



## EDUCAÇÃO E VOZES DA TRADIÇÃO: ANCESTRALIDADE, ETNOGÊNESE E HIEROFANIA EM CONSTRUÇÃO NO PORANSIN TUPINAMBÁ

Augusto Marcos Fagundes Oliveira<sup>1</sup>  
Lucas Leite Medeiros Mascarenhas Andrade<sup>2</sup>  
Marcinéia Vieira de Almeida<sup>3</sup>.

**Resumo:** *O reconhecimento de povos re-surgidos traz à tona a necessidade de dialogar sobre identidade cultural e sua autopoiesis, povos que historicamente tiveram suas identidades negadas aparecem se auto-afirmando como tais, reconstruindo sua etnogênese, gerando revisões ou re-leituras conceituais, paralelamente, tais grupos sociais demonstram significativa capacidade de mobilização e articulação, pois, se por volta do ano 2000, na região de Ilhéus, Bahia, os que eram conhecidos como descendentes de índios, ou como Caboclos de Olivença, pareciam viver anônimos e dispersos, hoje se afirmam Tupinambá. A condição de povos emergentes implica recomposição de sua ancestralidade, sua communitas, como identidade legitimadora e identidade de projeto num só tempo, e uma das manifestações identitárias aí solidificadas tem sido o Poransin, que se faz não só como referência religiosa, mas acima de tudo étnica, onde a ânsima que se manifesta, é considerada sagrada por ser memória do grupo, estabelecendo uma fronteira que se constitui no próprio sagrado: étnica, religiosa e política. Investigamos como se constitui esta demarcação simbólica na vida cotidiana, aquilo que coletivamente representa a falta de algo e a expressão da vontade de superar esta falta, assim como as possibilidades que se põem nas suas organizações indígenas, através de suas falas, enquanto carência, tendência e latência que convivem se auto-afirmando enquanto etnia indígena diferenciada das demais populações locais, representada pelo Poransin. Nas aldeias, nos seus ambientes domésticos, o sagrado coletivo da memória se reverte através do culto familiar no louvor pentecostal, refletindo entrelinhas heterodoxas da construção de sua identidade.*

**Palavras-chave:** Educação; Etnicidade; Religião.

### INTRODUÇÃO

A garantia de território assegurada aos Tupinambá de Olivença (DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO, 2009, seção 1, p. 52) traz à tona o reconhecimento de povos indígenas na Bahia, povos re-surgidos e que estiveram silenciosos ao longo da história baiana. O uso do termo *silenciosos* implica refletir que tais grupos étnicos não foram silenciados, mas mantiveram-se silenciosamente articulando estratégias de sobrevivência.

Eis que urge a necessidade em se dialogar sobre identidade cultural a partir de revisões ou re-leituras conceituais, uma vez que, ainda que ao senso comum estas identidades tenham sido tornadas coisas do passado, caricaturas hollywoodianas de far-west dito pejorativamente *tupiniquim*, deixando de existir na sua plenitude, estas passaram a viver em meio a fragmentos,

<sup>1</sup> Mestre; Professor Assistente de Sociologia/Antropologia do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas – DFCH –; Vice-Coordenador do Curso de Ciências Sociais, membro do Núcleo de Estudos Sociedade, Educação e Políticas Públicas – NESEP–, na Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC, Ilhéus, Bahia, Brasil. E-mail: [augustofagundes@yahoo.com.br](mailto:augustofagundes@yahoo.com.br)

<sup>2</sup> Graduado em Direito - UESC. E-mail: [lucasleite\\_andrade@hotmail.com](mailto:lucasleite_andrade@hotmail.com)

<sup>3</sup> Estudante de Pedagogia – UESC. E-mail: [marcineiaalmeida@hotmail.com](mailto:marcineiaalmeida@hotmail.com)



ou como diria Pareto para além do senso comum, tais grupos étnicos visualizados pelos seus *resíduos* de sua etnia primeva, sobreviveram autopoieticamente. Povos que historicamente foram vítimas do processo colonial eurocêntrico e, portanto, sofreram deslocamento populacional, genocídio, etnocídio, tiveram suas identidades negadas, ora aparecem se auto-afirmando como tais, demonstram significativa capacidade de mobilização e articulação, reconstruindo sua memória, caminhando no sentido de fazer valer sua etnogênese.

Aqueles que eram conhecidos como descendentes de índios, ou meramente Caboclos de Olivença, pareciam viver anônimos e dispersos, hoje se afirmam Tupinambá, e são reconhecidos como tais, habitando 22 aldeias indígenas. Tal povo emergente recompõe sua ancestralidade, a partir da capacidade de *resistência invisível*, através da persistência de práticas ancestrais e negociações que permitiram a sobrevivência física do grupo e mesmo táticas e alternativas encontradas num contexto regional adverso e culturalmente diverso. Tal processo de permanência vem resistindo à imposição do desenraizamento da vida social em que a economia, cultura e instituições do grupo indígena foram deslocadas, enfraquecidas e nalguns casos dissolvidas, o que a sociedade hegemônica, não-indígena, assim sendo, tentou e tenta apagar, ou pelo menos representar negativamente.

O que era identidade de resistência, usando uma linguagem de Manuel Castells (2000), é a sua *communitas* que continua resistindo, mas internamente se faz identidade legitimadora e identidade de projeto num só tempo – esta última pensada como algo em ação na sociedade, algo sendo projetado–, e mescla tais modelos identitários pensados por Castells.

Para compor este texto destacamos uma das manifestações identitárias aí solidificadas: o Poransin, voz da tradição, sua memória ancestral de *povo da mata*, e que por razão de sua própria historicidade traz as marcas desta sua condição de contemporaneidade, é a voz da Parteira que é Pajé, conselheira, aquela que lê o sopro sagrado Tupi-Guarani, o *aguyve* da alma e do tempo, coisa não escrita, leitura do mundo, mas que se confunde e, algumas vezes, conflita com a voz da Professora, a voz da educação escolar que traz a leitura da palavra escrita, mas que não demonstra ler o mundo, sequer aproximar-se da leitura freiriana da palavramundo. Tal relação de fusão e de conflito é amalgamada no Poransin, o que nos remete à sua etimologia, *moraceia* ou *poracêia* do Tupi, canto-dança de ajuntamento (SAMPAIO, 1987, 35).

Entendemos que o Poransin, segundo leituras de Eliade (1981) é lócus da hierofania, onde pulsa o numinoso, noutras palavras, é o lugar da manifestação do sagrado. Os Tupinambá afirmam ser religião e tradição, dizem que é ciência do índio, o conhecimento da vida e suas explicações. Refletimos que o Poransin é marco étnico; religioso por ser ele mesmo o sentido de *ecclesia*, de assembléia e reunião, congregação do seu povo junto ao que se tem por *numinoso*, por sagrado; é marco político, como fórum, espaço-território dialógico e reflexivo, proponente de ações do grupo.

Por ser coisa coletiva, não há harmonia, há conflito e coesão, há movimento, dinâmica, nas aldeias, nas casas, no convívio intra e inter-grupo étnico, aí o sagrado coletivo da memória indígena se comunica no louvor pentecostal, reflexo heterodoxo da constituição de sua identidade, na construção de alianças de caráter externo e interno. Para lidar com tal cenário vivo utilizamos do conceito de interculturalidade (CANDAU, 2005, p. 32):



Orienta processos que tem por base o reconhecimento do direito à diferença e a luta contra todas as formas de discriminação e desigualdade social. Tenta promover relações dialógicas e igualitárias entre pessoas e grupos que pertencem a universos culturais diferentes, trabalhando os conflitos inerentes a essa realidade. Não ignora as relações de poder presentes nas relações sociais e interpessoais. Reconhece e assume os conflitos, procurando as estratégias mais adequadas para enfrentá-los.

Trata-se de um processo permanente, sempre inacabado, marcado por uma deliberada intenção de promover uma relação democrática entre os grupos envolvidos, e não unicamente uma coexistência pacífica num mesmo território.

Esta pesquisa utiliza de fontes escritas documentais diversas, assim como orais, entrevistas semi-estruturadas e participação de reuniões e oficinas educacionais junto aos Tupinambá de Olivença.

## **PISA MIUDINHO: CHAMAMENTO**

Um dos cantos: *pisa miudinho, he, torna a repisar, pisa miudinho na folha do Jurema...* Retomar o chamamento para cantar e dançar o Poransin implica ouvir mais que apenas o maracá e mais que ajoelhar-se no círculo ao chão, de frente para o centro, o joelhar-se e o ouvir aludem ao deixar-se levar pelo sagrado, pela memória ancestral, aludem ao curvar-se diante de algo supremo e sublime, e com o ente congregar, comungar.

O canto de comemoração e devoção, benção, fora compreendido como paganismo, uma interpretação de que “se não há ídolos, sacerdotes e templos, não há religião” (POMPA, 2001, p 183), porém sempre os missionários e colonizadores se referiam que as deidades indígenas ainda que fossem santidades, eram falsas, ou seja, é uma realidade falsa, construção demoníaca, que é falsa por ser a deformação do bem, do fruto do Criador, por ser distorção diabólica do mundo natural. Os ritos eram falsos porque não faziam culto à Palavra, são embustes. O verdadeiro Pajé-açú (o Grande Xamã, o Grande Pai), diriam os missionários e posteriormente os próprios brasileiros em geral, não é o de suas santidades, porém Jesus Cristo, e com tal justificativa lógica ao sistema colonial que se implantara, promoveu-se tanto o deslocamento de traços culturais, supressão de seus idiomas, de seus valores étnicos, quanto sua desterritorialização, destribalização, com transferência de populações ameríndias de um lugar para outro.

Neste ângulo, a religião e seus mitos, assim como tudo que se faz no cotidiano de sua memória, seu “folk lore”, se fazem fundamentais concomitantemente a sua vivência, seus contos e suas narrativas. Religando o Humano ao seu meio ambiente, seja natural, seja simbólico, aí reside a fala, a fala sagrada, fala que não é apenas o *nheeng* (verbo falar em Tupi), mas que traz em si o sopro divino, o *aguyve*, mais que o discurso e a língua que comunicam, que informam e que formam os valores, a moral, o sentido do compartilhar, o sentido de ser e estar no mundo relacional, o ensinamento dos anciãos, os processos de cura, traz sim a missão de vida, como maná oriundo do Grande Espírito que se está dentro e ao redor, em corpo e alma, ou das almas – conforme se crê etnicamente. Há que salientar que há subgrupos étnicos que crêem que o Humano tem apenas uma alma, outros o crêem sendo com diversas almas. É em nome desta comunhão Humano-Numinoso que se cumpre a missão, para dar conta desta missão que se ajuntar na *moraceia*, processo educativo comunitário por excelência.



Se o *religere* e sua hierofania mudaram, a *moracêia*, seu canto sagrado, também mudou em significados ou formas, isso decorreu de outras mudanças nas relações com o território e com o sagrado (Oliveira 2005 a, p 3-7. Pompa 2001, p 179), através de um processo de cultura de desaparecimento (Gruzinski 2001, p 315-320), com sua presença sistematicamente ignorada, ou apropriada de modo que se a imobilizava e lha transformava num continuum desaparecimento, traslado de função e de significado. Na religião, a sua vez, confluíam e se localizavam as vozes e os silenciamentos de sua polifonia, segundo Fediakova (2002) a religião volta a ser uma dentre os fatores determinantes na política, os fenômenos religiosos influem nas transformações culturais, nas percepções e maneiras de construir as imagens do amigo e inimigo, o que afeta o processo de tomada de decisões, elaboração de sua política ou resolução de conflitos, e agrega-se “recomposição cultural”, re-ordenamento.

## **O PORANSIN: TORNANDO A REPISAR**

O conflito internamente se vive a través do reordenamento do espaço ocupado e que tem que ser tornado em seu território, prenhe de seus significados étnicos a cada dia, já que são índios ainda que não caibam naquele modelo estático de antigamente, preso a um único fenótipo, consequência do pensar raças humanas, raças puras e eugenia.

Tais índios são agentes históricos que sempre viveram em contato inter-tribais e mais tarde coloniais, compartilhando, portanto, espaços de vivência e a complexidade de relações humanas conflitivas, e, por conseguinte, necessidade de condições de equilíbrio, sua homeostase, a partir de relações de interdependência entre as partes que compõem sua estrutura social, desencadeando uma série de atitudes que levariam à coesão social do grupo, na qual a ambigüidade e até mesmo a incoerência deste diálogo entre objetos sociais e simbólicos tem um papel de destaque: estar vivo no momento presente, sobreviver e o planejamento do futuro. Retomando Castells, resistir, criar estratégias de sobrevivência e reelaborar sua identidade de projeto.

As relações sociais então têm dois aspectos: o de divisão, no qual os interesses divergentes tentam romper o equilíbrio; e o de fusão com o qual os laços comuns levam à reconciliação: seres híbridos.

As representações deste conflito o destes conflitos ocorrem no âmbito econômico, político, religioso e lingüístico, o que interfere em toda a dinâmica social, e nesta dinâmica educa, modela, *encultura* o sujeito. Foram alteradas as relações dos povos locais através de mudanças ecológico-bióticas, compondo impacto ecológico, biótico e tecnológico-cultural. Tais variações alteraram as relações do Humano com o meio e entre si, com os outros, concebendo outros valores, alterando e recriando tradições. A isso chamamos transfiguração étnica. Havendo transfiguração étnica, a formação da *persona* está intimamente comprometida como referência identitária do grupo.

No âmbito econômico vemos sociedades de caçadores e coletores que passaram não exatamente por um processo interno, porém exógeno, e tiveram que se tornar pecuaristas e agricultores, além de terem que vender o que produzem, como hortaliças, no mercado popular das cidades vizinhas, assim como nem todos os povos indígenas locais têm a farinha de



mandioca como base de seu alimento, mas têm o milho e o feijão, e nesse caso têm tradicionalmente tais produtos para o consumo interno do grupo familiar, que agora se permuta por dinheiro comercializado nas cidades. Além disso, se deve considerar que dependente da relação que se estabeleça com a sociedade vizinha não se pode vender seus produtos nas feiras destas cidades, se é período de fortes enfrentamentos, tensão social, não há este comércio público. A palavra dinheiro que veio com o neologismo *kayambá* da língua Maxakali.

Em nível político se transformaram as relações de sua hierarquia tradicional, suas lideranças, relações de poder e gênero internos, até sua representação à sociedade externa, brasileira. Assome-se aí os grupos de articulações políticas que intercambiam relações, práticas políticas, sejam aliados ou opositores. Relações políticas que soem vir com as relações religiosas, grupos ecumênicos, *comunidades de base*, cristãos diversos, de religiões afro-brasileiras, e que trouxeram e trazem historicamente divindades e rituais os mais variados, de modo que até Jesus Cristo se fez divindade *indigenizada* como se fizeram São Sebastião e os Reis Magos, na Puxada do Mastro e no Reisado.

No campo político, como exemplo, destacamos as articulações dos indígenas e seus subgrupos étnicos diversos, com grupos externos, não-indígenas, de características também diversas, e mesmo político partidárias. Neste campo de lutas políticas, contraditoriamente ao discurso da autonomia e da harmonia, estes grupos ao tempo que se articulam, eles se opõem e levam seus campos de enfrentamento político para dentro do próprio grupo indígena:

No jogo político se estabelece, muitas vezes os índios são usados como massa de manobra e induzidos por promessas paternalistas, principalmente por parte de agências estatais, porém em geral acabam por ser atendidos em algumas de suas reivindicações; entretanto este é um terreno escorregadio, no qual se desenrola, de um lado um jogo paradoxal de resistência e cooptação de líderes indígenas, muitos dos quais passam a atuar oscilando entre fidelidade ao seu próprio povo, ao movimento indígena e ao apego aos valores tribais e, por outro lado, atração ao mundo do branco, das mercadorias. (ARRUDA, 2001, P53)

## **CONCLUSÃO: O PORANSIN, O ENCANTADO E AS BÊNÇÃOS DE NOSSO SENHOR**

Este duelo político no caso dos Tupinambá de Olivença, grupo composto de índios Jê e Tupi, e que no equilíbrio de forças fez prevalecer o termo Tupi, que serve como o etnonímio para todos seus membros, por razões de qual grupo detém mais poder de articulação, ainda que isso possa engendrar outros problemas da ordem de um grupo tomar de empréstimo ou por imposição interna e externa regras de outro que historicamente fora antagonico. Similar aos Pataxó Hãhãhã, de Caramuru-Paraguaçu, que tomaram de referência ao nome do último grupo chegado, ou trazido da selva, como registro de sua “*condição indígena verdadeira*”, o que também deixa nuances de uma discussão necessária referente à pureza étnica, pureza esta que negaria toda sua construção identitária, histórica e etnológica. Cotidianamente se constrói, portanto, a dinâmica de elaborar-se em meio à sociedade real de conflitos e coesões, de costuras de alianças.

Em meio a costuras de alianças, um dos elementos formadores tem sido a religião, esta vista numa rede que mescla tanto o sentido institucional Religião, e o sentido de religiosidade. Através deste processo dialógico e muitas vezes tensivo, é preciso rever um dos tentáculos desta



rede simbólica: a ambiência modelar que, historicamente coubesse no trânsito de disciplinar este ser no qual a sua *ânima*, o seu *ethos* fosse exemplarmente melhorado. Segundo Gagliardi (1989) uma vez que o objetivo do SPI; Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, criado pelo Decreto nº 8072, de 20 de Julho de 1910, e inaugurado em 7 de Setembro daquele mesmo ano, mais conhecido apenas como Serviço de Proteção ao Índio (SPI); era encontrar um ponto de equilíbrio entre interesses antagônicos: a expansão capitalista movendo-se com toda sua avidez; as populações indígenas resistindo obstinadamente. Borges (2003) afirma que é o reconhecimento estratégico, geográfico e econômico de modo a constituir ao *espaço* indígena um território segundo modelos capitalísticos e tornar-lo financeiramente explorável. Agrega que a função do SPI era de facilitador rumo o progresso civilizador, com a lógica capitalista de amansamento, domesticação e integração do elemento indígena para a expansão das frentes agropastoris e industriais. O SPI trouxe trabalhadores nacionais para a região, deveriam ensinar aos índios a falar o português rural – não se buscava ensinar o português escrito –, a trabalhar na terra como agricultores, arar a terra, às mulheres se lhas ensinava cozinhar e a costura à moda da sociedade dominante local, como forma de adequar os índios à necessidades do trabalho e serviços locais.

Sua *nova* reprodução cultural, imposta na sua colonização desempenhou uma função fundamental ao silenciamento e depreciação do que é ser indígena, esta reprodução alimentada por teorias e práticas claramente eugenistas e positivistas do Estado e da Sociedade brasileiros, transmutadas em senso comum como bom senso, mentalidades capitalizadas que têm como parâmetro a apropriação da terra e dos braços indígenas para a *grande produção*, a ideologia que existe: para que índios querem terra?

Oportuna esta fala de uma anciã indígena de Caramuru reflete o quadro geral (MUSEU DO ÍNDIO, 2002):

Minha gente fazia plantações, cultivava, tinha muita caça, peixe neste rio [Água Vermelha], tanto peixe que a gente ficava enjoada de ver tal quantidade. Tinha peixe, tinha um monte, tinha de tudo. [...] Quando os fazendeiros chegaram e que notaram a gente em nossas casinhas já de madeira, então derrubaram com pau para tirar tudo, para matar, e saíram muitos correndo, todos saíram fugindo por este mundo. Outra porção de gente ficou, aqueles que correram para perto do comercio, ainda ficaram vivos, os que saíram mundo afora, se acabaram todos, morreram todos. (Almerinda Pereira de Sousa, 22.07.1997)

Alguns resistiram em meio a tanta adversidade, silenciosos, algo se mostrando como peças turísticas, mas internamente e estrategicamente articulados, pedindo a Graça do Divino, incorporando o Encantado Tupinambá, que para ser aceito nos moldes dominantes de sua realidade ora bastante mesclada, se traduzia no rito Pentecostal de receber o Espírito Santo. Em espírito, em *ânima*, o ser da mata que veio receber a Graça, constituindo-se não na sua negação, mas como ser da mata que veio a esta convivência atual.

Concluindo, segundo Oliveira (2005 b) se constrói a *etnicidade* elaborando seu projeto de superação da realidade através da *regulação social* mediada por seus traços religiosos no conflito político-econômico e educacional que o sujeito vive periodicamente, esta *etnicidade* é *linguagem* que comunica os ancestrais e seu tempo presente, conflui para sua bênção, o que se pode assegurar com sua *conduta apropriada* idiossincrasicamente, e por viver esta contemporaneidade há que se ter um chão, e nele viver e conviver.



## REFERÊNCIAS

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. *Imagens do índio: signos da intolerância*. In: GRUPIONI, Luis Donisete Benzi et alii (Org.). **Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 2001. PG 53.

BORGES, Paulo Humberto Porto. *Fotografia, História e indigenismo: a representação do real no SPI*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Campinas, 2003.

BRASIL. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO Diretoria de Assuntos Fundiários. *Resumo do Relatório Circunstanciado de Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*. **DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO**, 2009, seção 1, p. 52-56.

CANDAU, Vera Maria (ORG) **Cultura(s) e educação: entre o crítico e o pós-crítico**. Rio de Janeiro : DP&A, 2005.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. 2. ed. São Paulo : Paz e Terra, 2000. 530p. (A Era da Informação: economia, sociedade e cultura, Volume 2).

ELIADE, Mircea. **Lo sagrado y lo profano**. Guadarrama : Punto Omega, 4ª. Edición. 1981.

FEDIAKOVA, Eugenia. “*Separatismo o participación: evangélicos chilenos frente a la política*.” Revista de Ciência Política / VOLUMEN XXII / Nº 2 / 2002 / pp-32-45

GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a República**. São Paulo: HUCITEC, 1989.

GRUZINSKI, Serge (2001). *O pensamento mestiço*. São Paulo, Companhia das Letras.

MUSEU DO ÍNDIO. *Povos indígenas no Sul da Bahia: Posto Indígena Caramuru-Paraguaçu (1910-1967)*. Rio de Janeiro : Museu do Índio, 2002. – (Coleção Fragmentos da História do Indigenismo, 1)

OLIVEIRA, Augusto Marcos Fagundes. *El canto y la danza del Toré en Este y Nordeste de Brasil - La producción del sagrado, producción de la identidad*. Ponencia presentada al VI RAM - GT 5 - “Religiosidad popular”, Montevideo. 2005 a

OLIVEIRA, Augusto Marcos Fagundes. *Pueblos indígenas de la Capitanía de Ilhéus: procesos históricos, territorio y construcción de identidad*. Ponencia presentada al VI RAM - GT 10 - “Fronteras, territorios y políticas de la diversidad ”, Montevideo. 2005 b

POMPA, Cristina (2001) “*Profetas e santidades selvagens. Missionários e caráibas no Brasil colonial*”. Revista Brasileira de História. São Paulo, v.21, nº40, p177-195.

SAMPAIO, Teodoro. **O Tupi na geografia nacional**. São Paulo/Brasília, Editora Nacional/INL. 1987. 332p.



**XII SEMOC** SEMANA DE  
MOBILIZAÇÃO  
CIENTÍFICA  
SEGURANÇA: A PAZ É FRUTO DA JUSTIÇA



ZANNONI, Claudio. **Conflito e coesão: o dinamismo Tenetehara**. Brasília : Conselho Indigenista Missionário, 1999.