.n1.p133-147](https://doi.org/10.31892/rbpab2525-426X.2016.v1.n1.p133-147). Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/rbpab/article/view/2526> Acesso em: 17 jun. 2022.

Dickmann / Ivo Dickmann, Ivanio Dickmann. **Pedagogia da liderança popular**. São Paulo: Editora Dialogar, 2017.

FERREIRA, Sonja Mara Mota. 2011. “**A luta de um povo a partir da educação**”: Escola Estadual Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro. Dissertação de mestrado (Educação). Salvador, Universidade do Estado da Bahia

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra. 1997.

FREIRE, Paulo. **Educação e Mudança**. São Paulo: Paz e Terra, 30ª ed. 2007.

GEERTZ, C. Uma descrição Densa, por uma Teoria Interpretativa da Cultura, p 13-66, in: **A Interpretação das Culturas**, ed. LTC, Rio de Janeiro, 1989.

GARGALLO, Francesca. **Feminismos desde AbyaYala**: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América. Editorial Corte y Confección: Ciudad de México, 2014. P.17-44.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

HALL, Stuart. **A centralidade da cultura**: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. In: Educação & Realidade. jul/dez. 1997. p. 15-46.

_____, **El trabajo de la representación**. IEP – Instituto de Estudios Peruanos: Lima, Maio, 2002.

_____, **Quem precisa de identidade?** In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis,RJ: Vozes, 2000..

Hobsbawm, Eric. O que a história tem a dizer-nos sobre a sociedade contemporânea? In.: _____. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. P. 36 – 48

JOSSO, Marie-Christine. **Experiências de Vida e Formação**. Lisboa: Educa, 2002.

JOSSO, Marie-Christine. **Experiências de Vida e Formação**. São Paulo: Cortez, 2004.

LASMAR, Cristiane. **Mulheres indígenas**: representações. Revista Estudos Feministas, v. 7, n. 1 e 2, 1999.

LARROSA, Jorge. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. Revista Brasileira de Educação. ANPED, P.20-28 Jan/fev/mar/abr 2002.

LEITE, S. C. **Escola Rural**: Urbanizações e políticas educacionais. São Paulo: Cortez, 1999. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/38420/R%20-%20E%20-%20ROSANGELA%20DE%20SOUZA.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em: 18 de jul. 2022

MOITA LOPES, Paulo da. **Identidades fragmentadas**: a construção de raça, gênero e sexualidade na sala de aula. Campinas, SP. Mercado de letras, 2002 (coleção Letramento, Educação e sociedade).

MALINOWSKI, Bronislaw C. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Tradução Anton P. Carr. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

PAVELIC, Nathalie Le Bouler. **Aprender e ensinar com os outros**: a educação como meio de abertura e de defesa na Aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro (Bahia, Brasil). Salvador 2019. UFBA. Tese de doutorado. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/31034> Acesso em: 15 jun. 2022

NÓVOA, António e FINGER, Mathias. **O método (auto) biográfico e a formação**. Natal, RN: EDUFRN; São Paulo: Paulus, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. In: **Anuário Mariateguiano**. Lima: Amatua, v. 9, n. 9, 1997

ROCHEBOIS, Christianne Benatti. **Histórias de vida na formação de professores de línguas**. Caligrama, Belo Horizonte, v.24, n. 3, p. 7-23,2019.

Disponível em:

<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/caligrama/article/view/14247/1125612865>

Acesso em: 03 maio.2022

SANTANA, S Sirlândia. 2015. **O papel das mulheres na definição e demarcação das terras indígenas dos Tupinambá de Olivença-Ba. Tese de doutorado (antropologia)**, São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

SOUZA, Elizeu Clementino. **A arte de contar e trocar experiências**: reflexões teórico-metodológicas sobre histórias de vida em formação. Revista Educação em Questão. Natal, v.25, n.11, p.22-39, jan./abr., 2006. Disponível em <https://periodicos.ufrn.br/educacaoemquestao/article/view/8285/5958>. Acesso em: 10/06/2022

PASSEGI, Maria da Conceição et al. Formação e pesquisa autobiográfica. In: Souza, Elizeu Clementino de (org.). **Autobiografias, histórias de vida e formação**: pesquisa e ensino. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. P. 257-268.

PASSEGGI, M. C. **Aproximaciones teóricas a las perspectivas de la investigación (auto)biográfica en educación**. Revista Educación y Pedagogía, Medellín, v. 23, n. 61, p. 25-40, 2011. Disponível em: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaeyp/article/view/14001/12412> Acesso em: 13 jul. 2022

PASSEGI, Maria da Conceição; Vicentini, Paula Perin; Souza, Elizeu Clementino d. **Pesquisa (auto)biográfica**: narrativas de si e formação. 1. Ed. Curitiba, PR:CRV,2013.

PINEU, Gaston. **As histórias de vida em formação**: gênese de uma corrente de pesquisa-ação-formação existencial. Educação e Pesquisa, São Paulo, V.32,N.2, P.329-343, MAIO/AGO.2006

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Relatos orais do “indizível” ao “dizível”** (1983). In: LUCENA, Célia Toledo; CAMPOS. M. Christina Siqueira de Souza; DEMARTINI, Zeila de Brito Fabri. (orgs). São Paulo: CERU. 2008. 208 p.

VIEGAS, Suzana Dores de Matos. **Socialidades Tupi** – Identidade e experiência vivida entre índios-caboclos (Bahia/Brasil). 2003. 423 f. Tese (Doutorado) Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra, 2003

ANEXO 1- FOTOS



Werlaine Oliveira e cacica Maria Valdelice. Aldeia Itapuã, 22 de maio de 2022.



Werlaine Oliveira e Cacica Maria Valdelice. Aldeia Itapuã ,11 de dezembro de 2022.



Figura 17 Werlaine Oliveira e Cacica Maria Jesúna, Olivença-Ba, 12 de janeiro de 2023