

**RELIGIOSIDADES, FESTAS E RITUAIS TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA:
Reelaborações e Expressões de Resistências Socioculturais e a Luta pela Terra**

Tamires Batista Andrade Veloso¹

Resumo: Neste estudo, procuramos analisar as religiosidades, festas e rituais dos índios Tupinambá de Olivença enquanto elementos fundamentais dentre os fatores apresentados no *Resumo do Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença* de 2009 para o reconhecimento étnico e territorial destes indígenas promovido pela FUNAI. Consideramos as formas pelas quais as religiosidades Tupinambá, religiões institucionalizadas e universos de religiosidades diferenciados se relacionaram e continuam a realizarem intercâmbios. O presente trabalho apresenta também ponderações acerca da interação entre crenças e ritos religiosos com a reconstrução sociocultural da identidade indígena.

Palavras-chave: Religiosidades. Tupinambá. Identidade.

Em 2001, os Tupinambá de Olivença foram reconhecidos oficialmente como indígenas pela FUNAI. A primeira fase de demarcação do seu território concluiu-se em abril de 2009 com a publicação do *Resumo do Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*. Neste relatório, entre os fatores apresentados para o reconhecimento étnico e territorial, destacam-se as religiosidades, festas e rituais como elementos fundamentais:

[...] festas e rituais que caracterizam seu modo de ser e estar no mundo.

[...] Desta forma, a vila continua a ser um local de referência para os Tupinambá que habitam nas diversas localidades do território, tendo papel relevante na reprodução física e cultural dos Tupinambá como um “povo”: é ponto de referência na rede de relações familiares, na centralidade dos seus rituais e na realização de suas festas tradicionais.²

Partimos assim da leitura que a compreensão das expressões de religiosidades, festas e rituais foi de significativa relevância para o processo de reconhecimento étnico e demarcação do território Tupinambá em Olivença. Porém, esta observação serve para outros povos também. Em documento sobre procedimentos para reconhecimento étnico e territorial da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), intitulado *Procedimentos para a Identificação de Terras Indígenas: Manual do Antropólogo* de 10/10/1997, podemos encontrar:

O objetivo fundamental da identificação antropológica é de estabelecer explicitamente, através de dados objetivos e conhecimento técnico reconhecido, o vínculo de um determinado grupo indígena com uma porção do território nacional. A relação que cada grupo indígena estabelece com o território é própria da forma como este grupo está organizado socialmente e das relações que estabelece com outros grupos sociais. Portanto, tal *vínculo* deve ser buscado na própria organização social do grupo, ou, conforme os termos constitucionais, seus *‘usos, costumes e tradições’*.³

Objetivamos, deste modo, pensar acerca das interações entre as religiosidades, festas e rituais vivenciados pelos índios de Olivença com o reconhecimento étnico e territorial promovido pela FUNAI. Religiosidade aqui pensada não como equivalente à religião, mas também como relativa às festividades e rituais. Acreditamos que a religiosidade precede a religião, sendo um de seus fundamentos por ser constituída cotidianamente. Podemos pensar então em religiosidade sem religião, mas seria difícil pensar em religião sem religiosidade. Religião é do campo da institucionalização do sagrado, “reatualização e ritualização” de campos simbólicos diferenciados como as expressões do universo mítico, fornecendo ressignificações, a exemplo do que analisou Junito de Sousa Brandão⁴:

Quanto à *religião*, do latim *religione*, a palavra possivelmente se prende ao verbo *religare*, ação de *ligar*, o que parece comprovado pela imagem do grande poeta latino Tito Lucrecio Caro (*De Rerum Natura*, I, 932): *Religionum animum nodis exsoluere pergo* — esforço-me por libertar o espírito dos nós das superstições — onde o poeta epicurista joga, como está claro, com as palavras *religio* e *nodus*, religião (“ligação”) e nó.

Religião pode, assim, ser definida como o conjunto de atitudes e atos pelos quais o homem *se prende*, *se liga* ao divino ou manifesta sua dependência em relação a seres invisíveis tidos como sobrenaturais. Tomando-se o vocábulo num sentido mais estrito, pode-se dizer que a religião para os antigos é a reatualização e a ritualização do mito.

Assim, pensamos que é possível interpretar religião como criadora de linguagens, de instrumentos de comunicação, conhecimento e imposição de sentidos. Ou seja, a religião seria um veículo simbólico-estruturante por possibilitar a conformidade de sentidos.⁵ Complementando esta leitura, partindo dos estudos de Foucault, podemos ainda pensar religião como um corpo de discursos, verdades conceituais e práticas cujo acesso interpretativo legítimo pertence à uma instituição.⁶

Por sua vez, compreendemos a ideia de religiosidade como a mais próxima do universo mítico indígena. Isto é, como vivenciada cotidianamente em meio à natureza,

manifesta em rituais e festividades. Porém, quando tratamos de povos indígenas em áreas de contato com não-índios, como é o caso dos Tupinambá de Olivença, muito das religiões não-indígenas interagem com a religiosidade existente. Como analisa Carlos Rodrigues Brandão, estudando os Guarani do Sul do Brasil, aparentemente ocorre “um jogo de relações de resistência e subordinação”.⁷

É sempre bom ter presente que o contato entre índios e não-índios em Olivença, assim como em quase toda a faixa litorânea brasileira, data da chegada dos portugueses no século XVI. Por isto, consideramos neste trabalho as formas pelas quais universos diferenciados se relacionaram e continuam a realizarem intercâmbios. É possível pensarmos que tais interações, advindas de uma troca simbólica, resultam na constituição de uma religiosidade que reelabora religiões institucionalizadas e universos de religiosidades diferenciados.

Nesta direção, ao estudarmos as religiosidades, festas e rituais Tupinambá, buscamos também analisar a relação entre as mesmas e as religiões e religiosidades cristãs e não-cristãs, acompanhando possíveis formas de circularidades, resistências e reelaborações socioculturais. O presente estudo apresenta ponderações acerca da interação entre crenças e ritos religiosos com a reconstrução sociocultural da identidade indígena, pois não somente, mas também a religiosidade reafirma a condição destes índios serem quem afirmam ser.

As festas tradicionais dos Tupinambá de Olivença também nos interessam por serem expressões deste universo diferenciado. Como permite ponderar Natalie Z. Davis: “a vida festiva pode... perpetuar certos valores da comunidade”.⁸ Os festejos Tupinambá estão combinados com rituais católicos e não-católicos e foram considerados fundamentais no processo de reconhecimento identitário promovido pela FUNAI como possibilita ponderar o *Resumo do Relatório Circunstanciado de Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença* de 2009:

A praça da vila de Olivença e a igreja têm um papel simbólico e vivido fundamental para os Tupinambá de Olivença, pois lá se realizam as festas de santo, como a Festa da Puxada do Mastro ou de São Sebastião, a Festa de Nossa Senhora da Escada e a Festa do Divino Espírito Santo, momentos celebratórios que unem os índios que habitam nas várias localidades e têm o seu centro de organização e dinamização na vila. As festas criam um senso de coesão bastante importante que se traduz nas redes de parentesco tecidas pelo grupo. Todos esses aspectos, elencados, devidamente aprofundados no Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena, criam um sentido de “território nativo” que está vinculado a

formas de condensar uma experiência histórica de vida, na qual a questão da reprodução física e cultural se integra de forma inextricável.⁹

Estas festas em Olivença (Puxada do Mastro ou de São Sebastião, de Nossa Senhora da Escada e do Divino Espírito Santo), além de outras comemorações, são manifestações do sincretismo secular. Ou seja, ao mesmo tempo assinalaram para o intercâmbio e para a tentativa de coação cultural e social imposta pelos não-índios. Porém, acompanhando as interpretações de Natalie Z. Davis e E. P. Thompson, conforme Suzanne Desan,¹⁰ é possível pensar que os índios Tupinambá em Olivença não foram “simples presas de forças históricas externas e determinantes, tendo desempenhado um papel ativo e essencial na criação de sua própria história e na definição de sua própria identidade cultural”.

Em se tratando dos indígenas de Olivença, pelos levantamentos que fizemos até o momento, os mesmos foram responsáveis pela reformulação sociocultural de sua própria identidade Tupinambá, na medida em que disputavam o poder de incorporar e/ou manter determinados elementos em sua cultura em detrimento de outros. É exemplar neste sentido a Festa da Puxada do Mastro ou de São Sebastião, como nos conta a Anciã Dona Nivalda:

Aqui comemorava [a Festa da Puxada do Mastro] no dia 06 de janeiro, depois que entrou o povo branco foi que tiraram, botaram no segundo domingo do mês. Era a Puxada do Mastro e tudo, era no dia de Santo Reis, era 06 de janeiro. (...) Bom, eu sei porque minha avó contava que a festa foi assim: chegaram aqui em Olivença um pessoal de fora, né? E encontrou que todo mundo vestia – eu mesma vestia, minhas roupinhas – as tanguinhas de bariana. Bariana você olha e via tudo, sem casola sem nada, você olhava e via tudo. Tudo igual, tudo é índio mesmo, à vontade.

A fala de Dona Nivalda nos interessa particularmente por ser uma das anciãs Tupinambá. Ela é mãe da Cacique Maria Valdelice Amaral de Jesus (Jamopoty) e acompanhou o reinício do processo de reconhecimento étnico e demarcação desde a década de 1980. Percebe-se na fala da anciã um universo anterior já repleto de sincretismo presentes nas tradições da Puxada do Mastro no Santo Reis.

Mesmo o “povo branco” alterando a data da Festa, como falou Dona Nivalda, a sua permanência lembra o que analisa Carlos Rodrigues Brandão ao estudar os Guarani do Sul brasileiro: “a cultura da tribo, para manter a integridade ainda de seu sistema

religioso toma fragmentos de outras e os desloca pra esferas liminares de sua própria vida religiosa”.¹¹

Seguindo o relato de Dona Nivalda, na sequência acompanha-se como a presença dos não-índios, por vezes, além do sincretismo foi num contexto de imposição.

Quando aí chegou um pessoal de fora, achou feio, né? [ela refere-se à forma de vestir dos indígenas] Achou feio e chegou e disse assim: “Ah vou mandar um caminhão de roupa!” Aí mandou, mas a roupa era com varíola. Tinham tido varíola, pegava na roupa e a roupa veio pra cá. Quando chegou aqui, os índios começou a pegar e vestir. Assim um negócio de três dias já tava todo mundo de febre, febre, febre e febre... Varíola! Um não dava um copo de água ao outro, tudo de varíola! Morreu, viu?! Meu avô mesmo morreu de varíola. Meu tio morreu de varíola. (...) Aí as anciãs veio e chegaram na porta da igreja e se ajoelharam, deram a mão uma a outra e pediu a São Sebastião que intervesse ali por elas porque ia morrer todo mundo. São Sebastião porque ele livra da peste, fome e guerra, né? Então a peste era a varíola que tava aqui, né? Sim, aí disseram que se cabasse com aquela epidemia aqui em Olivença (...).

Lendo a narrativa de Dona Nivalda acompanhamos algumas das ações feitas pelos não índios que desejavam a extinção daquela comunidade. Não encontramos documentos que comprovem a narrativa da anciã sobre os fatos ocorridos em Olivença. Porém, localizamos relatos tratando de uma ação semelhante em Pau Brasil – atual território do Posto Indígena Caramuru Catarina Paraguaçu.

Em 13 de maio de 1925 os relatores responsáveis pela criação do Posto Indígena em Pau Brasil realizaram a seguinte *Comunicação junto ao Instituto Geográfico e Histórico da Bahia – IGHB*:

Os meios empregados por alguns brancos para os exterminarem são de veras revoltantes. As caçadas a bala tem sido relativamente frequentes e uma pessoa fidedigna nos assegura que poucos anos atrás talvez por ocasião da varíola no Salobro, um desalmado, mandou entregar aos pobres índios vestidos de varíolas para eles ficarem contaminados pela peste, o que conseguiu de fato, morrendo então muitos milhares de Tupinambás.¹²

Deste modo, apesar de Dona Nivalda não precisar a data de quando da contaminação por varíola em Olivença, acreditamos na possibilidade de ter ocorrido no mesmo período exposto acima pelo documento do IGHB. Pensamos assim porque a mesma ação foi utilizada em Pau Brasil, demonstrando semelhanças na forma de tratar os índios na região.

Vale ressaltar, não obstante, que a oralidade, ao oferecer expressão verbal à memória, não passa pelos mesmos procedimentos do discurso historiográfico. Em outras palavras, como bem analisa Le Goff¹³, a memória não é a história elaborada pelos historiadores. A memória possui outra temporalidade geralmente diferenciada da história. Por isto, por vezes, não é possível precisarmos datas e acontecimentos como os narrados por Dona Nivalda. Isto não diminui a importância da oralidade como fonte, mas assinala para uma metodologia própria em seu tratamento, como bem analisa Alessandro Portelli¹⁴.

Entretanto, como narra novamente e a seguir a Anciã Dona Nivalda, a comunidade Tupinambá de Olivença não ficou passiva à ação de contaminação pela varíola. Reelaborando num universo de sincretismo e religiosidade, os Tupinambá procuraram a cura e resistiram à doença, como expressa nossa depoente:

(...) eles [a comunidade indígena] iam cortar uma árvore porque achavam que São Sebastião morreu numa árvore, em uma árvore, né? Aí iam cortar uma árvore, podia ser de uma légua, duas léguas, mas vinham rastando até a porta da igreja e cantando: “Ajuê Dão, ajuê Dan Dão!” Isto significava: “Ajuda em união, puxar o mastro que é de São Sebastião!” “Ajuê Dão, ajuê Dan Dão! Vamos puxar o mastro que é de São Sebastião!” Ajuê – vem –, todos ajudam em união, em tupi. Aí, repare: cabou, quando cabou, disseram assim: Vambora agora cortar o mastro no dia 06 de janeiro. E no dia 06 de janeiro foram cortar o mastro lá no Sirhyba. Encontraram um pau roliço, um pau assim... Na hora que cair, já não se chama mais pau, chamam mastro. Ele caía, era um respeito terrível! As velhas, cada uma com xale, já começava a fazer seu xale, cada uma queria seu xale mais bonito pra botar o xale assim pra ir com o xale. Chegava lá, cortava o mastro, na hora de plantar outra árvore, [cantando] “já vemos a terra, plantamos outra árvore, amiga e bondosa ela sempre será, um dia voltarmos pedindo um abrigo, oh flores, oh frutos, oh sombra dará!” E é mesmo, né? Que ela dá ou flor ou fruto ou sombra. E vai embora, plantou ali e vai embora. Pode deixar que um dia se voltar e se lembrar, acha. Qualquer coisa acha, né?

Acompanha-se na narrativa de Dona Nivalda aquilo que Michel de Certeau intitulou de bricolagem (“mil maneiras de fazer”). Discutindo a cristianização forçada a que eram submetidos os indígenas da América do Sul, Certeau esclarece que: parecia que os índios submetiam-se totalmente e conformavam-se com as expectativas do conquistador. Porém, o historiador francês salienta que os índios da América do Sul “metaforizaram” a ordem dominante, fazendo funcionar as suas leis e suas representações num outro registro.

Podemos perceber esta metaforização em Olivença, quando para alcançar a cura da varíola, a comunidade indígena sincretizou a figura de São Sebastião com as forças da natureza, de forma festeira e ritualística.

Aí sim, aí vai cortaram, quando vieram com o mastro para no dia 20 suspender. Aí vamos fazer. Comprava um carneiro, não comprava não que já tinha, criava, mataram esse carneiro, estiram esse couro, ficava tudo sequinho, limpinho... e tinha um cuidado! Limpavam tudo! Agora vamos fazer o São Sebastião. É por isso que eu digo que São Sebastião não foi flechado pelos índios, foi a marca que eles botaram. Porque eles que fizeram a primeira bandeira de São Sebastião, foram os índios que fizeram. Aí fizeram com urucum e jenipapo, é por isso que eles respeitam o urucum e o jenipapo porque foi feito para São Sebastião. Aí eles pintaram São Sebastião do jeito que eles queriam, não tiraram a flecha, acho que eles botaram pra, né? Não foi eles que... não. Impossível. (...) E aí fizeram, e três horas da tarde suspenderam e foi bonito, suspendia todo mundo cantando a música de São Sebastião. (...) “São Sebastião, São Sebastião rogai a Deus por nós/ Uma flecha não bastou para calar a sua voz, uma flecha não bastou para calar a sua voz/ São Sebastião, São Sebastião rogai a Deus por todos nós!” É grande, viu? Mas eu só sei esse pedacinho. E assim, desse jeito que fizeram a bandeira de São Sebastião e ficou uma promessa. Ele era mais da igreja católica, hoje já não tá mais assim porque depois que o povo começou a vim, o pessoal de fora, começaram a vim, que entrou prefeitura, aí mudou tudo!

Criou-se então um universo de festa, rituais, religiosidades e manifestações lúdicas/culturais que fugia do controle estabelecido pela religião católica e mesmo daqueles que procuraram vitimizar os índios com a doença. Vale ponderar que os termos manifestações e expressões culturais, religiosas, rituais e lúdicas “não estão sendo utilizados no sentido de colocá-los como um nível superior, inferior, ou mais uma esfera totalmente distinta e exterior à vida social, mas como algo que faz parte e constitui as experiências cotidianas dos indivíduos na vida social”.¹⁵

Ou seja, São Sebastião foi metaforizado em registros de memórias ancestrais vivenciados cotidianamente pelo povo Tupinambá de Olivença através de suas histórias e tradições. Compreendemos que aquela comunidade indígena não é exceção em suas metaforizações religiosas e culturais. Desde a chegada dos portugueses ao território que hoje denominamos Brasil este processo é contínuo. Novamente o estudo de Carlos Rodrigues Brandão tratando dos Guarani da região Sul do Brasil nos permite ponderar que, apesar das diferenciações, ocorreram semelhanças nas formas pelas quais ocorreram os contatos entre povos e culturas indígenas e não-indígenas. Segundo Brandão, entre os Guarani “a religião tribal reorden[ou] seu próprio *logos* para pensar-

se a si mesma através do que integra de uma outra religião, cujo sistema dissolve em sua própria lógica (...).¹⁶

Em sua religiosidade os Tupinambá encontraram e encontram forças incorpóreas que interagem com as tentativas de imposições. A religiosidade indígena relaciona-se de forma ritual e cotidiana com a natureza, o cosmos e os sentimentos, como visto em Raymond Williams: “ainda que evidentemente uma prática social, relacionava-se com a ‘vida interior’ em suas formas mais acessíveis e seculares: ‘subjetividade’, ‘imaginação’ e ‘indivíduo’”.¹⁷

Pensamos que a religiosidade Tupinambá sente a presença do divino em diferentes espaços e ritos a partir dos quais este possa ser contatado. Porém, também salientamos que este sentir está relacionado com os contatos históricos e socioculturais entre a comunidade indígena e não-indígena. Podemos perceber estas relações durante as festas daquela comunidade através da solidariedade entre seus participantes, a exemplo da Puxada do Mastro de São Sebastião.

Ainda conforme Dona Nivalda:

(...) Agora vem mais gente de fora daqui. E começou desse jeito... E antigamente não tinha esse negócio de feijoada não. Era assim: chegava numa venda assim e dizia assim: “Me dá um pedaço de carne aí que nós vamos levar para fazer a merenda.” Aí tiravam mesmo aquele pedaço de carne sem pena e dava. Chegava na casa de outro, a mesma coisa. As pessoas davam farinha, traziam da roça. Lá vovó fazia uma pimenta que chamava jiquitaia. Ela dizia: “Vou fazer logo minha jiquitaia!” Pegava as pimenta, botava pra secar e depois de sequinho, quando tava tudo sequinho, secava cebola, secava pimenta, aí ela pisava, pisava, pisava com o machucador, ela pisava, pisava, pisava, depois de pisada, ela pegava uma palha de banana, esquentava no fogo, botava essa palha de banana. Isso aí eu sei fazer porque eu vi ela fazendo. Ela espremia o limão, botava um salzinho e amarra feito um beiju. Ela levava, quando chegava lá no mastro assava a carne, aquele fogão, pegava, lavava a carne, lavava umas três vezes, secava e cada um, ‘agora tá pronto!’ Cada um ia e pegava sua tatioba. Tatioba é uma folha. Cada um pegava na água, outro vinha e botava farinha e o outro tirava a carne. Ia comer era desse jeito.

A Puxada do Mastro em Olivença foi percebida pelo poder estatal como atrativo turístico a fim de obtenção de lucros. Pela narrativa de Dona Nivalda apreende-se um sentimento de estranhamento por parte de alguns índios em relação ao momento atual da festa. Antes realizadas somente pela comunidade indígena, hoje os festejos estão inseridos também num contexto turístico, sendo usados como atração para não-índios

que recriam o fazer habitual, pois pouco ou nada entendem dos antecedentes das festividades, como explicado por Dona Nivalda.

A anciã Nivalda observa que atualmente: “mudou tudo” e, segundo ela, por isto “os índios não vêm mais [para Festa].” Nivalda reforça sua fala dizendo: “ ... quase os índios não vêm. Era só índio. E vinha mesmo, viu! Podia ser o dia que fosse, era 06 de janeiro, bora pra Olivença!” Em nossa compreensão a reelaboração feita atualmente por parte do poder público, igreja e outros sujeitos, atende aos interesses midiológicos, visando a promoção sociocultural de grupos políticos, empresas e setores turísticos que se beneficiam com a movimentação econômica resultante das festividades.

Um bom exemplo do que desejamos assinalar é o texto a seguir descrevendo como foi a festa em janeiro deste ano (2012). Observa-se que no artigo a presença indígena não é mencionada. Aparentemente a festa pertence somente aos turistas, ilheenses, Associação de Machadeiros de Olivença, Prefeitura Municipal de Ilhéus, Secretaria de Turismo e a administração de Olivença:

Centenas de ilheenses e turistas participaram no último final de semana, na Estância Hidromineral de Olivença, da tradicional festa da Puxada do Mastro de São Sebastião, um dos principais eventos do calendário de verão do município. A festa, organizada pela Associação de Machadeiros de Olivença e com o apoio da Prefeitura Municipal de Ilhéus, através da Secretaria de Turismo e a administração de Olivença, começou no último sábado, dia 07, e prossegue até o final do mês de janeiro, garantindo a tradição e uma série de eventos religiosos e profanos.¹⁸

Entretanto, compreendemos que a cultura indígena Tupinambá em Olivença não está morta e/ou em extinção, mas em transformação e, novamente, revitalizando-se através de novas metaforizações. Reafirmamos que aquela comunidade indígena não está isolada, vive em contato direto e cotidiano com não-índios e suas religiosidades. Deste modo, já não podemos falar de uma única e intacta religiosidade, mas de religiosidades em movimento e interação, reunidas em torno da natureza e dos laços com seus ancestrais.

As religiosidades indígena não estão ao lado ou no fundo das religiões cristãs ou de origem africana, mas se dá por dentro dessas mesmas religiões, aproximando-se ou distanciando-se delas, por vezes resistindo à disciplina e à vigilância, próprias das doutrinações: “... sem contestar diretamente o instituído, se colocam fora do seu controle”.¹⁹

Em nossa compreensão o Porancy – uma prática ritual sagrada dos índios Tupinambá de Olivença – é um expressivo exemplo deste exercício de reelaboração e resistência sociocultural. Este ritual vem sendo resgatado e/ou reelaborado a partir do desejo comum entre os Tupinambá de Olivença de afirmarem sua identidade, etnicidade e territorialidade. É o que se acompanha na fala a seguir da Cacique Maria Valdelice Amaral de Jesus (Jamopoty)²⁰:

Nossos antepassados foram catequizados, e quando eles foram catequizados... Eles tinham seu próprio ritual... Que é o mesmo do nosso, mas quando os jesuítas chegaram teve uma modificação e eles foram aprender o pai nosso, hoje também essa parte tava esquecida, mas a gente, lendo documentos, perguntando a um aqui, outro ali, a gente descobriu que o nosso Porancy era o mais forte pra tudo (Valdelice Amaral, cacique dos Tupinambá).

É no decorrer do Porancy que os índios se comunicam com os “encantados” e assim obtêm energia para a mobilização pelos seus direitos. Os temas das canções entoadas são o trabalho, a luta e a terra. Menciona-se também Tupã (Trovão) e Jacy (Lua):

Jacy é nossa lua que clareia a nossa aldeia / Tupã venha ramiá,
iluminar a nossa aldeia / Eu vou pedir à minha mãe Jacy que ela venha
nos iluminar / eu vou pedir ao meu pai Tupã pra nossa aldeia se
levantar!

Acompanhamos assim que tanto a Festa da Puxada do Mastro de São Sebastião como o ritual do Porancy são expressões das reelaborações e resistências socioculturais dos Tupinambá de Olivença. Mas também simbolizam a luta pela própria terra.

¹ Tamires Batista Andrade Veloso; Graduanda em História pela Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC. Orientação do Prof. Dr. Carlos José Ferreira dos Santos. E-mail: tammyveloso@hotmail.com.

² PAULA, Jorge Luiz de; MELO, Juliana Gonçalves & VIEGAS, Susana Dores de Matos. Resumo do Relatório Circunstanciado de Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença. In: *Diário Oficial da União*, Nº 74, pp. 52-57, 20 abr. 2009.

³ FUNAI – Fundação Nacional do Índio. *Procedimentos para a Identificação de Terras Indígenas*: Manual do Antropólogo – Coordenador. Proposta – 1ª versão. Brasília: FUNAI - mimo, 10/10/1997, p. 06.

⁴ BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Vol. 1. 2 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1986, p. 35.

⁵ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Tradução de Sérgio Miceli et al. São Paulo: Perspectiva, 1999.

⁶ FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução de Graciano Barbachan. São Paulo: Loyola, 2000; FOUCAULT, Michael. *Vigiar e punir*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1977; FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

⁷ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. “Os Guarani: Índios do Sul – religião, resistência e adaptação”. In: *Revista de Estudos Avançados da USP*, Vol. 4, N. 10. São Paulo: Revista de Estudos Avançados da USP, Sep./Dec. 1990, p. 81.

-
- ⁸ HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 15.
- ⁹ PAULA, Jorge Luiz de; MELO, Juliana Gonçalves & VIEGAS, Susana Doris de Matos. Resumo do Relatório Circunstanciado de Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença. In: *Diário Oficial da União*. Nº 74, p. 54, 20 abr. 2009.
- ¹⁰ HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 71.
- ¹¹ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. “Os Guarani: Índios do Sul – religião, resistência e adaptação”. In: *Revista de Estudos Avançados da USP*, Vol. 4, N. 10. São Paulo: Revista de Estudos Avançados da USP, Sep./Dec. 1990, p. 78.
- ¹² IGHB - Instituto Geográfico e Histórico da Bahia. *A Região do Alto Rio Pardo: notas geológicas e botânicas – os índios no rio Pardo*. Salvador: Sessão Ordinária de 13 do Maio de 1925.
- ¹³ LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão. Campinas: UNICAMP, 1990.
- ¹⁴ PORTELLI, Alessandro. A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. In: *Revista Tempo (UFF)*. Vol. 1. n. 2. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará: dez, 996.
- ¹⁵ SANTOS, Carlos José F. *Nem Tudo Era Italiano – São Paulo e Pobreza na virada do Século XIX/XX (1890-1915)*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2008, p. 123.
- ¹⁶ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os Guarani: Índios do Sul – religião, resistência e adaptação. In: *Revista de Estudos Avançados da USP*, Vol. 4, N. 10. São Paulo: Revista de Estudos Avançados da USP, p. 182, Sep./Dec. 1990.
- ¹⁷ CHAUI, Marilena. *Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 12.
- ¹⁸ Puxada do Mastro movimentada Olivença e reúne nativos e turistas. In: *Jornal Tropa de Elite*. Disponível em <<http://www.jornaltropadeelite.com.br/?p=2744>>, 09 de janeiro de 2012.
- ¹⁹ CHAUI, Marilena. *Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 34.
- ²⁰ COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. *Os filhos de Jaci: Ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus –BA)*. Salvador: Maio de 2003, p. 74.