

# **Estar en la cultura: prácticas de autonomía, traducciones cosmopolíticas y contra-antropologías de los Tupinambá de Olivença**

*Estar na cultura: práticas de autonomia, traduções cosmopolíticas e contra-antropologias dos Tupinambá de Olivença*

**Being in the culture: practices of autonomy, cosmopolitical translations and counter-anthropologies of the Tupinambá of Olivença**

Amiel Ernenek Mejía Lara<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v21i46.813>

**Resumen:** Este artículo explora, a través de algunos fragmentos del entramado históricos de los Tupinambá de Olivença, las prácticas de autonomía, las traducciones cosmopolíticas y la producción de una contra-antropología Tupinambá, producidas en la trama de su movimiento indígena a lo largo de la lucha por la demarcación de la Tierra Indígena y la retomada del territorio. Estos fragmentos escapan, sin embargo, de la captura que provocan esas categorías de cuño analítico, conectándose unos a los otros, motivo por el cual uso la metáfora del entramado de un tejido para relatar los entrelazamientos de las relaciones producidas por los parientes Tupinambá. Es por este motivo que a lo largo del texto al hablar de autonomía, el relato nos lleva a entender su curso junto al de las retomadas; por su parte, las retomadas se explica en la autonomía lograda por las relaciones acumuladas en los enfrentamiento cosmopolíticos entre mundos que se anulan en la lucha por el territorio; un enfrentamiento, que a su vez, se materializa en la alteridad que se produce por los espacios vividos donde se garantizan las prácticas autonómicas. Entrelazamientos que formando un entramado de relaciones ubicuas el cual soporta la lucha de los Tupinambá de Olivença.

**Palabras clave:** Tupinambás de Olivença; autonomías indígenas; cosmopolítica; contra-antropología.

---

<sup>1</sup> Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, Bahia, Brasil.

Resumo: Este artigo explora, através de alguns fragmentos do entramado histórico dos Tupinambá de Olivença, as práticas de autonomia, as traduções cosmopolíticas e a criação de uma contra-antropologia Tupinambá, produzidas na trama de seu movimento indígena ao longo da luta pela demarcação da Terra Indígena e a retomada do território. Porém, esses fragmentos escapam da captura que provocam essas categorias de origem analítica, conectando-se uns aos outros, motivo pelo qual uso a metáfora do entramado de um tecido para falar sobre os entrelaçamentos das relações produzidas pelos parentes indígenas. É por esse motivo que, ao longo do texto, ao falar de autonomia, o relato nos leva a entender seu curso junto às retomadas; por sua parte, as retomadas só se explicam na autonomia lograda pelas relações acumuladas nos enfrentamentos cosmopolíticos entre mundos que se anulam na luta pelo território; um enfrentamento que, por sua vez, se materializa na alteridade que se produz pelos espaços vividos onde se garantem as práticas autonômicas. Esses entrelaçamentos formam um entramado de relações ubíquas, as quais suportam a luta dos Tupinambá de Olivença.

**Palavras-chave:** Tupinambás de Olivença; autonomias indígenas; cosmopolítica; contra-antropologia.

**Abstract:** This article explores, through some fragments of the historical background of the Tupinambá of Olivença, the practices of autonomy, the cosmopolitical translations and the creation of a Tupinambá counter-anthropology, produced in the plot of their indigenous movement throughout the struggle for the demarcation of their Indigenous land and the retaking of the territory. However, these fragments escape from the capture that these categories of analytical origin provoke, connecting to each other. Due to this, I use the metaphor of the weaving of a fabric to talk about the intertwining of relationships produced by indigenous relatives. It is for this reason that, throughout the text, when talking about autonomy, the narrative leads us to understand how it goes along with the retomadas (land recoveries); on the other hand, the retomadas can only be explained by the autonomy achieved by the relationships accumulated in the cosmopolitical confrontations between the worlds that cancel each other out in the struggle for territory; a confrontation that, in turn, is materialized in the alterity produced in the lived spaces where autonomous practices are guaranteed. These interlacings form a framework of ubiquitous relationships that underlie the struggle of the Tupinambá of Olivença.

**Keywords:** Tupinambá of Olivença; indigenous autonomy; cosmopolitics; counter-anthropology.

## **1 EL ENTRAMADO HISTÓRICO TUPINAMBÁ, PRÁCTICAS DE AUTONOMÍA CONTRA LOS ENSAMBLAJES ANTI-INDÍGENA**

Los Tupinambá de Olivença, al sur del estado de Bahía en el Nordeste de Brasil, formalizaron en 1999 una demanda a los órganos indigenistas oficiales para demarcar una Tierra Indígena<sup>2</sup> en el espacio que han ocupado históricamente. Un año después volvieron público sus *movimiento* con una carta dirigida al pueblo brasileño<sup>3</sup> durante las “celebraciones” de los 500 años del “descubrimiento”, mostrando que continuaban existiendo como indígenas al reclamar una restitución histórica al Estado y a la sociedad nacional.

Esta última lucha de los Tupinambá no ha sido, sin embargo, fácil y los problemas para alcanzar la demarcación de sus tierras han atravesado todo tipo de dificultades, documentadas en informes (Comissão Especial “Tupinambá”, 2011; ONU-ACNUDH, 2016), investigaciones académicas (ALARCON, 2013; 2020; COSTA, 2013; COUTO, 2008; MAGALHÃES, 2010; ROCHA, 2014; SANTANA, 2015; SANTOS, 2015; UBINGER, 2012; VIEGAS, 2003), notas de periódicos, documentales (TUPINAMBÁ..., 2015; TUPINAMBÁ, 2019; VIEGAS, 2000), entre tantos más.

Obstáculos contra los cuales los Tupinambá han enfrentado a fuertes fuerzas que actúan legal, política y materialmente contra ellos, dentro de procesos que son constitutivos del control sobre las alteridades por el poder Estatal, el saber disciplinar o la economía capitalista, en los cuales se imponen los términos que autorizan o impiden quienes y como puede ser los otros (CASTRO-GÓMEZ, 2003). En este caso, llevados acabo con ensambles de argumentos y prácticas anti-indígenas donde operan un entramado de relaciones que entrelaza pasado y presente de una forma singular.

---

<sup>2</sup> Las Tierras Indígenas son una figura jurídica que en Brasil engloba, además del territorio demarcado, una serie de derechos para los pueblos indígenas. En la Constitución vigente de 1988, se definen como los “territorios tradicionalmente ocupados” y las tierras “por ellos habitadas en carácter permanente, las utilizadas para sus actividades productivas, las imprescindibles para la preservación de los recursos ambientales necesarios para su bienestar y las necesarias para su reproducción física y cultural, según sus usos, costumbres y tradiciones”. La lucha de pueblos indígenas que no son reconocidos oficialmente por el Estado brasileño es el reconocimiento de su “ocupación tradicional”, la cual requiere un largo proceso de indagatorias antropológicas, históricas y jurídicas que resultan, de demostrarse, en la demarcación de una Tierra Indígena.

<sup>3</sup> El nombre del documento es “Carta da Comunidade Indígena Tupinambá de Olivença á Sociedade Brasileira”.

Estos ensamblajes anti-indígena que se oponen a la demarcación de la Tierra Tupinambá y al *movimiento* por la demarcación, han movilizado, por un lado, la temporalidad presente para operar estas prácticas, las cuales se entrelazan a argumentos ampliamente divulgados como asegurar que las demandas indígenas por la recuperación de sus territorios, después de procesos de expulsión o expropiación, son un exigencia que llevarían a “demasiada tierra para pocos indios”<sup>44</sup>; o defender no existir ningún derecho de demarcar las tierras sobre propiedades privadas compradas por los no indígenas en un marco temporal reciente que anularía cualquier querrela pasada, además de la insistencia por autoridades y agentes de la economía de mercado de resolver el conflicto en el presente con emprendimientos de impacto para el desarrollo de la zona rural pobre de la cual se beneficiarían los indígenas.

Al mismo tiempo, la oposición a las demandas Tupinambá ha movilizado el pasado, siguiendo relatos históricos como el de “la fusión de razas”, promovido por el nacionalismo brasileño, el cual produce una narrativa que afirma no haber más indígenas en el Nordeste de Brasil, donde los pueblos originarios se habrían mezclado y diluido hasta su desaparición. Alegaciones que se objetivan en la región de Olivença, donde se localiza el territorio de los Tupinambá, con la distinción de *caboclo*<sup>5</sup> para aquellos que demandan hoy su reconocimiento como indígenas.

Estos ensamblajes anti-indígena, que se caracterizan por unir de una forma no lineal el pasado y el presente en un cauce por el cual trascurren prácticas y entendimientos que se actualizan permanentemente, opera contra la manutención del espacio vivido por los Tupinambá. A su vez estas ofensivas han sido contestadas por los indígenas, precisamente, con su *movimiento*: a los alegatos y prácticas que se movilizan como presente, el movimiento tupinambá ha respondido promoviendo acciones políticas y legales con las cuales han logrado reconocer jurídicamente

<sup>4</sup> La frase en portugués “Muita terra para pouco índio”, es repetida como un modo de expresar posiciones políticas y conceptuales (cosmopolíticas) entre hacendados y miembros del agro negocios brasileño, con la cual expresan su rechazo a ser otorgada tierra a los indígenas por medio de las demarcaciones.

<sup>5</sup> Caboclo es una categoría polisémica e incluso contradictoria entre sus acepciones, tomando formas distintas a lo largo de la historia nacional y local. En el contexto de la región de Olivença, la categoría caboclo era usada para definir la “mezcla” entre “indios y blancos” o a una persona “mezclada” con otros “orígenes” como el “africano”.

su derecho a la Tierra Indígena y, frente a la resistencia de no indígenas y autoridades para concluir el proceso de demarcación, han *retomando* poco a poco el espacio donde consolidan sus relaciones y sus prácticas autonómicas; del mismo modo, los indígenas han contestado a los cuestionamientos históricos, atrayendo a especialistas en historia y antropología para realizar estudios que demuestran su presencia en la región a lo largo del tiempo, además de promover practicar la *cultura*<sup>6</sup> para demostrar su distinción indígena pasada y presente.

Sin embargo, estas contestaciones del *movimiento* tupinambá no responden apenas en la lógica de las temporalidades organizadas por el Estado o el saber disciplinado al autorizar los términos en que se reconocen a los otros, las cuales ordenan y conectan causas a efectos en un trascurso de hechos que explican o rebaten los sucesos significativos que legitiman o desautorizan demandas políticas como las de los pueblos indígenas. Los Tupinambá responden también en el tiempo ubicuo de los ensamblajes anti-indígenas que operan contra el Nordeste Indígena, donde actúan simultáneamente pasado y presente con el fin de cuestionar y controlar indianidades indisciplinadas como las de los Tupinambá.

Entre las diversas contestaciones que los Tupinambá operan en ese entramado de relaciones, exploramos aquí aquellas que llevaron a estos indígenas a hacer uso de la categoría de cultura, historia y territorio, las cuales, como iremos relatando, se objetivan en sentencias como las de *retomar el territorio* o *estar en la cultura*.

La importancia de estos enunciados se encuentra, sin embargo, no apenas en los lugares comunes de los debates sobre la etnicidad o la politización de la diversidad y la cultura, como puede ser explorar el fenómeno de rápida apropiación y resignificación del saber antropológico por los Tupinambá, saber que determina en Brasil los conceptos que permiten demandar una Tierra Indígena (CUNHA, 2009); o el hecho de que los miembros del *movimiento* tupinambá hacen una singular apuesta para alcanzar una utopía indígena que vuelva efectiva la lengua amerindia en desuso o la utilización en el cotidiano de técnicas y artefactos indígenas abandonados, en un “viaje de vuelta” que actualiza y territorializa esa nueva indianidad (OLIVEIRA, 1999). La importancia de este tipo de enunciados

---

<sup>6</sup> En este artículo usaré itálicas para distinguir las categorías Tupinambá y comillas para las citas textuales.

está, para lo que proponemos contar, en que expresan y resumen complejos procesos creativos donde los Tupinambá tejen su entramado histórico en busca de un tiempo que devenga en *la cultura* (MEJÍA LARA, 2012; 2017).

Una *cultura* que no se alcanza para los Tupinambá apenas en un proceso de restitución histórica donde se establezcan nuevos términos para sus relaciones con la sociedad nacional, con el territorio o con sus derechos. Y, al igual que los operadores anti-indígenas que movilizan el antes y el ahora para devenir un tiempo donde los indígenas actuales se encuentren siempre en el pretérito (FABIAN, 2013); el movimiento tupinambá se ha propuesto en este embate, prácticas y saberes que los llevan a operar relaciones ubicuas, en tiempos pasados y presentes y espacios tangibles e intangibles, en los cuales se establecen las relaciones que los han llevan a *retomar la cultura y el territorio*.

Desde este entendimiento, los embates operados por indígenas y no indígenas en esa contra-lógica cartesiana, operan una política que ponen en suspenso la linealidad de los procesos entendidos como históricos, mostrando que la lucha Tupinambá se trata, en el sentido sugerido por Stengers (STENGER, 2014), de un embate cosmopolítico<sup>7</sup>. Así, la lucha entre indígenas y no indígenas que se materializa hoy como un enfrentamiento por el control del territorio, puede ser también entendida como la oposición entre mundos que se anulan ontológicamente en un plano común de multiplicidad.

Esta cosmopolítica y sus embates se objetivan como una contra-antropología Tupinambá al responder a las relaciones que los buscan controlar como alteridades permitidas desde las políticas de la diferencia, las cuales someten el entramado histórico de los Tupinambá a la sospecha de su indianidad.

Una contra-antropología Tupinambá que presentaré, por un lado, acompañando tres fragmentos del entramado de los Tupinambá donde ellos ejercen, por los hechos, las practicas llamadas por otros pueblos indígenas del continente

<sup>7</sup> Retomo la categoría de cosmopolítica de la propuesta de Stengers en la cual propone “‘meter a las ciencias en la política’, lo cual no significa disolverlas como diciendo que ‘no son más que política disfrazada’, sino, por el contrario, confiriéndole a lo que entendemos por política una significación suficientemente abstracta como para que pudiera acoger, a título de concretización particular, las prácticas científicas”; pero sobre todo, usaré cosmopolítica para cuestionar que las “ciencias llamadas modernas serían una manera de responder a la pregunta política por excelencia: ¿quién puede hablar de qué, quién puede ser el portavoz de qué, representar qué?” (STENGER, 2014, p. 19-20).

americano como “autonomía”, la cual operan en este caso como *lugares, retomadas, tierra indígena, territorio o cultura*.

Por otro lado, presentaré esta contra-antropología Tupinambá, operando la idea de entramado histórico<sup>8</sup>, extendiendo un concepto que ya he utilizado y que adquirió un sentido más acertado con las reflexiones que Celia Tupinambá hace sobre el ejercicio de producir un *assojaba* (un manto tupinambá), el cual se produce sobre una trama que se convierte en el lugar a donde se van sumando los elementos que hacen el manto compuesto de plumas y lazos que conectan la diversidad y la multiplicidad de las relaciones entre humanos, no humanos y no vivos que están el universo de estos *parientes indígenas*, materializadas como un objeto múltiple que en su forma, objetiva el complejo entramado de sus relaciones (SILVA, 2021).

También acompañaré este texto con fotografías y un mapa. Imágenes que no son apenas ilustrativas sino formas visuales de exponer las metáforas del entramado histórico de los Tupinambá, por medio la presentación de diferentes espaldas de confección de un *assojaba*, la objetivación de las traducciones densas, mediante el mapa oficial de la Tierra Indígena Tupinambá, así como el *estar en la cultura*, al verla en los cuerpos y en un momento ritual de relación.

---

<sup>8</sup> En otros trabajos usé la idea de entramado histórico como una metáfora para multiplica sentidos gracias a su diversidad polisémica y semántica, una categoría que se pueda extender tanto en su acepción narrativa, como parte de un relato que cuenta una historia (STRATHERN, 2006, p. 41-6; 143-51), o en su acepción de trayectos entrelazados en el sentido de un tejido (INGOLD, 2015, p. 224), ambas acepciones atravesadas por lo histórico, con lo cual buscó completar, antes que la objetividad de hechos sucesivos significativos que le dan sentido al tiempo, la idea de los entramados estar hecho por y en el tiempo. Sin embargo, esta metáfora ha cobrado un nuevo sentido con las reflexiones que Celia Tupinambá ha hecho sobre la confección del manto Tupinambá, el cual es montado en una trama y ensamblado por las relaciones que lo compone, adquiriendo la idea de entramado histórico un nuevo sentido (ver SILVA, 2021).

Figura 1 – Técnica del tejido para la trama de un assojaba



Fuente: Autor de la foto – Celia Tupinambá (SILVA, 2021).

## 2 FRAGMENTOS DE PRÁCTICAS AUTONÓMICAS: EL TERRITORIO, UN ENTRAMADO DE TIEMPOS Y ESPACIOS EN LUCHA

La lucha de los Tupinambá de Olivença que esta *retomando el territorio*, esta abrigada por un entramado histórico y un espacio de autonomía<sup>9</sup> donde se entrelazan los tiempos vividos y los lugares ocupados por estos indígenas. Esas relaciones se han entramado en ese espacio a lo largo del tiempo en algo parecido a lo que se entienden canónicamente por historia y territorio, donde eventos

<sup>9</sup> Entiendo autonomía como una categoría de dialogo para encontrar lugares comunes entre aquello que el pensamiento latinoamericano ha llamado de “autonomías indígenas” y las prácticas concretas que constituyen para los indígenas ejercicios de control sobre sus vidas y su existencia, los cuales suceden, como es el caso de Brasil, lejos de enunciados que usa políticamente la categoría de autonomía.

significativos que se suceden, se conectan en secuencias que, en su conjunto, dan sentido mutuamente al tiempo y al lugar.

Sin embargo, las relaciones Tupinambá entre el antes y el ahora no se enlazan apenas como causas y efectos, ni se unen al espacio solo como memorias guardadas por medio de marcas en la geografía que determinan el territorio. Estas relaciones se producen en un entramado topográfico compuesto por múltiples tiempos simultáneos, tejidos, si usamos la metáfora de hacer un *assojaba* (manto tupinambá), por el curso diacrónico de los momentos significativos que, como hilos, anudan la trama, y por las relaciones sincrónica compuesta de lo vivido en diferentes temporalidades, fijadas y sobrepuestas en los nudos del espacio como las plumas del manto. Un entramado de relaciones que es llamada por los Tupinambá de *recuerdos, lugares, áreas*, entre otras.

Figura 2 – Entramado y plumas fijadas en un manto Tupinambá



Fuente: Autor de la foto – Celia Tupinambá (SILVA, 2021).

De este modo, la lucha de los tupinambá por la Tierra Indígena es resultado de una secuencia de eventos sucesivos que explican las causas y los motivos del *movimiento*, pero, como iré a relatar, estos eventos suceden en un entramado producido entre el anudado de hilos, que amplía el entramado histórico con momentos significativos de lucha, y las tramas, fijada en los *lugares* por lo vivido por los indígenas de antes y por los *parientes*<sup>10</sup> de ahora que están en las *roças*<sup>11</sup>, *matas* y casas esparcidas entre las costas y las sierras, la localidad de Olivença y los barrios periféricos de los centros urbanos cercanos. *Lugares*, donde se fueron acumulando y sobreponiendo las relaciones ubicuas que los condujeron a la transformación de sus experiencias en un *movimiento indígena* y a la traducción de su entramado de relaciones en una demanda por una Tierra Indígena.

Esta transformación de las relaciones sucedió, principalmente, entre los indígenas que permanecieron en sus *áreas*<sup>12</sup>, enfrentando las condiciones de confinamiento y despojo que hacendados y pequeños propietarios<sup>13</sup> fueron imponiéndoles por prácticamente todo el siglo XX. Una situación frente a la cual, las redes de *parientes* indígenas se organizaron para mejorar sus condiciones de vida y crear espacios de mayor autonomía para evitar la migración por necesidad o ser expulsados de sus tierras. Propósito que los llevó a instrumentar, antes del

<sup>10</sup> “Parientes” y “agregados” son dos categorías con las que los Tupinambá engloban a la amplia y plural red compuesta por consanguíneos y afines. Ambas categorías han pasado por procesos de traducción densa en el contexto de la delimitación de la Tierra Indígena, pues con ellas se garantiza el derecho de las familias a mantenerse en el territorio. “Pariente”, además, tienen una acepción política de inclusión a lo indígena, con la cual se reconoce, en el contexto de los movimientos indígenas regionales y nacionales, la pertenencia a un pueblo originario, convirtiéndose en una forma de afirmar paridad y respaldo político.

<sup>11</sup> Roça es el nombre que da al espacio rural en contraposición al medio urbano. También se trata una forma de englobar un tipo de vida determinado por el campo. En este caso la roça caracteriza casas dispersas fuera de cualquier concentración que no sea la de los propios “parientes”, “agregados” y vecinos.

<sup>12</sup> Áreas o lugares, son categorías usadas, muchas veces de forma indistinta y dependiendo de la generación, para explicar lo que la antropóloga Susana Viegas, antropóloga que realizó el “Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença”, refiere como “unidades compositas residenciais”, esto es: a un conjunto de casas que componen la unidad de un grupo familiar (VIEGAS, 2007; VIEGAS; DE PAULA, 2008).

<sup>13</sup> El proceso de enajenación de las tierras donde se encontraban los tupinambá fue determinado por el Estado, al declarar estas extensiones como baldías. El despojo fue sucediendo con la medición de las tierras por hacendados y pequeños productores que transformaron el espacio en propiedades privadas, confinando a los “caboclos” a las tierras sobrantes.

*movimiento indígena*, trabajos colectivos de salud y educación, crear cooperativas productivas, demandar acceso a servicios públicos básicos en la *roça*, así como exigir tierras a través de la filiación a movimientos por la reforma agraria.

Estos *parientes* confinados o expulsados, son los mismos a los cual los no indígenas de la región llamaban de *caboclos*, colocados en ese lugar de alteridad tanto para marcar en ellos una distancia de la vida urbana y moderna, como para asignarles una condición residual de indígenas, producto, en esos entendidos, de los procesos de “mestizaje” y “mezcla”. Sustantivo elocuente de las practicas anti-indígenas, pues con ella, al negar cualquier singularidad indígena, se invalida la legalidad que garantiza a los indios en Brasil el derecho a la autodeterminación de su territorio.

Ese lugar de *Caboclo*, previo al *movimiento*, objetivó un tiempo de violencia y de enfrentamientos entre indígenas y no indígenas, alargado en la trama hasta el presente por el hilo y los nudos hechos con la rebelión dirigida por el entonces llamado *caboclo* Marcelino José Alves, hoy renombrado como el indio Marcelino. La violencia contenido en el nombre de *caboclo*, alcanzó esas proporciones después de la década de 1920, precisamente, cuando inició la lucha de los rebeldes indígenas para oponerse a la élite económica y política de la ciudad Ilhéus<sup>14</sup>, a la cual pertenecía administrativamente la vieja *Vila* (indígena) de *Olivença*<sup>15</sup>.

Las sublevaciones de los indígenas que seguían a Marcelino, buscaba recobrar las tierras usurpadas con el avance de las casas de veraneo y las haciendas que crecían sobre sus espacios. Al mismo tiempo, defendían la relativa autonomía

---

<sup>14</sup> Ilhéus es la capital del municipio al que fue anexada, como distrito en 1912, la localidad que hoy lleva el nombre de Olivença.

<sup>15</sup> Hay poca información sobre la fundación del *Aldeamento da Nossa Senhora da Escada*, creado por las misiones Jesuitas en tiempo donde habrían ganado el control político y territorial de las *aldeias*. Eran espacios que promovían la catequización y el trabajo, en los términos occidentales. Lugares donde, para este fin, eran atraídos indígenas que pretendían pacificarse, así como aquellos que eran pacificados de forma violenta, creando espacios coloniales indígenas. Este *aldeamento* ganaría su emancipada de la Compañía de Jesús con su expulsión de los Jesuitas por las reformas de *Pombal*, volviéndose la *Vila nova de Olivença*, un lugar que mantenía una cierta autonomía administrativa por los locales, entendidos como “indios mansos”. Sin embargo, el paulatino interés por el control de este espacio los volvió un lugar de disputa material y simbólica onde *cabolco* e indio estarían en el centro de la disputa por la definición legítima de la pertenencia a la localidad y en consecuencia de los derechos de sus pobladores (MARCIS, 2004; VIEGAS; DE PAULA, 2008).

y autogestión que mantenían los *parientes* de de Olivença antes de los planes para aumentar la conexión de esta región con la ciudad de Ilhéus para expandir los emprendimientos económicos. Proyectos que tuvieron un evento detonador en la intención de crear un puente en el río Cururupe, el cual cortaba el tránsito durante las mareas altas dificultando el acceso directo a la región. Puente que terminó facilitando una grande ruptura en la vida de los indígenas.

Los enfrentamientos de los indios rebeldes, marcados por altos y bajos durante más de una década, culminaron con el cerco armado del movimiento por el gobierno y la captura y posterior desaparición de su líder, en 1937, sobre condiciones aún imprecisas. Un acto que acabó consolidando el ciclo de confinamiento de los *caboclos* a pequeños espacios de tierras y las expulsiones y persecución de quienes suscribían la lucha de los “indios Tupá”, comandados por Marcelino (Processo n. 356 do TSN, 1936, *apud* LINS, 2007).

A partir de ese momento, los indígenas se vieron obligados a transformar y encontraron otras maneras de organizarse con el fin de enfrentar la forma en que los nuevos habitantes ocupaban ese espacio con propiedades privadas que fracturaban las relaciones de las familias tupinambá con ese espacio vivido y ocupado por una retícula de *lugares* conectada por caminos entramados entre la *mata*<sup>16</sup>, las *casas* y las *roças*.

Un transcurso de eventos sucesivos en los cuales los indios más distantes y aisladas consiguieron mantener sus *roças* o registrarlas con la figura legal de *poseiros*<sup>17</sup>, aminorando las presiones de expulsión en esos lugares lejanos; acabando, sin embargo, confinados a los espacios reconocidos, perdiendo la libertad y la autonomía que tenían antes para ampliar o cambiar, por cuenta propia, las *áreas* de platino, caza o vivienda.

<sup>16</sup> *Mata* es, en una traducción literal del portugués al español, bosque o selva, para los tupinambá, el espacio donde se obtienen diversos recursos silvestres. Sin embargo, tienen también la acepción de una frontera ontológica: en la *mata* viven los dueños de las aguas y los animales, entidades de otros tiempos como los “indios bravos”, “encantados”.

<sup>17</sup> Poseros, en portugués *poseiros*, es una categoría legal dada a las familias que ocupan un pedazo de tierra o comprueban haberlas ocupado de forma legítima en tierras válidas, *devolutas* en portugués. Esta categoría está asociada a los procesos de expansión de las fronteras agrícolas promovidas por las autoridades y la expansión capitalista.

No fue, sin embargo, la misma suerte para aquellos que vivían en *lugares* cercanos a Olivença o en tierras con mejores condiciones productivas. Esos espacios terminaron acumulados dentro de las propiedades de las haciendas<sup>18</sup>, donde se sucedieron las condiciones más adversas para las familias indígenas: algunos se vieron obligados a desplazarse a las casas de los *parientes* de las sierras o las ciudades, a donde una parte de los “indios de Olivença” acabó refugiándose; otros se volvieron trabajadores asalariados de las haciendas, algunos de ellos con derecho a pequeñas casas dentro de la propiedad, donde continuaron una vida de *roça* determinada, ahora, por los intereses de los patrones.

Figura 3 – De visita con los parientes



Fuente: Autor de la foto – Ernenek Mejía, 2014.

Ese fue el tiempo donde la categoría de “indio” fue prohibida. Un momento en el cual las autoridades locales y los hacendados, conociendo el poder legal y político que el nombre indígena tenía para evocar derechos, evitaban su uso y su registro en expedientes oficiales o en notas de periódico que documentaban los conflictos, restando apenas el nombre de *caboclo* para nombrara a los que fueron llamados durante largo tiempo los “indios de Olivença” (MARCIS, 2004).

<sup>18</sup> La transformación de los “lugares” de estas familias en propiedades privadas, sucedía con el beneplácito y promoción de las autoridades, a quienes los nuevos colonos entregaban las medidas y localización de las tierras para registrarlas en las notarías de Ilhéus, alegando estar vacías, aprovechando el marco legal y el apoyo político para este tipo emprendimientos.

Esa violencia tejió el entramado histórico de los Tupinambá: tanto por ir anudando las prácticas y los entendimientos anti-indígena a esa trama topográfica que operaba contra el espacio vivido por los Tupinambá; como por ser la violencia que los indígenas buscaba acabar, obligándolos a echar mano creativamente de sus formas de vida, su socialidad y sus formas de hacer política, con el fin de mantener el espacio donde se entrecruzan los tiempos vividos y los lugares que estos indígenas han ocupado y ocupan.

La violencia anudada al entramado histórico de los Tupinambá por los ensamblajes anti-indígena es elucidada en algunos relatos que componen las narrativas de fundación del *movimiento indígena* y de la lucha por la demarcación del territorio. En ellos, se describe tanto la secuencia de eventos sucesivos que explica la causas de las rebeliones, la creación de sus organizaciones y la fundación del movimiento indígena; como los nudos de la trama producidos por los momentos de lucha que sobrepusieron las temporalidades ubicuas vividas en el entramado topográfico donde se *retomaron* las relaciones que les permitió ir a *retomar la cultura y el territorio*.

Uno de estos relatos se sitúa en 1985, cuando una pequeña comisión compuesta por Duca Liberato, quien acompañó a Marcelino en su rebelión, y Alicia Amaral, hoy uno de los caciques más viejos de los Tupinambá, fue a Brasilia en busca de apoyo del primer diputado federal indígena, Mario Juruna, a sugerencia de algunas figuras indigenistas que circulaban por la región.

En el encuentro, la comisión habría solicitado ayuda del diputado con sus demandas para conseguir los servicios básicos públicos que las organizaciones productivas, de salud y educación exigían, sin demasiado éxito. También le habrían pedido consejos para dar continuidad a las reivindicaciones de Marcelino, un pedido que les habría valido, al ser divulgado las intenciones a su regreso, la visita de policías y grupos armados financiados por los hacendados, los cuales amenazaron de muerte a los miembros de la comisión por no parar con su intención de reivindicar *el regreso de las tierras a los indios de Olivença*<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Este enunciado, el cual tiene algunas variantes, es relatado por diversas personas como una frase que repetían los más viejos a los más jóvenes en una especie de profecía que solo fue descifrada por las nuevas generaciones con el comienzo de las *retomada* del territorio y de *la cultura*.

Este relato, contado por el cacique Alicio, conecta en un único curso la lucha de Marcelino, la lucha por la supervivencia en el confinamiento, contra la persecución y la expulsión de sus *lugares*, así como muestra las bases del propio *movimiento indígena*. Pero esta narrativa no acaba ahí y marca otras relaciones provocadas por el viaje, mostrando la densificación del entramado al hacerse anudados y sobreponerse lo vivido por los que estuvieron ese tiempo y las agencias atemporales fijadas en los *lugares*, las cuales, por su parte, fueron trayendo a la lucha otros momentos y *lugares*.

En esta otra parte de la narrativa, Alicio cuenta en su viaje a Brasilia habría sentido una grande impresión al ver los “indios amazónicos” en su paso por los órganos indigenistas, provocando en él el inicio de sueños y pensamientos que evocaban<sup>20</sup> una lucha por la tierra que debía realizarse. El comienzo de esa sensibilidad, lo habría llevado en una de sus caminatas por la ciudad de Brasilia, a sentir un fuerte palpitante al momento de encontrarse frente a un árbol de Pão Brasil. Un latir que lo llevó a advertir la necesidad de recoger una de sus vainas para, a su regreso, hacer crecer las semillas en el *lugar* de su familia.

El árbol que creció, causaría, en la trama de Alicio, un nudo en el entramado histórico de los indios de Olivença, provocado por la fuerza no humana que mandó el *recado*, entendida por el actual cacique como Tupá<sup>21</sup>. Así, entre el viaje a Brasilia, en 1985, y la vuelta a público del movimiento de los Tupinambá, en 2000, el Pão Brasil de Alicio se fue convirtiendo en un *recuerdo*, esto es, tanto una forma de comprobar la estancia del cacique en la capital, y con ella *recordar* el consejo de Mario Juruna para no dejar la luchar por la tierra, como el *lugar* donde comenzaron a crecer y sobreponerse las relaciones de los indígenas actuales con aquellas fuerzas no humanas que lo llamaron a traer la semilla de vuelta.

El *recado* dado a Alicio en Brasilia se habría convertido, como árbol, en el operador de las relaciones ubicuas fijadas al espacio vivido. Un *recuerdo* anudado

---

<sup>20</sup> En general, se relata como un medio de comunicación con todo lo no humanos mediante momentos sensibles, intuitivos, oníricos e incluso con incorporaciones, estos últimos apenas entre aquellos con ese don, el cual los obliga a comenzar una serie de cuidados rituales para no perder la salud física o mental.

<sup>21</sup> Entre algunos de los Tupinambá de Olivença, Tupá se considera algo análogo a el dios cristiano, sin embargo, con características y valores semejantes a la socialidad indígena.

que fue incluyendo y sobreponiendo poco a poco relaciones al conjunto, como las plumas del manto Tupinambá. Así fue con el propio hijo del cacique, Adelson, quien, al ir creciendo el árbol, fue teniendo sueños recuents con *indios bravos* saliendo de las *matas* cercanas llamándolo a juntarse en la plaza de Olivença para comenzar la lucha por el *regreso de la tierra*.

Figura 4 – Celia y el manto



Fuente: Autor de la foto – Fernanda Liberti, 2021.

El *recuerdo* que materializaba el árbol, terminó de hecho volviéndolo el *lugar* donde se *retomó* el *porancim*: una ceremonia donde los no humanos y no vivos como *encantados*, *parientes* que murieron, *indios bravos* de otros tiempos que quedaron en la *mata* o los dueños de accidentes geográficos, de las aguas o los animales, se hacen presentes para crear vínculos con los humanos vivos, con quienes comparten el entramado implicado en ese espacio común.

Relaciones ubicuas que fueron en aumento, anudando y sobreponiendo, simultáneamente, los sucesos significativos consecutivos que determinaron los eventos de lucha que desembocaron en el movimiento tupinambá, así como las conexiones atemporales que se actualizaron como *recuerdos* en un entramado histórico y topográfico operante en el pasado y en el presente, donde los ejercicios de control sobre sus vidas y su existencia, esto es: su autonomía, les permitió pretender devenir un tiempo para *estar en la cultura*.

Estas relaciones ubicuas habrían permitido, inclusive, retomar el curso de la trama de lucha de Marcelino, relacionado ahora en un vínculo sin tiempo al comenzar a aparecer en los sueños de personas fundamentales para la fundación del *movimiento indígena*, develando su estatus de *encantado*, desde donde el viejo líder daba un nuevo aliento a la lucha que recomenzaba para defender ese espacio de autonomía, enfrentando, en el tiempo actual, el despojo y la expulsión que vivieron los *parientes* de antes.

### **3 FRAGMENTOS DE CONTRA-ANTROPOLOGÍAS: TRADUCCIONES COSMOPOLÍTICAS DE LA CULTURA TUPINAMBÁ**

La consolidación del *movimiento indígena* y las expectativas de demarcar una Tierra, abrieron la posibilidad entre los *parientes* de volver a los *lugares*, atrayendo aquellos que se habían alejado de la *roça* o desvinculado de las redes familiares. Esto sucedió también porque los términos del *movimiento indígena* explicaron de una mejor manera, para ellos mismos, los objetivos comunes, llevándolos a reagruparse.

Sin embargo, la materialización del entramado de estas luchas, ahora como un *movimiento indígena*, obligó a los indios de Olivença a resolver algunos desafíos: en la medida en que se iban formalizando los vínculos con las instancias indígenas a través de las demandas formales al Estado, los Tupinambá eran llevados a usar el vocabulario legal, burocrático y político utilizado en ese tipo de reivindicaciones. Lo mismo sucedió al establecer sus *aliados*<sup>22</sup> con otros mo-

---

<sup>22</sup> El uso de la categoría “aliado” está ampliamente divulgada en los movimientos indígenas de Brasil y se refiere a las personas que se vinculan de manera cotidiana con sus movimientos desde una perspectiva indígena e indianista, o que asumen una posición de apoyo y solidaridad con el colectivo.

vimientos indígenas, con antropólogos estudiosos del tema o organizaciones indigenistas.

En todos los casos los Tupinambá se vieron obligados a traducir su entramado histórico, sus formas de vida, su vocabulario o sus maneras de hacer política, a las condiciones colocadas en la política de la diferencia, o mejor dicho cosmopolíticas de las diferencias<sup>23</sup>, impuesta en Brasil por las prácticas nacionales que producen las alteridades indígenas permitidas y sus derechos, personificadas como campos temáticos de estudio sobre las poblaciones tradicionales, informes oficiales o independientes sobre los indígenas, leyes nacionales o internacionales sobre los pueblos originarios, pericias legales antropológicas, entre tantos lugares más.

Un ejemplo de estas traducciones fue el uso de los nombres de *liderança* y *cacique*<sup>24</sup>, requeridos en las instancias oficiales, como la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), al ser cuestionados sobre los representantes de la organización política Tupinambá. Una traducción necesaria también al aliarse a otros movimientos indígenas, quienes buscaban a los interlocutores pares. Estas dos categorías de representación política acabaron siendo traducidas por los Tupinambá como un nuevo modo de presentar la centralidad para ellos de los hombres o mujeres que encabezan a una red familiar en las *áreas*, convertidos ahora en *lideranças* y *caciques*.

Esta apropiación del vocabulario no fue, sin embargo, el agenciamiento de la diferencia indígenas para adecuarse a un nuevo terreno político y con ellos movilizar demandas y recursos (ARRUTI, 2001); ni fue la creación de relaciones paralelas con sentidos diferentes para los mismos conceptos, de un lado, dentro de los *lugares* Tupinambá y, del otro, al operar políticamente en los términos de los movimientos indígenas, el indigenismo gubernamental y no gubernamental o el Estado (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

<sup>23</sup> Entiendo cosmopolíticas de la diferencia como la producción de alteridades asociadas orgánicamente a los procesos coloniales y capitalistas. Estas políticas están coordinadas dentro y fuera del Estado y tienen la característica de inventar, definir y delimitar al otro como parte de un proceso de control y administración de las diferencias contrarias a la propia cosmopolítica de la colonialidad (CASTRO-GÓMEZ, 2003; STENGERS, 2014).

<sup>24</sup> *Cacique* y *liderança* son dos categorías que han sido usadas para referirse a las jefaturas políticas indígenas en Brasil. Sin embargo, estas categorías se naturalizaron en el contexto del indigenismo gubernamental y no gubernamental, volviéndose, en repetidos casos, la imposición de una forma de organización política y una condición para la interlocución de los pueblos indígenas con estos agentes de las políticas de la diferencia.

El uso de conceptos como el de *cacique* y *liderança* por los Tupinambá fue, en otro sentido, la materialización de procesos creativos y reflexivos en los cuales, al crear la demanda de una Tierra Indígena, pusieron en práctica los propios entendidos de lo que era para ellos la forma de presentar sus redes de *parientes*, de exponer los lugares vividos, de contar el transcurso de los hechos o dar cuenta de sus relaciones pasadas y presentes, marcadas por formas propias de entender y estar en el mundo, esto es: un ejercicio de contra-etnología<sup>25</sup> (KOPENAWA; ALBERT, 2015; VIVEIROS DE CASTRO, 2014).

Este tipo de contra-invencción conceptual incluyó, entre otras, a las categorías de territorio y cultura, centrales en la definición de los términos dados dentro de los procesos de demarcación. Categorías con las cuales el movimiento tupinambá acabó generando densas traducciones<sup>26</sup> con las cuales englobó a una gran cantidad de relaciones de su entramado histórico. Una densidad de tramas, sobreposiciones y anudados originados en el proceso recursivo que implicó introducir sus experiencias, sus expectativas y relaciones dentro de las categorías usadas en el indigenismo gubernamental y no gubernamental.

---

<sup>25</sup> Entiendo contra-etnología, por un lado, siguiendo la relación producida entre Davi Kopneawa y Bruce Albert, en la cual Albert, al reflexionar sobre el trabajo compartido entre ambos, elucida que uno de los desdoblamientos fue una “contra-etnológica histórica do mundo de branco”, pues Davi, a partir de su propia trayectoria y en contraste o comparación, presenta “os pontos de embate cruciais entre o seu mundo e o nosso” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 542). Por otro lado, entiendo contra-etnología en el sentido de ser una “etnologia do ponto de vista dos índios. Ela diz respeito exatamente ao mesmo campo de problemas de que trata a nossa etnologia: o que é o humano? qual a diferença entre os humanos e os não-humanos?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 157). Sin embargo, como presento en el artículo, agrando esas nociones de contra-etnología en dos sentidos: primero, porque no se trata de una contra-etnología objetivada en una investigación etnológica ni centrada en la producción de conocimiento, como es fundada la relación de Davi Kopneawa y Bruce Albert, sino de un movimiento indígena que nos cuestiona poniendo en práctica de otro modo nuestros propios conceptos; segundo, porque no es sobre el blanco, ni los problemas de una etnología canónica en la que se produce esta contra-etnología, sino en el mundo violento de embates entre indígenas y no indígenas.

<sup>26</sup> Traducción densa es un préstamo de la descripción que Bruce Albert (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 543) realiza para explicar la traducción que realizó, junto a Davi Kopneawa, de los mitos yanomami. El proceso de traducción sucedía en una lógica recursiva de ampliación, reelaboración y complementación de las narrativas, sobreponiéndose capas sucesivas de sentidos que le dieron densidad y profundidad a lo que era llevado del yanomami a otra lengua y del lenguaje chamánico al lenguaje etnológico. En este caso quienes realizaron las superposiciones de capas sucesivas de sentidos, fueron los Tupinambá en los diálogos con los “parientes” que se sumaron al movimiento, así como con los agentes de las políticas de la diferencia.

Un de los operadores Tupinambá de estas traducciones densas fueron los *recuerdos*, actuantes de principio a fin en las reuniones de organización del movimiento o durante el Grupo de Trabajo para la demarcación de la Tierra Indígena. De hecho, fue con los *recuerdos* como se determinó que el etnónimo que englobaría a esta red de *parientes* sería el Tupinambá. Una traducción que se convirtió no apenas en el etnónimo que los indexó en la lista de Pueblos Indígenas brasileños, como se convirtió en el operador de sus demandas cosmopolíticas.

Figura 5 – Cuerpos y culturas Tupinambá



Fuente: Autor de la foto – Ernenek Mejía, 2014.

La traducción de las relaciones Tupinambá en la forma de un etnónimo, esto es: la contra-etnología Tupinambá, contestó a la condición impuesta y necesaria para participar de las relaciones del indigenismo brasileño, las cuales sometían el entramado histórico de los Tupinambá a la sospecha de su indianidad,

para las cuales las denominaciones de “indios de Olivença”, “caboclos”, “patricios” o “hijos de Olivença”, no era suficientemente válidas para evocar legítimamente la historia, la cultura o los derechos de estos indios.

Esta situación provocó entre los *aliados* no indígenas que apoyaban al movimiento en ciernes, la movilización de los saberes académicos especializados en el tema para responder a la pregunta sobre el “verdadero” etnónimo y pertenencia cultural de este grupo de familias indígenas. Fue así que se realizaron investigaciones históricas y talleres de memoria para encontrar las evidencias de la secuencia de hechos que conectaban el pasado de los indios en la región a las actuales familias demandantes de derechos. Investigaciones que, en solidaridad a esa lucha, hicieron detalladas revisiones historiográficas, levantamientos de archivo y registro de la memoria oral local, arrojando etnónimos posibles como el Guaraní, Tupiniquim, Aymoré, Tupinambá, entre otros más.

Pero el esfuerzo por encontrar la categoría englobante de estas redes de *parientes* fue, no obstante, respondida por los propios indígenas y en sus propios términos. En esta búsqueda por el etnónimo, los indios de Olivença crearon una comisión de investigación para buscar y juntar los relatos sobre los nombre posibles, etnónimos que coincidían, en su mayoría, con los recuperados en los documentos por los antropólogos y los historiadores. Pero, la definición no surgió mediante una metodología de registro de la memoria oral o escrita, sino a través de las densas relaciones ubicuas entramadas en este espacio vivido.

Núbia da Silva y Pedrisa Braz, las dos principales mujeres que compusieron la comisión que buscaba el “reconocimiento étnico”, relatan como el etnónimo se fue presentando al *movimiento* en sueños, intuiciones, así como en sentimientos colectivos de euforia durante las reuniones políticas en que se trataba el asunto. Un relato repetido por otros participantes de este primer momento del *movimiento indígena*, quienes cuentan como, cuando aparecía el nombre Tupinambá en esos encuentros, comenzaba una exaltación que tomaba a los presentes con los gritos de ¡*Tupinambá!* Una agitación entendida por aquellos con relación con los *encantados*, como parte de las comunicación de estas agencias para avisar que ese era el nombre para ser usado.

Pero para Núbia y Pedrisa, el punto final en esta indagatoria no sería tan general y la respuesta definitiva la habrían recibido en una comunicación explícita

en su visita a la *Serra do Padeiro* para investigar el asunto. Ahí, Rosemiro Ferreira da Silva, conocido como Lírio, hoy uno de los más importantes *pajes* Tupinambá, las esperaba, diciéndoles que habían recibido un aviso de los *encantados*, contándole sobre su visita en la cual debería darles el *recado* de que era hora de comenzar nuevamente la lucha por el *regreso de las tierras*.

Lírio también les habría explicado a ellas que su filiación indígena era la Tupinambá, pues la fiesta de *São Sebastião*, la más importante de la región que atrae a todos los *parientes* a las celebraciones en Olivença, eran dedicadas al *encantado Tupinambá*, el cual habitaba, junto a otros *encantados*, un peñasco de esa sierra donde se soporta la fuerza de la *aldeia*. Un encuentro donde las dos mujeres que buscaban una identificación de la etnia, confirmaron lo que ya estaba presentándose por entre las relaciones del entramado producido por los indios vivos, los indios no vivos y las agencias no humanas.

Estas traducciones densas, o ejercicios de contra-antropología, continuaron sucediendo en cada nuevo momento de la consolidación de la demanda por la Tierra Indígena. Así fue con la contra-invenición del concepto de territorio durante el Estudio Circunstancial obligado por la ley para demostrar la presencia histórica indígena y definir los límites de la Tierra con los datos colectados en la investigación que los especialistas en el tema realizan para los órganos del indigenismo oficial<sup>27</sup>.

Dentro de este otro proceso de investigación, o mejor dicho contra-investigación, la elaboración de los mapas con las fronteras de la Tierra Indígena experimentó una de las traducciones más importantes realizada hasta entonces, afirmando la cosmopolítica Tupinambá en busca de la *retomada* del espacio para mantener y ampliar sus autonomía, así como alcanzar un tiempo que devenga en *la cultura*.

Para realizar ese trabajo cartográfico, obligado por las cosmopolíticas brasileñas de las diferencias, se crearon grupos compuesto por indígenas encargados

<sup>27</sup> El estudio realizado entre los Tupinambá está compuesto por más de 700 páginas donde se detallan fuentes históricas en las que aparecen “los indios en Olivença”, se muestran cuadros de parentesco de las familias indígenas, se listan los lugares donde ellas se distribuyen, se describen las formas de vida acorde a los tipos “amerindios”, se localizan los sitios arqueológicos que confirman una presencia indígena antigua, se define la filiación cultural de estos indígenas desde una interpretación etnológica, entre otros datos que comprueban la pertenecía indígena de estas familias y la ocupación “tradicional” del espacio por los Tupinambá de Olivença.

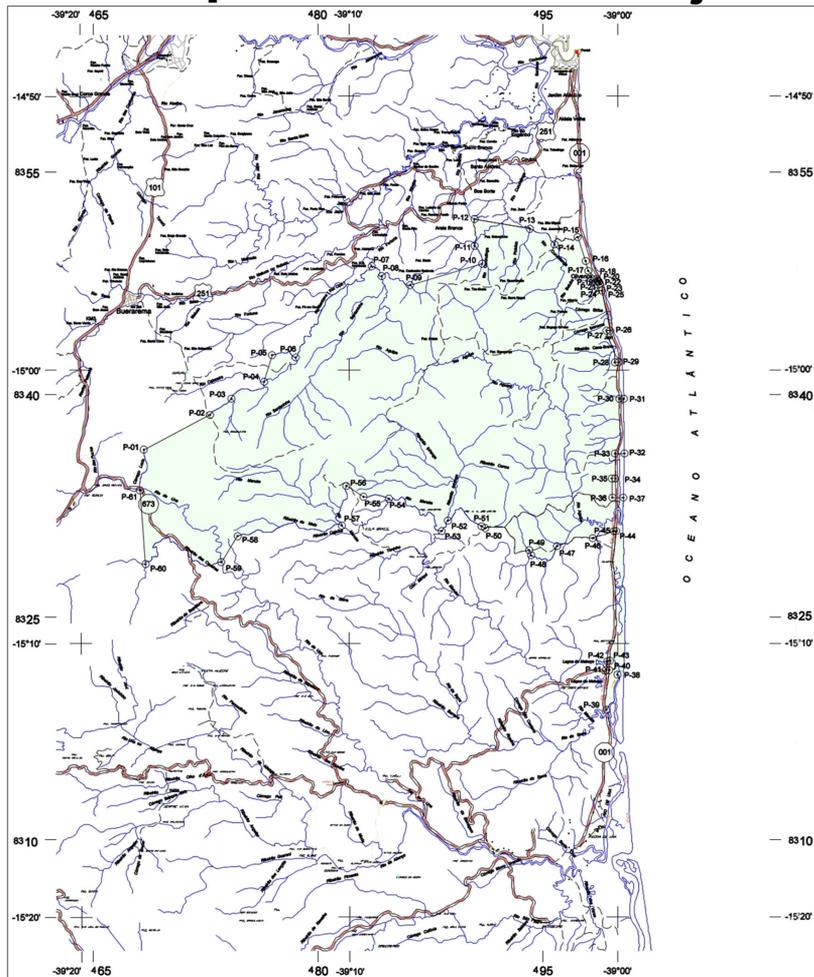
de recolectar la información para el informe oficial. En ellos los miembros de estas comisiones refirieron geográficamente las *roças*, los lugares de caza y de usufructo de la flora silvestre, además de los lugares donde sabían había vivido algún *pariente de antes*. Reconociendo, en las aproximadas 50 mil hectáreas delimitadas, las marcas de ocupación humana como son grupos de árboles frutales en medio de la *mata* o discontinuidades en el paisaje que demuestran que ahí vivieron indígenas en otros tiempos.

Pero los *lugares* con vestigios de ocupaciones indígenas pasadas, se hicieron presentes no apenas al reconocer las marcas materiales, como mediante llamados o sentimientos evocados al pasar durante las caminadas de reconocimiento por los espacios vividos por los indígenas. En estas traducciones de los *lugares* a la lógica cartesiana, nuevamente los *recuerdos* funcionaron como los objetivadores del entramado de sus relaciones, actualizando el ubicuo entramado topográfico compuesto de múltiples tiempos con *sueños*, *intuiciones* y *sentimientos* de presencia de *encantados*, *parientes muertos* o *indios bravos*.

Así, la representación espacial de los mapas del Estudio Circunstancial tradujo las ocupación pasada y presente de los indígenas a las coordenadas cartográficas, mostrando los *lugares* donde hubo antiguas ocupaciones, donde vivían actualmente los *parientes* y *agregados* que se mantuvieron en la región, así como los espacios donde se guarda la memoria del despojo al que fueron sometidos con la llegada de las propiedades privadas a la *mata*. Pero el mapa también tradujo los *lugares* habitados por no vivos y no humanos que, al ser parte de ese mundo de relaciones, se volvieron, mediante ese ejercicio de contra-antropología o contra-invencción, parte de la categoría de territorio, englobando en esa noción el inmenso entramado histórico que crea los vínculos entre aquellos que comparten estos espacios y tiempos en común.

Figura 6 – Mapa

# TI Tupinambá de Olivença



<p>MINISTÉRIO DA JUSTIÇA <b>FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI</b> DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF</p>			
DENOMINAÇÃO: <b>TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA</b>		MAPA: <b>DELIMITAÇÃO</b>	
MUNICÍPIO: <b>BUERAREMA, ILHÉUS e UNA</b>		SUPERFÍCIE APROXIMADA: 47.378 Ha	PERÍMETRO APROXIMADO: 150 Km
ESTADO: <b>BAHIA</b>	AER: <b>ILHEUS</b>	ESCALA: 1:300.000	DATA: 31/10/2008
RESP. TÉC. DEFINIÇÃO LIMITES: JORGE LUIS DE PAULA ANTONIOPLOCO		RESP. TÉC. IDENTIFICAÇÃO LIMITES: SEBASTIÃO CARLOS BAPTISTA ENO ADRIBESOR CREA SP 77.417/O	VISTO COORD. GERAL DA CGD: PORTARIA N.º: JOSE ANTONIO DE SA ENO CARTOGRAFO CREA PR Nº16.455/O

Fuente: Funai en el Diario Oficial 24/04/2009.

## **4 FRAGMENTOS DE COSMOPOLÍTICA: RETOMADAS QUE DEVIENEN EN LA CULTURA**

Coexistente al proceso oficial de delimitación de la Tierra Indígena de los Tupinambá de Olivença y entrelazado a las traducciones densas de una contra-antropología Tupinambá, comenzó la recuperación del espacio vivido por estos indígenas, la cual ha llamado de *retomadas*. Se trata de una práctica apropiada de otros movimientos indígenas<sup>28</sup> que aquí adquirió el sentido de ocupa propiedades privadas, regularmente haciendas, con el objetivo de garantizar *áreas* para los *parientes* expulsados de la *roça* o para mejorar las condiciones de vida de quienes, en sus actuales *lugares*, no consiguen una existencia digna.

Del mismo modo, las *retomadas* se volvieron una forma de enfrentar a la cosmopolítica brasileña de las diferencias y a los ensamblajes anti-indígena. En ese sentido, los Tupinambá han ido *retomado* tierras como una manera de negociación y de presión a las autoridades para acelerar la demarcación de la Tierra Indígena; al mismo tiempo de que las *retomadas* se han vuelto un medio para, con la práctica contraria a la de su despojo, ocupar los lugares de aquellos hacendados que se oponen a la demarcación.

Pero las *retomadas* Tupinambá son también una *retomada* de las relaciones que produce el entramado topográfico compuesto de múltiples tiempos, con las cuales han ido anulado el encierro y la expulsión a la que fueron sujetos por casi un siglo, arrebatando sus *lugares* a las propiedades privadas. En este sentido, se puede decir que las *retomadas* realizadas por los Tupinambá, actualizaron la manera en que se creaban, antes del ciclo de confinamientos, la retícula de *parientes* que propaga sus espacios vividos: *lugares* que se creaban y esparcían entre *roças* y *matas* al *agregar* esposas o maridos a una red familiar<sup>29</sup>, desmembrando de

---

<sup>28</sup> Frente a la falta de celeridad para demarcar las Tierras Indígenas, las *retomadas* son para los movimientos indígenas de Brasil una manera de presionar a las autoridades y realizar la recuperación de las tierras que les fueron despojadas. Estas acciones no tienen necesariamente un respaldo legal y de hecho con ellas se cuestiona la legalidad del Estado brasileño que favorece la propiedad privada.

<sup>29</sup> El sistema de parentesco que describen como ideal era preferentemente de filiación dupla, marcada por la viri y neo localidad; sin embargo, también definen que la afectividad es tan importante como la consanguinidad. Esta condición llevó a la antropóloga Viegas (2007, p. 126-30) a afirmar la posibilidad de la “revocabilidad” del parentesco, cuando se incumplen las expectativas de relaciones como los hijos o hermana; así como reconocer, en esta afectividad,

la casa inicial nuevas casas<sup>30</sup> construidas en desmontes próximos, llamadas en *abiertas de mata* o *buraras*<sup>31</sup>, en un proceso que incorporaba, con cada nueva residencia, caminos que producían el entramado en el espacio (MEJÍA LARA, 2012; VIEGAS, 2007).

Es por esto que algunas personas en el *movimiento* hacen una analogía entre *retomadas* y *buraras*, pues ambas reproducen el espacio vivido por las redes de *parientes* y garantizan la dinámica de diseminación de las *áreas* y de las redes de familias. Ciertamente, si antes los desmontes para nuevas casas producían un entramado en el espacio con los lugares ocupados, discontinuos por la *mata* habitada por *encantados*, *dueños*, *indios bravos*, plantas silvestres y animales; hoy ese entramado se produce con los *lugares retomados*, discontinuos por las propiedades privada de las haciendas.

Esta práctica actualizada de producir en el espacio las tramas vividas por los Tupinambá, renovada con la *retomada de lugares*, ha provocado, pese a las fuertes y violentas adversidades, la densificación de las relaciones indígena de los Tupinambá: por un lado, gracias al entrelazamiento que las *retomadas* causan entre viejos y nuevos *lugares*, donde se logran expandir y aumentar las redes de *parientes* y sus relaciones; por el otro, gracias al aumento en la densidad de relaciones entre humanos y no humanos que provoca el retirar de los límites de las propiedades privadas, *retomando* los *recuerdos* anulados por la enajenación de las tierras.

Este aumento en el volumen y densidad de los vínculos entre humanos, no humanos y *lugares*, ha provocado una fuerza colectiva entre los Tupinambá, la cual produce un mayor control sobre sus vidas y su existencia, esto es: mayor autonomía, llevándolos a alcanzar poco a poco la restitución material que han demandado durante décadas. Pero este *regreso de la tierra a los indígenas*, aun en camino, ha tenido también un efecto creativo con el cual los Tupinambá han podido desenajenar la *cultura* para, con ella, contestar y desanudar la violencia vivida a través de esta categoría en ese entramado histórico.

---

la posibilidad de un “parentesco por consentimiento” (MEJÍA LARA, 2012, p. 78-80), extendida a quien cumple con las expectativas de algunas de las categorías de parentesco.

<sup>30</sup> En este espacio se compartía el manantial, el río próximo, los árboles frutales, los lugares de caza y de extracción de productos silvestres, además de la casa de mandioca.

<sup>31</sup> *Burara* proveniente del tupi y define el espacio de ramas que se enmaraña cuando cae un árbol en la selva.

Figura 7 – Un manto Tupinambá



Fuente: Autor de la foto – Celia Tupinambá (SILVA, 2021).

El desenajamiento de la cultura, que llevó a los Tupinambá a producir una contra-antropología, tiene su motivo en la violencia que la categoría, sobrepuesta a la de *caboclo* e indígena, mantiene sobre la trama a través de la imposición, por la legalidad o el saber antropológico disciplinado, de una única indianidad permitida. Y es también por este motivo que la cultura, como una categoría compresiva que pretende englobar a las alteridades, las diferencias, las generalidades y el vínculo entre ellas, trae para los Tupinambá otras relaciones a las esperadas por los no indígenas.

Sin embargo, esta disparidad entre las formas de entender la cultura, no es un empeño de los Tupinambá para contestar a un concepto canónico de cultura con un concepto nativo, sino un esfuerzo para contestar la violencia producida por los anudados que el concepto de cultura objetiva y pone en práctica sobre sus vidas mediante las políticas territoriales nacionales, los entendidos oficiales de historia o la participación del saber antropológico en la conceptualización de los términos legítimos para definir a los indígenas y demarca una Tierra.

Así, la *retomada* Tupinambá de *la cultura* volvió evidentes la relación asimétricas sobre quien “¿quién puede hablar de qué, quién puede ser el portavoz de qué, representar qué?” (STENGERS, 2014, p. 20), logrando imponer, con la fuerza de las relaciones acumuladas con su *movimiento indígena*, un lugar común para operar tanto la cosmopolítica Tupinambá como para mostrar los operadores de la cosmopolítica de las diferencias en Brasil.

Un enfrentamiento, podemos decir, ontológico, en el cual se pone en suspenso el curso de los hilos y de los nudos en la trama de la violencia anti-indígena que opera como cultura, principalmente en los espacios donde esta siendo producido el entramado histórico de los Tupinambá. Un de estos lugares ha sido la escuela, por excelencia una espacio para poner en prácticas entendidos que buscan reproducir comprensiones generales como son las alteridades permitidas en Brasil, en las cual los indígenas del Nordeste<sup>32</sup> se encuentra en permanente cuestionamiento.

Fue por esto motivo que la fuerza creativa Tupinambá operó con intensidad en la Escuela Estatal Indígena Tupinambá de Olivença, inaugurada en 2006 como un logro del *movimiento indígena*. Un espacio, sin embargo, en disputa y donde esas cosmopolíticas en enfrentamiento chocaron al definir los lineamientos del proyecto pedagógico de la Escuela, en particular, de la materia sobre “cultura indígena”. Una clase impartida en el sistema de educación estatal indígena con contenidos genéricos y donde se presentan al mismo tiempo, incluso de forma contradictoria, interpretaciones de los indígenas propuestas por el nacionalismo brasileño, la historiografía oficial o la etnología canónica.

De este modo, el entendimiento de *la cultura* por los *caciques* y *lideranças* involucrados en la escuela los llevó a considerar necesario preguntarse no apenas sobre los conocimientos y los temas representativos de la cultura Tupinambá o

---

<sup>32</sup> El Nordeste Indígena de Brasil ha sido considerado como una región donde el contacto temprano de los indígenas con no indígenas los llevó a aceleradas transformaciones culturales. En la literatura antropológica actual este relato canónico ha llevado a considerarla una región particular donde habrían suceden procesos de etnogénesis. Estos procesos son considerados por estos abordajes, la consecuencia de los nuevos contextos políticos nacionales e internacionales que llevaron a estas poblaciones a usar la diferencia de una manera política para acceder a derechos, principalmente el de la tierra. Para algunos autores estos procesos estarían acompañados de un proceso de revitalización de identidades cultural (DE CARVALHO, 2018), mientras que para otros, de procesos de sociogénesis (ARRUTI, 1995; OLIVEIRA, 1999).

sobre la pedagogía a ser utilizada en los ensañamientos. Sino a la pregunta sobre quién podría impartirla, un debate que creó el consenso de algunos requisitos para los profesores de la clase de “cultura indígena”: por un lado, el ser de la *roça*, pues ahí practicarían formas de vida cercanas a los ideales de la *cultura* y, por el otro, ser competentes de mantener una comunicación con los no humanos, volviéndolos capaces de traer esas relaciones a los alumnos.

Se acordó también que no bastaba el objetivo de promover y valorizar la “cultura indígena” en la escuela mediante paseos por el territorio, pláticas y encuentros con *caciques* y *lideranças* o con actividades al aire libre. Era necesario también que estas actividades fueran realizadas en la *mata*, donde se aprehende el saber indígena, provocando en los alumnos momentos de contacto con los *recuerdos* en los cuales, la comunicación de todos esos no humanos, instruye *la cultura* con intuiciones, elucidaciones colectivas o inclusive, en aquellos con el don, con incorporaciones.

Este entendido de *cultura* propuesto para la escuela, se compara al que explican *caciques* y *lideranças* cuando llaman a *ir* o *estar en la cultura* al hacer una *retomada* de tierra, participar de las movilizaciones frente a las autoridades o ir a reuniones y asambleas. Una *cultura* que, además de tener el poder de mostrar las marcas indígenas y definir un lugar legítimo de alteridad, llevó a los *parientes* a *estar* en relaciones con lo indígena al circular entre ellos las técnicas para hacer tejidos, los patrones de las pinturas corporales o el usos de materiales con los que se confeccionan los artefactos culturales aprendidas en su relación con los no humanos y los no vivos, indicados en sueños o visiones.

Figura 8 – En la cultura



Fuente: Autor de la foto – Ernenek Mejía, 2014.

Una *cultura* que depende de las relaciones ubicuas anudadas en los *lugares* vividos por los indios de otros tiempos y los actuales, necesaria para producir las experiencias de los *recuerdos*, accesibles de manera sensible el *estar* en ese espacio común. Es por esto que al *retomar* los espacios vividos este deviene, invariablemente, en más *cultura*, pues es ahí donde se aprehende el saber y, principalmente, se aprehenden las prácticas indígena acumuladas en ese entramado topográfico compuesto de múltiples tiempos. Un entramado histórico que se ha vuelto el territorio de los Tupinambá.

## 5 FRAGMENTOS DE UNA CONCLUSIÓN SOBRE AUTONOMÍA, CONTRA-ANTROPOLOGÍA Y COSMOPOLÍTICA TUPINAMBÁ

Con los fragmentos traídos mostré algunos trascurros de los anudados de hilos y la importancia de la trama vivida y sobrepuestas por estos indígenas, lo cual constituye el entramado histórico de los Tupinambá de Olivença, donde los *parientes* han ido *retomado* las relaciones que devienen en *estar en la cultura*, si usamos, a modo de síntesis, esta expresión repetida por ese *movimiento indígena*.

Toda esta fuerza creativa del movimiento Tupinambá tiene importantes implicaciones – conceptuales, epistemológicas, políticas y cosmopolíticas –

principalmente cuando se consideran los resultados que ha causado en este pueblo indígena los saberes y las prácticas que definen los términos de las alteridades permitidas por el Estado y por los saberes académicos disciplinados.

Sin embargo, las contestaciones Tupinambá tiene también una importancia singular al pensar la generalidad de la categoría indígena. No obstante, desde la lectura que propongo, ella no provienen apenas del alcance político de una socialidad compuesta por agencias no humanas vinculadas al territorio, una cosmología determinada por la colaboración entre humanos y no humanos, ni las grietas provocadas por los movimientos indígenas en las políticas de la diferencia.

La relevancia se encuentra en la recursividad de un enfrentamiento cosmopolítico donde las relaciones objetivadas en categorías como las de territorio, historia, cultura, entre otras relacionadas a lo indígena, se convierten en un problema a ser resuelto por indígenas y no indígenas. Un conflicto que ponen en juego la existencia de estos colectivos, el mundo de relaciones que los produce, así como el lugar común compuesto de tiempos y espacios múltiples.

Esta fuerza del choque proviene de un disparidad entre formas de hacer relaciones y de establecer alteridades, en las cuales, paradójicamente se crean, de un lado, ensamblajes de prácticas y saberes donde los indígenas actuales devienen en le pretérito, creando el efecto de invención de la tradición y la cultura indígena en el presente; un efecto el cual, del otro lado, muestra apenas las relaciones que devienen en *retomada la cultura*. Esto es: la fuerza del choque entre indígenas y no indígenas que se materializa en este entramado como un enfrentamiento por el control del territorio, proviene de la lucha entre mundos que se anulan ontológicamente.

Uno de los resultados creativos de estos enfrentamientos cosmopolíticos generales es una contra-antropología Tupinambá, con la cual contestan, en este entramado histórico, como es *estar indígena* en el Nordeste Indígena, usando las categorías y las prácticas que los violentan para *retomar* de ellas la elocuencia de sus relaciones, de sus formas de vivir y de sus *lugares*, con el fin de garantizar mayor control sobre sus vidas y su existencia.

Es por esto, que *estando* con los ornamentos indígenas en el cuerpo y *estando* en los lugares con los *recuerdos*, la contra-antropología Tupinambá encuentra con *la cultura* la manera para levantar este embate cosmopolítico. Enfrentando,

con la *cultura*, las nociones canónicas de las culturas indígenas, contrariando las distinciones y las fronteras de alteridad impuestas, en las cuales los indios se mantendrían como indígenas por la endogamia social y de parentesco que se objetivaría como cuerpos homogéneos y culturas conservadas.

Culturas y cuerpos que no hace sentido para la contra-antropología Tupinambá, pues ellos no dependen apenas de humanos ni de objetos, sino de las prácticas vividas que se fijan como *recuerdos* a los *lugares* en los trascursos de las personas indígenas que estuvieron en cada tiempo, como son los indios bravos, los *parientes muertos* o los *encantados*, los cuales *actualizan* sus relaciones con el presente a través del entramado topográfico que es llamado hoy de territorio.

Una contra-antropología Tupinambá que tampoco hace sentido en el espacio yermo de las propiedades privadas, las cuales deviene en relaciones mínimas y homogéneas donde se produce un mundo controlado por pocos. Es por esto que la cultura indígena en esta contra-antropología deviene en *retomadas*, y es por esto también que las *retomadas* propagan la *cultura*, creando un lugar común compuesto de tiempos y espacios multiplicados por todas las relaciones en ella abrigada.

Podemos concluir que, al final, la consecuencia de toda esta fuerza creativa del movimiento Tupinambá, en este entramado histórico, es *retomar* categorías, prácticas y lugares para hacer historias, culturas y territorios. Y con ello, quizás, mostrarnos la violencia que aun se extiende con los hilos anudados en una trama que se empeña en cuestionar si los indios del Nordeste Indígena son indígenas.

## REFERÊNCIAS

ALARCON, D. F. *O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. 2020. p. 380. Tesis (Doctorado en Antropología Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, 2020.

ALARCON, D. F. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. 2013. 343 f. Disertación (Maestría en Ciencias Sociales) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2013.

ARRUTI, J. M. Agenciamentos Políticos da “Mistura”: identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os Pankararú e os Xocó. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 215-54, 2001.

ARRUTI, J. M. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 57-94, jul. 1995.

CARNEIRO DA CUNHA, M. “*Cultura*” e *cultura*: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. *Cultura com aspas: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CASTRO-GÓMEZ, S. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “*invención del otro*”. In: LANDER, E. (Org.). *La colonialidad del saber*. 2. ed. Buenos Aires: CLACSO, 2003. p. 145-61.

COMISSÃO ESPECIAL “TUPINAMBÁ”. Relatório da “Comissão Especial Tupinambá”. [S.l.], 2011.

COSTA, E. F. J. Da Corrida de Tora ao Poranci: a permanência histórica dos Tupinambá de Olivença no sul da Bahia, BA. 2013. Dissertação (Maestría en Desarrollo Sustentable) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2013.

COUTO, P. *Morada dos encantados, identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro – Buerarema*, BA. 2008. 169 f. Dissertação (Maestría en Antropología) – Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA, 2008.

DE CARVALHO, M. R. G. A identidade dos povos do Nordeste. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 7, n. 1, p. 169-88, 2018.

INGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Editora: Vozes, 2015.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu*. 1. ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2015.

LINS, M. *Os Vermelhos nas terras do cacau: a presença comunista no sul da Bahia (1935-1936)*. Dissertação (Maestría en Historia Social) – Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA, 2007.

MAGALHÃES, A. *A luta pela terra como oração: sociogênese, trajetórias e narrativas do movimento Tupinambá*. 2010. 151 f. Dissertação (Maestría en Antropología) – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, 2010.

MARCIS, T. A “*hecatombe de Olivença*”: construção e reconstrução da identidade étnica – 1904. p. 163. Dissertação (Maestría en Historia Social) – Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA, 2004.

FABIAN, J. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

MEJÍA LARA, A. E. *Contra-invenções indígenas: antropologias, políticas e culturas em comparação desde os movimentos Nahua (Jalisco, México) e Tupinambá (Bahia, Brasil)*. p. 310. Tesis (Doctorado en Antropología Social) – Unicamp, Campinas, SP, 2017.

MEJÍA LARA, A. E. *Estar na cultura*: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia. 2012. 135 f. Disertación (Maestría en Antropología Social) – Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP, 2012.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia do “índios Misturados”: situação colonial, territorialidade e fluxos culturais. *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

ONU-ACNUDH. *Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas – Misión al Brasil*. ACNUDH, 2016.

ROCHA, C. C. *Bora vê quem pode mais: uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus, Bahia)*. Tesis (Doctorado en Antropología Social) – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Santa Catarina, SC, 2014.

SANTANA, J. V. J. *A letra é a mesma, mas a cultura é diferente: a escola dos Tupinambá de Olivença*. 2015.

SANTOS, R. R. *Organização política e produtiva dos Tupinambá da Serra do Padeiro*. 2015. Trabajo de Conclusión de Curso (Licenciatura en Ciencias Económicas) – Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA, 2015.

SILVA, J. G. *O manto Tupinambá*. In: SEMINÁRIO ARTE E PENSAMENTO INDÍGENA, 1., 26 de junio de 2021. Academia de Letras da Bahia, 2021. [on-line]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=qzzDCxRe3oA>. Acceso el: 3 agosto 2021.

STENGERS, I. La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*, Santiago de Chile, v. 14, p. 17-41, 2014.

STRATHERN, M. *O gênero da dádiva problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

TUPINAMBÁ, B. *O que mata nossos adversários é o sorriso* – Cacique Babau. [S.l.]: [s.n.], 2019. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ydNHdLdsKkY>. Acceso el: 23 agosto 2021.

TUPINAMBÁ – o retorno da terra. Direção de Daniela Fernandes Alarcon. Produção de Repórter Brasil. [S.l.], 2015. Vídeo, 25 min.

UBINGER, H. C. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação (Maestría en Antropología) – Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA, 2012.

VIEGAS, S. M. *Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras; Almedina, 2007.

VIEGAS, S. M. *Socialidades Tupi: identidade e experiência vivida entre índios-caboclos*. Tesis (Doctorado en Antropología Social y Cultural) – Universidade de Coimbra, Portugal, 2003.

VIEGAS, S. M. Tupinambá em carne e osso. *Público*, Lisboa, 27 mar. 2000.

VIEGAS, S. M.; DE PAULA, J. L. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação Da Terra Indígena Tupinambá De Olivença*. Funai, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Contra-antropologia, contra o estado: uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. *Revista Habitus*, Goiana, v. 12, n. 2, p. 146-63, 2014.

### **Sobre el autor:**

**Amiel Ernenek Mejía Lara:** Actualmente realiza un posdoctorado en el Programa de Pós-graduação em Antropologia de la Universidade Federal de Bahia (PPGA/UFBA), becado por el Programa Nacional de Pós-Doutorado de la Coordinación de Perfeccionamiento de Personal de Nivel Superior (CAPES), Brasil, donde desarrolla actividades de docencia e investigación. Es doctor y maestro en Antropología Social por el Instituto de Filosofia e Ciências Humanas de la Universidade Estadual de Campinas (IFCH/UNICAMP), Brasil. Licenciatura en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México. Es miembro fundador y co-coordinador del Grupo de Investigación en “Etnología, Lingüística e Saúde Indígena” (ETNOLINSI). Miembro del Grupo de Investigación “Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro” (PINEB/CNPq) y investigador del Grupo de Investigación “Comunidades e(m) Autonomia no Sul da Bahia”.  
**E-mail:** [ernenek13@gmail.com](mailto:ernenek13@gmail.com), **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-3576-2297>

Recibido el 11 de agosto de 2001

Aprobado para su publicación el 30 de agosto de 2001

