

O RETORNO DOS PARENTES

Mobilização e recuperação
territorial entre os Tupinambá da
Serra do Padeiro, sul da Bahia

DANIELA FERNANDES ALARCON



Universidade Federal do Rio de Janeiro
Museu Nacional

Daniela Fernandes Alarcon

O RETORNO DOS PARENTES

**Mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá
da Serra do Padeiro, sul da Bahia**

Rio de Janeiro
2020

O RETORNO DOS PARENTES

**Mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá
da Serra do Padeiro, sul da Bahia**

Daniela Fernandes Alarcon

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira

Rio de Janeiro
2020

CIP - Catalogação na Publicação

A321r Alarcon, Daniela Fernandes
O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia / Daniela Fernandes Alarcon. -- Rio de Janeiro, 2020.
408 f.

Orientador: João Pacheco de Oliveira.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2020.

1. Tupinambá. 2. Recuperação territorial. 3. Mobilização. 4. Memória. I. Oliveira, João Pacheco de, orient. II. Título.

RESUMO

Descrever e analisar a *mobilização* contemporânea dos Tupinambá da Serra do Padeiro (Terra Indígena Tupinambá de Olivença, sul da Bahia) no quadro da recuperação territorial em curso na aldeia é o principal objetivo desta tese. Aqui, a mobilização é considerada em sua dupla acepção: envolvimento de parentes na luta e manutenção cotidiana do engajamento em um projeto coletivo.

Mais especificamente, o trabalho se debruça sobre o *retorno dos parentes*, o processo de reversão da diáspora atrelado às retomadas de terras, ações de recuperação da posse de áreas detidas por não indígenas no interior do território tupinambá. Trata-se de examinar a construção do sujeito político coletivo que vem engendrando as retomadas, ao tempo em que é engendrado por elas, focalizando os esforços para a construção de um projeto assentado no parentesco, em que a terra figura não como bem transacionável, mas como condição precípua para se viver bem.

A argumentação se assenta fortemente em reconstituições de trajetórias de interlocutores e interlocutoras envolvidos na recuperação territorial, em narrativas sobre o esbulho, a diáspora, o retorno e a vida na aldeia. Dando ênfase às concepções, categorias e estratégias políticas atreladas à mobilização, o trabalho investiga a *memória produzida na luta*, atentando para o fato de que essa última não é apenas objeto das narrativas, mas sua condição de existência.

Nesta tese, a memória é compreendida como um amplo processo social de articulação de tempos, envolvendo o aprendizado e a rememoração de histórias que remontam aos *encantados* (principais entidades da cosmologia tupinambá) e aos *troncos velhos* (antepassados), a produção e circulação de narrativas entre parentes, e a projeção de palavras como imaginação de futuro.

Palavras-chave: Tupinambá; recuperação territorial; mobilização; memória

ABSTRACT

The main aim of this doctoral dissertation is to describe and analyze the contemporary *mobilization* of the Tupinambá of Serra do Padeiro (Tupinambá de Olivença Indigenous Territory, southern Bahia, Brazil) within the context of their territorial recovery. Here, both meanings of mobilization are considered: the involvement of relatives in the struggle as well as the daily maintenance of engagement in a collective project.

More specifically, this work considers the *return of relatives* – the process of reverting the diaspora, connected with the *retomadas de terras* (land retakings), which can be defined as actions of territorial recovery by the Tupinambá from non-indigenous people. This means examining the construction of the collective political subject that has led to the land retakings – as these actions simultaneously feed into it – while focusing efforts towards the construction of a project founded on kinship, in which land is not understood as a tradeable good, but as fundamental condition for living well.

The argument is strongly based upon the reconstitution of trajectories of interlocutors involved in the territorial recovery, upon narratives about land theft, the diaspora, the return and village life. Placing emphasis on conceptions, categories and political strategies linked to mobilization, this research investigates *memories produced during the struggle*, heeding to the fact that the struggle is not only the object of the narratives, but the condition enabling their existence.

In this dissertation, memory is understood as an ample social process articulating time periods, involving learning and remembering stories that lead back to the *encantados* (the principal entities of Tupinambá cosmology) and to the *troncos velhos* (the ancestors), the production and circulation of narratives among relatives, and the projection of words as imagination of the future.

Key words: Tupinambá; territorial recovery; mobilization; memory

SUMÁRIO

Agradecimentos

Lista de mapas e imagens

Principais siglas e abreviações

[16] Introdução

[19] Nas passadas do retorno

[24] Como esta pesquisa foi desenvolvida

[34] Balizas, afinidades e interesses teóricos

[37] Ao encontro das histórias tupinambá

[48] Escrevendo nos escombros

[50] Estrutura da tese e convenções

[52] Capítulo 1: Um balanço da recuperação territorial

[54] 1.1. A multiplicação das retomadas

[72] 1.2. Viver embolado e viver esparramado

[83] 1.3. Retomadas como campo de pesquisa

[103] Capítulo 2: Esparramados no mundo

[105] 2.1. A saída da aldeia

[121] 2.2. Trabalho para os outros

[141] 2.3. Um mundo de perigos e sofrimentos

[158] 2.4. Manutenção de vínculos na diáspora

[179] 2.5. O regresso na partida

[199] Capítulo 3: O sangue puxa e os caboclos empurram

[201] 3.1. O retorno dos parentes

[220] 3.2. Dinâmicas de mobilização

[237] 3.3. Formas de participação na aldeia

[253] 3.4. Ação política e parentesco

[267] 3.5. Terra é para se viver bem

[309] Capítulo 4: Viver e lutar juntos

[311] 4.1. Construindo vínculos entre parentes

[323] 4.2. Manejando tensões na aldeia

[339] 4.3. Amansando inimigos e fazendo aliados

[360] 4.4. A aldeia e a cidade

[376] Considerações finais

[380] Fontes e referências bibliográficas

AGRADECIMENTOS

Ao professor João Pacheco de Oliveira, pela orientação instigante, que me proporcionou condições para aprender, debater e produzir com liberdade.

Aos professores Antonio Carlos de Souza Lima, Maria Rosário de Carvalho, Stephen Baines, Seth Garfield, Andrey Ferreira e Marcos Alexandre Albuquerque, que aceitaram participar da banca de defesa de tese. Agradeço aos examinadores pela recepção calorosa da tese, pelo engajamento com o meu trabalho e pela partilha de análises perspicazes que se abrem como bons caminhos a percorrer. E aos professores Adriana Vianna e John Comerford, pelas excelentes contribuições no exame de qualificação, fundadas em uma leitura generosa e atenta.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que financiou a pesquisa, com a concessão de bolsa de doutorado, bolsa do Programa de Doutorado-sanduíche no Exterior - PDSE nº 88881.133127/2016-1 e auxílio-pesquisa edital PPGAS/MN/UFRJ janeiro a junho de 2017. E também aos Tupinambá e a outros interlocutores, amigos e colegas que me ofereceram suporte material durante os períodos em campo, sem o qual a pesquisa não teria sido viável, em um cenário de destruição do sistema público de fomento à ciência.

Aos colegas, professores e demais funcionários do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), pela criação cotidiana de um ambiente de convivência e interlocução estimulante. Juntos, atravessamos um incêndio – e isso não é trivial.

Agradeço aos colegas e amigos pelas boas conversas e pelas aproximações dentro e fora dos portões da Quinta da Boa Vista, em especial a Alana Moraes, Aline Magalhães, Aline Rabelo, Ana Coutinho, Ana Fiod, Anari Bomfim, Anderson Pereira, Angela Facundo, Augusto de Alencar, Barbara Pires, Bárbara Rossin, Bianca Marcossi, Bruno Basto, Camila Bevilaqua, Camila Fernandes, Carolina Castellitti, Carolina Maia, Cristiane Julião, Dibe Ayoub, Enoc Merino, Everton Rangel, Francesca Repetto, Gustavo Godoy, Igor Rolemberg, Katiane Silva, Laura Carvalho, Leonardo Nascimento, Luana Braga, Lucas Bártolo, Lucas Freire, Luiz Eloy, Márcio de Paula, Maria Luiza Lucas, María Rossi, Marlise Rosa, Marta Antunes, Messias Basques, Morena Freitas, Nathalia Gonçalves, Nelly Duarte, Oscar Ye'kuana, Oswaldo Zampiroli, Pablo Antunha, Paula Lacerda, Rafael Andrade, Renata Lacerda, Renata Valente, Rita Santos, Roberto Romero, Rodrigo Oliveira, Sandra Benites, Telma Bemerguy, Thiago Oliveira, Tônico Benites, Uliana Esteves e Wemerson Silva.

Do corpo docente, agradeço em particular aos professores cujas aulas cursei e àqueles com quem tive oportunidade de aprender e conviver mais de perto: Adriana Vianna, Antonio

Carlos de Souza Lima, Carlos Fausto, Edmundo Pereira, João Pacheco de Oliveira, John Comerford, Luisa Elvira Belaunde, María Elvira Díaz-Benítez e Moacir Palmeira.

Entre os demais funcionários, especialmente a Dulce Carvalho e Márcio Miranda, da valente Biblioteca Francisca Keller, e a Adriana Valcarce e Anderson Arnaud, da secretaria, que descomplicaram minha vida acadêmica sempre que puderam. Do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional, ao Crenivaldo Veloso.

Ao Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies and Benson Latin American Collection (LLILAS Benson) da University of Texas at Austin (UT Austin), que me recebeu como pesquisadora visitante durante o estágio doutoral. De seu corpo docente, em especial ao professor Charles Hale, que aceitou me supervisionar naquele período. Do corpo administrativo, em particular à Zhandra Andrade, que fez os encaminhamentos burocráticos necessários, e à Carla Muhammad, que se colocou à disposição assim que cheguei ao programa. Entre os funcionários da Benson, especialmente a Adrian Johnson e Linda Gill, que, com sua presteza, facilitaram significativamente meu trabalho. Estendo este agradecimento aos funcionários das demais bibliotecas do campus, em particular aos da Perry-Castañeda Library e da Tarlton Law Library.

Aos colegas e amigos do LLILAS Benson e de outras unidades da UT Austin, em especial a Ana Braconnier, Ana María Navas, Christian Elguera, Daiane Vasconcelos, Davi Pereira Junior, Ellen Waggoner, Gerónimo Barrera, Gladys Camacho, Jessica Sanchez, Juan Chirix, Jurema Brites, Karime Neder, Maria Gorete Neto, Mariana Mazzini, Reina Kim e Ricardo Venegas.

Aos professores com quem convivi um pouco mais de perto e a quem sou grata pela disponibilidade e pelo bom diálogo, em especial a Luis Carcamo-Huechante (Native American and Indigenous Studies - NAIS), Patience Epps (Department of Linguistics) e Seth Garfield (Department of History). Ao Luis, agradeço também, enfaticamente, por ter me aberto as portas do NAIS, espaço que me propiciou intenso aprendizado e trocas afetuosas.

Aos estudantes organizados no Native American and Indigenous Collective (NAIC) e na Native American and Indigenous Peoples Association (NAIPA), que generosamente me acolheram em suas atividades e alargaram meus horizontes, compartilhando conhecimentos e experiências que imprimiram fortes marcas em minha estada no país, ou melhor, em *Turtle Island*. Em particular a Marleen Villanueva e Ángela Vela, jovens estudantes e lideranças indígenas que compartilharam comigo suas memórias e reflexões em uma tarde de entrevista.

Ao professor Marcos Alexandre Albuquerque, que supervisionou minhas atividades de estágio docência, desenvolvidas na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), e que me deu espaço para participar e experimentar caminhos.

Aos colegas e amigos dos diferentes programas, laboratórios, projetos e redes de pesquisa com os quais me envolvi, espaços vitais para a produção científica em tempos de ataque à universidade. Em particular ao Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro da Universidade Federal da Bahia (PINEB/UFBA), ao Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (LACED/MN/UFRJ), ao Laboratório de Estudos e Pesquisas em Movimentos Indígenas, Políticas Indigenistas e Indigenismo da Universidade de Brasília (LAEPI/UNB), ao projeto “Os Brasis e suas memórias: os indígenas na formação nacional” e à Rede de Pesquisas em Memória, Identidade, Poder, Ambiente e Território (RAMA).

Aos pesquisadores que têm trabalhado junto aos Tupinambá da Serra do Padeiro e de outras regiões da Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença, pela interlocução e engajamento, em particular a Aline Magalhães, André Augusto Bezerra, Casé Tupinambá, Cinthia Rocha, Epaminondas Alves, Erlon Costa, Ernenek Mejía, Helen Ubinger, José Valdir Santana, Laila Sandroni, Larissa Hohenfeld, Marcelo Lins, Nathalie Pavelic, Patrícia Navarro, Ricardo Sallum, Rutian Santos, Sonja Ferreira, Susana Viegas, Taís Carvalho, Teresinha Marcis e Ulla Macêdo. Durante o desenvolvimento do doutorado, em parte do período em campo, tive a companhia da Nathalie, a quem sou grata pela parceria fina na pesquisa e na atuação junto aos Tupinambá, pela amizade e pela generosidade sem limites.

A todos que me auxiliaram nas bibliotecas, arquivos e instituições onde pesquisei: além dos já citados, Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAÍ), Biblioteca Central da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), Biblioteca Universitária Reitor Macedo Costa da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em Itabuna, Justiça Federal em Itabuna e Ilhéus, Procuradoria da República em Ilhéus, Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em Itabuna e Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde (SESAI/MS).

A Sheila Brasileiro (antropóloga da Procuradoria da República na Bahia), Gabriel Pimenta Alves (procurador da República em Ilhéus) e Nicolas Melgaço (coordenador técnico local da Fundação Nacional do Índio - FUNAI em Itabuna), que compartilharam análises, esclareceram dúvidas e me mostraram caminhos para a obtenção de dados.

Das instituições que têm atuado junto aos Tupinambá, agradeço enfaticamente ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em particular aos amigos Alda de Oliveira, Domingos Andrade, Haroldo Heleno e Jenário Alves, que à época da pesquisa compunham a equipe em Itabuna e me apoiaram de diversas formas. Estendo os agradecimentos à assessoria jurídica do CIMI, em especial a Adelar Cupsinski e Rafael dos Santos.

Também merece destaque a Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI). Agradeço a todos os seus membros, na figura de José Augusto Laranjeiras, com quem mantive interlocução durante toda a pesquisa e que me abriu as portas da entidade, assim como as portas de sua memória, um dos arquivos das lutas indígenas na Bahia.

Ao longo dos anos, constituímos uma sólida e ativa rede de sujeitos engajados na defesa dos direitos dos Tupinambá, que inclui várias das pessoas já mencionadas e outras ainda, como os advogados Denise Alves, Eduardo Chaves e Marcelo Chalreo, e Thomas Bauer (Comissão Pastoral da Terra - CPT). Agradeço a todos pelo companheirismo e pelo aprendizado cotidiano.

O desenvolvimento da pesquisa de doutorado foi atravessado pela publicação do relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar fatos relativos à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) (CPI FUNAI-INCRA 2), que solicitava meu indiciamento por cinco crimes, em um claro movimento de cerceamento à pesquisa. Não seria capaz de citar aqui todos que manifestaram solidariedade e puseram em marcha diversas formas de apoio, cruciais para que eu prosseguisse – com ainda mais ímpeto. Grata a cada um, menciono a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), à época presidida pela professora Lia Zanotta, que se encarregou da defesa jurídica dos antropólogos mirados pela CPI, mobilizando o advogado Paulo Guimarães.

A todos que contribuíram muito diretamente para dar vida a esta tese. Ao Bruno Mandelli, que ofereceu ótimas sugestões para as análises estatísticas, revisou-as e me ajudou na elaboração dos mapas e imagens. Ao Mauricio Torres, que me deu instrumentos para navegar a documentação fundiária que levantei, leu e comentou trechos das análises fundamentadas nesse material, escutou algumas das minhas hipóteses e revisou os mapas. À Jurema Machado, que, às voltas com a elaboração de sua própria tese, um trabalho inspirador, manteve comigo conversas praticamente diárias, em que pudemos debater os dados etnográficos que vínhamos sistematizando e nossas leituras, o que decididamente enriqueceu minhas análises. À Natalia Guerrero, companheira em diversos momentos da elaboração desta pesquisa, com quem é sempre um deleite trocar dados de campo e interpretações. À Drielle Caroline Alarcon, que leu e comentou versões preliminares de capítulos, oferecendo sugestões que contribuíram para tornar o texto mais claro e interessante. À Aline Shinzato, autora da imagem que compõe a capa da tese, que capturou a força e a delicadeza das passadas tupinambá da diáspora ao retorno dos parentes.

Aos amigos que fizeram com que eu me sentisse sempre em casa na Bahia, hospedando-me em Salvador, Itabuna e Ilhéus: Jurema Machado, Franklin Machado, Nathalie Pavelic, Cleidison Santos, Haroldo Heleno, Carmen Heleno, Hugo Pedreira, Maria Rita Prudente, Maíra Mendes, Everaldo da Silva, Taís Carvalho, Danilo Ornelas e suas respectivas famílias.

Agradeço ainda a Pablo Antunha, Camila Valenzuela, Emiliano Barbosa e Nathalie Pavelic, que me receberam em suas casas na reta final da escrita da tese, em Arraial d’Ajuda (Porto Seguro) e Salvador, e me proporcionaram as melhores condições para o trabalho.

A todos os amigos que me acompanharam na jornada, em especial, além dos já citados, a Aline Passos, Andrea Carvallo, Anna Penna, Ariel Rodrigo, Ayalla Oliveira, Bruna Rocha, Christiane Kokubo, Claudio Eduardo, Cristiane Capuchinho, Daniela Ducci, Douglas Anfra, Felipe Caldo, Fernanda Ligabue, Flora Thomson-DeVeux, Gabriela Sylos, Guilherme Alpendre, Isabel Naranjo, Jorge Labra, Luís Ricardo Câmara, Luiza Poli, Márcia Leporace, Maria Angélica Fontão, Maria Luiza Camargo, Marsela Molina, Natalia Engler, Natália Russo, Paula Carvalho, Paula Scarpin, Rafael Versolato, Rodrigo Hernández, Samanta Ráez, Samantha Allen, Talita Noguchi, Taniele Rui, Tatiane Klein, Thais Carrança, Tomas Alzogaray, Vânia Goersch, Veridiana Sedeh, Vitor Goersch e Vitor Flynn.

À minha família, por tudo: à minha mãe Rita de Cássia Andrade (sempre lembrada), à minha irmã Drielle Caroline Alarcon, às minhas tias Eni Silva e Leni Silva, a Cacilda Sueli Mandelli, Maria Aparecida Mandelli, Telma Mandelli, Lourdes de Fátima Mandelli, Luis Francisco Segantin Junior, Alexandra Segantin, Maria Carolina Segantin, Lucas Segantin, Gabriel Segantin, Marcelo Segantin e Bárbara Filocre. À Drielle, agradeço por seguir comigo, sempre, sempre juntas, em nosso itinerário particular de retorno, no tempo em que nosso mundo se desfez e teve que ser reconstruído, das profundezas da Baía D’Abra ao topo do céu.

Ao Bruno Mandelli, meu companheiro, pelas coisas grandes e miúdas.

Aos Tupinambá, na Serra do Padeiro, nas demais aldeias e esparramados no mundo, aos que eu conheci e aos que imaginei, em quem penso todos os dias.

LISTA DE MAPAS E IMAGENS

[99] Mapa 1. Terra Indígena Tupinambá de Olivença.

[100] Mapa 2. Posse da terra na aldeia Serra do Padeiro - 2003

[101] Mapa 3. Posse da terra na aldeia Serra do Padeiro - 2012.

[102] Mapa 4. Posse da terra na aldeia Serra do Padeiro - 2019.

[196] Imagem 1. Localidades na diáspora, censo Serra do Padeiro, 2016 - Brasil.

[197] Imagem 2. Localidades na diáspora, censo Serra do Padeiro, 2016 - sul da Bahia.

[198] Imagem 3. Terras indígenas por onde circularam indígenas tupinambá na diáspora - sul da Bahia e Minas Gerais.

[24] Fotografia 1. Quatro gerações da família Salles, na Serra do Padeiro, maio 2014.

Caderno de fotografias

[284] Fotografia 2. Dona Maria de Caetano (Elizabeth Alves Pereira), em Diadema (SP), déc. 1970.

[285] Fotografia 3. Jandira (Ana Zilda Ferreira da Silva) e filhas, local desconhecido, déc. 1970.

[286] Fotografia 4. Teite (José Aelson Ferreira da Silva), em São Bernardo do Campo (SP), déc. 2000.

[287] Fotografia 5. Fernanda Barbosa Silva, em Ferradas (Itabuna - BA), década de 1990.

[288] Fotografia 6. Julia Bransford da Silva (1907-1993), local e data desconhecidos.

[288] Fotografia 7. Declaração para lançamento de imposto territorial da Fazenda Sempre Viva, de Julia Bransford da Silva, Una, 1963.

[289] Fotografia 8. Retrato do cacique Babau (Rosivaldo Ferreira da Silva) em sua carteira de trabalho, local e data desconhecidos.

[290] Fotografia 9. Retratos 3x4 de Luzia Maria Lisboa, Maria Lisboa Dias e Eide Cristina Dias Mendes, locais e datas desconhecidos.

[291] Fotografia 10. Seu Bida (Arlindo Fulgêncio Barbosa), em retrato tomado em Bom Jesus da Lapa (BA), déc. 1970.

[292] Fotografia 11. Dona Maria da Glória de Jesus e sua irmã Teresa, na Serra do Padeiro, déc. 1970.

[293] Fotografia 12. Oratório da *andada do santo*, na Serra do Padeiro, abr. 2016.

[293] Fotografia 13. Cena da *andada do santo*, na Serra do Padeiro, abr. 2016.

[294] Fotografia 14. *Caruru* de Cosme e Damião *pago* por Ailza Silva Barbosa, Serra do Padeiro, déc. 1980-1990.

[295] Fotografia 15. Salão enfeitado para o *caruru* de Noemia Silva de Jesus Lima, em seu sítio na Serra do Padeiro, maio 2016.

- [296] Fotografia 16. Camilla Almeida dos Santos, na Serra do Padeiro, maio 2016.
- [297] Fotografia 17. Maguinho (Magno Silva Souza), durante encontro reunindo jovens de diferentes localidades da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, Serra do Padeiro, jun. 2016.
- [298] Fotografia 18. Lene (Rosilene Bispo dos Santos) e seu filho Michel Santos Moura, na Serra do Padeiro, maio 2014.
- [299] Fotografia 19. Estudantes do Colégio Estadual Indígena Tupinambá Serra do Padeiro (CEITSP), em brincadeira no pé de manga, Serra do Padeiro, abr. 2016.
- [300] Fotografia 20. Lúcia (Lucilia Maria dos Santos), durante *fechamento de trabalho* com o pajé, na *casa do santo*, Serra do Padeiro, maio 2016.
- [301] Fotografia 21. Festa para Boiadeiro em terreiro de candomblé angola, Serra do Padeiro, jul. 2016.
- [302] Fotografia 22. Glicéria Jesus da Silva, durante *obrigação* na mata, Serra do Padeiro, abr. 2017.
- [303] Fotografia 23. Seu Lino de Quadros, no sítio de sua família, posando com um retrato tomado na juventude, Serra do Padeiro, jun. 2016.
- [304] Fotografia 24. Dona Zilda Bransford da Silva, em visita a seu irmão mais velho, João Neves da Silva, acompanhada de sua sobrinha Gilvania Dias da Silva, Serra do Padeiro, jun. 2016.
- [305] Fotografia 25. Croqui com as linhas de ônibus de passageiros da Companhia Viação Sul-Baiano, 1960.
- [305] Fotografia 26. Ônibus da Companhia Viação Sul-Baiano, *s.d.*
- [306] Fotografia 27. Mulher posa com chocolate no *Guia turístico do cacau*, 1964.
- [306] Fotografia 28. Cacaueiro em área retomada, Serra do Padeiro, abr. 2016.
- [307] Fotografia 29. Mapa do município de Itabuna publicado no *Guia turístico do cacau*, 1964.
- [308] Fotografia 30. Seu Bebé (Marcionílio Alves Guerreiro), em seu terreiro, na Serra do Padeiro, jul. 2016.

PRINCIPAIS SIGLAS E ABREVIACÕES

AITSP Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro

AMALCARG Academia Maçônica de Letras, Ciência e Artes da Região Grapiúna

ANAÍ Associação Nacional de Ação Indigenista

ATL Acampamento Terra Livre

CEITSP Colégio Estadual Tupinambá Serra do Padeiro

CEPLAC Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira

CIMI Conselho Indigenista Missionário

CPI FUNAI-INCRA 2 Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar fatos relativos à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)

CPT Comissão Pastoral da Terra

DEPEX Departamento de Extensão da Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira

FNSP Força Nacional de Segurança Pública

FUNAI Fundação Nacional do Índio

GLO Garantia da Lei e da Ordem

GT Grupo de trabalho

ICB Instituto de Cacau da Bahia

INCRA Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MJ Ministério da Justiça

MPF Ministério Público Federal

PA Projeto de assentamento da reforma agrária

PF Polícia Federal

PSC Partido Social Cristão

PT Partido dos Trabalhadores

RCID Relatório circunstanciado de identificação e delimitação

REBIO Reserva biológica

RI Reserva indígena

SESAI/MS Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde

SPI Serviço de Proteção aos Índios

STF Supremo Tribunal Federal

STJ Superior Tribunal de Justiça

TI Terra indígena

UESC Universidade Estadual de Santa Cruz

UFBA Universidade Federal da Bahia

INTRODUÇÃO

“Pai disse assim: ‘Eu vou acabar meu resto de vida na minha terra’.” Em 2012, à beira do rio de Una, cujas margens os Tupinambá habitam há incontáveis gerações, a sinuosa jornada empreendida por um indígena velho e doente até seu território de origem era narrada por um de seus filhos. A saída, no tempo em que todos os caminhos pareciam levar para fora da aldeia; o retorno, mais de meio século depois. À época do relato, eu pesquisava as ações conhecidas como *retomadas de terras*, que consistem na recuperação da posse de áreas detidas por não indígenas no interior do território indígena. Focalizando a aldeia Serra do Padeiro, situada na Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença, sul da Bahia, investigava o processo pelo qual as retomadas vieram a conformar a principal forma de ação política dessa coletividade, projetando-a no cenário nacional.

Engolidas pelo avanço da fronteira na região, sobretudo a partir de fins do século XIX, as terras que vêm sendo recuperadas remontam aos *trancos velhos*, isto é, a antepassados referidos às famílias que compõem a aldeia. São terras com história. São também terras com donos: pertencem aos *encantados* ou *caboclos*, entidades não humanas centrais na cosmologia tupinambá. Como veremos mais detidamente, as primeiras retomadas na Serra do Padeiro tiveram lugar em 2004, ano em que se iniciou o procedimento de demarcação da TI. Era precisamente uma retomada o ponto final da trajetória de retorno reconstituída naquela conversa.

Seu Hermínio dos Santos Salles, pai de meu interlocutor, nasceu em 1935, na Serra das Trempes, localidade vizinha à Serra do Padeiro. Por volta dos 18 anos de idade, rumou ao Rio de Janeiro (RJ). Naquela época, diante do estreitamento das possibilidades de futuro no território tupinambá, muitos jovens partiam. Com aproximadamente a mesma idade e o mesmo destino, em 1964, dona Maria José Gomes de Lima deixou o lugar onde nasceu, a Baixa da Índia Alexandra, hoje parte da TI Kambiwá, no sertão pernambucano. No bairro de Copacabana, ela se empregou como trabalhadora doméstica. Não muito depois, seu Hermínio e dona Maria se conheceram e se casaram, sem que, inicialmente, um soubesse que o outro era indígena.

Do encontro na diáspora até a chegada à Serra do Padeiro, muitos filhos, netos e moradas depois, registrei lances das extensas movimentações da família Salles em Alarcon (2019: 385-388)¹. Ali, argumentei brevemente que as trajetórias de retorno à Serra do Padeiro, ao tempo em que guardavam as especificidades das respectivas histórias familiares, vinham sendo alinhavadas para conformar uma narrativa comum, constitutiva da aldeia em sua feição contemporânea.

¹ Sempre que mencionar resultados de minha pesquisa de mestrado, remeterei ao livro publicado em 2019, versão revisada e ligeiramente modificada da dissertação defendida em 2013.

Retorno é palavra que se escuta com frequência entre os Tupinambá da Serra do Padeiro. Para se referir à recuperação territorial em curso, meus interlocutores recorriam, muitas vezes, à noção de *retorno da terra*. Como se vê, quem retorna é a terra – conforme são *libertadas* as porções presas em fazendas, o território mutilado vai recobrando sua integridade. O retorno se desdobra em processos circunscritos, mas conectados: o *retorno dos encantados*, também impactados pelo esbulho; o *retorno dos bichos*, que vêm reaparecendo, após terem ficado escassos, em função da penetração de não indígenas no território; e o *retorno dos parentes* na diáspora, que, mesmo esbulhados e esparramados, mantiveram-se arraigados a seus lugares de origem e à coletividade da qual, de uma forma ou de outra, nunca deixaram de fazer parte.

Mais que a recuperação de áreas de terra, deflagrou-se um amplo processo de *retomada da memória*. As ações de retomada *fazem a terra falar*, isto é, colocam em circulação histórias relacionadas a porções específicas do território e estendem tais palavras para o futuro, expressando algo da ordem de uma utopia concreta. Mobilizados para *envolver na luta* parentes na diáspora e criar, cotidianamente, formas de *viver juntos*, os Tupinambá da Serra do Padeiro vêm delineando um projeto coletivo de *construção da aldeia*, em que a terra figura não como bem transacionável, mas como condição precípua para se *viver bem*². O parentesco, vínculo que orienta a recuperação territorial, é atualizado por ela, podendo ser ativado quando latente ou esgarçado e mesmo rompido. *Os parentes fazem a luta, a luta faz (e desfaz) parentes*.

Descrever e analisar a mobilização dos Tupinambá da Serra do Padeiro na recuperação territorial, considerando as concepções, categorias e estratégias políticas criadas na própria luta, é o principal objetivo desta tese. Aqui, a *mobilização* é considerada em sua dupla acepção: *envolvimento de parentes na luta* e *manutenção cotidiana do engajamento em um projeto coletivo*. Trata-se, portanto, de examinar a construção do sujeito político coletivo que vem engendrando as retomadas, ao tempo em que é engendrado por elas. Observaremos como os Tupinambá da Serra do Padeiro têm revertido a tendência de saída da aldeia que se verificava antes do início da recuperação territorial, pondo em marcha um vigoroso processo de retorno dos parentes.

A tese é resultado de pesquisa de doutorado desenvolvida no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), com estágio doutoral no Nettie Lee Benson Latin American Collection and the Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies, The University of Texas at Austin (LLILAS Benson/UT Austin). Os argumentos desenvolvidos nas próximas páginas se assentam

² A expressão certamente deve remeter alguns leitores à noção de *bem viver*. Ainda que as formulações efetuadas na Serra do Padeiro dialoguem com esse horizonte mais amplo, elas são contextuais e específicas, como veremos no capítulo 3, quando tornarmos à discussão sobre as relações entre *viver bem* e *bem viver*.

fortemente em reconstituições de trajetórias de interlocutores envolvidos na recuperação territorial, em narrativas sobre a saída do território, a diáspora, o retorno e a vida na aldeia.

Tornando ao caso da família Salles, parece pertinente abrir a tese com uma reconstituição de sua intrincada jornada de retorno. Para isso, costurei depoimentos de Sueli dos Santos Sales³, filha de dona Maria e seu Hermínio, que registrei na Serra do Padeiro em interações entre 2016 e 2017. Um cotejo entre o depoimento de Sueli e falas de parentes apresentadas em Alarcon (2019: 385-388) deixariam ver detalhes ausentes aqui e ligeiros contrastes entre narrativas. Trata-se do mais longo excerto de depoimento inserido no corpo deste trabalho – inserção que espero justificada. Com isso, pretendo não apenas introduzir elementos de uma trajetória exemplar de retorno, estabelecendo o fenômeno como chave para a compreensão da mobilização em curso, mas destacar o engenho com que os regressos costumam ser narrados na Serra do Padeiro e apontar para a rica poética tupinambá.

Elementos expressos na fala de Sueli, alguns dos quais encontrados com maior ou menor recorrência no conjunto de depoimentos que registrei na aldeia, serão recuperados analiticamente ao longo dos capítulos. Como se verá, o depoimento é atravessado por questões centrais da tese: as conexões entre esbulho, diáspora e exploração da mão de obra indígena; os efeitos dessas variáveis nas relações territoriais, cosmológicas e de parentesco; a violência contra os indígenas como componente destacada das relações interétnicas ao longo do tempo; as dinâmicas da memória intergeracional, sua forte vinculação ao território e seu papel na ação política contemporânea; a diversidade das estratégias de sustentação da vida e manutenção de laços na diáspora, incluindo as dimensões íntimas de atualização de identidades e modos de vida; e a persistência dos vínculos étnicos e territoriais, que lastreariam o retorno à aldeia.

Conforme mencionei, trata-se de uma narrativa compósita, elaborada com a justaposição de trechos de depoimentos registrados em diferentes momentos, com o intuito de adensar as descrições. Busquei, contudo, manter a integridade dos excertos. Informações entre colchetes e notas de rodapé foram inseridas apenas onde considerei inescapável. Assim como as demais passagens de depoimentos incorporadas à tese, os excertos foram transcritos conforme a norma-padrão, mantendo-se, porém, algumas marcas de oralidade.

Após o relato acerca da trajetória dos Salles, apresentarei a metodologia, os procedimentos de pesquisa, algumas afinidades teóricas, noções operativas e interesses de investigação, assim como a estrutura da tese e as convenções adotadas no trabalho. Antes, porém, cabe um breve comentário sobre o título da próxima seção. Ao tempo em que remete ao movimento que se faz

³ Nos documentos de identificação pessoal dos membros da família, o sobrenome aparece grafado ora como *Salles*, ora como *Sales*. Para me referir à parentela, opto pela grafia *Salles*, seguindo o nome de seu Hermínio.

para andar, o termo *passada*, quando no plural, guarda um sentido que parece ter se tornado pouco usual, mas que, compondo com a acepção mais corrente, nomeia de modo certo a mobilização tupinambá, assentada em uma miríade de retornos, alguns dos quais, dramáticos: *passadas* são as ações realizadas com empenho e dificuldade, são os grandes esforços.

NAS PASSADAS DO RETORNO

“O nome de minha avó, mãe de pai, era Isabel Messias dos Santos, e o de meu avô, Romão José Salles. Meus avós que não cheguei a conhecer... Os pais de mãe, sim, eu conheci. Minha avó se chamava Sebastiana Gomes dos Santos e meu avô se chamava Sabino José de Araújo.

Na época em que pai era mocinho, aí dentro da Serra das Trempes, tinha os fazendeiros grandões, que matavam os outros até na beira da roça. Pois eles não mandaram matar um senhor? Na época, chovia muito. E tomaram a rocinha de meu avô – aí que ele ficou mais desgostoso. O homem tomou e depois vendeu para esse Doutor Valter. Pai, já doente, disse uma vez: ‘Ainda tenho fé em deus que um dia vão retomar a fazenda desse Doutor Valter, onde eu nasci e me criei’. A roça era do pai dele [Romão]. Eles tomaram; na época, eles iludiam. Os irmãos de pai ficaram até com raiva de um tio meu, porque ele foi o influenciador, para vender os pedacinhos de minha avó, de meu avô, dizendo que ia ser bom, não sei o quê.

Meu avô botou os meninos no burro e saiu – dentro de cada caçua⁴, cabiam dois, os filhos de meu avô. Foi nessa época que eles foram para Ribeirão de Areia⁵. Meu tio que influenciou ficou com um pedacinho ali. O fazendeiro ficou com dó, deu um pedaço da fazenda e mandou meu tio chamar meu avô para morar lá. Meu avô disse: ‘Não, não quero mais, não. Aquilo que não é meu... Não quero saber de nada do que é de ninguém. Queria se fosse meu, mas não é’. Sabendo que era dele e ficar ali morando de favor? Ele achou estranho.

Naquele tempo, não tinha estrada, era carreirinho de burro. Muitas e muitas vezes, pai disse que, quando ia passando no carreiro, via os carocinhos de cacau no chão. O pessoal saía para vender, né? E carregava o cacau nos burros. Caíam aqueles carocinhos de cacau dos sacos e pai diz que saía catando. Quando chegou em casa, ele pegou aqueles carocinhos e botou para inchar. Aí, eles brotaram de dentro da água – ele fez as sementinhas. Ele diz que tinha três pezinhos de cacau em casa. Pois esse fazendeiro chegou lá e arrancou os três pezinhos de cacau que ele tinha plantado, porque ele tinha achado as sementes na estrada.

⁴ Cesto comumente utilizado para transporte de produtos agrícolas.

⁵ Localidade vizinha à TI Tupinambá de Olivença; na atual divisão territorial, faz parte do município de São José da Vitória, que tem uma de suas porções no interior da TI.

Pai diz também que mataram o padrinho dele, quando ele estava atocaiando uma paca. O cachorro [do caçador] vinha correndo com a paca, até que chegou na beira do cacau do homem. Aí, diz que o cara matou o padrinho de pai, que estava esperando o cachorro e encostou na roça do cacau, que era a trilha da paca, era onde a paca passava. O homem pensou que ele estava querendo roubar cacau. E matou. Nós sofremos muito, minha filha. Eu digo para essas meninas [irmãs mais novas, filhas e sobrinhas]: ‘Vocês estão pensando o quê? Hoje, vocês têm a vida de ouro’.

Foi na época também do Caboclo Marcellino⁶, quando andavam atacando as pessoas para matar. Aí, meu avô fugiu de novo, meia-noite velha. Ele saiu e ninguém viu para onde ele foi. Aí, ele já morava no Ribeirão de Areia. Quando perguntavam a ele onde era que ele morava antigamente, ele dizia que morava em São José da Vitória⁷, não dizia que morava na Serra das Trempes. Ele tinha medo de dizer, porque eles antes perseguiram as pessoas para dar conta do Caboclo Marcellino. Pai diz que realmente o pai dele conheceu Marcellino mesmo, mas jamais ia dizer, porque, se dissesse...

Tem um tio de pai, tio Felisberto⁸... Arrancaram a unha dele não sei quantas vezes – arrancaram tanto as unhas dele, que tem uma que nem nasceu mais. Eu conheci tio agora, de grande, em Buerarema⁹. Ele é um velho duro, forte¹⁰. Ele me mostrou as unhas e disse: ‘A gente não sabia onde Marcellino estava e, mesmo que soubesse, jamais ia dizer. Porque, se nós éramos alguém ali dentro, era por causa dele, que ele era quem fazia a gente ali dentro ser gente. Os brancos tiraram todos os nossos direitos. E ele era quem sempre permanecia ali, mesmo nas explodidas, quando eles vinham com cachorro, com diabo a quatro todo...’. Eles perseguiram: ‘Vamos embora para a Serra Peito de Moça, que ele está na loca da pedra de não sei o quê lá’. Ele [Marcellino] se escondia embaixo da folha da banana; quando era tarde da noite, saía, no escuro. Pico-de-jaca¹¹, era só o que tinha. Foi muito sofrimento para ele. Babau¹² é bom? Diz que ele era melhor ainda.

Em Ribeirão de Areia, não era deles, era fazenda de branco. Aí, eles foram para Itapetinga¹³. Lá, meu avô conseguiu um pedacinho de terra. É lá que estão os outros irmãos de pai: Janete; o caçulo, Edson; tio Gerson, que morreu esses dias; Maria José. Eu nunca estive lá. Conheci

⁶ Entre o início da década de 1920 e o final da década de 1930, Marcellino José Alves, personagem-chave da memória tupinambá, mobilizou seus parentes com o intuito de barrar o avanço de não indígenas sobre o território tradicionalmente ocupado. Foi perseguido e preso em diferentes ocasiões; seu paradeiro a partir de 1937 é desconhecido. Tornarei a falar dele adiante. Ver também, entre outros trabalhos, Lins ([2018]) e Alarcon (2019).

⁷ Conforme referido em nota de rodapé anterior, é um dos municípios que incide na TI.

⁸ Sueli não sabia informar o nome completo de seu Felisberto, nem de outros tios e primos também referidos na narrativa; não tive oportunidade de conhecê-los.

⁹ Um dos municípios que incide na TI.

¹⁰ Ele morreu não muito depois do registro do último depoimento de Sueli.

¹¹ Cobra comum na região, sumamente temida.

¹² Rosivaldo Ferreira da Silva, atual cacique da Serra do Padeiro.

¹³ Município do sul da Bahia, localizado a sudoeste da TI.

tio Gerson e Janete, mas cá. Pai acabou nem indo para Itapetinga. Quando ele estava rapazotinho, esse primo dele, Cláudio, pegou ele lá em Ribeirão de Areia e levou para Itabuna¹⁴. Em Itabuna, pai se alistou no exército. Cláudio tirou os documentos dele e o levou para o Rio de Janeiro. Dessa época para cá, pai não voltou para a Serra das Trempes. Lá no Rio, pronto: ele perdeu o contato com o povo dele. Quer dizer, veio perder mesmo depois que chegou no Pernambuco, que a casa queimou, com os documentos dele – aí foi que ele perdeu o contato totalmente.

Porque, no Rio, ele conheceu mãe, eles se casaram e foram para Pernambuco. Daqui da Serra do Padeiro até a Serra das Trempes, é a história de pai. Lá no Pernambuco, a história da gente é da Serra Negra para a Serra do Perdido – a aldeia de mãe, a aldeia Kambiwá¹⁵, fica no meio das duas serras. Ali, pai tinha criação de cabra, de bode, de ovelha, de gado; pai criava muito. A serra lá é muito rica, de tudo que você pensar, de ouro, de diamante – só que não é cativado¹⁶, eles não deixam cativar, não. Na seca, água é só lá: é cacimba, minador... Os caboclos cansavam de ir lá para cima da serra: quando tinha alguma coisa que ia acontecer, a ilusão de eles pedirem proteção era lá em cima.

Pai tinha as fotos de meu avô, de minha avó, de dois tios – tio Zé e tia Júlia – e de uma irmã dele, que era Edite, a que morreu. Só que a gente morava em uma casinha de palha e pegou fogo em tudo: documento de pai, de mãe, roupa da gente... Nós ficamos pelados, sem nada. Depois foi que o pessoal foi dando, foi dando, foi dando... Nesse tempo, pai ficava olhando as Três Marias: uma era o pai dele, outra era a mãe e a outra, a irmã. Pai achava que era o irmão, mas não era: era uma irmã que já tinha ido, já tinha morrido. Ele teve um sonho, mas não foi um sonho mesmo: foi uma visita que ela foi fazer a ele. No dia em que ela morreu, ele falou lá: ‘Algum de meus irmãos morreu’. Mãe falou para ele parar de falar besteira. Ele começou a chorar. E mãe: ‘Deixa de ser besta, não é, não. É a saudade, que é demais. Muito tempo você sem dar notícia, nem nova nem mandada, não sabe onde anda seu povo, seu povo não sabe se você é vivo nem se é morto. Custa mandar notícia?’.

Pai contava muita história daqui [da região serrana da TI] para a gente. Ele ficava contando que aqui era muito bom, tinha muita mata, tinha muito bicho. Contava como minha avó fazia

¹⁴ Situada a noroeste da TI, Itabuna é um dos principais centros regionais do sul da Bahia.

¹⁵ A TI Kambiwá se estende por porções dos municípios de Floresta, Ibimirim e Inajá.

¹⁶ Na narrativa, os minérios figuram como *encantes*: para enricar, seria preciso cativá-los, o que envolveria graves riscos. Na Serra do Padeiro, circulavam narrativas sobre o ouro e os modos de desencantá-lo, como discuti em Alarcon (2019: 306-309). Mais recentemente, os irmãos José Nildo Silva Barbosa e Nilson da Silva Barbosa compartilharam comigo *simpatias* para desencantar ouro detidas por seu avô paterno, João Fulgêncio Barbosa. “Diz que [é preciso] ou dar um cortezinho no dedo e jogar o sangue em cima [do minério] ou, se no caso estiver com sal no bolso, jogar sal, ou cuspir três vezes em cima. Diz que desencanta”, assinalou Nildo.

farinha. Contava que aqui ninguém podia arremedar passarinho: se o passarinho cantasse, não podia arremedar, porque, senão, enchia deles em cima da gente, como se fosse uma visagem¹⁷.

Eu saí da Kambiwá casada. Saí da Kambiwá e fui para [a TI] Kapinawá¹⁸, que é onde os parentes de Zé [José Aparecido de Moura, seu cômputo] moram. Passei lá na faixa de um ano e pouco. Aí, quando voltei lá para Kambiwá, pai já tinha vendido uma parte da roça, tinha vendido a palma toda e comprado uma casinha de pau na cidade. Mãe mais pai e os meninos já estavam na cidade. Ele comprou na beira do rio São Francisco, em Petrolândia¹⁹. Nesse tempo, a cidade era pequena. Pai continuava trabalhando em fazenda dos outros, derrubando pau – ele ia e voltava. Aí, eu vim onde estava pai, mas depois desci para a Kambiwá e fiquei lá mais Zé um tempão.

No Pernambuco, pai adoeceu a primeira vez: deu derrame. Aí, ele começou a falar que queria vir embora, porque ia morrer e não ia ver o povo dele. Ele queria vir para o lugar dele, vir para o lado de Itabuna. Mas mãe falou que não: ‘Nós não conhecemos nada lá. Vamos para Irecê²⁰, que eu já conheço um povo lá, para não quebrar a cara mais’. Mãe foi primeiro para Irecê, mais Rosa [Rosângela dos Santos Salles, irmã de Sueli], para ver como era – ela foi mais uns crenes lá de Pernambuco. Ela achava que lá era um lugar rico, por causa do feijão. Pai consentiu.

O pessoal lá na Kambiwá gosta de enfiar os umbigos dos meninos no tronco de uma umburana, porque dizem que dá muita sorte à criança. Lá, eles têm essa superstição. Já pai, não: o negócio de pai é enfiar no curral ou no chiqueiro de bode. O da gente é tudo no chiqueiro de bode lá no Pernambuco. Ele diz que dá sorte com bicho, com criação. Eu fiquei anos carregando o umbigo de Leo [Suélton Sales de Moura, seu filho], até ter um lugar para enterrar. Nesse tempo, eu morria de medo do rato – se o rato carregar o umbigo de uma criança, a criança dá para pegar no que é alheio. Mãe, ave-maria, mãe diz que tem o maior medo dos umbigos da gente, para rato não carregar. E, do mesmo jeito, a gente criou. Os dos meus netos já são enterrados em retomada.

A casa de Petrolândia, pai vendeu. Também vendeu a roça que era dele, dentro da aldeia. Quando eu vim mais Zé para Irecê, eu já tinha os dois meninos mais velhos, Dinha [Maria Aparecida Sales de Moura] e Leo. Quando eu viajei de lá para cá, eles não eram registrados, mas na época ninguém exigia nada... Era muito bom de viajar. Eu registrei os dois em Irecê.

Aí, foi todo mundo trabalhar amarrando ripa para fazer caixote para pinha. A gente morava no galpão, que era do dono da serraria – era um depósito. Ele emprestava para a gente, não cobrava, não. A gente cozinhava fora, embaixo de um pé de algaroba. Cleide, Rosa e Nenê [irmãos de Sueli]

¹⁷ Na Serra do Padeiro, *visagem* frequentemente alude às aparições dos mortos, mas não se trata do único sentido do termo, que faz referência também a outras entidades que se deixam notar.

¹⁸ Vizinha à TI Kambiwá, a TI Kapinawá se situa em partes dos municípios de Buíque, Ibimirim e Tupanatinga.

¹⁹ Município pernambucano, localizado a sudoeste das TIs Kambiwá e Kapinawá.

²⁰ Município do centro-norte baiano.

se casaram em Irecê²¹. Sandra [Neide Sales Silva], Dedé e [José] Vandeilson [dos Santos Sales] [também seus irmãos] foram casados já. Eu não gostava de lá, porque lá é assim: é seco e, na época da seca, vem aquele vento, aquele poeirão vermelho, que me adoecia e adoecia os meninos.

Aí, Zé arranhou um trabalho, por causa de um rapaz que conhecia a gente, um rapaz da serraria. O rapaz chegou e disse: ‘Ô, Zé, você que é acostumado a morar na roça... Se eu arrumar um serviço – é em uma firma, só que é na roça –, você tem coragem de ir?’. Aí, Zé disse: ‘Vou! Não vou o quê?’. Desse dia para o dia em que a gente foi, ainda passaram seis meses, a gente morando na serraria. Quando a gente não estava nem mais esperando, fomos para essa roça. Eu mais Zé, primeiro, com os três meninos – aí, já eram três [Leo, Dinha e Lu (Maria Rosilene Sales de Moura)]. Depois, foi mãe, mais pai; depois, comadre Ana [Rivânia Josefa do Nascimento Silva, cunhada de Sueli] mais Vandeilson; depois, Sandra mais Luiz [cunhado].

Lá mesmo na fazenda, não tinha nada, só as casas e uma cerca – o dono gostava que andasse na cerca para as pessoas não cortarem o arame, não entrarem para caçar. Mas, quando a gente chegou, eu fiz uma firma de criação de cabra. Comprei umas cabras e joguei lá dentro; criei galinha, criei guiné, criava tudo lá dentro e vendia em Xique-Xique²², na feira. Eu plantava mandioca, milho, mamona, feijão. Ave-maria! Melancia, abóbora... Dava, que perdia.

Foi lá que nós conversamos com um rapaz, que se chamava Gilberto, para aposentar pai, porque ele tinha conhecimento nos bancos, no INSS [Instituto Nacional do Seguro Social], nesses cantos. Pai ficou na roça desse homem para chiqueirar criação de bode, de ovelha, de gado. Ele não podia montar mais, mas era teimoso. Aí, levou uma queda de um cavalo – ficou foi mal, pai. Quando ele recebeu o primeiro pagamento, mandou comprar uma casinha em Irecê. Depois, quando chegou em Irecê, teve um rapaz lá, que se chamava Espiridião, que foi quem ajudou para mãe se aposentar também, que ela já tinha passado da idade. Aí, ficaram morando em Irecê.

Foi quando pai mandou Zé e Dedé para Itabuna, atrás de encontrar os parentes dele. Pai deu dinheiro a eles e mandou vir. Se não fosse a rádio, não tinha dado com a família dele. Ele falou: ‘Vocês vão, mas vão diretamente para a rádio. Eu vou ensinar onde minha prima morava, e meu irmão’. No caso, era tio Antônio, que tinha uma casa em Itabuna. Mas pai explicando, para quem nunca andou na cidade, sem endereço nenhum... Ele falou: ‘Vão diretamente para a rádio’. Foi isso que eles fizeram. Eles vieram, desceram na rodoviária e saíram andando, procurando onde era a rádio. Foram bater lá. Didi, filha de tio Felisberto, foi buscar os dois. Dos parentes todinhos, ela foi a única que ouviu o anúncio na rádio, a única.

²¹ Optei por não referir os nomes completos dos irmãos de Sueli que não vivem hoje na aldeia, com os quais não pude conversar a respeito deste trabalho, embora tenhamos nos conhecido durante a pesquisa de mestrado.

²² Município próximo a Irecê, situado à beira do rio São Francisco.

Quando ela chegou com eles lá na casa de meu tio Júlio, meu tio Júlio não acreditou. Apoiou os dois em tudo dentro de casa, deu comida, deu dormida, mas confiando e desconfiando. Eles vieram a acreditar mesmo só depois que meu tio Gerson e meu tio Antônio foram até Irecê. Aí, viram pai, conheceram [reconheceram] ele, conheceram onde ele morava e acreditaram.

Passado um tempo, a gente veio tomar conhecimento com os parentes da Serra do Padeiro. E aí, a gente foi vindo para cá, os filhos todos. De primeiro, nós ficamos esparramados em várias retomadas; agora juntou a família toda. Tem uns irmãos que saíram, mas voltam. A pessoa pode andar por onde for, mas onde você nasceu e se criou, para você esquecer esse lugar, olha, é difícil.”



Quatro gerações da família Salles, na Serra do Padeiro, maio 2014, por Daniela Alarcon.

COMO ESTA PESQUISA FOI DESENVOLVIDA

“Um povo existe por causa da história. Sem história, não existe. Porque você não tem por que lutar, não tem por que viver”, argumentava o cacique Babau (Rosivaldo Ferreira da Silva), dirigindo-se aos parentes em uma reunião realizada na Serra do Padeiro em 1º de maio de 2016. “Se nós queremos ser realmente essa nação tupinambá, ela tem que ser pesquisada profundamente, e nós não vamos parar essa pesquisa nunca: ela é permanente. Nós temos que pesquisar o passado e, daqui para a frente, registrar o presente, para que ele se transforme em nossas histórias.”

Creio que o lugar conferido nessa fala a *pesquisa*, como elemento necessário à construção de possibilidades de vida em comum, deve interpelar qualquer investigador que se aproxime da Serra do Padeiro. Trata-se de um termo com múltiplos sentidos, especialmente se combinado a *história* ou a *nossas histórias*, noções acionadas com recorrência, não só por lideranças em performances públicas, mas pelos mais variados membros da aldeia em suas interações.

Em Alarcon (2019: 20-24), sinalizei que seria insuficiente creditar meus interlocutores como fornecedores de dados e responsáveis por condições materiais para a execução da pesquisa: eles atuavam constantemente no delineamento de métodos e análises, e tinham um projeto para meu projeto, na direção do que propôs Hale (2006), ao refletir sobre possibilidades de alinhamento entre antropólogos e coletividades mobilizadas. Seria terrivelmente redutor supor que as relações dos Tupinambá com a investigação coubessem em uma sequência de eventos deflagrados por mim, iniciando-se com a apresentação das intenções de pesquisa e a obtenção de consentimento para sua realização, passando pelo trabalho em campo e terminando com a apresentação de resultados.

Identificar os Tupinambá da Serra do Padeiro como uma coletividade mobilizada em torno de um projeto que tem como uma de suas dimensões, não apenas estratégica, a produção de conhecimento sobre si e sobre os outros é, portanto, o começo da conversa quando se trata de levar a sério a afirmação de que nossos interlocutores são efetivamente sujeitos das pesquisas. Só a partir daí é possível refletir sobre os nexos entre um projeto de pesquisa de doutorado como o que originou esta tese e o projeto coletivo que ela estuda. E não apenas de uma perspectiva ética, mas interrogando as implicações teóricas desse fato.

Vale recuperar um curto diálogo também ocorrido na Serra do Padeiro. Na ocasião, eu contava a Babau algum sucesso acadêmico, que já não recordo e que as anotações omitem – a obtenção de uma bolsa ou a boa recepção de argumentos em um congresso. Sorrindo, como se faz diante de quem quer noticiar o que já se sabe, ele disparou: “Mas é claro, você trabalha para Tupinambá”. Babau não comungava da noção deformada embutida na expressão “antropóloga dos índios”²³, acionada no inflamado contexto de disputa do sul da Bahia para significar submissão dos pesquisadores, ausência de rigor e, no limite, falseamento da realidade. Ele situava a pesquisa em um complexo horizonte de comunicação, envolvendo inclusive dimensões cosmológicas – Tupinambá não é só um etnônimo, mas também o principal encantado da aldeia.

Ainda que a noção de pesquisa acionada na fala de Babau não se restringisse ao campo acadêmico, é interessante mencionar que, em decorrência do contato ao longo dos anos com

²³ Aqui, refiro-me especificamente ao uso local da noção, sem desconhecer que a expressão é polissêmica, podendo ser acionada inclusive em sentido inverso, por indígenas, para demarcar alianças entre pesquisadores e coletividades. Em Alarcon (2019: 134), descrevi brevemente uma situação etnográfica em que ouvi a expressão.

numerosas investigações dessa natureza, a aldeia delineou um conjunto de qualidades que definiriam um bom pesquisador, incluindo atributos como acordar cedo, não ter *frescura*, ser minimamente autônomo, gostar de *andar e conversar*, não ser *esmorecido* e ser bom em *estulciar coisas*, isto é, ser curioso e capaz de realizar descobertas. Na opinião de um jovem interlocutor, Zeno (Alzenar Oliveira da Silva), investigações acadêmicas contribuiriam para que ele olhasse a comunidade e enxergasse coisas que antes não via. Além disso, continuava, esses trabalhos ajudariam a tornar a luta mais conhecida e, entre outras aplicações práticas, poderiam subsidiar ações judiciais. Agrada-me que o termo *pesquisadeira*, flexão de gênero comum na Serra do Padeiro, seja um substantivo que desliza para o adjetivo, terminando por se aparentar a *trabalhadeira*, traço de personalidade muito valorizado.

A inscrição da pesquisa em um projeto coletivo não é, por óbvio, exclusividade deste trabalho nem dos Tupinambá da Serra do Padeiro. Antropólogos envolvidos com diferentes povos indígenas já chamaram atenção para isso. Entre outras aproximações possíveis, gostaria de remeter brevemente a observações perspicazes presentes em Basso (1996), pesquisa desenvolvida junto aos Apache, no sudoeste dos Estados Unidos; em Albert (2015), trabalho em torno dos Yanomami, que habitam porções lindas do Brasil e da Venezuela; e em Souza (2019), talvez o trabalho com mais pontos de contato com esta tese, inclusive em função do profundo horizonte de relações entre os Tupinambá e os Pataxó Hãhãhã²⁴, que habitam o sul da Bahia e cujo contexto foi analisado ali.

Em meio a outras considerações sobre ética e os sentidos da pesquisa, Basso descreve como as proposições temáticas efetuadas por um interlocutor apache terminaram por definir aquela que seria sua principal linha de investigação. Ele se pergunta: isso que parecia uma “sugestão” não seria, antes, uma “determinação”? (Basso, 1996: xv, tradução minha). Albert, por sua vez, organiza suas reflexões em torno da noção de “pacto etnográfico”, uma instância de “engajamento mútuo” e “complexo trabalho cruzado” envolvendo o antropólogo e seus interlocutores yanomami, orientada por imperativos epistemológicos e éticos (2015: 520-522). A certa altura, ele descreve as reações de Davi Kopenawa diante do longo projeto de colaboração estabelecido entre ambos: “com um sorriso gentilmente irônico, por vezes apenas recomendava, como que para dar a medida de sua indulgência, que eu tentasse não morrer antes de ter concluído o meu trabalho” (Albert, 2015: 533).

Souza, por sua vez, incorporou ao epílogo da tese a admoestação que escutava de uma de suas interlocutoras, Justina dos Santos, já falecida, toda vez que se distraía durante as interações de

²⁴ Em relação ao etnônimo englobante Pataxó Hãhãhã, seguindo a opção adotada por Souza (2019), emprega-se aqui a grafia fixada nas *Lições de Baheté sobre a língua pataxó hãhãhã* (Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1987). Parte do derradeiro grupo de índios da mata fixado pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) na Reserva Indígena (RI) Caramuru-Catarina Paraguassu, Baheté foi a última falante de sua língua. Ela morreu em 1992, dez anos depois de transmitir a Greg Urban e Aracy Lopes da Silva as palavras e orações que constam nas lições.

pesquisa: “Espia, menina”. “Eu precisava *espia* muito bem, e anotar tudo (gravar, também!) para que sua *história saísse bem certinha*. Justina tinha muito receio de que a história não fosse contada da *maneira verdadeira*, pois atribuía a isso a perda das terras e de tantos parentes. Uma *história falsa* lhes teria negado direitos, era isso que ela queria dizer” (Souza, 2019: 338, grifos dela).

O trabalho etnográfico está no cerne desta tese. Não penso etnografia reduzida a método, técnica de investigação ou texto, mas como “um processo histórico, de relações sociais em permanente movimento, apontando para uma centralidade do presente” (Almeida, 2015: 12). Os dados etnográficos são compreendidos como fenômenos necessariamente situados, produzidos em condições dialógicas específicas, no complexo quadro de relações sociais que Pacheco de Oliveira chamou de “situação etnográfica” (1999: 9). A etnografia, portanto, é entendida como um modo de conhecer “historicamente contingente e culturalmente configurado”, cujas ambivalências devem ser exploradas, sobretudo, como “tensão produtiva” (Comaroff & Comaroff, 1992: 8-9, tradução minha).

Em um contexto de deformação interessada das ciências sociais no debate público, parece necessário reforçar que é precisamente da crítica exercida a partir do reconhecimento da situação etnográfica, e não de seu escamoteio, que advém o rigor do trabalho antropológico. “Remeter os dados e as interpretações do etnógrafo aos métodos de observação adotados, ao conjunto de relações de interdependência e aos horizontes de comunicação estabelecidos [...] institui um espaço de observações controladas, testáveis e que podem levar a um progresso do conhecimento que mereça o adjetivo de científico” (Pacheco de Oliveira, 2015b: 44).

A pesquisa foi estruturada em torno de duas estadas principais em campo. Em 1º de maio de 2016, debati formalmente com a plenária da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP) os objetivos do projeto de doutorado, que vinham sendo delineados em discussões com alguns interlocutores desde antes do ingresso no PPGAS/MN/UFRJ, nas ocasiões em que nos encontrávamos e em diálogos à distância. Durante a reunião da AITSP – a mais importante e frequentada instância formal de decisão existente na Serra do Padeiro –, acordamos o cronograma e alguns detalhes logísticos do trabalho em campo, além de discutirmos, como fazemos habitualmente desde o mestrado, os mais recentes desdobramentos e perspectivas de nossas colaborações. A primeira estada em campo havia se iniciado em 8 de março de 2016 e se prolongou até 2 de agosto do mesmo ano; a segunda teve lugar entre 4 de abril e 20 de maio de 2017. Juntas, totalizaram seis meses e meio. Elas se somavam a permanências em campo mais breves, anteriores e posteriores, e a estadas durante o mestrado, conforme detalharei mais à frente.

Na maior parte do tempo, permaneci na Serra do Padeiro, mais precisamente, na Fazenda Belém, sítio de seu Lírio (Rosemiro Ferreira da Silva), pajé da aldeia, e dona Maria da Glória

de Jesus, pais de Babau²⁵. Situado à sombra da formação rochosa que dá nome à aldeia e é considerada a *morada dos encantados*, o sítio abrigava não apenas o casal e parte de sua família extensa, mas também a *casa do santo* (onde ocorriam alguns dos principais eventos religiosos da aldeia), a sede da AITSP, o Colégio Estadual Tupinambá Serra do Padeiro (CEITSP), o posto de saúde e o posto odontológico. Ao longo de boa parte do século XX, essas terras se destacavam na região por constituírem a morada de João de Nô (João Ferreira da Silva, c. 1905-1981), pai de seu Lírio e rezador afamado. Esses atributos, somados ao fato de o sítio se situar praticamente no centro geográfico da aldeia, faziam dele sua sede. Estabelecendo ali uma espécie de base, desloquei-me cotidianamente entre as diferentes áreas da aldeia, permanecendo períodos em outros sítios e retomadas, habitados por membros dos diferentes troncos familiares²⁶.

Durante as estadas em campo, envolvi-me em atividades cotidianas e extraordinárias. Acompanhei afazeres como o trabalho na roça, o cuidado da casa e do quintal, farinhadas, pesca, coleta de produtos vegetais, varações na mata, *fechamentos de trabalho* (ritos de passagem conduzidos pelo pajé), festas religiosas na aldeia e em áreas vizinhas, atividades escolares, assembleias e reuniões internas, medições de roças realizadas pela AITSP, atividades do movimento indígena envolvendo moradores de outras aldeias e também outros povos, e reuniões ampliadas junto a representantes de outros grupos sociais e aliados políticos dos Tupinambá.

O período em campo contemplou também permanências mais focalizadas em outras localidades da TI, situadas em Sapucaieira e na faixa litorânea, assim como estadas nas áreas urbanas de Ilhéus, Itabuna e Salvador (BA). Nessas cidades, além de pesquisar em arquivos, como detalharei adiante, dialoguei com antropólogos, historiadores e indigenistas atuantes no sul da Bahia, ligados à universidade, a entidades civis e ao poder público.

Considerando-se o trabalho realizado durante o mestrado e outras estadas mais circunscritas na região, minha permanência total em campo desde 2010 é de aproximadamente 12 meses, sendo cerca de nove meses na TI Tupinambá de Olivença e imediações, e ao redor de três meses em Salvador e outras localidades da Bahia. Dois importantes focos de atenção durante o primeiro período de campo do doutorado, aos quais dedicarei alguns parágrafos adiante, foram a realização de um censo demográfico na Serra do Padeiro e a coleta de informações sobre sítios mantidos por

²⁵ Aqui e nas demais passagens em que o termo *fazenda* aparecer grafado com inicial maiúscula, trata-se de parte do nome atribuído a um sítio. No capítulo 1, as categorias *fazenda* e *sítio* serão delimitadas. Por ora, é importante frisar que a Fazenda Belém, a despeito do nome, não é uma fazenda, na acepção corrente na aldeia.

²⁶ Como se vê, *tronco* designava tanto o ancestral de referência quanto o conjunto de descendentes, subdivididos em *famílias*. Não se deve, porém, naturalizar esses classificadores, posto que eles operavam sempre em contexto. Para citar um exemplo, por vezes, os Salles eram referidos como tronco; por vezes, como família. Além disso, como veremos no capítulo 3, outras camadas tornavam a classificação mais complexa, engendrando noções como *tronco isolado*, *família sem tronco* e *família individual*.

indígenas, bem como sobre as retomadas realizadas de 2013 em diante, complementando levantamento produzido durante a pesquisa de mestrado em torno das áreas recuperadas até então.

Minha estada foi atravessada por dois eventos relacionados ao processo de reconhecimento dos direitos territoriais dos Tupinambá pelo Estado, aos quais tornarei adiante. Em abril de 2016, deslocaram-se à Serra do Padeiro funcionários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) a cargo do levantamento de benfeitorias pertencentes a não indígenas situadas no interior da TI, para futuro pagamento de indenizações. Não acompanhei as vistorias às áreas, mas observei diálogos entre os funcionários, o cacique, *coordenadores de retomada* (encargo que será discutido adiante) e outras lideranças. Já em 30 de junho de 2016, observei a diligência realizada na Serra do Padeiro por membros da Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar fatos relativos à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)” (CPI FUNAI-INCRA 2), instância hegemonizada pelo que se convencionou chamar de bancada ruralista.

É importante notar que a demarcação de “períodos em campo” claramente delineados comporta significativo grau de artificialidade, tendendo a fragmentar a experiência etnográfica em “tempos mutuamente excludentes” (Pacheco de Oliveira, 2013: 56). Com essa ressalva, procuro me afastar também de autorrepresentações dominantes na antropologia, nas quais a “viagem” deixa de ser meio de produção de conhecimento, para desempenhar posição equivalente à ocupada pelo “laboratório” em outras ciências, operando uma clivagem de tempo e espaço entre “sujeitos” e “objetos” de pesquisa (Pacheco de Oliveira, 2013: 50).

Se, por um lado, é inegável que as estadas em campo acarretavam uma forma específica de imersão, é preciso enfatizar que as dinâmicas atuais da recuperação territorial faziam com que as interações com meus interlocutores transcendessem o apertado recorte das “etapas” de pesquisa em campo. Mantenho conversações frequentes com membros de diferentes troncos familiares, principalmente da Serra do Padeiro, mas também de outras aldeias. Além disso, tenho tido oportunidade de receber alguns deles em minha casa, assim como de os encontrar em diferentes contextos fora da aldeia. Mantenho-me conectada também a outros sujeitos que participam de uma ou outra maneira do processo que investigo. Essas interações aportaram amplamente à pesquisa.

Minha presença em alguns eventos ocorridos fora dos períodos estritamente identificados como de “campo” ilustra o argumento. Considerados por meus interlocutores muito relevantes, eles propiciariam condições privilegiadas para se observar tanto a mobilização indígena como a mobilização anti-indígena. O primeiro foi o julgamento pelo Superior Tribunal de Justiça (STJ) de um mandado de segurança preventivo que solicitava o impedimento da demarcação da TI Tupinambá de Olivença, realizado em Brasília (DF), em 14 de setembro de 2016. Culminando em

decisão favorável aos Tupinambá (Brasil, Procuradoria-Geral da República, 2016), foi assistido por um grupo numeroso de indígenas e mobilizou forte carga simbólica.

O segundo se deu em 3 de abril de 2017, quando Babau teve sua atuação reconhecida com a 29ª Medalha Chico Mendes de Resistência, oferecida pelo Grupo Tortura Nunca Mais do Rio de Janeiro (GTNM/RJ) (Grupo Tortura Nunca Mais/RJ, 2017). E o terceiro, em 30 de novembro de 2018, quando ele recebeu a Comenda 2 de Julho, concedida pela Assembleia Legislativa da Bahia (ALBA) (Bahia, Assembleia Legislativa, 2018). As duas homenagens foram respondidas com ampla movimentação de setores contrários aos direitos dos Tupinambá, ensejando manifestações na imprensa e articulações de bastidores tentando impedir que se concretizassem.

A produção de dados etnográficos ocorreu também no quadro de iniciativas em que venho atuando desde o mestrado com o intuito de difundir os resultados da pesquisa para públicos mais amplos, a partir da constatação de que a situação dos Tupinambá, como as de outros povos indígenas, ainda é envolta, em grande medida, em desconhecimento e preconceito. A participação em eventos acadêmicos de outras áreas do conhecimento que não as ciências sociais e em espaços não acadêmicos; a produção de textos destinados a veículos jornalísticos e a concessão de entrevistas; e a produção do documentário de curta-metragem *Tupinambá – O Retorno da Terra*, do vídeo-denúncia *Areal* e de um livro de histórias em quadrinhos, em finalização, têm propiciado situações singulares de interação com os Tupinambá e outros interlocutores. Dados e análises produzidos especificamente para esses contextos também vêm desembocar na tese.

Na mesma direção, minha participação em projetos impulsados pelos Tupinambá da Serra do Padeiro também repercutiu na pesquisa. Como efeito mais imediato, esse envolvimento me colocou em contato com dados que talvez não acessasse de outro modo. Mas mais que isso: engajar-me em projetos delineados por meus interlocutores, segundo suas prioridades e metodologias, constituiu oportunidade ímpar para me aprofundar em suas perspectivas e permitir que meu trabalho fosse mais afetado por elas. Vale citar brevemente dois exemplos.

Desde 2016, venho contribuindo com os esforços para a criação de uma *casa de memória* na Serra do Padeiro, instalada no antigo Conjunto São João, retomado em 16 de dezembro de 2013. Trata-se de um lugar importante, pois foi a última morada de João de Nô. Uma de suas netas, Glicéria Jesus da Silva, professora do CEITSP e estudante da Licenciatura Intercultural Indígena do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA), está à frente do projeto. Ainda em 2016, engajei-me na elaboração do vídeo-denúncia *Areal*, recém-referido. Produzido pela AITSP e concebido por Zeno (que assinou a obra com seu nome indígena, Atiati Tupinambá), o vídeo documentou os impactos socioambientais da retirada comercial de areia da faixa costeira da TI.

Por mais que pareça trivial, não é demais lembrar que os Tupinambá e eu estamos engajados em uma relação que se estende no tempo, que se desenrola há dez anos. Um modo de afirmar o tempo é lembrar os interlocutores mortos, vivos nas histórias, como imagens das transformações ali onde a minha trajetória se entrelaça à da aldeia. Outro é pensar o lugar que as transformações ocupam na tese. Olhando em retrospecto duas décadas de relações com os Pataxó Hãhãhã, Souza teceu ponderações sensíveis a respeito da passagem do tempo e das peculiaridades envolvidas na escrita de uma “história tão mobilizadora e tão longa” (2019: 6). Nesse movimento, dialogou com Ramos (1990), que, retornando aos materiais de sua tese de doutoramento anos após a conclusão, propôs um interessante exercício. A antropóloga se valeu da distância cronológica para inquirir sua experiência etnográfica, considerando suas “reverberações existenciais” e os efeitos do tempo na manipulação dos dados presentes no livro que apresentava então (Ramos, 1990: 11).

Parece-me que o relativo dilatamento da relação beneficia particularmente uma pesquisa dedicada ao *processo* de mobilização, em que têm lugar central as idas e vindas de interlocutores, na incessante e criativa atualização de formas de viver e lutar juntos. Espero que o fato de me relacionar com a aldeia há alguns anos tenha contribuído para formar uma representação menos cristalizada, ainda que não se trate de condição indispensável para a observação dessa diretriz.

A passagem do tempo não deve ser encarada apenas como oportunidade para acumular maior volume de dados, ainda que também o possa ser. Como já alertava Fabian, ao se referir à “economia temporal” do trabalho de campo, o passar do tempo pode propiciar condições para a produção de dados de outra qualidade, em função das alterações nas relações entre pesquisador e interlocutores (2014: 89, tradução minha). Além disso, pode mudar a relação do pesquisador com os dados já coligidos, abrindo caminhos que antes não se insinuavam. Procurei ter isso em mente ao sistematizar os dados produzidos durante o doutorado e ao revisitar aqueles elaborados no mestrado, acionando-os na construção dos argumentos, como detalharei à frente.

Ao pensarmos as relações de pesquisas como esta com os Tupinambá e outros povos, é fundamental considerar as alterações nos índices de escolaridade nas aldeias e a ampliação do número de indígenas acadêmicos. Na Serra do Padeiro, a educação escolar vem se transformando sensivelmente desde a criação, em 2004, da Escola Estadual Indígena Tupinambá Serra do Padeiro (EEITSP), hoje CEITSP, parte de um projeto educativo próprio, intimamente relacionado à recuperação territorial, como etnografou Pavelic (2019). Também indissociável das retomadas, a presença no ensino superior de indígenas da Serra do Padeiro se tornou mais robusta nos últimos anos, com ingressos em instituições públicas e as primeiras matrículas na pós-graduação.

Apesar de ainda se registrarem no ambiente acadêmico tentativas de confinamento dos pesquisadores indígenas em lugares como o de fornecedor de relatos etnográficos de primeira mão ou de validador teórico, conforme argumenta Cruz (2017a), sua presença cada vez mais vigorosa tem sido uma cunha no fazer antropológico. Novas instâncias de interlocução, absolutamente ligadas aos destinos desta tese, surgiram nas relações formais e informais mantidas com pesquisadores tupinambá ao longo de suas investigações. A constatação dessas mudanças, entre outros fatores, levou à realização do encontro “Luta pela terra e educação na Terra Indígena Tupinambá de Olivença: Troca de saberes entre pesquisadores, professores e comunidade”, organizado por Glicéria, Nathalie Pavelic e por mim. Realizado na Serra do Padeiro em novembro de 2016, ele envolveu a apresentação de trabalhos de pesquisadores indígenas e não indígenas com atuação em diferentes localidades da TI, oferecendo uma oportunidade fecunda de interlocução.

Construir a pesquisa em diálogo com os sujeitos envolvidos afetou definitivamente os rumos do trabalho. No início, eu estava reticente quanto à pertinência de abordar na tese uma das questões que vinha emergindo na construção do retorno dos parentes como objeto de estudo: o lugar do dissenso e o manejo de conflitos na construção da aldeia. Minha hesitação em nada tinha a ver com a intenção de plasmar uma representação ingênua e romântica dos Tupinambá da Serra do Padeiro, muito menos com o entendimento de que o conflito seria um elemento disfuncional da vida social. Tratava-se de avaliar se haveria condições para seguir essa via de investigação, considerando o quadro da disputa em que os Tupinambá estão inseridos, marcado por toda sorte de estigmas e violências contra os indígenas. Essa questão foi amplamente debatida na Serra do Padeiro – entendo não se tratar de uma decisão individual – e minhas dúvidas foram dissipadas pelas ponderações de meus interlocutores. As responsabilidades, evidentemente, continuam a ser minhas, mas me parece importante sintetizar esse debate.

Reafirmando algumas de suas concepções políticas e das estratégias que vinham empregando no processo de recuperação territorial – mais especificamente, no manejo das relações com os antagonistas e na construção de táticas de defesa –, alguns dos sujeitos com os quais dialoguei me animaram a explorar temáticas como tensões entre troncos familiares, discordâncias sobre a distribuição territorial na aldeia, e brigas entre indígenas regressados da diáspora e parentes que já viviam no território. Segundo eles, tratava-se simplesmente de seguir a linha adotada desde que começaram a se mobilizar para retomar a terra: *se afirmar como se é ou dizer o próprio nome para os outros ouvirem*, ação determinada pelos encantados e com a qual o povo se fortaleceria.

Em sua mobilização, os Tupinambá da Serra do Padeiro se preocupavam em demarcar quem eram e de onde vinham, visibilizando inclusive aspectos de seus modos de vida e de sua história que alguns aliados talvez considerassem sensíveis, posto que acionados estrategicamente

por antagonistas. Por exemplo, a dimensão da *mistura*, isto é, a importância dos casamentos interétnicos na constituição do povo em sua feição contemporânea. Ou a ocorrência de manifestações de encantados por meio de incorporações, aspecto frequentemente referido em caracterizações enviesadas da religiosidade tupinambá visando negar sua identidade étnica.

Uma de minhas interlocutoras, em particular, qualificou o estudo das dinâmicas de relação entre parentes, em suas variadas embocaduras, como “crucial”. Na esteira do recente e significativo incremento de áreas em posse dos indígenas, o foco de suas preocupações vinha se deslocando para esse plano, que obviamente não se dissocia do quadro mais amplo da disputa. “Agora estamos em outro nível. Para a gestão do território, vai ter que haver esse embate para saber quem somos nós mesmos. Nós vamos ter que escancarar quem somos nós. E não vamos poder esconder isso de ninguém. O pessoal sempre faz a conjuntura interna, do inimigo, não sei do quê, do Brasil, da política. Mas não traz a conjuntura para dentro da nossa própria organização interna.”

Entendendo que a recuperação territorial levada a cabo na Serra do Padeiro teria o poder de desencadear mobilizações de outros povos, ela afirmou que etnografar esse aspecto da luta contribuiria “não só com as etnias da Bahia, mas com outras etnias que estão surgindo e começando a se organizar”. Sem descuidar do eixo de relações com os setores anti-indígenas, ela mirava os possíveis sentidos da pesquisa para os Tupinambá, em seus esforços de construir a aldeia, e para outros povos e coletividades em luta. Para ela, a circulação de representações não idealizadas potencializava a capacidade da mobilização tupinambá de inspirar outros processos sociais.

A descrição das convergências entre o projeto de pesquisa e a atuação dos Tupinambá da Serra do Padeiro, contudo, não deve levar a qualquer forma de idealização de minhas relações com os interlocutores. Como ocorre em toda pesquisa desta natureza, o trabalho comporta zonas de não comunicação, ruídos e discordâncias. Parece-me que, ao longo do tempo, os Tupinambá da Serra do Padeiro e eu fomos construindo com considerável sucesso um protocolo para lidar com nossas diferenças, compreendendo que elas sempre estarão presentes, de uma forma ou de outra. Esse protocolo está sempre em atualização, afinal, nós também estamos.

E ele se desdobra em diferentes níveis, uma vez que não me relaciono com uma coletividade monolítica, mas com um conjunto dinâmico de sujeitos, que expressam tanto perspectivas e decisões coletivas quanto suas idiossincrasias. Ao longo do tempo, dei-me conta cada vez mais concretamente de que as percepções em torno da pesquisa se distribuem desigualmente. Se eu me enlevasse com a predominância de um elevado grau de entendimento, engajamento e entusiasmo com a investigação, alguns episódios, mais ou menos sutis, faziam-me descer ao chão, contribuindo para que eu me tornasse mais atenta e autorreflexiva: a etnografia ajustava os rumos da pesquisa.

BALIZAS, AFINIDADES E INTERESSES TEÓRICOS

Talvez seja necessário explicitar que, nesta tese e em trabalhos anteriores, a acentuada presença da descrição não significa ausência de teorização: trata-se da expressão de uma posição sobre o lugar da teoria e da política na descrição etnográfica. Como argumenta Pacheco de Oliveira, “é no exercício da etnografia que devemos buscar o sentido profundo dos instrumentos analíticos desenvolvidos pelos antropólogos, que tanto aplicam conceitos anteriores e produzem interpretações sobre as coletividades estudadas, quanto são dialeticamente estimulados por situações etnográficas vividas a reelaborarem seu quadro teórico e seus procedimentos de pesquisa” (2015b: 37). Ou, se se preferir, podemos pensar junto com Tsing, quando ela argumenta que “teorias e conceitos emergem melhor da atenção para o mundo” (2019: 18).

O que foi dito até aqui provavelmente já deixou visíveis opções teóricas e metodológicas desta tese; resta apontar mais algumas balizas, afinidades e interesses de pesquisa, bem como indicar noções operativas importantes para minha argumentação. Situada no campo da antropologia social, esta pesquisa lança mão de uma perspectiva histórica, em consonância com o que propõem, entre outros, Comaroff & Comaroff (1992), Bensa (1998) e Pacheco de Oliveira (1999). Nessa direção, vale recuperar as sínteses de Bensa em torno das noções de *contexto*, *temporalidade* e *escala*, debatidas de um ou outro modo também pelos demais autores.

Por contexto, argumenta o antropólogo, não se deve compreender “um quadro de referências”, e sim “um conjunto de atitudes e pensamentos dotados de sua lógica própria mas que uma situação pode momentaneamente reunir no interior de um mesmo fenômeno” (Bensa, 1998: 47). Dado que os contextos são processos, os fatos etnográficos são fatos historicizados. Nesse sentido, a etnografia deve examinar as temporalidades, considerando “os processos segundo os quais o tempo é solicitado para trabalhar a vida social” (Bensa, 1998: 60). Cada situação social, assim, deve ser tomada como uma combinação de fenômenos “que têm cada um sua própria escala temporal e espacial” (Bensa, 1998: 63). Tanto o pesquisador, para fins heurísticos, como os demais sujeitos da pesquisa, em suas estratégias de atuação, manipulam escalas.

Partindo desses pressupostos e situando os Tupinambá da Serra do Padeiro como *sujeitos históricos*, a tese focaliza o processo de recuperação territorial como expressão dos *projetos coletivos* postos em marcha por povos indígenas contemporaneamente. As breves considerações que efetuei a esse respeito na dissertação de mestrado (Alarcon, 2019: 38-39), recorrendo a formulações de Monteiro (1994, 2001) e Bartolomé (1997), seguem úteis para os propósitos da tese.

Como enfatiza Bartolomé em outra parte, a emergência contemporânea dos povos indígenas no contexto latino-americano, por meio de seus movimentos e organizações, dá-se

“em um cenário do qual, na realidade, nunca estiveram ausentes”; trata-se, antes, da “nova visibilidade de uma presença que havia sido negada” (2006: 222, tradução minha). Torna-se necessário, assim, interpelar a historiografia hegemônica, em seus apagamentos e reelaborações do passado, para localizar “as formas concretas pelas quais as coletividades indígenas lograram resistir, se organizaram e continuaram a atualizar sua cultura na contemporaneidade, inclusive formulando projetos de futuro” (Pacheco de Oliveira, 2016: 14).

As intervenções indígenas são analisadas aqui no quadro da *territorialização*, que pode ser compreendida como “campo político conflituoso, que se estende no tempo, integrando a história recente do Brasil e suas conexões globais” (Pacheco de Oliveira, 2018: 7, tradução minha). É preciso enfatizar que a noção de territorialização remete “não às territorialidades específicas, circunstanciais e frequentemente antagônicas, mas a processos políticos complexos, que ocorrem em várias escalas, impulsionados por atores movidos por interesses e ideologias diversos e mesmo contraditórios” (Pacheco de Oliveira, 2018: 7, tradução minha). Essas colocações complementam formulação efetuada por Pacheco de Oliveira em outra parte, estabelecendo a territorialização não só como fenômeno, mas como instrumento de análise: “Não se trata apenas de focalizar as sociedades indígenas como coletividades inseridas em uma escala regional mais ampla, mas de explorar o fato da definição de um território como chave analítica privilegiada para a compreensão dos modos de sociabilidade que apresenta” (2016: 267, grifo meu).

Ainda aplainando o terreno, cabe recuperar definições operativas de *esbulho* e *resistência* que delimitei anteriormente (Alarcon, 2019: 40-41), em diálogo com Moura (1988), Almeida (2008) e Scott (2011). Em síntese, por esbulho, entendo a expansão capitalista sobre terras de ocupação tradicional, visando a conversão de territórios culturalmente construídos em fator de produção. No que diz respeito a resistência, opero com uma definição ampliada, que considera não só episódios de confrontação aberta protagonizados por grupos dominados, mas formas cotidianas de resistência no interregno de enfrentamentos declarados. A esse arcabouço, parece-me produtivo incorporar formulações efetuidas por Tsing (2005), das quais só me aproximei depois.

Com sua pesquisa em torno dos Dayak de Kalimantan Meridional, na porção indonésia da ilha de Bornéu, a antropóloga oferece sínteses de forte poder descritivo e analítico que servem de inspiração para seguir pensando esbulho e resistência na Serra do Padeiro. Destaco duas noções principais e interconectadas: *fronteira como projeto imaginativo* e *agência formada em condições de terror*. Para Tsing, as fronteiras não são lugares nem processos, mas “um projeto imaginativo capaz de moldar tanto lugares como processos” (2005: 32, tradução minha). Frequentemente, elas operam com o esvaziamento discursivo da paisagem, por meio da obliteração de lugares e direitos territoriais, conformando narrativas de *pioneiros* (Tsing, 2005: 68). Interrogando tais projetos,

seria necessário escrever as respectivas histórias de destruição, abarcando as tentativas de reconstrução de mundo realizadas justamente enquanto ele se despedaça, deixando ver que a agência, às vezes, é formada em condições de terror (Tsing, 2005: 25-26).

Mais especificamente, este trabalho se inscreve em uma vertente dedicada à consideração das relações interétnicas no Brasil, sobretudo no Nordeste, que se materializa na crescente produção junto a povos indígenas da região, conforme deixam ver compilações como Pacheco de Oliveira (2004, 2011), Carvalho, Reesink & Cavignac (2011) e Carvalho & Carvalho (2012)²⁷. No que diz respeito aos Tupinambá, em particular, tem se conformado ao longo dos anos um expressivo conjunto de trabalhos acadêmicos, que se situam em diferentes campos do saber e abarcam temáticas variadas²⁸. Em outras partes, esbocei aproximações e afastamentos em relação às pesquisas disponíveis, exercício que se atualiza aqui, dialogando principalmente com as contribuições mais recentes e revisitando a produção anterior munida de novas questões.

A partir de 2013, ano marcado pela militarização do território tupinambá, como veremos oportunamente, as relações envolvendo o corpo de pesquisadores que atuaram ou atuam junto aos Tupinambá de diferentes localidades da TI se fortaleceram. Esse diálogo, que tem como uma de suas expressões a difusão de posicionamentos conjuntos²⁹, geralmente na esteira de eventos críticos, vem repercutindo também em nossas pesquisas, ao menos em parte delas.

O compartilhamento de dados, referências e análises que beneficiaram a tese ocorreu também em outros âmbitos, destacando-se o Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento do MN/UFRJ (LACED/MN/UFRJ) e o Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro da Universidade Federal da Bahia (PINEB/UFBA). Durante o estágio doutoral na UT Austin, que teve lugar de agosto de 2017 a março de 2018, minhas interlocuções se deram em diferentes esferas acadêmicas, principalmente junto ao Native American and Indigenous Studies (NAIS) e ao LILAS Benson, já referido, destacando-se a aproximação aos professores Charles Hale, Luis Cárcamo-Huechante, Patience Epps e Seth Garfield, e a suas respectivas obras.

²⁷ Para um panorama de trabalhos publicados no último período, ver também Carvalho & Reesink (2018).

²⁸ Sem incluir meu próprio trabalho, tem-se ao menos 25 monografias, dissertações e teses concluídas junto aos Tupinambá, além de trabalhos em andamento: Couto (2003, 2008), Marcis (2004, 2013), Lins (2007), Macêdo (2007), Viegas (2007), Magalhães (2010), Ferreira (2011), Mejía Lara (2012, 2017), Ubinger (2012), E. Costa (2013), F. Costa (2013), Rocha (2014), Santos (2014), J. Santana (2015), S. Santana (2015), Freire (2016), Alves (2017), Carvalho (2017), Sandroni (2018), Bezerra (2019) e Pavelic (2019). Em alguns trabalhos, encontram-se alusões ou descrições mais ou menos pormenorizadas de retornos de indígenas à aldeia. Magalhães (2010: 117-118, 124-127), por exemplo, presenciou um regresso e reconstituiu outro, a partir de depoimentos de um interlocutor que eu não conheci, pois ele deixou a Serra do Padeiro antes de que eu iniciasse minha pesquisa.

²⁹ A mais recente manifestação foi uma carta aberta publicada em 13 de fevereiro de 2019, demandando a investigação de um plano de extermínio de lideranças tupinambá, a garantia de sua segurança e a conclusão do processo demarcatório. O documento pode ser lido na íntegra em Holanda (2019), entre outras publicações.

Diálogos teóricos circunscritos aparecerão ao longo do trabalho, mais delineados na seção final de cada capítulo, em vínculo estreito com os dados etnográficos. Em meio a elementos de contexto importantes para as argumentações subsequentes, o capítulo 1 se debruçará sobre as possibilidades teóricas abertas pela *etnografia das retomadas*. Discussões articulando *diáspora* e *manutenção sustentada de laços de parentesco e vínculos territoriais* em contextos desfavoráveis serão travadas no capítulo 2. Por sua vez, os capítulos 3 e 4, particularmente conectados entre si, se concentrarão na *ação política* dos Tupinambá da Serra do Padeiro. Eles examinarão a *constituição de sujeitos coletivos*, seus *planos de atuação*, *heterogeneidade* e *criatividade*, e o *projeto coletivo* em construção na aldeia, em contraste com as *perspectivas de desenvolvimento* historicamente predominantes na região. A distribuição dos investimentos teóricos na tese deve ficar mais clara adiante, com a apresentação de sua estrutura.

Quando constatei que os movimentos para estabelecer pontes com pesquisas desenvolvidas em outros contextos ameaçavam se espriar para além do alcance de uma tese, a saída foi priorizar conversas um pouco mais adensadas com um conjunto menor de trabalhos mais próximos à situação ou às temáticas estudadas aqui, e diálogos pontuais com alguns outros. A escolha não é isenta de certa angústia, pois sei que a pesquisa poderia ser enriquecida por proposições presentes em muitas outras investigações – afinal, a luta travada na Serra do Padeiro, com todas as suas especificidades, é parente de lutas que cobrem o país e além, envolvendo povos indígenas, quilombolas, beiradeiros, camponeses e diversas outras coletividades organizadas em defesa de seus direitos. Trabalhos não referidos também me inspiraram, assim como o aprendizado profundo proporcionado pelo seguimento mais ou menos sistemático de algumas dessas lutas.

AO ENCONTRO DAS HISTÓRIAS TUPINAMBÁ

Retornemos às palavras de Babau referidas antes. Como um primeiro movimento, debrucei-me sobre elas para enfatizar a posição da noção de pesquisa no projeto coletivo desenvolvido na Serra do Padeiro. Agora, desloquemos a ênfase para a o papel atribuído na fala à *história*, às *nossas histórias* na construção de uma coletividade mobilizada por direitos. Como indiquei em trabalhos anteriores, na perspectiva partilhada na aldeia, as histórias remetiam tanto aos encantados como aos antepassados. Por meio de incorporações, revelações em sonho ou recados ao pé do ouvido, os encantados traziam para a aldeia os *contos dos tempos remotos*, informando os indígenas sobre sua história como povo. Ao mesmo tempo, há que se considerar as histórias que os antepassados *deixaram no mundo*, inscritas no território e na memória social. Seguir as pistas dos *contos dos velhos* foi uma das estratégias adotadas, por exemplo, para a verificação dos marcos territoriais da aldeia durante os estudos para a delimitação da TI.

Como parte do processo de recuperação territorial, os velhos de todos os troncos familiares eram frequentemente acionados para partilhar as narrativas que retinham, como veremos ao longo da tese. Naquele contexto, as histórias do tempo presente assumiam a dimensão de *façanhas*, narrativas investidas de fortes afetos, contadas e recontadas entre os parentes mobilizados. Na direção do que argumentei em Alarcon (2019: 271-274), a rememoração era profundamente territorializada. Conforme se pôde notar no relato que abre esta tese e como veremos adiante mais detidamente, mesmo narrativas transmitidas na diáspora se reportavam ao território de origem, expressando a territorialidade possível naquelas condições.

Na elaboração do que se configurou como uma etnografia do retorno dos parentes, a memória constituiu elemento central. Isso se deu em função tanto da relevância das lembranças nas dinâmicas políticas tupinambá como dos apagamentos que incidiam no processo de diáspora e retorno. Atentando para o silêncio dos arquivos coloniais em relação a experiências diaspóricas indígenas no que hoje corresponde aos Estados Unidos, Smithers (2015) se voltou principalmente a narrativas orais e escritas produzidas pelos Cherokee em busca de pistas para investigar a diáspora desse povo no intervalo entre meados do século XVIII e meados do século XX. Guardadas as diferenças entre as respectivas pesquisas, suas observações ecoam; tornarei a elas no capítulo 2.

Aqui, a memória é compreendida como um amplo processo social de articulação de tempos, envolvendo o aprendizado e a rememoração de histórias que remontam aos encantados e aos troncos velhos, a produção e circulação de narrativas entre parentes, e a projeção de palavras como imaginação de futuro. Como indiquei de passagem, compreendo a recuperação territorial como um processo de retomada da memória, que desestabiliza a memória oficial e a historiografia hegemônica. Em Alarcon (2019: 199-200), travei essa discussão operando com as noções de *memórias subterrâneas* (Pollak, 1989), *memória como trabalho e militância da memória* (Bosi, 1994), igualmente sugestivas para esta tese. Trabalhos como Rappaport (1990), desenvolvido junto aos Nasa (ou Paez), que habitam a região do Cauca, na Colômbia, também oferecem caminhos para pensar as conexões entre história, memória e projetos coletivos.

Partindo do entendimento de que o bloqueio colonial da história indígena atuou e segue atuando para impedir a efetivação de perspectivas de futuro, a autora observa como, ao mesmo tempo, coletividades indígenas se lançam em esforços de rememoração em conexão com seus objetivos contemporâneos (Rappaport, 1990: 1, 9, 22). “O conhecimento do passado é componente fundamental em disputas fundiárias, acordos políticos e disputas de sucessão. É também central nos esforços para o fortalecimento de uma identidade partilhada e indispensável à manutenção da autonomia em face da dominação europeia” e, posteriormente, do Estado-nação (Rappaport, 1990: 11, tradução minha). A rememoração, pontua, é capaz de sintetizar contextos em imagens

mobilizadoras, permitindo comparações, despertando afetos e levando à ação. Compilando exemplos de contextos sul-americanos, Rappaport (1990: 191) chama atenção para a recorrência, na produção escrita de organizações indígenas, de formulações sobre a importância da história em seus projetos coletivos, na direção do que proponho a respeito dos Tupinambá da Serra do Padeiro.

Este trabalho se detém em processos de rememoração transcorridos em âmbitos em certa medida discerníveis, mas intrinsecamente conectados: indivíduos, famílias nucleares, famílias extensas, troncos, aldeia. Investigar a memória social na Serra do Padeiro consistiu, na prática, em me mover entre esses domínios, observando o trabalho do lembrar, as complexas operações que davam corpo às narrativas, e as ligações cambiantes entre histórias íntimas e histórias partilhadas, produzidas na construção de um projeto coletivo. Nesse movimento, desde a pesquisa de mestrado, venho me esforçando para não me ater aos interlocutores que poderiam ser tomados como mais evidentes – figuras de poder, indivíduos mais falantes ou personagens-chave de eventos ocorridos no processo de recuperação territorial –, considerando falas de sujeitos de diversas faixas etárias, gêneros, trajetórias de vida, e formas de inserção na aldeia e de participação política.

Sem incorporar classificações fixas, vale atentar para a diversidade de narrativas que acessei na pesquisa, de reminiscências pessoais diretas, isto é, relatos de experiências vividas, a histórias que poderíamos remeter àquilo que se convencionou chamar de *tradição oral* (Vansina, 1985). Por tradição oral, entendo não apenas a transmissão de testemunhos de uma geração a outra, mas sua partilha entre coetâneos, como parte mesmo do processo de mobilização de parentes, especificamente, como esforço para os inscrever em uma história comum.

Aqui, pode ser útil pensar em uma *memória produzida na luta*. Seja sobre qual assunto versassem, as narrativas que registrei, sem exceção, foram elaboradas no quadro da recuperação territorial. É importante lembrar que não tive acesso direto a narrativas produzidas antes de seu início, tratando-se sempre de reconstituições contemporâneas. A luta não era apenas objeto das histórias, mas sua condição de existência. Foi na posição de sujeitos atuantes na recuperação territorial que meus interlocutores se constituíram como narradores; foi por esse prisma que olharam suas vidas, as de seus parentes, a de seu povo.

Minhas interlocuções de pesquisa se deram, em sua maioria, com moradores da aldeia, a não ser em situações pontuais, incluindo breves estadas junto a indígenas que, na ocasião, viviam nas sedes de Buerarema e de Ilhéus. Em novembro de 2019, acompanhei Glicéria em visita a um de seus irmãos, que há mais de 20 anos vive em São Bernardo do Campo (SP), trabalhando na indústria. Tratou-se de uma oportunidade sumamente interessante para aproximar suas falas àquelas que ouvia a seu respeito, assim como para conhecer um pouco de seu cotidiano na cidade, junto a sua família nuclear, e para observar a interação entre os irmãos. Vale notar que a família

está envolvida em preparativos para se transferir à aldeia em um futuro próximo.

Em alguns casos, tive acesso a múltiplas variantes de uma narrativa, proferidas por diferentes sujeitos ou pelo mesmo interlocutor em momentos diversos, conforme comentei na apresentação dos relatos de Sueli, no início desta introdução. Cotejando versões e, em alguns casos, aproximando-as de documentos escritos e de outros tipos, não apenas confirmei e complementei dados, mas busquei fazer com que eles se iluminassem reciprocamente. Na análise dos relatos, movi-me frequentemente entre escalas, em um vaivém entre situações singulares e quadros mais amplos. De um lado, tratei as narrativas individualmente, considerando o caráter único das histórias, que expressavam as especificidades das trajetórias, o estilo e as escolhas de cada interlocutor. De outro, cruzei-as e as agrupei, procurando observar relações entre histórias, assim como dispositivos mnemônicos, temas e interpretações recorrentes. Não procurei dissecar as narrativas, mas destacar elementos, atentando para os modos como elas comportavam interpretações da história, estabeleciam valores e mediavam relações no quadro da mobilização.

A contraposição dos relatos evidenciou que algumas das passagens mais dramáticas relativas à diáspora, ainda que não todas, foram apresentadas por sujeitos em referência não a si próprios, mas a parentes. Por exemplo, ao passo que um interlocutor foi econômico na descrição de suas precárias condições de moradia, outro, referindo-se ao primeiro, afirmou que ele morou “no lixão”. Em certas situações, essa dinâmica se deu na presença do parente-personagem da narrativa. Como veremos no capítulo 2, a certa altura de uma entrevista, a filha adolescente da interlocutora com quem eu vinha conversando assumiu o controle da situação, para contar que a mãe havia tentando suicídio, o que a última confirmou silenciosamente. Diversos fatores podem estar relacionados ao fenômeno, possivelmente evidenciando conexões entre trauma e memória, entre violência, sofrimento e vergonha, constituindo experiências indizíveis (Pollak, 1990). Nesses casos, não privilegiei uma narrativa em detrimento da outra, apresentando-as como situadas e relacionais.

Entrevistas livres e semiestruturadas, conversações e observação foram os principais procedimentos utilizados. Como indiquei, as interlocuções ocorreram em contextos diversos, suscitando, portanto, variadas modalidades de discurso e formas de interação. As entrevistas e conversas gravadas durante a pesquisa de doutorado, totalizando cerca de 250 horas, foram integralmente transcritas, somando-se a três cadernos e uma caderneta de campo. Na elaboração da tese, considerei também os dados de campo produzidos durante a pesquisa de mestrado: pouco mais de 100 horas de entrevistas e diálogos transcritos, quatro cadernos e uma caderneta.

Os cadernos elaborados durante o mestrado e doutorado recebiam notas tanto no decorrer dos acontecimentos como em momentos de maior privacidade. A depender das circunstâncias, elas eram mais telegráficas ou mais desenvolvidas; em alguns casos, encontram-se ali as primeiras

formulações de análises que apresento aqui. Por caderneta, refiro-me a pequenos cadernos de caráter mais utilitário, nos quais registrava tarefas pendentes, compromissos e dados que precisavam estar à mão para subsidiar outras buscas, para complementação ou para outros fins.

Na crítica dos dados, é fundamental considerar as situações de entrevista, assim como minhas relações específicas com os interlocutores, informadas por afetos, gênero e idade, entre outros marcadores. Há que se levar em conta, por exemplo, que algumas pessoas foram entrevistadas sozinhas; outras, junto a um ou mais parentes; outras ainda, diante de vizinhos. Se em alguns casos a presença de terceiros parece ter inibido meus interlocutores, em outros, ao que tudo indica, facilitou e enriqueceu as entrevistas.

Por mais que eu mantenha vínculos – em muitos casos, bastante próximos – com membros de todos os troncos da aldeia e tenha me organizado para compartilhar meu tempo em campo com diferentes famílias, as relações com pessoas de fora, como eu, são privilegiadamente mantidas pelos Ferreira da Silva, tronco ao qual pertencem algumas das principais lideranças dos Tupinambá da Serra do Padeiro. Para exemplificar, em contraste com a recorrente presença de membros desse tronco em minha casa, no Rio de Janeiro, em apenas duas ocasiões recebi membros de outro tronco, os Fulgêncio Barbosa – e, mesmo assim, acompanhados de parentes do primeiro. Em sentido inverso, na aldeia, fui acolhida em casas de membros de todos os troncos familiares.

O fato de os Ferreira da Silva terem posição proeminente na organização política da aldeia e de eu estar, em certo sentido, associada a eles pode ter levado alguns interlocutores de outros troncos a moderar ou omitir críticas em relação, por exemplo, à atuação do cacique. Os dados produzidos indicam que muitas vezes não foi esse o caso. Mantendo a primeira possibilidade em mente, não se deve, tampouco, descartar uma hipótese em sentido inverso: talvez alguns interlocutores tenham expressado suas reprovações em nossas conversas justamente na expectativa de fazê-las chegar por via indireta aos alvos da crítica, de provocar sujeitos capazes de alterar situações entendidas como problemáticas ou, ainda, de manter sua perspectiva em circulação na aldeia, supondo que eu, eventualmente, comentaria com outros interlocutores o que havia escutado.

É possível que meu entendimento sobre a aldeia seja mais marcado pela perspectiva dominante entre os Ferreira da Silva, mesmo que eu tenha sistematicamente buscado outros pontos de vista e atentado para não cometer generalizações indevidas, apresentando as formulações de membros desse tronco como se fossem “a visão dos Tupinambá da Serra do Padeiro”. Era comum, por exemplo, que, ao me encontrar depois de eu haver entrevistado alguém, dona Maria perguntasse como havia sido a conversa e compartilhasse suas impressões sobre a pessoa ou os eventos em questão. Quando comecei a sistematizar os dados, passei a ter clareza de que muitas vezes me apoiei nessa relação para dotar de inteligibilidade narrativas mais difíceis de apreender.

Algumas peculiaridades de dona Maria fazem dela uma comentadora muito atraente. De um lado, ela goza de grande prestígio: é muito procurada pelos parentes e tem trânsito entre famílias dos diversos troncos. De outro, é especialmente curiosa, dotada de memória e capacidade de expressão pouco comuns. Conexão similar me une a Glicéria, uma das interlocutoras com quem tenho mais intimidade. Assim, sem turvar as relações que estabeleci com outras pessoas e sem propor encaixes mecânicos, o que pretendo é atentar para elementos que atuavam no enquadramento de histórias individuais e familiares em uma narrativa coletiva – inclusive, porque esse era um dos dispositivos de mobilização de parentes, como detalharei adiante.

Entre abril e julho de 2016, dediquei-me à realização de um censo na Serra do Padeiro, estratégia de pesquisa da qual não havia lançado mão antes. No censo, busquei reunir informações quantitativas e qualitativas sobre as trajetórias de todos os indígenas que viviam na aldeia naquele momento. Paralelamente, coletei e sistematizei dados acerca das áreas retomadas e de sítios mantidos por indígenas, conforme veremos em detalhes no próximo capítulo.

Quando da conclusão dos trabalhos de recenseamento, em junho de 2016, a Serra do Padeiro era habitada por 483 indígenas, distribuídos entre retomadas e sítios. Porém, conforme detalharei adiante, o número de pessoas que compunham a aldeia conforme concebida pelos Tupinambá era significativamente maior, englobando parentes circunstancialmente fora do território. Em fins de abril de 2017, isto é, quase um ano depois da elaboração do censo, com o auxílio de Magnólia Jesus da Silva, filha do pajé e uma das figuras-chaves da AITSP, retornei às planilhas para anotar nascimentos, mortes, partidas e retornos de parentes ocorridos naquele intervalo, sem, contudo, proceder propriamente a uma atualização da pesquisa censitária.

Durante as entrevistas do censo, elaboramos diagramas genealógicos e reproduzimos fotografias e outros documentos. Abordamos os deslocamentos realizados por meus interlocutores ao longo de suas vidas, considerando as transformações das situações de moradia, posse da terra e trabalho, entre outras questões. Recolhi informações sobre parentes (avós, pais, irmãos, filhos e netos) que se encontravam fora da aldeia, considerando as previsões e expectativas dos entrevistados acerca de eventuais retornos. Ainda que as conversas partissem do preenchimento de um questionário, durante a aplicação do instrumento tive acesso a um conjunto de narrativas que transcendiam o censo e que foram, quase todas, gravadas.

O censo fez com que eu interagisse com indivíduos de quem antes não havia me aproximado muito. Interlocutores que me pareciam bastante tímidos se revelaram falantes no espaço das entrevistas; outros, que, por viés, eu supunha que não aportariam muitos dados e análises, mostraram que eu estava completamente equivocada. Com isso, minha rede de relações na aldeia se expandiu significativamente. Em diversos casos, a aplicação do questionário abriu as

portas para mais conversas e entrevistas, em que pude me aprofundar nas histórias de vida e perspectivas desses sujeitos. Não participaram do censo um jovem que vivia sozinho e parte dos membros de uma família nuclear, que deixou a aldeia não muito depois; eles nunca recusaram abertamente meus pedidos de entrevistas, mas após sucessivas esquivas deixei de insistir. Ainda que não tenham respondido os questionários, eles foram incluídos na contagem da população.

Se o censo permitiu a coleta de quantidade significativa de dados de grande relevância para a pesquisa, sua utilização na tese foi condicionada à crítica às limitações do instrumento. Em primeiro lugar, certas operações da memória e noções associadas de tempo e quantidade colocaram algumas dificuldades para o estabelecimento da ordem cronológica de eventos e para a identificação de idades, sobretudo de parentes ausentes ou mortos. O cruzamento de entrevistas entre si e com documentos escritos preservados pelos entrevistados ou nos arquivos da aldeia precisou algumas dessas informações. As chances de imprecisão e erro tendiam a aumentar, parece-me, quando se tratava de dados fornecidos a respeito de parentes que se encontravam fora da aldeia. Ao tempo em que, comparativamente, disponho de menos informações sobre esses indígenas e considero provável haver ali maior incidência de dados equivocados, é preciso considerar também que, nesses casos, trata-se sempre da perspectiva do respondente, e não do parente em questão.

No que diz respeito às trajetórias dos entrevistados, arriscaria dizer que elas provavelmente comportam mais mobilidade do que me foi referido. Mais de uma vez após o fim da aplicação do questionário, quando a conversa se desenrolava mais livremente, interlocutores mencionaram estadas na cidade ou em fazendas que não haviam sido pontuadas antes. Ainda que eu tenha complementado os questionários com dados ou pormenores que me chegaram em outros contextos de diálogo, há que se ter em mente o que há de incidental e não sistemático nesse procedimento.

A não menção a determinadas estadas na cidade ou em fazenda pode ter diferentes razões, das mais triviais – como o desejo de abreviar a entrevista, seja por qual motivo – às mais complexas. Entre as últimas, residem, por exemplo, as definições partilhadas na Serra do Padeiro de termos como *morada*. Quando pedi a um jovem que listasse os lugares onde havia estado ao longo da vida, ele confirmou, antes de começar: “Só os lugares em que eu morei, certo?”. Assenti. Finda a entrevista, vim saber que ele havia passado mais de uma temporada em um município do Espírito Santo, trabalhando na colheita do café. Quando lhe perguntei por que não havia mencionado aquela passagem ao reconstruir sua trajetória, ele questionou: “Mas você não queria saber só onde eu morei?”. Mesmo tendo passado meses naquele lugar, ele *não morou* ali: nessa perspectiva, não se mora em um alojamento de fazenda.

Na condução do censo, conforme me dava conta dessa e de outras questões, fui aprimorando as perguntas e a forma de efetuá-las. Aqui, pode-se pensar na direção apontada por

Cardoso de Oliveira, ao refletir, em seu diário de pesquisa, sobre a aplicação de um censo junto aos Terena: “Progressivamente os primeiros entrevistados vão se tornando material experimental – do ponto de vista metodológico –, enquanto os seguintes vão se beneficiando da evolução do meu traquejo de entrevistador” (2002: 164). Evidentemente, não tornei a aplicar os questionários aos primeiros entrevistados, mesmo sabendo que eles poderiam carregar problemas posteriormente resolvidos. E nem todas as limitações seriam passíveis de ser sanadas com meus cuidados, ao precisar perguntas ou checar informações já obtidas. É possível – e provável – que em alguns casos os interlocutores tenham orientado parte de suas respostas em conformidade com o que imaginavam serem as minhas expectativas, a partir de seus entendimentos sobre a pesquisa.

Como o que pretendia com o censo era principalmente observar tendências e verificar hipóteses levantadas na etnografia, a análise não demandou a obtenção de percentagens exatas, permitindo que se trabalhasse com dados quantitativos menos delineados. Portanto, e considerando que interroguei sistematicamente até que ponto cada dado ou conjunto de dados se prestava a ser manejado, entendo que as limitações identificadas nos parágrafos anteriores não reduzem o potencial do censo. Além disso, se me referi a “limitações” dos dados, foi na falta de termo melhor. Quando aludo por exemplo à noção de tempo subjacente às respostas, que aponta para as formulações de Palmeira (2002) em torno do tempo como classificador da estrutura social, ou à possibilidade de as respostas serem moldadas pelas suposições dos entrevistados a respeito das minhas expectativas, não as penso como barreiras que impedem a obtenção de dados sem máculas – inclusive, porque eles não existem –, mas como reveladoras em si.

Nessas e em outras frentes, o trabalho contemplou a consulta, reprodução e sistematização de fontes primárias e secundárias, em arquivos públicos e privados. Coligi fontes escritas, iconográficas, cartográficas e orais, abarcando legislação, documentos administrativos, cartoriais, policiais e judiciais, material de propaganda e mobilização política, periódicos e correspondência. Parte-se aqui do mesmo entendimento que animou trabalhos anteriores: a consideração de documentação heterogênea, desde que se proceda à crítica das fontes, pode contribuir substancialmente em pesquisas acerca de mobilizações indígenas. Inclusive a proposição de ações possessórias com o intuito de reverter o processo de recuperação territorial, ao tempo em que opera contra a mobilização indígena, tem o efeito não intencional de dar a conhecer publicamente as múltiplas formas de violência subjacentes à constituição da propriedade privada em sobreposição ao território indígena, tornando acessíveis documentos que as materializam.

Complementando levantamentos anteriores, realizei novas consultas junto à Biblioteca Central da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), em Ilhéus; ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em Itabuna; e à Biblioteca Universitária Reitor Macedo Costa da Universidade

Federal da Bahia (UFBA), em Salvador. Pesquisei também junto à Procuradoria da República em Ilhéus; à FUNAI em Itabuna; à Justiça Federal em Itabuna e Ilhéus; à Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAÍ), em Salvador; e à Biblioteca Francisca Keller do PPGAS/MN/UFRJ.

Parte da documentação sistematizada no mestrado foi utilizada na tese. Além dos acervos já citados, consultei naquela pesquisa a Biblioteca Central e o Centro de Documentação e Memória Regional (CEDOC) da UESC; o Museu de Una; o arquivo do escritório de advocacia de Valdir Farias de Mesquita, em Itabuna; a Biblioteca no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da UFBA, o Setor de Jornais da Biblioteca Pública do Estado da Bahia, a Biblioteca da Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia (SEI) e a Biblioteca da Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional (CAR), em Salvador; o arquivo do CIMI em Brasília, a Biblioteca Central da Universidade de Brasília (UNB) e a Biblioteca Curt Nimuendajú da FUNAI, também na cidade; o acervo de publicações seriadas da Biblioteca Nacional e a Biblioteca Marechal Rondon do Museu do Índio, ambos no Rio de Janeiro; e a Biblioteca Florestan Fernandes da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), em São Paulo (SP).

Durante o estágio doutoral, realizei levantamentos junto ao LLILAS Benson, inclusive nos setores de obras raras e microfilmes. Ainda na UT, pesquisei na Perry-Castañeda Library, na Tarlton Law Library (biblioteca da School of Law) e mais pontualmente em outras unidades acadêmicas. Consultei ainda acervos e repositórios digitais de bibliotecas de outras universidades dos Estados Unidos e de museus de antropologia e etnologia, assim como livrarias, incluindo lojas especializadas e de segunda mão. De um lado, concentrei-me em trabalhos dedicados ao Brasil, principalmente à região sul da Bahia. De outro, partindo do princípio de que as questões desta pesquisa poderiam ser iluminadas por debates travados em outros contextos, debruzei-me também sobre fontes relacionadas a diferentes regiões das Américas.

Tenho dedicado especial atenção ao arquivo da AITSP e a acervos mantidos por interlocutores. Em pesquisas anteriores, analisei os livros de atas das reuniões ordinárias (mensais) e extraordinárias realizadas pela AITSP entre 2004 e 2012. Neste trabalho, debruzei-me sobre as atas das reuniões de maio de 2013 a maio de 2016. A média de público nas reuniões do período foi de 90 pessoas, oscilando de 46, no dia de menor frequência, a 154, no mais concorrido³⁰. Considerei também as notas que tomei nas reuniões em que estive presente em 2016 e 2017.

Em Alarcon (2019: 26-27), comentei algumas das complexidades e perspectivas abertas pela consideração de repositórios de memória que incluem, entre outros documentos, cadernos de anotações, documentos de identificação pessoal, papéis de parentes mortos, documentos

³⁰ Trata-se da média simples do público informado nas atas; a informação estava ausente em algumas delas.

comprobatórios de posse e propriedade de terras e fotografias em diferentes suportes. No quadro da recuperação territorial, vários interlocutores, inclusive enfrentando dificuldades de escrita, têm cuidado de registrar no curso dos acontecimentos informações acerca de ações de retomada e outros eventos destacados da luta, assim como dados relativos à gestão da vida na aldeia. Em algumas entrevistas e conversas, esses cadernos e papéis avulsos foram acionados.

Durante a pesquisa de doutorado, acessei três importantes conjuntos documentais em acervos pessoais de não indígenas. Em Salvador, Martha Almeida me permitiu consultar e reproduzir papéis de seu avô, Manoel Pereira Almeida, incluindo documentação fundiária, fotografias e periódicos. Durante a primeira metade do século XX, Doutor Almeida, como era conhecido, foi o principal chefe político da região que compreende a aldeia. Na Serra do Padeiro, consultei e reproduzi os *livros dos mortos* e outros documentos mantidos por seu Lino de Quadros e seu Deco (Manoel de Quadros), moradores de um sítio vizinho à sede da aldeia. Ao longo de décadas, os dois irmãos registraram todas as mortes de que tiveram notícia, inclusive de alguns de seus animais de criação. Continuavam o hábito de sua mãe, Maria Guilhermina dos Santos, cujas anotações também acessei; o registro mais antigo do livro de Guilhermina remonta a 1927.

Foi dona Maria quem me contou da existência dos “livros das datas dos defuntos”, dando ver como documentos mantidos por não indígenas eram envolvidos pelos Tupinambá da Serra do Padeiro em seus processos de construção de memória. A consulta ao arquivo de seu Lino – que realizei em maio de 2016, na companhia de dona Maria, seu neto Tiri (Amatiri Tupinambá Ferreira da Silva) e Nathalie Pavelic – foi um evento intenso de atualização da memória. Seu Lino era conhecido por ser *beato*, por nunca ter se casado e por ser *invocado* com a morte. De fato, estive em uma *sentinela* (velório) na qual, à cabeceira do caixão, em lugar da viúva, encontrei seu Lino. Além de manter o livro dos mortos, ele guardava roupas e uma boneca de louça que pertenceram à mãe, o que interlocutores comentavam com algum estranhamento. Dizia-se que, em mais de uma ocasião, enviou aos conhecidos convites escritos a mão para a própria sentinela, que todas as vezes acabou cancelada – ele morreu em março de 2019, sem aviso prévio.

Conforme eu lia em voz alta as entradas do livro, dona Maria e seu Lino se alternavam perfilando a procissão de mortos: os pais e a irmã de seu Lino; o burro Canário; dois filhos de dona Dai, tragados pelo rio de Una; Josias, que tinha um *magnetismo* e público cativo na região, vitimado por um número de ilusionismo que deu errado; o velho Paulino, *bom de dançar*; o homem assassinado pelo *irmão de leite*; Joviniano, que tinha uma ferida do lado. Seu Lino vibrava quando dona Maria revelava não saber que alguém havia morrido: ele lhe dava as novas.

Naquela enumeração, eu via corporificados nos mortos lances da história de esbulho e resistência da Serra do Padeiro. Jandira, João de Nô, Veiúsculo, Zé Soares, dona Joana, seu Bida,

dona Conceição, Maria de Cirilo, Paulino, seu Lió, Lozinha, Chico Bransford, Adelson, Lia, Peito de Pombo, Marcelo de Caetano – nas páginas de seu Lino, conviviam troncos velhos, rezadores, crianças indígenas, vizinhos não indígenas, chefes locais, tomadores de terras, indivíduos que teriam sido responsáveis por tocaias e mortes. O fato de estarmos acompanhados por Tiri, então com nove anos de idade, acrescentava mais uma camada ao encontro dedicado à rememoração.

Talvez seja pertinente comentar que desde o início do mestrado minha aproximação ao universo do sul da Bahia tem sido facilitada e enriquecida não apenas por trabalhos circunscritos a áreas como antropologia, história, sociologia, geografia, direito ou agronomia. Também obras ficcionais, memorialistas e ensaísticas de autores como Euclides Neto, Cyro de Matos, Adonias Filho, Sosígenes Costa e Jorge Amado, entre outros, acompanharam-me no transcurso da pesquisa. Ainda que minha trajetória de familiarização com as paisagens, o léxico e outros aspectos da região sul da Bahia não se encerre no universo delimitado pelas representações efetuadas nessas obras, muito delas me beneficiei.

Para os propósitos específicos desta tese, merece destaque o romance *A enxada e a mulher que venceu o próprio destino*, em que Euclides Neto descreve o retorno de Albertina e filhos da cidade de Jequié (BA) à roça “onde ouvira o galo cantar pela primeira vez”, carregando “uma caixinha com o umbigo do caçula para ser enterrado em um lugar decente” (2014: 20). Ainda que o itinerário da família não se conecte à conformação de uma coletividade étnica, encontrei muitos pontos de encontro entre a narrativa e o contexto analisado aqui.

A consulta e reprodução de documentação guardada nos acervos mencionados, associada à produção de documentos escritos, iconográficos, cartográficos, sonoros e audiovisuais, vêm possibilitando a elaboração de um arquivo referente à Serra do Padeiro e ao povo Tupinambá mais amplamente. Esse movimento não tem de ver apenas com a sistematização de dados para a pesquisa: ele se relaciona, a meu ver, a uma forma específica de inserção no campo e a uma abordagem metodológica em que se transcende a observação participante. Na direção do que propõe Pacheco de Oliveira (2013: 67), trata-se de organizar subsídios para a atuação de outros sujeitos, em particular membros das coletividades a que os dados se referem, possibilitando distintas formas de apropriação, inclusive o teste e a reelaboração de análises.

É nesse sentido que tenho colaborado com meus interlocutores na construção de um banco de dados que não se encerra nesta tese e que se pretende seguir atualizando. A guarda do acervo, acessado rotineiramente por pesquisadores e professores indígenas, entre outros interessados, é partilhada com a aldeia – ele está disponível nas sedes da AITSP e do CEITSP. Disponibilizá-lo amplamente é algo que vislumbramos como horizonte, inclusive como parte de uma agenda

envolvendo outros pesquisadores, indígenas e não indígenas. Por ora, contudo, a abertura não parece exequível, em função de precauções de segurança no quadro da disputa fundiária.

Os elementos sintetizados até aqui deixam ver as condições da etnografia materializada nesta tese. Espero ter encontrado as palavras devidas para, nas próximas páginas, representar o retorno dos parentes. Da Serra do Padeiro, cuidaram para que eu as tivesse a meu alcance. Anos atrás, dona Dai (Dilza Bransford da Silva), um dos troncos velhos da aldeia, deu-me uma pedra arredondada que encontrou no leito do rio de Una quando estava se banhando. Disse-me para colocá-la na mesa de trabalho – onde está agora –, pois, além de ser “diferente e bonita”, sob efeito de seu peso, “os papéis e as palavras não saem voando à toa”.

ESCREVENDO NOS ESCOMBROS

Dominado por indiciamentos, prisões, ameaças, emboscadas, assassinatos e invasões de territórios, o intervalo de elaboração desta tese poderia ser apresentado na forma de uma cronologia da violência contra povos indígenas, povos e comunidades tradicionais, e outras coletividades mobilizadas por direitos. Em 1º de maio de 2015, poucos meses após o início da pesquisa, Pinduca (Adenilson da Silva Nascimento), que vivia na Serra das Trempes, região vizinha à Serra do Padeiro, foi assassinado em uma emboscada, diante de alguns dos filhos e da esposa, que também foi alvejada, mas sobreviveu (Conselho Indigenista Missionário, 2015). Hoje, a viúva, Ninha (Zenaildes Menezes Ferreira), e os filhos vivem na Serra do Padeiro. Já em 26 de novembro de 2016, um de meus interlocutores, Luizão (Luiz Viana de Lima), foi morto em uma tocaia (Alarcon, Ubinger & Magalhães, 2016). Esses acontecimentos se inscrevem em um amplo conjunto de ataques aos Tupinambá, que já vitimou numerosos indígenas e que será discutido ao longo da tese.

Em maio de 2017, foi aprovado o relatório final da CPI FUNAI-IN CRA 2, à qual me referi antes (Brasil, Câmara dos Deputados, Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar fatos relativos à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) nos termos que especifica, 2017). O intuito central do setor à frente da CPI era promover alterações para impedir a regularização fundiária de territórios indígenas e quilombolas, e barrar as políticas de reforma agrária. Como parte da estratégia, o documento solicitava o indiciamento de dezenas de lideranças indígenas, antropólogos, funcionários do poder público e membros de entidades civis. Entre eles, Babau; a cacica Jamapoty (Maria Valdelice de Jesus), que vive na aldeia Itapoan, no território tupinambá; a antropóloga Susana de Matos Dorez Viegas, responsável pelo relatório circunstanciado de identificação e delimitação (RCID) da TI Tupinambá de Olivença; e eu (Alarcon, 2018).

A eleição de um presidente da República de extrema-direita, em outubro de 2018, agravou um cenário que já era dramático, assegurando a paralisação dos processos de demarcação de TIS, assim como alterações diversas nas instituições responsáveis pela política indigenista. Além disso, declarações anti-indígenas proferidas pelo presidente e por outros representantes públicos têm incitado a violência e inflamado conflitos. Em julho de 2019, tomou posse à frente da FUNAI o delegado da Polícia Federal (PF) Marcelo Augusto Xavier da Silva, que trabalhou na CPI FUNAI-INCRA 2 a convite da bancada ruralista e que esteve presente em diligência na Serra do Padeiro.

No mês de início do novo mandato presidencial, janeiro de 2019, tornou-se pública a existência de um intrincado plano visando o assassinato de Babau e de alguns de seus parentes, inclusive duas de suas sobrinhas, uma adolescente e a outra, grávida (Valente, 2019; Branford & Torres, 2019; Pavelic, 2019: 165-167). Já em outubro do mesmo ano, veio à tona ofício remetido ao presidente da FUNAI por Gilson Machado Guimarães Neto, presidente do Instituto Brasileiro de Turismo (EMBRATUR), solicitando o encerramento do processo de demarcação da TI Tupinambá de Olivença (Audi, 2019). Com o pedido, o titular da autarquia exercia *lobby* em favor do grupo hoteleiro português Vila Galé, que pretendia instalar um *resort* na TI. O caso desatou intensa mobilização no Brasil e em Portugal, tendo à frente os Tupinambá e contando com o engajamento da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e da Associação Portuguesa de Antropologia (APA). Em Portugal, Susana Viegas realizou gestões cruciais, que obtiveram ampla repercussão na imprensa. Em 18 de novembro, noticiou-se que o empreendimento foi cancelado (Martins, 2019).

O quadro mais amplo afetava direta e indiretamente o contexto analisado, exacerbando tensões mais ou menos latentes associadas ao procedimento demarcatório e impondo constrições à realização de atividades regulares de trabalho em campo. Tal conjuntura teve de ser levada em conta também na escrita da tese, para minimizar os riscos de, mesmo involuntariamente, fragilizar uma população já vulnerável. Minha dissertação de mestrado foi uma das principais fontes utilizadas pelo relator da CPI FUNAI-INCRA 2, de forma distorcida, para caracterizar os Tupinambá, visando estigmatizá-los e impedir o cumprimento de seus direitos. Meu pedido de indiciamento também foi construído, em grande medida, remetendo àquele trabalho, em um evidente caso de cerceamento da pesquisa. Cuidando para não prejudicar a qualidade dos dados e o rigor analítico da tese, acionei dispositivos textuais para proteger meus interlocutores, como indicarei à frente.

Ainda em relação às condições de produção deste trabalho, é preciso lembrar que ele tomou corpo sobre os escombros do prédio que abrigava a maior parte das coleções do Museu Nacional e as dependências acadêmicas onde transcorreu parcela significativa da minha formação durante o doutorado, assim como a de meus colegas e de muitos outros antropólogos. A precarização dos sistemas públicos de educação e fomento à pesquisa, de que o incêndio do Museu Nacional é

expressão, marca necessariamente nossa existência como pesquisadores. Orçamento insuficiente para as universidades, congelamento dos valores e corte de bolsas de pesquisa, ações de distintas ordens visando sustar a liberdade de investigação, ameaças de privatização: são essas as ruínas por onde tivemos que caminhar para produzir ciência. E ciência como perspectiva de transformação.

ESTRUTURA DA TESE E CONVENÇÕES

A tese está dividida em quatro capítulos. O primeiro apresenta um panorama sintético do processo de recuperação territorial em curso na Serra do Padeiro, tomando o ano de 2013 como marco que ilumina algumas das principais transformações na mobilização tupinambá, em especial na dinâmica de retorno dos parentes, em conexão com alterações no contexto fundiário e em outras características da aldeia. Já o segundo, voltado para o processo de saída da aldeia no quadro do esbulho, debruça-se sobre a rememoração da experiência de morada e trabalho em fazenda e na cidade, atentando para as dimensões disruptivas da diáspora, mas também para os dispositivos de manutenção de vínculos entre parentes, mediados pelo território e pelos encantados.

O terceiro capítulo, por sua vez, focaliza mais diretamente o retorno de indígenas à aldeia no contexto da recuperação territorial, considerando as imbricações entre ação política e parentesco, em particular as dinâmicas de engajamento no projeto coletivo em marcha na Serra do Padeiro, conformado pela atuação de vivos, mortos e encantados. Finalmente, o quarto analisa a construção cotidiana de formas de viver e lutar juntos, compreendendo o manejo de conflitos entre parentes, a estabilização das relações com mortos e encantados, e o estabelecimento de relações com sujeitos de outros grupos sociais, tanto aliados quanto antagonistas, como parte dos esforços para manter a aldeia mobilizada, invertendo a tendência de saída do território.

O trabalho registra os nomes reais de diversos sujeitos e lugares. Em numerosas passagens, porém, foram empregados pseudônimos e, pontualmente, topônimos inventados, ambos com asterisco na primeira aparição, para resguardar a segurança e a privacidade de interlocutores e pessoas mencionadas em suas falas. Certamente, essa escolha comporta desvantagens, mas ela nos pareceu incontornável, a mim e aos interlocutores com os quais debati a questão, em função principalmente das múltiplas violências dirigidas contra os Tupinambá no contexto da recuperação territorial. Procurei apresentar dissensos internos à aldeia preservando os falantes, isto é, incorporando suas perspectivas sem os colocar em posições possivelmente constrangedoras diante de seus parentes e sem os tornar vulneráveis no quadro da disputa. Certas escolhas a respeito do uso de pseudônimos e outros dispositivos de escrita poderão parecer obscuras aos leitores, mas têm suas razões.

Termos, expressões e trechos de fala curtos que eram proferidos na Serra do Padeiro com certa recorrência e que não tencionei atrelar a um falante em particular foram grafados em itálico na primeira ocorrência. Ênfases minhas também estão em itálico. A partir do contexto, é possível discernir entre os casos. Por sua vez, excertos mais específicos, referidos a um sujeito mais ou menos delineado no texto, aparecem entre aspas. A maior parte das descrições e análises se refere à coletividade formada pelos Tupinambá da Serra do Padeiro; quando ausente o qualificativo, é porque considero possível estendê-las ao conjunto do povo Tupinambá.

CAPÍTULO 1: UM BALANÇO DA RECUPERAÇÃO TERRITORIAL

“O vento não sopra? Não vai em várias direções? Se você olhar, você sabe: o vento foi para aquela direção, está balançando aquela árvore, você vê o remorso do vento, você sente. A aldeia não é uma coisa permanente: é que nem o vento. Uma hora, o vento está assim; outra hora, não está. Ele sempre procura outras formas de ventilar.” Interpretando as transformações ocorridas desde que os Tupinambá da Serra do Padeiro puseram em marcha ações diretas para recuperar seu território, Glicéria não descrevia mudanças *na aldeia*, tomando-a como cenário contra o qual se sucederiam os acontecimentos, esses, sim, tocados pela história. Ela falava em mudanças *da aldeia*, entendendo-a como um conjunto de relações incessantemente recriadas no marco da luta pela terra, como entidade indissociável da ação política, também ela em constante modificação.

A partir de junho de 2013, a recuperação territorial em curso na Serra do Padeiro passou a se desenrolar em escala acelerada. De maio de 2004 a maio de 2012, tiveram lugar 22 retomadas. Já entre junho e dezembro de 2013, isto é, em um intervalo de apenas seis meses, 50 novas recuperações ocorreram, registrando-se mais algumas em 2016 e outras, menos numerosas, até 2019. Quando da conclusão desta tese, contabilizavam-se na aldeia 95 ações de retomada. As áreas recuperadas se somavam aos mais de 40 sítios cuja posse os Tupinambá mantiveram, em muitos casos atravessando gerações, apesar do esbulho. Os avanços na recuperação territorial, como veremos de perto na próxima seção, fizeram com que apenas no intervalo entre 2013 e 2016 a área em posse dos Tupinambá nessa aldeia, considerando sítios e retomadas, mais que dobrasse.

A intensificação do processo desencadeou uma ofensiva truculenta por parte de sujeitos e grupos contrários à demarcação da TI, com graves repercussões, em que também nos debruçaremos. Inclusive, numerosos indígenas foram assassinados, em circunstâncias não esclarecidas. As investidas paramilitares se fizeram acompanhar de intensa mobilização do aparato estatal de repressão, culminando na militarização do território entre o segundo semestre de 2013 e o primeiro semestre de 2015. Ainda que as forças estatais tenham sido deslocadas para a região com o alegado objetivo de frear o conflito entre indígenas e não indígenas contrários à demarcação, sua presença não coibiu ataques contra os primeiros, registrando-se ainda denúncias de que os próprios agentes do Estado teriam cometido violações. Apesar da amplitude e agudeza da violência perpetrada contra os Tupinambá naquele contexto, a recuperação territorial na Serra do Padeiro não foi detida.

A proliferação das retomadas veio de par com a intensificação do retorno dos parentes. A conexão entre os fenômenos era recorrente nas falas de meus interlocutores: *multiplicaram-se as retomadas, multiplicaram-se as famílias na aldeia*. Aqui, interessa observar principalmente como o desenrolar do processo de retorno dos parentes incidia na atuação

política dos Tupinambá da Serra do Padeiro, particularmente em sua principal estratégia de luta, e vice-versa. Obscurecendo a historicidade das retomadas e, mais amplamente, do processo de recuperação territorial, descrições cristalizadoras perderiam de vista o que talvez seja seu traço mais importante: a capacidade de seguir linhas de continuidade e, ao mesmo tempo, recompor-se contextualmente, criando no cotidiano da aldeia novas vias de mobilização dos parentes.

Vale acrescentar que, para a análise que abre o capítulo, Glicéria escolheu uma das mais disseminadas imagens de transformação partilhadas na Serra do Padeiro. Diferentes enfermidades eram ventos: o *ramo da moléstia*, o mesmo que derrame vascular, que só tinha cura quando *passava* pelo lado esquerdo do corpo; o *mal dos sete dias* ou tétano, cujo espectro mantinha os recém-nascidos de *resguardo*; e a *burrinha*, que matava os animais de criação, a ponto de esvaziar o terreiro. O que em outras partes seria *quebranto*, ali era *vento caído*. Quando transitava durante a Semana Santa, a fêmea do porco-espinho, acompanhada de seus porquinhos, visagem em que se converteria a mulher que abortasse, confundia os vivos, que ouviam um vento forte, mas nada viam.

O pé da serra era varrido por ventos que arrasavam plantios mal escorados. No passado, quem estava à espreita de jupará, ou macaco-da-noite, tinha de ter coragem para enfrentar a visagem que surgia instantes antes da caça, na forma de um vento que assobiava alto. Quem viu não esqueceu o redemunho repentino que desorientou os policiais durante uma operação repressiva ocorrida há mais de dez anos. Em uma aldeia de tantos ventos, habitada inclusive por encantados conhecidos como Ventanias, a formulação de Glicéria tem ainda mais densidade³¹.

Compondo com *guerra*, a imagem do vento acrescenta outra dimensão na descrição das transformações na aldeia. Na Serra do Padeiro, imagens como guerra ou *batalha* costumavam ser empregadas para aludir à desestabilização de uma ordem social discriminatória e injusta. Em outra parte, chamei atenção para o nome escolhido para uma operação da PF desencadeada em 2008, que visava deter o processo de recuperação territorial: *Terra Firme* (Alarcon, 2019: 159, 167-174). Em um lance mais recente, em 2013, o instrumento da Garantia da Lei e da

³¹ Sobre os resguardos do recém-nascido, ver Macêdo (2007). De acordo com dona Maria, para evitar a enfermidade, a puérpera e o bebê não deveriam deixar a casa nos sete dias subsequentes ao parto. A respeito da *burrinha* ou *murrinha*, da visagem de porco-espinho, da visagem associada ao jupará, do vento que desestabilizou os agentes da repressão em 2008 e dos Ventanias, ver Alarcon (2019: 341, 335, 344, 322-323, 299). O vento caído, que costuma acometer bebês e crianças, é tratado com benzimentos e rezas. Quanto ao ramo da moléstia, dona Maria descreveu três tratamentos usuais no passado: pedir a três rezadores que rezassem pelo doente sem que uns soubessem da ação dos outros; aplicar no enfermo defumações com penas de galinha arrepiada, penas de urubu e outras substâncias; e rezar segurando um tição de fogo. Ela contou que, certa vez, um menino acometido pelo mal chegou à aldeia “durinho, morto”. “Lírio correu, jogou três brasas dentro de um copo com água, rezou o menino e mandou para casa. Chegou em casa, sarou, não deu mais nunca.” As febres zika e chikungunya, em evidência durante minha estada em campo em 2016, como veremos no capítulo 4, também eram consideradas por dona Maria e outros interlocutores como provocadas por ventos, na direção do que Veras e Athias (no prelo) registraram entre os Pankararu, em Pernambuco. Sobre a crença disseminada de que determinados ventos ou ares são doenças ou as causam, ver, entre outros, Campos (1967: 49).

Ordem (GLO) foi empregado com os mesmos propósitos, como veremos à frente.

Contraopondo-se a noções como *pacificação* e manutenção da *ordem* – centrais para a compreensão do poder tutelar, como demonstrou Souza Lima (1995) –, é que alguns interlocutores vinham pensando a ação política. Em 2010, em um debate na aldeia, Babau enfatizou: “Nós podemos garantir aqui: com nossas guerras, nós vivemos na paz. Mas isso é conquistado na guerra. Porque, na paz de que eles falam, nós éramos apenas submissos. A paz provocava nossa fome, nossa dizimação”. Se a guerra, em sua fala, apontava para as transformações em um quadro social mais amplo, o vento, nas palavras de Glicéria, era acionado para pensar as transformações na aldeia, no sujeito coletivo à frente da recuperação territorial e na própria atuação política.

Seguindo essas e outras pistas interpretativas, neste capítulo, me aproximarei da atuação política contemporânea dos Tupinambá da Serra do Padeiro em defesa do território. Em certo sentido, as próximas páginas podem ser tomadas como instrumento para navegar os argumentos dos capítulos seguintes. Na primeira seção, apresentarei a atual configuração fundiária da aldeia. Demarcando 2013 como ponto de inflexão, reconstituirei as ações de recuperação territorial realizadas a partir daquele ano, mobilizando informações sobre as antigas fazendas e alguns de seus pretensos proprietários, e caracterizarei os principais episódios de repressão estatal e de atuação paramilitar contra as retomadas. Na seção seguinte, contraopondo os períodos anterior e posterior a 2013, destacarei modificações na forma de realização de retomadas, na distribuição territorial dos indígenas e na organização da aldeia de modo mais amplo, adiantando alguns elementos das dinâmicas de retorno dos parentes, que serão analisadas ao longo da tese.

Já na última seção, apoiada na etnografia que desenvolvi na Serra do Padeiro e recuperando investigações de outros autores e fontes diversas, me debruçarei sobre o campo de pesquisa que vem se delineando em torno das retomadas e, mais amplamente, da atuação política contemporânea dos povos indígenas. Argumentarei que a produção de descrições pormenorizadas de situações específicas – que considerem sua historicidade e as noções engendradas na própria ação – pode contribuir para o estudo ampliado das formas de ação política desenvolvidas por povos indígenas e outras coletividades envolvidas na recuperação e defesa de seus territórios, aportando para os sujeitos mobilizados, para a antropologia e áreas afins, e para a sociedade em geral.

1.1. A MULTIPLICAÇÃO DAS RETOMADAS

Em 19 de janeiro de 2013, durante a festa de São Sebastião, os encantados acorreram à casa do santo para transmitir uma mensagem contundente: era chegado o momento de *fechar o quadro*, de *retomar toda a aldeia*. Não era a primeira vez que se evidenciava uma conexão direta

entre a festa e a recuperação territorial. Como registrou Couto (2008: 162), em janeiro de 2008, os encantados demandaram a realização de três ações de retomada ainda aquele mês, no dia do festejo.

Anualmente, durante a festa, principal evento do calendário da Serra do Padeiro, os encantados deixam temporariamente seus domínios territoriais para participar de um âmbito privilegiado de comunicação com os indígenas. Manifestando-se em alguns dos sujeitos reunidos na casa do santo, eles transmitem ordens, avisos, recados e conselhos, fundamentais para os rumos da ação política no período que se inicia. A festa remonta ao tempo de João de Nô. Rezador afamado, ele atraía muitas pessoas da região para as *louvações* (sessões de reza), os fechamentos de trabalho e as festas religiosas que realizava na antiga Fazenda São João, o sítio onde vivia, aos pés da Serra do Padeiro³². Em 2013, a festa seria um divisor de águas.

De 2004 até ali, conforme argumentei em Alarcon (2019: 62, 91-92), as ações de retomada vinham desenhando uma espécie de semicírculo em torno da face leste do cume da Serra do Padeiro. Seguiam também o eixo formado pelo rio de Una e cobriam outras áreas consideradas especialmente relevantes para a territorialidade tupinambá ou estratégicas para a defesa do território³³. As ações realizadas naquele período se concentraram na região centro-oeste e sudoeste da aldeia, avançando em alguma medida ao norte. Naquela etapa, o processo de recuperação territorial não se afastava significativamente do cume da Serra do Padeiro, o que fica claro quando observamos a distância em linha reta entre a formação rochosa e as sedes das fazendas retomadas à época, todas situadas no interior de um círculo imaginário de cinco quilômetros de raio.

Um complexo leque de causas, examinadas em trabalhos anteriores, concorriam para que certas fazendas fossem recuperadas e outras não. De todo modo, em janeiro de 2013, restavam ainda muitas áreas sem retomar. Agora, afirmavam os encantados reunidos na festa, tratava-se de esquadrihar o território, *emendando as áreas*, ou seja, retomando toda e qualquer porção da aldeia que persistisse em posse de não indígenas, à exceção daquelas em mãos de *pequenos* ou *fracos*, isto é, de pobres, com os quais não se deveria *mexer*, aguardando que o Estado reassentasse os que tinham perfil para a reforma agrária e pagasse indenizações pelas benfeitorias de boa-fé. A demanda dos encantados desencadeou, a partir de junho de 2013, numerosas ações de retomada, acarretando inclusive a recuperação de algumas das mais extensas fazendas da Serra do Padeiro.

Em levantamento realizado na aldeia, concluído em julho de 2016, identifiquei a realização de 90 retomadas entre maio de 2004 e maio de 2016. Outras mais seriam realizadas até a conclusão

³² Para descrições pormenorizadas sobre o festejo, ver Couto (2008), Ubinger (2012), Pavelic (2019) e Alarcon (2019). Em Alarcon (no prelo), destaquei elementos de continuidade e transformações da festa. A Fazenda São João é contígua à Fazenda Belém, sede da aldeia; mais adiante, discutiremos sua situação fundiária.

³³ Para informações detalhadas sobre as retomadas realizadas de 2004 a 2012, ver tabela e mapa apresentados em Alarcon (2019: 50-53, 56-57).

desta tese, totalizando, como indiquei, 95 ações. Cotejando informações oriundas de diversas fontes, em particular dados fornecidos por interlocutores e obtidos em ações possessórias, delineei um quadro contendo, sempre que disponíveis, os nomes das antigas fazendas, as localizações georreferenciadas, as extensões em hectares, os pretensos proprietários, as datas das ações de retomada, os moradores e eventuais ações possessórias. Em pesquisa não exaustiva, concluída na mesma data, obtive informações sobre 44 sítios em posse de indígenas situados no interior da TI, incluindo os nomes das áreas, as localizações georreferenciadas, as extensão em hectares, os troncos familiares a que as áreas remetiam, os históricos de eventuais tentativas de esbulho e os atuais moradores. Na tese, por razões de segurança e privacidade, as informações sobre retomadas e sítios são tratadas em conjunto, oferecendo-se dados específicos apenas pontualmente.

Antes de avançar, é importante precisar algumas categorias operativas relacionadas à posse da terra, estabelecidas etnograficamente para o contexto da Serra do Padeiro e cuja caracterização será adensada ao longo da tese³⁴, além de sintetizar dados de contexto fundamentais para a compreensão da atuação tupinambá. É importante ressaltar de antemão que, em função do escopo da tese, não desenvolverei aqui um panorama histórico de longo curso, mesmo ciente de que esse movimento contribuiria para iluminar a ação contemporânea dos Tupinambá da Serra do Padeiro. Em lugar disso, oferecerei apartes históricos ao longo dos capítulos, sempre que considerar que podem enriquecer a descrição e a análise³⁵.

No que tange às categorias, *retomada*, como adiantei, não deve ser compreendida apenas como uma porção do território indígena que foi fixada em fazenda e posteriormente reincorporada à aldeia, mas como área que remete aos troncos velhos e aos encantados, cuja recuperação põe em marcha processos sociais de ampla repercussão.

Fazenda tampouco designa simplesmente uma extensão de terra, mas sim uma entidade constituída historicamente, em um quadro de relações assimétricas de poder. Trata-se da expressão palpável da penetração não indígena no território tupinambá. Na região, ocorrem com certa frequência *conjuntos*, isto é, aglomerados de áreas contínuas pretensamente pertencentes ao mesmo proprietário, dispondo ou não de um nome englobante. Ainda que, para fins cartoriais e judiciais, as fazendas do conjunto constituam entidades separadas, aqui, o foco recai na entidade unificada pelo poder do fazendeiro, e não em cada uma das partes.

Sítio, por sua vez, é o termo que nomeia uma posse ou propriedade, em geral diminuta,

³⁴ Complementarmente, ver Alarcon (2019), em que também me dediquei a circunscrever essas categorias, mobilizando noções de meus interlocutores e outros dados coligidos na pesquisa.

³⁵ Investimentos de maior fôlego nessa direção foram realizados em Alarcon (2019), agrupados principalmente no capítulo “O processo de territorialização”, às pp. 47-122.

mantida por indígenas, frequentemente ao longo de gerações. Alguns sítios chegavam a cerca de 20 ou, eventualmente, 30 hectares de extensão, mas havia outros mais reduzidos, com cinco hectares ou mesmo apenas um hectare. O maior sítio em posse dos Tupinambá da Serra do Padeiro que pude registrar é a Fazenda Prazerosa ou Sítio Rio do Meio, com 61 hectares de extensão, que remonta a Julia Bransford da Silva (1907-1993), um dos troncos velhos da aldeia, esposa do avô de seu Lírio, o Velho Nô (Francisco Ferreira da Silva, c.1868-1962). Trata-se, contudo, de um caso particular, já que o sítio se localiza na faixa litorânea da TI, junto à Lagoa do Mabaço, região que tem perfil fundiário distinto ao da faixa serrana, apresentando áreas comparativamente maiores.

Substrato territorial de famílias nucleares ou extensas, os sítios têm papel central no retorno dos parentes, como se evidenciará ao longo da tese. Para se referir a essas áreas, alternativamente, diz-se também *roça própria* ou *burara*, termo que, na região, costuma ser operado em par de oposição com *conjunto* (Garcez, 1977). Como se vê, sítio ganha um sentido bastante específico na aldeia. Se em diferentes regiões do país o termo é empregado genericamente para se referir a posses camponesas, na Serra do Padeiro, no marco da recuperação territorial, registrava-se sua correspondência inequívoca com posses indígenas e uma correlação apenas circunstancial com posses de camponeses não indígenas, cuja classificação era menos fixada, oscilando entre fazenda e sítio, a depender das relações com o detentor da área e da ênfase que se queria colocar.

Dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde (SESAI/MS) referentes a 2019 contavam 5.038 indígenas na TI. Como adiantei, no censo de 2016, contabilizei 483 indígenas na Serra do Padeiro³⁶, dos quais 321 viviam em retomadas e 162, em sítios. O fato de à época aproximadamente dois terços da população da aldeia viverem em retomadas deixa ver a centralidade da recuperação territorial. Sua importância se reforça quando consideramos que, entre os moradores de sítios, muitos obtinham sustento de trabalho desenvolvido em retomadas, como observaremos mais de perto. Ao apresentar os dados censitários, deve-se enfatizar, porém, que *morar na aldeia* e *fazer parte da aldeia* não eram sinônimos, de modo que o número de indígenas que compunham a coletividade como concebida pelos Tupinambá da Serra do Padeiro era significativamente maior, pois englobava parentes que viviam fora mas estavam estreitamente ligados à vida do grupo, e parentes que se entendia que estavam fora mas haveriam de voltar.

³⁶ Não é possível verificar os impactos demográficos da recuperação territorial na Serra do Padeiro a partir das informações da SESA/MS. Ainda que eu tenha obtido junto ao órgão os dados demográficos relativos à aldeia para o intervalo de 2010 a 2018 (Brasil, Ministério da Saúde, Secretaria Especial de Saúde Indígena, 2019), nos últimos anos, o Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI) deixou de ser atualizado com informações referentes a diferentes aldeias da Bahia, comprometendo-se a série histórica. Tampouco dados populacionais disponíveis em pesquisas desenvolvidas na Serra do Padeiro anteriormente permitem recompor a trajetória da população da aldeia. Nos capítulos 2 e 3, olharemos mais de perto os números do censo de 2016 que aportam informações sobre as dinâmicas diaspóricas e de retorno.

Unidos historicamente por vínculos de parentesco e pela partilha de identidades e modos de vida comuns, conformados no marco de um mesmo processo de territorialização, os Tupinambá se distribuem por diferentes localidades. Recoberta pela Mata Atlântica e por ecossistemas associados, a TI se prolonga, no sentido leste-oeste, da costa marítima à cadeia montanhosa conformada pelas serras das Trepes, do Serrote e do Padeiro, e, no sentido norte-sul, do rio Cururupe à Lagoa do Mabaço, que constituem, todos, importantes marcos simbólicos. Situada no limite oeste da TI, a aldeia Serra do Padeiro tem extensão aproximada de 8,5 mil hectares, abarcando duas áreas situadas na faixa litorânea da TI, nas regiões da Lagoa do Mabaço e do Jairi³⁷. Embora descontínuas em relação ao território principal da aldeia, essas áreas são historicamente identificadas com ela e habitadas por famílias que fazem parte dessa coletividade.

Apesar de o território dispor de áreas relativamente conservadas, a ocupação não indígena acarretou degradação ambiental, impactando os modos de vida dos Tupinambá. Três unidades de conservação (UCs) se situam nas imediações da TI: a Reserva Biológica (REBIO) de Una, o Parque Nacional (PARNA) da Serra das Lontras e o Refúgio de Vida Silvestre (REVIS) de Una. É importante notar que se registram áreas em sobreposição com a TI. Em 2016, testemunhei a criminalização de práticas agrícolas desenvolvidas por famílias tupinambá em porções do território nas quais incidem UCs. Além de emitir multas ambientais, o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBIO) empreendeu também ações ostensivas³⁸.

O longo processo de territorialização da população indígena da região tem como marco mais visível o estabelecimento do aldeamento jesuítico de Nossa Senhora da Escada, em 1680, no que hoje corresponde à sede do distrito de Olivença, município de Ilhéus. Antes disso, a penetração não indígena no sul do estado da Bahia se associava, principalmente, à exploração madeireira, aos engenhos de cana-de-açúcar e à produção de farinha de mandioca. Já no último quartel do século XX, a expansão capitalista sobre essas terras, que vinha se delineando nas décadas anteriores, intensificou-se, impulsada pela monocultura cacaueteira e pelo turismo, e amplamente viabilizada pelo Estado, por meio de processos de alienação de terras públicas e legitimação de posse, em conformidade com a Lei estadual nº 198/1897³⁹.

³⁷ Ao apresentar uma estimativa de área, meu objetivo não é apontar para essa extensão substantivamente, mas permitir que se dimensione, em linhas gerais, transformações na posse fundiária na aldeia decorrentes da recuperação territorial. Para a estimativa, que inclui as duas áreas no litoral, balizei-me no consenso vigente entre as coletividades que compõem a TI a respeito dos limites geográficos aproximados entre aldeias, sem desconhecer que a expressão territorial dessas entidades é dinâmica, podendo sofrer alterações ao longo do tempo.

³⁸ A respeito das sobreposições e, mais amplamente, das relações entre os Tupinambá e a conservação da biodiversidade, ver Sandroni (2018).

³⁹ A síntese muito apertada que apresento aqui pode ser ampliada e enriquecida com informações e argumentos presentes, entre outros trabalhos, em Garcez (1977), Mahony (1996, 2001), Marcis (2004, 2013), Viegas (2007), Dias & Carrara (2007), Dias (2013) e Silva (2018).

Em Alarcon (2019: 221-239), considerei mais detidamente o processo de territorialização, examinando os principais mecanismos de esbulho historicamente empregados contra essa população, incluindo, entre outros, perda da terra por execução de dívidas, trocas desiguais, falsificações de títulos de propriedade, manipulações em medições de terras obrigatórias e formas de violência aberta. Delineei também os agentes de esbulho mais referidos, entre os quais, chefes políticos locais, *caxixeiros* (sujeitos envolvidos em negociatas com terras), jagunços, delegados, delegados de terras, advogados e funcionários de cartórios. Para nossos propósitos aqui, o principal é enfatizar que, ao longo do tempo, os indígenas tiveram as áreas em sua posse drasticamente reduzidas, conforme grandes porções do território eram fixadas em fazendas.

Um território antes livre, no qual os Tupinambá tinham condições de reproduzir seus modos de vida próprios, passou a ter limites impostos por aqueles que chegavam de fora. Com a constituição das fazendas, vieram diversas proibições: utilizar determinados caminhos, caçar no interior das áreas, acessar porções de mata para coletar produtos vegetais, pescar em certos trechos de rio e frequentar lugares de memória e de relevância religiosa. No quadro do esbulho, os Tupinambá desenvolveram variadas estratégias para resistir. Antes do início do processo de recuperação territorial, eles viviam em situações diversas – em sítios, fazendas ou cidades –, que teremos oportunidade de analisar detidamente no próximo capítulo.

A recuperação territorial se conecta intimamente ao reconhecimento pelo Estado dos direitos territoriais dos Tupinambá, ainda que o extrapole, como argumentei em trabalhos anteriores. Iniciado há mais de 15 anos, em resposta à mobilização tupinambá, que vinha adquirindo contornos mais visíveis desde os anos de 1990⁴⁰, o procedimento administrativo de demarcação da TI ainda não foi concluído⁴¹. Aprovado em 2009, o RCID⁴² reconheceu a tradicionalidade da ocupação de uma área de 47.376 hectares, abarcando porções dos municípios de Buerarema, Ilhéus, São José da Vitória e Una⁴³ (Viegas & Paula, 2009). Todas as contestações

⁴⁰ Para uma sociogênese do movimento tupinambá, ver Magalhães (2010); conferir também Couto (2003, 2008) e Viegas (2007). Algumas estratégias levadas a cabo pelos indígenas no contexto sumamente desfavorável entre fins dos anos de 1930 e a década de 1990, abordadas em Alarcon (2019), serão retomadas neste trabalho.

⁴¹ Aqui se adota como marco inicial do procedimento demarcatório a instalação, pela presidência da FUNAI, do grupo de trabalho (GT) a cargo dos estudos de identificação e delimitação da TI, por meio da portaria nº 102, de 22 de janeiro de 2004 (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2004).

⁴² Ele foi aprovado em 17 de abril de 2009 e seu resumo foi publicado no Diário Oficial da União (DOU) no dia 20 do mesmo mês (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, Diretoria de Assuntos Fundiários, 2009).

⁴³ Os limites intermunicipais do estado da Bahia estão em atualização desde a sanção da Lei nº 12.057, de 11 de janeiro de 2011. Em relação à região onde se situa a TI, as modificações ocorreram no bojo da Lei nº 12.638, de 10 de janeiro de 2013, que atualizou os limites dos municípios do Território de Identidade Litoral Sul. Até aquela data, o município de São José da Vitória não incidia na TI; boa parte da Serra do Padeiro se localizava em Buerarema e Una, e uma pequena fração, no distrito de Japu, em Ilhéus. Hoje, a aldeia se

à demarcação foram analisadas e rejeitadas pela FUNAI, que, em 2012, encaminhou o processo ao Ministério da Justiça (MJ)⁴⁴. Apesar de a consultoria jurídica do ministério rapidamente ter se manifestado a favor do encaminhamento do processo às etapas finais⁴⁵, a portaria declaratória nunca foi assinada. Em 30 de dezembro de 2019, o ministro da Justiça, Sérgio Moro, devolveu à FUNAI o processo de demarcação de 17 TIS, incluindo a Tupinambá de Olivença⁴⁶.

A violação dos prazos legais em todas as etapas do procedimento motivou o Ministério Público Federal (MPF) a propor ações civis públicas (ACPS) responsabilizando o Estado por não cumprir sua atribuição legal de proteger os direitos territoriais indígenas, conforme determinam a Constituição Federal de 1988 e tratados internacionais de que Brasil é signatário⁴⁷. Em 2016, o processo permaneceu cinco meses suspenso, em decorrência do mandado de segurança preventivo a que me referi há pouco e ao qual tornaremos mais à frente.

Meses depois da festa de São Sebastião à qual aludi no início da seção, as ações determinadas na casa do santo se iniciaram. “Os encantados já tinham deixado bem claro que esse era o ano definitivo. Esperamos só a hora de eles dizerem ok. Se não fizéssemos as ações agora, antes da Copa [do Mundo de 2014] e das Olimpíadas [Jogos Olímpicos de 2016], a terra [a demarcação] não sairia.” Em uma fala, à primeira vista, simples, Babau inseria as retomadas em três temporalidades. De um lado, preponderava o tempo dos encantados, expresso na espera por seu aval para a entrada nas fazendas. De outro, as ações remetiam ao tempo sempre dilatado do procedimento demarcatório e à avaliação de que era preciso incidir no processo, via ação direta, precisamente naquele momento. Finalmente, apontando para a Copa e as Olimpíadas, ele conectava indiretamente a movimentação na Serra do Padeiro ao quadro de protestos que se desenharam no país em 2013, catalisados, entre outros fatores, pelas violações causadas pelos grandes eventos.

Olhando as ações em retrospecto, um dos irmãos de Babau, Baiaco (Jurandir Ferreira da Silva), observou: “Foi a melhor coisa: se vai brigar, briga de uma vez. Nós fechamos o círculo”. “Este ano vai ser de batalha”, lê-se em ata da reunião da AITSP de 2 de junho de 2013, que registra um extenso debate sobre a conjuntura do país. Três dias depois, foram realizadas cinco retomadas na região da Serra da Luzia, nas imediações do córrego de mesmo nome, extremo oeste da aldeia. As fazendas recuperadas na ocasião se situam a oeste do cume da Serra

estende por Buerarema, São José da Vitória e Una. Na dissertação de mestrado, concluída dois meses após as alterações, e em alguns trabalhos posteriores, não as incorporei.

⁴⁴ O processo foi remetido ao MJ em 2 de março de 2012 (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2012).

⁴⁵ Em 5 de abril de 2012, pouco mais de um mês após a chegada do processo ao ministério.

⁴⁶ A devolução do processo da TI Tupinambá de Olivença foi determinada pelo ofício nº 2740/2019/SE/MJ; a medida só viria a público no final de janeiro de 2020 (Valente, 2020).

⁴⁷ A mais recente é de 2013 (Brasil, Ministério Público Federal, Procuradoria da República em Ilhéus, 2013).

do Padeiro, região onde, como vimos, inexistiam retomadas até então. Com as novas ações, o anel em torno do principal marco territorial da aldeia começava a se fechar.

Na ocasião, recuperou-se uma área extensa⁴⁸, o Conjunto Trindade, espólio de Pedro Marques de Sá, composto por seis fazendas, totalizando cerca de 177,44 hectares⁴⁹. Outras duas entre as cinco áreas recuperadas na data também têm dimensões significativas, contextualmente: o Conjunto Bela Vista, formado por duas fazendas, totalizando aproximadamente 91 hectares, e a fazenda Santa Rosa I, com cerca de 169,81 hectares.

Documentos anexados à ação de reintegração de posse do Conjunto Trindade e papéis encontrados na sede contribuem para recompor a história da área. Examiná-la permite olhar mais de perto o processo de esbulho na Serra do Padeiro. A constituição do conjunto teria ocorrido entre 1951 e 1985, período em que Marques de Sá obteve terras contíguas por alienação de terceiros e do Estado (Bahia, Secretaria da Agricultura, Departamento de Terras e Proteção à Natureza, 1943; Bahia, Comarca de Itabuna, Registro Geral de Imóveis e Hipotecas da 2ª Circunscrição da Comarca de Itabuna e seu Termo, 1951, 1963, 1974, [19-]⁵⁰; Bahia, Comarca de Itabuna, Registro de Imóveis e Hipotecas do Segundo Ofício, 1958; Bahia, Arquivo Público do Estado, 1960; Bahia, 1963; Bahia, Comarca de Itabuna, Segundo Ofício do Registro de Imóveis, 1985).

Mesmo nos casos de aquisição de terras a terceiros, o destacamento do erário público era recente. Não me refiro aqui a alienações eventualmente efetuadas pela Coroa. Como escrevi antes, ainda que a penetração de não indígenas na Serra do Padeiro tenha começado a ganhar corpo em fins do século XIX, ela se intensificaria a partir das décadas de 1930 e 1940 (Alarcon,

⁴⁸ No território tupinambá, não há fazendas tão extensas como em outras regiões do país, o que, porém, não suaviza a violência do esbulho nem o poder aglutinado por seus pretensos proprietários. A descontinuidade dos tipos de solo faz com que a lavoura do cacau se distribua em roças de menores proporções (Bahia, Comissão de Planejamento Econômico, 1958, entre outros), de modo que a pressão do esbulho não se origina necessariamente do latifúndio. Segundo o diagnóstico fundiário realizado como parte do procedimento demarcatório, as fazendas situadas na Serra do Padeiro têm tamanho médio inferior ao daquelas presentes em algumas das demais áreas da TI (Costa, Elihimas & Soares, 2006). Como principal exceção, tem-se o conjunto de fazendas referido genericamente como “Unacau”, situado na Serra do Padeiro, com área declarada de cerca de 2.064 hectares e área medida de cerca de 2.017 hectares; a maior parte de sua extensão, porém, se situa fora da TI. Um decreto presidencial de 9 de novembro de 2009 declarou o imóvel como de interesse social para a reforma agrária. É importante notar também o acúmulo de áreas nas mãos dos mesmos pretensos proprietários, como identificado por Silva, em levantamento realizado na região sul da Bahia: “Na categoria dos grandes produtores é quase geral o número daqueles que possuem várias propriedades. Portanto, podemos afirmar que à medida que passamos dos burareiros para os pequenos produtores e destes para os médios e, finalmente, para os grandes produtores, a quantidade de propriedades em mãos de um só dono aumenta consideravelmente, chegando uns a possuir mais de 10 propriedades” (1972: 256).

⁴⁹ É bastante comum haver incongruências entre os tamanhos das fazendas indicados nas ações possessórias e os dados georreferenciados em posse da aldeia, que incluem levantamento fundiário efetuado pela FUNAI no âmbito da demarcação (Costa, Elihimas & Soares, 2006). Elas vão de pequenas variações, decorrentes, entre outros fatores, das condições em cada medição, a contrastes marcados, que, em alguns casos, revelam apossamento ilegal de áreas. Em face de dados divergentes, optei pelos georreferenciados.

⁵⁰ A data está ilegível na reprodução do documento consultada, anexada a Espólio de Pedro Marques de Sá, 2013.

2019: 203-207)⁵¹. Nessa direção, uma das fazendas que compunha o Conjunto Trindade foi adquirida por compra direta ao Estado em 1939 (Bahia, Secretaria da Agricultura, Departamento de Terras e Proteção à Natureza, 1943). A essa altura, a área já era explorada para a produção de cacau, não sendo possível precisar desde quando (Bahia, Delegacia de Terras e Minas do Oitavo Distrito, 1939 *apud* Bahia, Arquivo Público do Estado, 1960)⁵².

A área merece atenção. O memorial descritivo da medição das terras, elaborado por Durval Olivieri, encarregado da Delegacia de Terras e Minas do Oitavo Distrito, enumera não apenas os marcos do terreno, mas também os trabalhadores associados à fazenda, aludindo a um arranjo laboral que coincide com descrições de meus interlocutores nas lembranças sobre a vida nas fazendas: “Números de trabalhadores empregados na lavoura: são três trabalhadores, nacionais, pagos a salário de 5\$000 diários. Sistema de serviço agrícola: É o rotineiro, sendo as limpezas de roça e do pasto pagas a jornal, bem assim as colheitas de cacau” (Bahia, Delegacia de Terras e Minas do Oitavo Distrito, 1939 *apud* Bahia, Arquivo Público do Estado, 1960, português atualizado). Segundo o documento, os trabalhadores habitavam a fazenda, compartilhando “uma casa de parede de taipa coberta de palhas”. Ele deixa saber ainda que a área confrontava a sudoeste com terras de Manoel Nonato do Amaral, bisavô de alguns de meus interlocutores. Filho de um coronel não indígena e de uma indígena, Nonato do Amaral se destacou como um dos chefes políticos de Olivença a partir de fins do século XIX (Marcis, 2004; Alarcon, 2019: 78-81).

Contratos de parceria agrícola anexados à ação possessória proposta após a retomada da área documentam que um de meus interlocutores na aldeia manteve com os herdeiros de Marques de Sá, ao menos entre 2002 e 2011, relação de meação, forma de exploração da mão de obra que discutiremos no próximo capítulo (Herdeiros do Espólio de Maria José Brandão de Sá e Pedro Marques de Sá & Aldair dos Santos Cardoso, 2002; Espólio de Pedro Marques de Sá e Maria José Brandão de Sá & Aldair dos Santos Cardoso, 2005, 2008). Planilhas de controle de venda de gêneros agrícolas encontradas na sede demonstram que os meeiros recebiam menos da metade do que produziam (Espólio de Pedro Marques de Sá, [200- a 201-]). Uma planta conservada junto às planilhas deixa ver que o conjunto estava dividido em quadras, trabalhadas respectivamente

⁵¹ As dinâmicas de ocupação territorial descritas em Dias (2013) e Dias & Araújo (2016), baseadas em documentação pertinente à região onde se situa a TI, não se referem a posses ou propriedades na área que corresponde à Serra do Padeiro e em seus arredores imediatos.

⁵² BAHIA. Delegacia de Terras e Minas do Oitavo Distrito. 1939. Memorial descritivo [da medição de uma área no lugar Ribeirão da Luzia]. Itabuna, 11 abr. Português atualizado. Silva (2018: 159-160) chama atenção para um interessante indicador da consolidação do cultivo de cacau no sul da Bahia. Analisando escrituras de compra e venda de terras em Cachoeira de Itabuna ao longo do século XIX, ela observa que a partir de 1850 expressões como *sorte de terras* e *pedaço de terras* tendem a desaparecer dos documentos, pois “o que se começa a negociar são plantações ou fazendas de cacau” (Silva, 2018: 163).

pelos meeiros, alguns dos quais, indígenas (Espólio de Pedro Marques de Sá, [200-]).

Já antes da recuperação do Conjunto Trindade, Marques de Sá era lembrado quando alguns interlocutores inventariavam os poderosos locais (Alarcon, 2019: 295). Nascido em Floresta (PE), em 1915, tornou-se conhecido na região sul da Bahia por sua atuação como delegado de polícia. Nas paredes da sede do conjunto, estavam pendurados documentos em reconhecimento à atuação de Marques de Sá: um diploma de “delegado de furtos e roubos de Itabuna de maior destaque” de 1981, concedido pela Rádio Santa Cruz e pela Rádio Cultura de Ilhéus, e um certificado “pelo desempenho em sua(s) atividade(s) durante o ano de 1989”, conferido pelo Rádio Clube de Itabuna (Rádio Santa Cruz & Rádio Cultura de Ilhéus, 1981; Rádio Clube de Itabuna, 1989). Além do que se pode extrair dos documentos, após a retomada, indígenas que viviam no conjunto e em áreas vizinhas passaram a participar mais ativamente da aldeia, compartilhando suas memórias com os parentes. Uma senhora recordava: “Ele era um velho assim: gordo, branco. Ele era delegado, delegado regional. Tinha ordem mesmo. Todo mundo que trabalhou naquela roça ali teve vida sofrida. Ôxi, teve gente que saiu daquela roça ali e morreu de fome”.

Referindo-se aos documentos localizados na sede, uma jovem observou: “Não tinha mais papel ali porque eles [os herdeiros] queimaram. Devia ter muita coisa que eles não queriam que nós soubéssemos”. Dando mostras de como as retomadas eram esquadrihadas em busca de sinais, a longa alameda de pedras que atravessa o Conjunto Trindade, elemento não tão comum em fazendas da região, era destacada por interlocutores, que afirmavam que seu calcetamento havia sido realizado com uso de mão de obra compulsória. Segundo eles, aproveitando-se de sua condição de delegado, Marques de Sá forçou presos a trabalharem para ele. O emprego de cargo público para imposição de trabalho compulsório não ocorreria apenas com Marques de Sá. Aludindo a Doutor Almeida, a quem me referi na introdução, que esteve à frente da administração de Una durante boa parte da primeira metade do século XX e era recordado como o principal chefe político local (Alarcon, 2019: 207-212), alguns interlocutores estabeleceram a mesma conexão.

A trajetória de Jorge Ribeiro Carrilho, pretense proprietário do Conjunto Bela Vista – como vimos, retomado na mesma data que o Trindade –, ilustra a proeminência na sociedade regional de fazendeiros com áreas no território tupinambá. Engenheiro formado pela Escola Politécnica da UFBA em 1949, ele foi homenageado pela inspetoria de Itabuna do Conselho Regional de Engenharia e Agronomia da Bahia (CREA/BA), em 2006, como o “profissional mais antigo da região” (O tempo, 2006). Em 1960, fundou a Sociedade Construtora Alvorada, junto a Francisco Ferreira da Silva, prefeito de Itabuna entre 1955 e 1959, e duas sócias (Ribeiro, 2014: 98). Sua incidência na gestão pública atravessa décadas. Nos anos de 1980, foi diretor regional de terras na 46ª Agência Regional de Terras (Pereira, 2013). Para citar um

exemplo mais recente, em 2013, ele foi nomeado pela prefeitura de Itabuna presidente de uma comissão permanente de avaliação de imóveis situados no município para fins de desapropriação, doação e aquisição (Itabuna, Prefeitura Municipal, 2013).

Em 2017, ele foi homenageado durante a cerimônia de aniversário de 60 anos da Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira (CEPLAC), ocasião em que se recordou seu papel na fundação do Sindicato dos Produtores Rurais de Eunápolis, de que foi o primeiro presidente, bem como sua atuação como presidente do Sindicato Rural de Buerarema e presidente do Conselho Nacional dos Produtores de Cacao (CNPC) (Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira, 2017). O sítio oficial da Prefeitura Municipal de Itabuna informa que, em 2019, os funcionários da Secretaria de Desenvolvimento Urbano “prestaram uma justa homenagem” a Carrilho em seu aniversário, pelos “relevantes serviços prestados à sociedade itabunense” (Ribeiro, 2019).

Um dos imortais da Academia Grapiúna de Letras (AGRAL), estabelecida em 2011, ele é sócio fundador do Lions Clube Itabuna Centro e sócio do Rotary Clube de Itabuna (Academia Grapiúna de Letras, [201-]). Meses antes da retomada da fazenda Bela Vista, foi empossado diretor de patrimônio da Academia Maçônica de Letras, Ciência e Artes da Região Grapiúna (AMALCARG) (A Academia, 2013). Até 2013, Carrilho dava nome a uma escola pública de Itabuna, o que foi revertido após a publicação da Lei Municipal nº 2.246/2013 (Itabuna altera, 2013).

Ainda em junho de 2013, respectivamente nos dias 17 e 20, duas outras retomadas tiveram lugar: a primeira, no centro-sul da aldeia, no interflúvio do ribeirão do Meio e do rio Maruim, e a segunda, no centro-norte, na região da Serra das Palmeiras. Em ambas as regiões já haviam ocorrido retomadas antes de 2013. Na primeira delas, situa-se a antiga fazenda Serra das Palmeiras, área extensa retomada em 2010. Palco de ações paramilitares e intensa repressão estatal, ela é pretensamente pertencente a Domingos Alfredo Falcão da Costa, uma das figuras mais proeminentes na mobilização contra a demarcação⁵³. Na segunda região, localizam-se duas antigas fazendas, retomadas respectivamente em 2007 e 2008, pretensamente pertencentes à Agrícola Cantagalo LTDA, que tinha entre seus sócios o banqueiro Ângelo Calmon de Sá. Com as novas ações, os Tupinambá da Serra do Padeiro avançavam em seu propósito de emendar áreas.

As próximas retomadas só teriam lugar em agosto, o mês mais movimentado do processo de recuperação territorial até hoje, tanto devido ao número de ações, 36, quanto à intensificação da mobilização anti-indígena, como veremos a seguir. As movimentações começaram no dia 2, com seis ações no centro-norte, na região da Serra das Palmeiras. Já entre os dias 9 e 13, outras 30 recuperações tiveram lugar. O dia 11 concentrou 13 ações, representando a data de maior

⁵³ A retomada da Serra das Palmeiras e seus desdobramentos foram objeto de análise mais detida em Alarcon (2019); ver também Ubinger (2012).

atividade desde o início da recuperação territorial. As retomadas de agosto ocorreram em diversas regiões da aldeia, expandindo o raio de atuação em relação ao cume da Serra do Padeiro, com a sede de fazenda retomada mais distante a nove quilômetros dali em linha reta.

Aproximadamente um terço das ações daquele mês ocorreu no sudeste da aldeia, na região conhecida como Beira-Rio, banhada pelo ribeirão do Meio. O trecho da BA-668 (Una-Buerarema) que corta a aldeia foi outro eixo de ação, com metade das retomadas em suas imediações, desde o curso do rio Maruim até a área ao sul do rio Cajazeira, passando pela região banhada pelo rio Cipó. Também se realizou uma retomada na região dos Craveiros, no centro-norte da aldeia, e outras quatro no limite oeste, três delas junto a um trecho do rio de Una, a montante das áreas recuperadas ao longo desse rio antes de 2013, e a quarta no interflúvio do rio de Una e do ribeirão das Caveiras.

Entre as áreas recuperadas em agosto, a mais extensa é o Conjunto São José, pretensamente pertencente a Osvaldo Barbosa Chaves e composto por seis fazendas, totalizando cerca de 223,57 hectares. Chaves é figura proeminente no campo jurídico regional; na Serra do Padeiro, é conhecido como Doutor Osvaldo. Advogado, tem escritório estabelecido em Itabuna e, na década de 1990, foi diretor da Faculdade de Direito de Ilhéus (FDI), hoje Departamento de Ciências Jurídicas da UESC (Universidade Estadual de Santa Cruz, 2009). Assim como Carrilho, também é maçom e compôs o mandato à frente da AMALCARG a partir de 2013, como diretor jurídico (A Academia, 2013).

A aceleração da recuperação territorial foi respondida com uma ofensiva anti-indígena⁵⁴. Como vimos, agosto de 2013 foi o mês que mais concentrou retomadas, com ações realizadas entre os dias 2 e 13. Já na noite de 14 de agosto, um caminhão que transportava estudantes do CEITSP foi alvejado em uma emboscada (Nogueira, 2013). Ninguém foi baleado, mas estilhaços do para-brisas feriram dois estudantes não indígenas. Em 16 de agosto, um grupo de não indígenas bloqueou a BR-101, na altura de Buerarema (Manifestantes, 2013b). Pelo menos quatro veículos de órgãos públicos foram retidos e incendiados pelos manifestantes. Um dos carros transportava indígenas, inclusive crianças, para tratamento de saúde; ninguém se feriu. Na cidade de Buerarema, epicentro da mobilização anti-indígena, uma agência do Banco do Brasil foi depredada e uma unidade da Empresa Baiana de Alimentos (EBAL), estatal que comercializa alimentos a famílias de baixa renda, foi saqueada (Comércio, 2013). Na madrugada do dia 17, um ônibus do CEITSP foi incendiado em Vila Brasil, distrito de Una; o veículo estava estacionado e ninguém se feriu (Balza, 2013).

⁵⁴ Para uma compilação de notícias a respeito do conflito publicadas na imprensa entre agosto de 2013 e abril de 2014, ver: <https://campanhatupinamba.wordpress.com/noticias/>. Ver também: <https://campanhatupinamba.wordpress.com/category/mais-informacoes/>.

Por determinação do então ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, agentes da Força Nacional de Segurança Pública (FNSP) se instalaram nas imediações da TI no dia 20 de agosto (Wagner, 2013; Balza, 2013). A primeira menção oficial à operação, porém, ocorreria apenas em 2 de setembro (Brasil, Ministério da Justiça, Gabinete do Ministro, 2013a). Conforme o MJ, o envio dos agentes atendia a uma solicitação efetuada pelo então governador do estado da Bahia, Jaques Wagner (Partido dos Trabalhadores - PT), em 16 de agosto de 2013⁵⁵. A presença dos agentes não impediu a continuidade dos atos contra a demarcação e da violência contra os Tupinambá. No próprio dia 20, manifestantes atearam fogo a outros veículos (Manifestantes, 2013a).

Segundo relatos de interlocutores, alguns Tupinambá tiveram parte de sua produção agrícola roubada quando se dirigiam a um estabelecimento comercial para vendê-la (Conselho Indigenista Missionário, 2014: 41). Casas pertencentes a indígenas foram incendiadas (Por conta, 2013). Algumas foram completamente destruídas e outras acabaram vendidas, *tudo baratinho, porque ficaram destinhadas* (arruinadas). Professores não indígena do CEITSP e indivíduos que mantinham relações comerciais com os indígenas foram agredidos e também tiveram suas casas e estabelecimentos atacados. Outros não indígenas – a então diretora do CEITSP, um motorista de táxi que costumava prestar serviço para a aldeia e um representante do CIMI – também foram ameaçados. Segundo relatos de interlocutores, o proprietário da empresa contratada pela Secretaria Estadual de Educação para transporte dos estudantes, professores e demais funcionários do CEITSP sofreu ameaças, inclusive através da Rádio Jornal de Itabuna, para que deixasse de atender os indígenas; caso contrário, teria outros veículos incinerados.

Um *outdoor* instalado na região qualificava os Tupinambá como “falsos índios” e os acusava de genocídio. Ele exibia dois homens sem rosto visível, mirando com armas de fogo, junto aos dizeres: “Responda governador antes que seja tarde demais” (sic). Entre setembro e novembro de 2013, ao menos quatro indígenas foram assassinados no território tupinambá (Conselho Indigenista Missionário, 2014: 50). Em 3 de setembro, Dilson Cipó⁵⁶ foi encontrado morto em uma retomada na Serra das Trempes; em 8 de novembro, Aurino Santos Calazans, Agenor de Souza Jr. e Ademilson Vieira dos Santos foram assassinados em uma emboscada na localidade do Mamão.

A despeito da presença de forças repressivas e da violência de sujeitos e grupos mobilizados contra os direitos indígenas, no dia 20 de dezembro de 2013, os Tupinambá realizaram quatro novas retomadas, cingindo parte da face leste e a face sul do cume da Serra do Padeiro. Apesar de não se tratar de fazendas extensas, apresentando entre 20 e 40 hectares cada,

⁵⁵ Por meio do ofício nº 172/2013-GE, de 16 de agosto de 2013.

⁵⁶ Não pude levantar o nome completo de Dilson; ainda que em Conselho Indigenista Missionário (2014) o caso apareça referido à Serra do Padeiro, ele ocorreu, de fato, na Serra das Trempes.

as áreas são muito próximas à formação rochosa. Entre elas, destaca-se o Conjunto São João, a que já em referi, com cerca de 37,43 hectares, pretensamente pertencente a José Bastos Ribeiro e Laura Inez Santos Ribeiro. Ali, como indiquei na introdução, ergue-se a última morada de João de Nô, uma *casa de balaústre*, construção de tábuas, avarandada, ligeiramente elevada em relação ao solo, onde o rezador mantinha seu altar e onde hoje se planeja instalar uma casa de memória.

Em reunião da AITSP de 5 de janeiro de 2014, os presentes fizeram um balanço do ano anterior, concluindo: “A comunidade está de parabéns pela luta garantida”. Já entre os dias 28 de janeiro e 4 de fevereiro de 2014, agentes da FNSP e da PF empreenderam operações de reintegração de posse em quatro retomadas na Serra do Padeiro, situadas no norte e centro-norte da aldeia, três das quais haviam sido recuperadas em agosto de 2013 e uma em 2006. Enfatizando a truculência das ações, alguns lembravam que na ocasião foram recolhidas mais de 20 cápsulas disparadas de munição letal para fuzil. “A estrada ficou vestida de casca de bala”, recordou uma senhora. Conforme relatos, os policiais utilizaram cachorros para perseguir indígenas refugiados na mata.

Registros dos Tupinambá da Serra do Padeiro e do CIMI informam que 31 famílias foram desalojadas durante as operações e que os moradores do antigo Conjunto São José tiveram seus pertences retirados pelos agentes e abandonados à beira da estrada a cerca de dez quilômetros dali (Bonilha, 2014). Apesar disso, os Tupinambá resistiram às ações e mantiveram a posse das áreas, à exceção da fazenda Sempre Viva, à qual tornaremos a seguir.

No Conjunto São José, os policiais utilizaram bombas de gás lacrimogêneo para dispersar os indígenas. No tumulto provocado pelo ataque, uma criança de dois anos de idade se desgarrou da mãe e foi levada pelos policiais. O menino foi retirado da área e encaminhado pelo delegado Severino Moreira da Silva ao Conselho Tutelar de Ilhéus. Apenas cinco dias depois a família pôde levar a criança de volta para casa. Operando uma espantosa inversão, um texto publicado no sítio da então Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR) descrevia o “emocionante momento do reencontro” entre a mãe e o menino, “proporcionado por uma ação do governo federal” (Brasil, Presidência da República, Secretaria de Direitos Humanos, 2014).

A brutalidade policial não era algo novo para os Tupinambá. Como outros pesquisadores e eu detalhamos, e como tem sido reiteradamente denunciado pelos indígenas, pelo MPF e por entidades civis, eles têm sido alvo de recorrente violência oficial, comprovando-se inclusive a utilização de armamento letal e a prática de tortura⁵⁷. Em maio de 2008, a Serra do Padeiro foi atingida por uma operação policial ilegal que deixou numerosos indígenas feridos e provocou significativa destruição patrimonial. Em junho de 2009, durante tentativa de reintegração de posse

⁵⁷ Ver, entre outros, Magalhães (2010), Ubinger (2012), E. Costa (2013), Rocha (2014), Freire (2016), Bezerra (2017), Mejía Lara (2017), Sandroni (2018), Alarcon (2019) e Pavelic (2019).

também nessa aldeia, agentes da PF submeteram cinco indígenas a chutes, socos e choques elétricos, o que foi confirmado por laudo do Instituto Médico Legal (IML). Em 2011, na faixa litorânea da TI, um indígena teve a perna direita amputada após ser alvejado por agente da PF à paisana. Essas ações vinham de par com a criminalização e o encarceramento de indígenas⁵⁸, tratando-se frequentemente de prisões ilegais (Alarcon, 2014). O que mudava, agora, era a escala da repressão.

Ainda em janeiro de 2014, no quadro das recém-referidas operações de reintegração de posse, três bases policiais foram implantadas no interior da TI, dando início à ocupação militar permanente do território. Na Serra do Padeiro, o local escolhido para a instalação foi a antiga fazenda Sempre Viva (Lemos, 2014), referida há pouco, área pretensamente pertencente a Bento Rocha da Silva, com cerca de 40,42 hectares de extensão. Referindo-se à reintegração de posse dessa área, um interlocutor enfatizou a excepcionalidade de os Tupinambá terem cedido, caracterizando o ocorrido como uma disposição do grupo, a partir da leitura da situação, e não como derrota: “Só ali é que nós folgamos a corda. Se não, nem eles [os militares] estavam ali, e nós estávamos em um carnaval da peste [enfrentamento intenso] com o exército”.

No início de fevereiro de 2014, em data não registrada, duas retomadas foram realizadas no noroeste da TI, na parte alta da Serra das Palmeiras. Com essas ações, praticamente se completou o anel em torno da Serra do Padeiro, excetuando-se algumas áreas que permanecem em posse de pequenos. Em meados daquele mês, cerca de 500 soldados do Exército se deslocaram à região por ordem da então presidenta Dilma Rousseff (PT), em uma operação de GLO, a Operação Ilhéus⁵⁹. Como tais operações se desenrolam conforme o paradigma bélico, uma pesada capa de sigilo recobre as decisões governamentais e as ações em curso, dificultando a obtenção de informações oficiais.

Em notícia publicada pela *Agência Brasil* em 14 de fevereiro de 2014, lê-se: “Será publicada no Diário Oficial da União da próxima segunda-feira (17) a autorização do governo federal para que 524 homens do Exército atuem no sul da Bahia. [...] A permissão vale por um mês, até 14 de março. De acordo com o Ministério da Defesa, os homens terminam de chegar hoje (14) ao município” (Chagas, 2014). Contudo, ao contrário do que antecipava a reportagem,

⁵⁸ Para uma análise da atuação do Judiciário no caso tupinambá, ver Bezerra (2019). Debruçando-se sobre decisões civis e penais em âmbito federal e estadual, em todas as instâncias, proferidas entre 2006 e 2016, o autor verificou que elas são caracterizadas por sua uniformidade, sendo possível notar, em geral, “um discurso legitimador de práticas repressivas” e “a absoluta prevalência da propriedade privada individual” (Bezerra, 2019: 108). Além disso, destacou ele, observa-se “a presença de um processo de legitimação recíproca, que não envolve apenas periódicos e tribunais, mas também toda uma estrutura de mediadores e de tomadores de decisões” (Bezerra, 2019: 121), na direção do que propus em Alarcon (2019: 156). Discussões condensadas no livro podem ser conferidas mais desenvolvidas na tese de doutorado que o originou, Bezerra (2017).

⁵⁹ O emprego das Forças Armadas na “garantia da lei e da ordem”, previsto pela Constituição Federal, é disciplinado pela Lei nº 9.649/1998 e pelo Decreto nº 3.897/2001.

a autorização não foi publicada, o que não impediu, porém, o estabelecimento dos agentes⁶⁰.

Ainda em fevereiro de 2014, o Supremo Tribunal Federal (STF) suspendeu a liminar que determinava o cumprimento de uma série de reintegrações de posse no território tupinambá, mas as forças de repressão permaneceram mobilizadas (Brasil, Supremo Tribunal Federal, 2014). Em 24 de abril, Babau foi alvo de prisão ilegal, às vésperas de uma viagem ao Vaticano, onde teria uma audiência com o papa, para denunciar violações de direitos dos povos indígenas cometidas pelo Estado brasileiro (Alarcon, 2014). Cinco dias depois, o STJ determinou sua soltura, em decisão liminar, por estarem ausentes os requisitos legais para a aplicação de prisão temporária. Apesar de o Exército ter deixado a área em meados de julho, a presença da FNSP foi prolongada sucessivas vezes, a pedido de Wagner (Brasil, Ministério da Justiça, Gabinete do Ministro, 2013b, 2014a, 2014b, 2014c, 2014d, 2014e). A última portaria de prorrogação data de 27 de novembro de 2014 e manteve os agentes na área por 90 dias.

Depois das retomadas de fevereiro de 2014, a próxima ação de defesa territorial de maior envergadura ocorreria em outubro de 2015, com o bloqueio do acesso à fazenda São Jorge, situada na faixa costeira da TI, limitando com área considerada parte da aldeia Serra do Padeiro apesar da descontinuidade territorial. A ação visava impedir a retirada diária, pelo Areal Bela Vista LTDA, de toneladas de areia para a construção civil, o que acarreta severos impactos socioambientais (Alarcon, 2017: 715-716)⁶¹. Em 7 de abril de 2016, na esteira de uma ação de reintegração de posse na São Jorge (Areal Bela Vista LTDA, 2015), Babau e seu irmão Teite (José Aelson Ferreira da Silva) se deslocaram à área e, em seguida, foram presos em flagrante por agentes da Polícia Militar (PM). Teite foi liberado dias depois, mas Babau permaneceu em prisão domiciliar por quase um ano.

Na virada de 2015 para 2016, outras áreas foram retomadas, em data não registrada pelos Tupinambá da Serra do Padeiro e que não foi possível recuperar neste trabalho, pois não se localizaram registros policiais, ações possessórias ou notícias na imprensa relativas a elas. Foram 13 ações a leste da BA-668, região banhada pelos rios Maruim, Santaninha e Cipó. Em conjunto com algumas áreas retomadas em 2013, essas antigas fazendas marcam o limite leste da TI, na fronteira com as localidades conhecidas como Santaninha, Serra das Trempes e Maruim. Assim, elas compõem a última faixa concêntrica em relação ao cume da Serra do Padeiro.

Já em 24 de abril de 2016, ocorreram duas retomadas no sul da aldeia, à beira do rio de Una, nas imediações da Unacau, como é genericamente conhecido o extenso conjunto de

⁶⁰ Conforme o manual *Garantia da lei e da ordem*, a decisão presidencial de empregar tropas das Forças Armadas em operações desse tipo é expressa em comunicado ao ministro da Defesa, não sendo necessária a publicação de decreto (Brasil, Ministério da Defesa, 2014).

⁶¹ Sobre os impactos dos areais e outros vetores de pressão na Mata Atlântica a partir da perspectiva de indígenas de diferentes localidades da TI, ver Sandroni (2018). Conferir também o vídeo-denúncia *Areal* (2016).

fazendas recuperado em 2012, a que já me referi. Após essas ações, praticamente toda a extensão do rio no interior da aldeia passou para a posse dos Tupinambá, à exceção de poucas áreas em mãos de pequenos. A dinâmica de recuperação das fazendas junto ao corpo d'água – que, como se indicou, é um importante marco territorial da aldeia – merece atenção. Entre 2004 e 2009, as retomadas realizadas à beira do rio se concentraram principalmente no curso médio do trecho que cruza a aldeia, não se estendendo para os limites da TI. Com a Unacau e as ações de 2016 recém-referidas, recuperaram-se porções a jusante das retomadas anteriores. Trechos a montante, como se viu antes, foram retomados em 2013.

Em maio de 2016, teve lugar mais uma retomada, próxima ao cume da Serra do Padeiro. Nesse caso, não houve ato inaugural de entrada na área: simplesmente se começou a cuidar dela após a morte de seu pretense proprietário, de quem os Tupinambá eram próximos. Em breve estada na Serra do Padeiro em dezembro de 2019, com a tese praticamente finalizada, tomei notícia de que novas recuperações haviam sido realizadas, totalizando-se agora 95 ações de retomada.

A extensão da aldeia, como aponteí antes, pode ser estimada em cerca de 8,5 mil hectares. Antes do início do processo de recuperação territorial, os Tupinambá da Serra do Padeiro estavam em posse de aproximadamente 800 hectares, distribuídos em mais de 40 sítios. Como se vê, eles detinham menos de 10% da área que conforma a aldeia, ainda que, conforme argumentei em outros trabalhos, essa presença constituísse um antecedente fundamental para a recuperação territorial. Considerando-se dados georreferenciados, em cotejo com ações possessórias, observa-se que, com as retomadas realizadas entre maio de 2004 e maio de 2012, eles recuperaram em torno de dois mil hectares, o que equivale a quase 25% da extensão estimada da aldeia. Já entre junho de 2013 e a conclusão desta tese, aproximadamente mais três mil hectares foram retomados, ou seja, a área cuja posse provinha de ação direta aumentou 150%.

Somando as áreas de todas as fazendas recuperadas na Serra do Padeiro até hoje, veremos que elas cobrem mais de dois terços da aldeia, o que não deixa margem a dúvidas em relação à centralidade das retomadas na vida contemporânea dessa coletividade. Incluindo na somatória os sítios, a área total em posse dos Tupinambá da Serra do Padeiro alcança pouco menos de três quartos da extensão da aldeia. Como se vê, hoje eles gozam efetivamente da maior parte do território da aldeia, faltando apenas a conclusão do procedimento demarcatório para que tenham maior segurança jurídica e incorporem as porções ainda em mãos de não indígenas.

Se dividirmos as fazendas retomadas até hoje em três faixas de tamanho, respectivamente, de 0 a 20, de 21 a 100 e acima de 100 hectares⁶², veremos que cerca de 65%

⁶² A determinação das faixas de tamanho tenta refletir, de modo aproximativo, as relações sociais em conexão com a posse e a propriedade da terra conforme observadas na Serra do Padeiro. Nesse sentido, a primeira

delas se situam nas duas faixas superiores. O tamanho médio das áreas recuperadas é de aproximadamente 50 hectares, ou seja, duas vezes e meia a extensão usual dos sítios mantidos pelos Tupinambá da Serra do Padeiro. Verificam-se, porém, retomadas com mais de 250 hectares e uma à beira dos 300. Áreas extensas foram recuperadas nos dois períodos analisados na tese. No que diz respeito às dez maiores áreas, metade foi retomada em cada período. Na fase da recuperação territorial iniciada em 2013, é possível observar maior frequência de recuperação de áreas menores. De um lado, os Tupinambá da Serra do Padeiro seguiram observando a diretriz de não recuperar áreas de sujeitos que delas dependessem para a subsistência. De outro, porém, revelaram-se mais inclinados a agir mirando não apenas as áreas mais estratégicas, como vinha ocorrendo antes, orientando-se agora pela perspectiva de retomar toda – ou quase toda – a aldeia, conforme demandaram os encantados.

Por meio das retomadas, os Tupinambá da Serra do Padeiro não têm apenas reincorporado antigas fazendas à aldeia. Eles vêm desestabilizando as fronteiras estabelecidas por não indígenas – mesmo sem eliminá-las, já que borrar as marcas impostas ao território pela ocupação não indígena não é tarefa de curta duração. À primeira vista, as unidades territoriais criadas ou atualizadas pelos fazendeiros pareceriam subsistir à recuperação territorial com seus limites intocados: permaneciam as cercas, permaneciam as alusões aos nomes das fazendas. Porém, de modo sutil, mas contundente, vinham sendo recuperadas unidades antigas, antes subsumidas nas fazendas e conjuntos, ou criadas novas unidades, conforme a conveniência para a aldeia.

Por vezes, *pedacinhos* de fazendas contíguas acabavam *colados* uns aos outros, de modo a compor um novo âmbito de morada e trabalho, sem que as porções deixassem de ser referidas como parte das respectivas fazendas onde haviam sido afixadas. Por exemplo, uma roça que fazia parte da antiga fazenda Serra das Palmeiras era cuidada por um morador de outra retomada, já que o acesso aos plantios era mais fácil desde a sede dessa que daquela. Em alguns casos, a unidade formada pela junção de porções de antigas fazendas coincidia com uma posse indígena mais antiga ainda; se seu nome fosse conhecido, era provável que voltasse à circulação, junto às denominações das fazendas. Além disso, conforme veremos, não havia obrigatoriedade de equivalência entre área de morada e de trabalho. Por exemplo, ao escolher um local para colocar uma roça de ciclo curto, um indivíduo não ficava restrito aos limites da retomada ou do sítio onde morava, de modo que os recursos espalhados pela aldeia estavam potencialmente acessíveis a todos.

Levando-se em conta que a memória é territorializada e que os diferentes troncos familiares

delas contempla áreas de tamanho similar à média dos sítios em posse de indígenas. O segundo corte, embora guarde também algo de arbitrariedade, procura ser sensível à diversidade interna às fazendas, tendencialmente, mas não obrigatoriamente, relacionada a suas extensões.

mantêm ligações especiais com porções específicas da aldeia, como observaremos mais de perto, o acesso a uma grande quantidade de novas áreas colocou em circulação intensos fluxos de lembranças. Já me referi à recuperação do sítio onde João de Nô vivia, área crucial não apenas para seu tronco familiar, mas para o conjunto da aldeia. Hoje, é possível acessar pontos do território que, em 2013, descrevi como lugares de memória retidos no interior de fazendas. Por exemplo, as escadas de pedra em ruínas que marcam o lugar da casa construída na década de 1940 por um tronco velho, Antônio Fulgêncio Barbosa (c. 1901-1978) (Alarcon, 2019: 226-230). Ou o sítio onde a mãe de um dos meus interlocutores, Estelina Maria Santana (1914-1988), morava quando foi torturada por agentes que perseguiram Marcellino e seus companheiros (Alarcon, 2019: 244-245).

Considerados em conjunto, meus interlocutores indicaram ter mantido relações pessoais com lugares situados em praticamente todas as áreas recuperadas ou com as próprias fazendas: elas encerravam locais de nascimento, antigos sítios onde se cresceu, cemitérios em que parentes foram enterrados, casas onde mulheres se desempenharam como domésticas e roças onde se trabalhou. Como veremos, a aceleração da recuperação territorial tem mobilizado fortes afetos.

1.2. VIVER EMBOLADO E VIVER ESPARRAMADO

“Ali na Futurama, tinha um bocado de casinhas de barro na beira da estrada, para dentro dos pastos, naquele pé de jaca... Chegou tempo de ter umas cento e poucas pessoas morando ali. Era gente demais, era muita gente mesmo, um bocado de criança. Daquela casa de farinha, cansaram de sair, por semana, cem, cento e poucos sacos [de farinha]. O caminhão saía lotado dali. A casa de farinha era uma ruma de mandioca tão grande que, quando a gente se sentava em volta, ninguém se via do outro lado. Muito animado ali, um movimento daqueles. Às vezes, a gente fazia a reunião da associação dentro da casa de farinha. Chegou a ter aula lá também. As festinhas eram todas lá.”

Reconstituindo o cotidiano da segunda retomada estabelecida na Serra do Padeiro, com a recuperação da antiga fazenda Futurama, em 2004, Magnólia destacava que, em seus primeiros anos, a área abrigou grande número de famílias. “Todo mundo passou por lá”, observou Glicéria, presente na conversa, lembrando que a área era referida, por vezes, como a *mãe das retomadas*. Já entre 2006 e 2008, período em que mais oito fazendas foram recuperadas, as famílias começaram a se espalhar, reduzindo a ocupação daquela área. Quanto à Bagaço Grosso – que também foi retomada em 2004 e constituiu a primeira ação dessa natureza na aldeia, abrigando numerosos indígenas em seu período inicial –, acabou destinada à recuperação ambiental, habitada por apenas um senhor, que não aceitou se mudar dali. A partir de 2013, a redistribuição populacional iniciada nessas áreas se ampliaria.

Referindo-se às modificações na distribuição territorial da população da aldeia, alguns interlocutores recorriam à oposição entre *viver embolado* e *viver esparramado*. A primeira imagem remete ao período anterior a 2013, quando as retomadas abrigavam, cada qual, um número maior de moradores, muitas vezes reunindo membros de diferentes famílias extensas. Já a segunda se refere aos dias de hoje, caracterizados pela redução do número de pessoas por retomada e pela alocação apenas em casos excepcionais de membros de diferentes famílias extensas na mesma área. *As retomadas foram se multiplicando, o pessoal foi se espalhando*. Um interlocutor que mora há cerca de dez anos na antiga fazenda Serra das Palmeiras – como, vimos, retomada em 2010 – recordava que até 2013 a área era habitada por doze famílias. Quando conversamos, em 2016, eram quatro. “Está extenso agora”, concluiu outra interlocutora, referindo-se tanto à ampliação da área em posse dos indígenas como à dispersão territorial dos parentes na aldeia.

As transformações se associavam à maior disponibilidade de terras e a análises táticas, mas também a anseios individuais e decisões coletivas, observando-se como diretriz a alocação de indígenas nos *domínios* identificados aos respectivos troncos familiares ou a famílias extensas, isto é, em porções historicamente ocupadas por antepassados de referência. Nessa direção, Glicéria contou que, durante uma reunião de planejamento da recuperação territorial, os parentes efetivamente haviam *desenhado* a distribuição dos troncos em uma lousa.

Tal disposição vinha sendo reiteradamente explicitada, caracterizada como esforço de restauração, mesmo que parcial, do que seria a distribuição territorial anterior ao esbulho. Ela era apresentada não como arranjo resultante de deliberações coletivas ou determinações das autoridades políticas da aldeia, mas como ordem que emanava do histórico de ocupação territorial. Nessa direção, uma interlocutora comentou: “Cada qual já sabe seu local. Hoje, Babau não diz assim: ‘Vai para a área de fulano’. Não. É parente de Babau, fica com ele. É parente de Almir [Alves Barbosa, de um dos ramos dos Fulgêncio], fica com Almir. É parente de Bida [Arlindo Fulgêncio Barbosa, 1931-2008], fica com Bida”.

A ênfase na relação entre tronco e domínio territorial não se resumia à alocação das famílias: desde 2013, ela vinha se expressando na própria conformação das ações de retomada e na organização mais ampla da vida na aldeia. Explicando por que não se retomou determinada fazenda na data em que foram recuperadas áreas da qual ela é vizinha, uma interlocutora observou: “No dia, a gente não fez [não retomou] aquela, porque tio Valdevino* não estava. Porque, como a área era do pai dele [antes do esbulho], na hora de retomar, ele tinha que estar”. Ainda que a presença do parente mais próximo ao tronco identificado à área em vias de ser retomada não fosse regra, vale atentar para a conexão estabelecida na fala. A relação aparecia, em sentido diverso, na

fala de outro interlocutor, que, enfatizando a valentia de seus parentes mais próximos, afirmou: “Nosso tronco ajuda as outras famílias a retomar, mas nós não queremos ajuda”.

Recordando as retomadas realizadas por sua família extensa em 2016, um jovem observou: “A gente veio e retomou. As regiões ficaram divididas por tronco de família. Esta região ficou da família da gente, que é a família de Bida. Aí, fica assim: a região toda, *quem domina é a gente, nossa família*” (grifo meu). Com isso, instituiu-se outra figura de mediação na aldeia, somando-se aos coordenadores de retomada: os *coordenadores de família*, responsáveis por organizar cada domínio. Ou melhor, essa era a diretriz geral. O fundamental era que cada domínio tinha a prerrogativa de se organizar internamente como preferisse, de modo que a equivalência entre domínio e coordenador de família não se estendia a todos os casos. Comentando a organização de um domínio, em 2014, um interlocutor de outro tronco familiar observou: “Os irmãos não se entendem muito, aí, fizeram umas divisões estranhas lá. Um coordena um eixo, outro coordena outro. Odair* não quis ficar com a família dele, ficou com a gente”. Como se vê, o tronco familiar subdividiu seu domínio, alocando diferentes coordenadores de família para cada *eixo*.

Em maio de 2016, às vésperas do 13º Acampamento Terra Livre (ATL), mobilização em Brasília à qual os Tupinambá da Serra do Padeiro se somariam, os diferentes troncos familiares realizaram reuniões para escolher representantes. Para um coordenador de família, o novo desenho facilitava a organização e evitava brigas. Para Babau, era uma forma de “distribuir o peso”, antes concentrado nele, em quem as famílias “estavam ancoradas”. Observando a movimentação antes do ATL, uma senhora comentou: “De primeiro, Babau escolhia [os representantes]: ‘Vão fulano e fulano’. Mas hoje, não. É melhor. Babau vai ficar dando ordem toda a vida?”. Um presente aquiesceu: “Agora, a gente tem mais autonomia que antes”. E a senhora arrematou: “Mas andamos todos juntos”. Na perspectiva desses e de outros interlocutores, tendo o ano de 2013 como marco, apesar das linhas de continuidade, era possível observar inflexões nos mais diversos aspectos da vida na aldeia, da organização do trabalho à representação no movimento indígena, da distribuição de recursos e alocação territorial à mediação de conflitos internos.

Para exemplificar, vale comentar, em linhas gerais, as alterações na organização do trabalho. Em alguns domínios, a distribuição de indivíduos entre retomadas ainda preponderava na divisão do trabalho. Isto é, eles seguiam associados a roças específicas, ainda que, entre retomadas vizinhas ou no âmbito do domínio, utilizassem mecanismos de troca de tempo, como mutirões. Entre os Ferreira da Silva, vigorava outro desenho. Baiaco explicou: “Nós, aqui, não temos mais mutirão. Ficam todas as famílias trabalhando permanentemente e fazendo parte de tudo”. Por *fazer parte de tudo*, entenda-se a divisão igualitária da renda.

Em alguns domínios, optou-se por estabelecer uma ou mais *roças do investimento*, cujos lucros não eram distribuídos diretamente aos trabalhadores, mas compunham um fundo comum voltado ao fortalecimento da produção, a gastos inesperados e a projetos tentativos, nos moldes do que ocorria no plano da aldeia com o fundo da AITSP. Por exemplo, em 2016, os Salles mantinham uma roça do investimento. Em abril daquele ano, uma interlocutora desse tronco contou que a produção da área havia sido reinvestida em seis roças e a sobra seria gasta com o conserto da bomba d'água que abastecia a retomada.

Grosso modo, tem se constituído uma organização em três níveis: 1. retomada ou sítio, relacionado geralmente a uma ou mais famílias nucleares pertencentes à mesma família extensa; 2. domínio ou *setor*, conformado por um conjunto de retomadas, comumente contíguas, associadas a um tronco ou a parte de um tronco familiar; e 3. aldeia, composta pelo conjunto de retomadas e sítios, pela totalidade de seus moradores e pelos indígenas circunstancialmente fora do território, mas conectados à vida coletiva. No caso de um tronco específico, como adiantei, entre as retomadas e o domínio se inseriam os eixos. Conforme veremos ao longo da tese, nas conexões entre esses planos, que não devem ser pensados de forma extremamente marcada, e nas complexas interações entre coordenadores de retomada, coordenadores de família, parentes de referência, cacique, pajé e indivíduos em outras posições, é que se desenhava cotidianamente a organização da aldeia.

É importante notar que, em certo sentido, a crescente identificação entre retomada e família extensa ou, em alguns casos, nuclear vinha reduzindo o contraste entre sítios e retomadas. Em Alarcon (2019: 391-392), demarquei algumas distinções entre esses âmbitos. O sítio, fortemente identificado a uma família extensa ou nuclear, caracterizava-se, no limite, pela preponderância da autoridade do *chefe de lugar* ou *cabeça de família*, não se aplicando ali algumas regras estabelecidas para o conjunto da aldeia. Se, por exemplo, os membros de uma família nuclear *passassem para a lei de crente*, isto é, se se convertessem a denominações neopentecostais, e se, em função disso, recusassem-se a participar do toré e de outros rituais, eles poderiam ser banidos de uma retomada, mas nunca de um sítio. Por outro lado, nas retomadas, associadas mais imediatamente à recuperação territorial e à ação coletiva, o poder das figuras de referência das famílias tendia a ser mais matizado pelo poder oriundo das instâncias de mobilização da aldeia. Assim, por exemplo, um jovem indígena *enjeitado* por sua família nuclear e que não fosse acolhido por outros membros de sua família extensa encontrava nas retomadas uma possibilidade de inserção.

Das alterações identificáveis a partir de 2013, porém, não decorria o fim das diferenças entre sítio e retomada. Por exemplo, à época da pesquisa, considerava-se que o cacique tinha competência para alocar uma família em determinada retomada, mesmo se isso não fosse do

agrado de moradores que já se encontravam lá. Geralmente, preferia-se concertar arranjos, buscando consenso e evitando insatisfações, mas, no limite, o cacique, representando a coletividade engajada no processo de recuperação territorial, teria essa prerrogativa em relação às retomadas; jamais, porém, no que dizia respeito aos sítios. Só viviam em um sítio membros da família que o detinha ou pessoas acolhidas por eles. Assim, pode-se dizer que as retomadas vinham se movendo em direção aos sítios, porém, sem que se tornassem indiscerníveis.

Contrapondo o viver embolado e o viver esparramado, meus interlocutores associavam a cada situação vantagens e desvantagens. De um lado, salientava-se que o novo arranjo tendia a contribuir para a diminuição de desentendimentos entre vizinhos, uma vez que cada família passava a dispor de mais privacidade, não tendo que compartilhar o terreiro com tanta gente. Havia também uma tendência de aumento da renda das unidades domésticas, posto que cada uma passava a dispor de mais áreas de roça. De modo geral, enfatizava-se o incremento da autonomia dos troncos familiares para a tomada de decisões e a gestão da vida cotidiana. O novo arranjo traria, assim, a possibilidade de cada um *viver do seu jeito*, de cada um ter, inclusive, liberdade para suas *manias*.

Remetendo a uma parente, engajada desde o início da recuperação territorial, uma senhora da família do cacique comentou: “Babau disse assim: ‘Edinalva*, pegue uma retomada, para você viver de seu jeito. Porque você tem muito filho e você não vai viver com mais ninguém com essa ruma de filho’. Agora, ela pegou a retomada dela, se aposentou e vive lá mais os filhos”. Em alusão genérica a membros de troncos que não o seu, a mesma senhora observou: “Se eles tiverem alguma coisa contra a coordenação de Babau, se eles acharem que alguma coisa está errada, eles podem se organizar do jeito deles lá e deixarem a gente cá. Ninguém é obrigado a nada”. Outro interlocutor pontuou: “Aqui, agora está tranquilo; a organização é por família”. Deve-se notar, porém, que os mecanismos de deliberação e ação coletiva seguiam em funcionamento.

De outra parte, argumentava-se que a nova configuração poderia afrouxar os vínculos entre parentes, inclusive fragilizando a aldeia diante dos inimigos. Antes de 2013, um bom número de pessoas conhecia todas ou quase todas as retomadas, o que deixou de ocorrer. Talvez, porém, os comentários sobre afastamento falassem mais de preocupação e cautela que de efetiva redução dos encontros, como veremos em mais detalhes no capítulo 4. Refletindo sobre essas mudanças, uma interlocutora observou: “Espalhou, porque cada um foi para uma retomada. Mas, se deus o livre, alguém der um grito aqui ‘Ei, aconteceu aqui!’ ou ‘Me ajude aqui!’, a qualquer hora que for, você vai ver meio mundo de gente correr aqui. Aqui ou em qualquer outra retomada, tanto faz”.

Os arranjos familiares e de moradia *espalharam* parentes próximos por diversas retomadas, por exemplo, no caso de crianças criadas pelos avós cujos pais viviam em outras áreas. Assim, conformou-se uma intrincada rede, com cada pessoa frequentemente implicada em vários

lugares simultaneamente. Na mesma direção, arranjos de trabalho específicos poderiam levar um sujeito a morar em uma área, trabalhar em uma roça perene em outra e manter plantios de ciclo curto em uma terceira. Além de permitir que as famílias acessassem diferentes possibilidades e recursos, essa arquitetura criava condições para a manutenção cotidiana de relações.

A aparente transparência do esquema recém-apresentado, partindo das retomadas e sítios, e passando pelos setores, não deve, porém, ocultar a complexidade da distribuição territorial na Serra do Padeiro. Ainda que se observasse como princípio a alocação de cada tronco em seu domínio territorial, a organização da aldeia não decorria de sua aplicação estrita. O território era desenhado também por outras classes de *lugares*, compostos por conjuntos de vizinhos, não necessariamente pertencentes às mesmas famílias extensas. Além disso, a necessidade de situar *famílias sem tronco*⁶³ ou *truncos isolados*, isto é, respectivamente, famílias que não identificavam um antepassado referido a uma porção específica do território e famílias cujos troncos velhos remontavam a outras aldeias, notadamente, à vizinha Serra das Trempes, também contribuía para que, na prática, nenhum setor fosse habitado exclusivamente por indivíduos do mesmo tronco.

As soluções encontradas para esses casos eram diversas. Por exemplo, a uma família extensa que não tinha tronco identificável, foi oferecida a possibilidade de compor a organização de um tronco familiar com o qual detinha parentesco por afinidade. Contudo, eles preferiram se manter como uma família autônoma; em algumas ocasiões, escutei-os referidos como uma *família individual*. Tratava-se, ao que parece, de uma classificação relativamente neutra, em que não estavam embutidas críticas, dando-se a entender que era uma decisão legítima. Já em relação às famílias que remetiam à Serra das Trempes, tratou-se de alocá-las o mais próximo possível do limite entre a Serra do Padeiro e essa localidade, de modo que estivessem relativamente perto de seus lugares de origem. Referindo-se aos Salles, Babau afirmou: “Nós falamos: ‘Ó, vocês vão ficar aqui, porque aqui vocês crescem, vocês estão praticamente dentro da aldeia onde nasceram’”.

Chegou-se a propor que as famílias sem domínio definido se unissem, formando um grupo, mas, de acordo com interlocutores, elas não quiseram. Algumas se acomodaram no domínio da família extensa de seu Lírio e dona Maria, cujos membros costumavam se caracterizar como mais dispostos a tais arranjos: *agregamos todos os soltos*. A respeito da possibilidade de formação de uma coalizão de famílias sem tronco ou troncos isolados, Babau observou: “Eles são totalmente diferentes [entre si], a gente tem que respeitar. Quando bota juntos, eles brigam. Aí, eu disse: ‘Sabe de uma? Vocês sobrevivem aí. No dia em que vocês acharem que dá para fazer uma unidade...’”.

⁶³ Essa categoria complica, ao menos no contexto da Serra do Padeiro, uma afirmação anotada por Rocha: “Para ‘ser Tupinambá é preciso que se tenha troncos’, afirmavam meus interlocutores” (2014: 142).

A existência de vínculos estabelecidos antes das ações de retomada entre determinados indígenas e porções específicas do território que não apontavam para as relações entre troncos velhos e domínios era levada em consideração. Por exemplo, se um indígena houvesse vivido a maior parte da vida em determinada fazenda, sendo grande conhecedor da área, ele poderia continuar alocado ali após a ação de retomada, mesmo se seus troncos velhos se situassem em outra parte da aldeia. O mesmo poderia ocorrer com indígenas que moravam em sítios fora do setor de seu tronco. A consolidação de ocupação anterior foi o critério utilizado para alocar, por exemplo, uma família cujos troncos remetiam à Serra das Trempes e que, anos antes, haviam comprado um sítio na Serra do Padeiro. Quando se recuperou a fazenda vizinha ao sítio, os dois foram emendados, por decisão coletiva. “O pessoal me falou: ‘Como você já tem uma areazinha aí com a sua mulher, você já fica ali dentro [assume os cuidados da retomada]’. Aí, eu fiquei por aqui mesmo.”

Afinidades ou inimizades também informavam a organização da aldeia. Após anos de boa convivência em uma retomada, famílias de diferentes troncos poderiam optar por seguir vivendo juntas, embaralhando as divisas dos domínios. Era comum também que jovens solteiros, principalmente rapazes, dividissem casa com um parente da mesma faixa etária ou morassem em uma mesma retomada. Esses arranjos, quase sempre provisórios, não se restringiam a pessoas do mesmo tronco, sendo orientados principalmente por relações de camaradagem. Em sentido inverso, evitava-se alocar na mesma retomada famílias ou indivíduos que não se dessem bem, mesmo que fossem do mesmo tronco. Em alguns casos, os arranjos de moradia serviam também para facilitar a logística de trabalho. Por exemplo, ocorria de motoristas do transporte escolar ou de veículos utilizados na atenção à saúde estabelecerem seus lugares de morada em função, respectivamente, dos itinerários das linhas de ônibus e dos cronogramas de deslocamento dos profissionais de saúde e dos pacientes.

Os esforços para situar cada tronco familiar em seu respectivo domínio, matizados pelos aspectos já indicados, conjugavam-se também à busca pelo equilíbrio entre, de um lado, as necessidades concretas de cada família, considerando-se o número de membros, suas condições de trabalho e outros atributos, e, de outro, as características de cada retomada, notadamente tamanho, localização, existência e condições de cultivos permanentes, casas e outros recursos. Por exemplo, quando perguntei a um interlocutor por que ele e sua família nuclear haviam se mudado de uma retomada a outra, ele explicou: “A família de Januária* [sua cunhada, que passou a viver na retomada de onde saíram] é bem maior que a nossa. Aí, nós liberamos aquela casa para ela e viemos para cá. Lá, ela teria mais espaço com os filhos e os netos dela”.

Questões de segurança também incidiam nos arranjos. Nessa direção, uma jovem comentou que sua família se mudou de uma retomada a outra a pedido do cacique, para ocupar uma casa que

ficou vaga depois que um parente se mudou para outra aldeia. Na análise do cacique, da jovem e de outros interlocutores, em função da localização da casa, deixá-la vazia poderia vulnerabilizar a coletividade, posto que ela poderia ser convertida em base para pistoleiros. Outro interlocutor apontava duas razões principais para ter se mudado com a esposa de uma retomada a outra, ambas sob seus cuidados: “Eu saí dali, porque ali fica muito isolado para a mulher ficar sozinha. E esta fazenda aqui não pode ficar sem movimento, precisa ter gente na casa, para receber [visitantes]”. Ou seja, em sua perspectiva, a mudança tinha de ver com a proteção da mulher, que passava muito tempo sozinha em casa enquanto ele trabalhava na roça, e com as táticas de segurança coletivas, que incluíam não deixar desabitadas casas que, por diferentes razões, eram mais visadas.

Como indiquei, em diversos casos, observavam-se descontinuidades entre os locais de morada e trabalho. Em Alarcon (2019: 393-415), discuti mais extensamente os arranjos laborais na aldeia, considerando diferentes estratégias tentadas ao longo do tempo, que incluíam a criação de roças coletivas, e a instituição de mutirões e contribuições financeiras percentuais à AITSP oriundas dos lucros agrícolas. Aqui, trata-se de conectar a dimensão do trabalho à distribuição populacional.

Em primeiro lugar, o fato de alguém viver em determinada retomada não significava necessariamente que *fazia parte* dela. A expressão tinha conotação econômica: significava que um indivíduo ou uma família trabalhava nas roças perenes de determinada área, auferindo renda. Funcionários do CEITSP, da atenção à saúde e indivíduos que desempenhavam outras atividades assalariadas na aldeia não costumavam fazer parte de roças perenes, tanto em função da indisponibilidade de tempo como dos esforços para equilibrar a renda dos moradores da aldeia. Assim, dizia-se que moravam em determinada retomada mas não faziam parte dela. Muitos deles, porém, mantinham roças de ciclo curto nas áreas onde viviam ou em outros locais.

Vale observar a descrição minuciosa de dona Araci* a respeito do arranjo de morada e trabalho de sua família extensa. Ela, o esposo, dois filhos e as respectivas famílias nucleares viviam em uma mesma retomada. Em outra parte da aldeia, a família dispunha de um sítio, habitado por uma filha, o genro e uma neta. Tanto a filha como o genro eram assalariados e não trabalhavam na roça. “Eu mais meu marido estamos aposentados já. Mas ter terra para os meus filhos trabalharem é o mesmo que ter para nós. Na retomada, tem o cacau, que a gente já achou plantado; o que se faz agora é zelar. E plantar outras coisinhas, que são um complemento, para a ajuda familiar. Nós temos uma seringa, lá no Catende* [sítio], que o pai [seu esposo] deu para os meninos [os filhos]. Nós moramos aqui, mas eu mais o marido não fazemos parte de cacau, não, é deles dois [dos filhos]. Porque eles têm família e nós somos só nós dois. A gente mora, claro, e planta nosso aipim, nossas verdurinhas. E ajudamos os meninos na hora que precisam. O pai os ajuda a secar o cacau. Na hora em que estão afobados, ele ajuda a quebrar cacau, a tomar conta de alguma coisa.”

Entre os que se dedicavam aos plantios pré-existentes nas retomadas, havia os que *só faziam parte do cacau*, os que *só faziam parte da seringa* e, com menos frequência, os que se envolviam com ambas, mantendo ou não outros cultivos. É preciso notar também que a distribuição das roças poderia variar. Por exemplo, um jovem que havia feito parte da roça no ano anterior talvez não fizesse neste, para se dedicar mais à escola, se preparar para o ingresso na universidade ou simplesmente porque seu sustento ainda não dependia do próprio trabalho, de modo que o encarava como a possibilidade, facultativa, de obter renda para o lazer, para lanches, roupas ou para algum projeto específico, como, por exemplo, a compra de uma motocicleta ou a montagem de um paredão de som.

Seja a que atividade agrícola as pessoas se dedicassem, a alocação de áreas de trabalho não se amarrava ao lugar da casa, como vimos no caso de dona Araci. Em algumas situações, isso se dava porque certas retomadas dispunham de casas em melhores condições ou em maior quantidade, mas, proporcionalmente, menos áreas de roça, ou vice-versa. Por exemplo, uma família que vivia em uma área com boas instalações para moradia, mas recoberta por pastos, tirava seu sustento principalmente de roças de cacau situadas em outra retomada, deslocando-se diariamente entre elas. Inversamente, uma retomada com bons pastos era aproveitada para criação de bodes por uma senhora que vivia em outra parte. Algumas dessas alocações duravam mais, outras menos.

Em certos casos, tratava-se de trabalhar com quem se tinha afinidade ou de equilibrar capacidades laborais. Por exemplo, um indivíduo mais vigoroso poderia ajudar um parente idoso e adoentado; um mais experiente, ensinar e servir de referência a um menos. Era o caso de um jovem que vivia em uma retomada, mas trabalhava junto a seu cunhado mais velho, na retomada onde o último morava. Havia toda sorte de combinações. Dois irmãos, por exemplo, moravam e trabalhavam cada qual em uma retomada, mas se ajudavam frequentemente. No interior de cada retomada ou de cada conjunto de retomadas, moradores e não moradores que faziam parte das roças dividiam os recursos conforme lhes parecia mais adequado, havendo casos em que não se alocava áreas específicas para cada membro, dividindo-se os lucros igualmente; casos em que havia roças ou partes de roças claramente delimitadas; e uma série de gradações entre esses polos.

Além disso, algumas situações conduziam a arranjos provisórios. Era comum, por exemplo, que os resguardos⁶⁴ decorrentes de gravidez, puerpério, adoecimento e fechamento de trabalho com o pajé levassem algumas pessoas a sair de suas casas e se instalar em outros pontos da aldeia, alterando temporariamente a distribuição territorial. Nessa direção, uma jovem que vive

⁶⁴ Sobre o resguardo na gravidez e no puerpério, ver Macêdo (2007: 97-103, 138-153). Ela anota: “O mais comum é que a mãe da parturiente, durante alguns dias, se mude para a sua casa, ou que ela própria permaneça temporariamente na casa da mãe para que esta possa substituí-la nas suas atividades” (Macêdo, 2007: 144).

em uma retomada contou que, durante o resguardo de seu último parto, passou 17 dias na companhia da mãe, que mora no sítio da família extensa. Outra jovem, por sua vez, durante os meses em que estava fechando trabalho com seu Lírio, mudou-se de uma retomada a outra, para também ficar perto da mãe. Nesses períodos, a companhia de um parente mais experiente – como a mãe de minha interlocutora, que já tinha trabalho fechado – poderia ser duplamente útil. De um lado, para evitar *quebra de resguardo*, isto é, que o sujeito deixasse de seguir as prescrições do pajé. De outro, para orientá-lo e protegê-lo, já que se tratava de um intervalo delicado, quando *se atraía muita coisa*, o que poderia se expressar em pesadelos e na aparição de visagens.

A circulação entre áreas, com o estabelecimento de moradas temporárias ou a identificação com duas casas, era particularmente comum entre as crianças. Por exemplo, mulheres que tinham filhos e viajavam para atividades do movimento indígena, para cursar o ensino superior ou realizar outras atividades acadêmicas frequentemente recorriam a parentes, alguns dos quais viviam em outras áreas, para o cuidado das crianças. Fosse qual fosse a circunstância, deve-se ter em mente que a aldeia não era um quadro estático, nem em relação à distribuição do trabalho nem à morada.

Essa distribuição tampouco era isenta de tensões. Disposições individuais ou familiares se alinhavam, se chocavam e se acomodavam cotidianamente, relacionando-se ao projeto coletivo em construção na aldeia. “Aqui, é assim: você está em uma retomada; se você quiser ir para outra, você vai, você tem o direito”, explicou um interlocutor. Um jovem servia de exemplo: apesar da pouca idade, ele já havia morado em diversas áreas. “Não encontrei o lugar certo ainda. Aí, fico andando, até encontrar a retomada certa.” A fala de Cícera*, porém, introduzia algumas complicações. Depois de reconstituir seu itinerário através de retomadas, ela ponderou: “Nessas retomadas tudo, eu já andei. Às vezes, eu penso: ‘Meu deus, eu estou andando demais’. Agora, eu quero ficar ali mesmo, acho que não vou mais para canto nenhum. Com fé em deus e nos encantados. Porque a gente fica é pela ordem dos encantados, não é pela gente, não, é pelos encantados. Qualquer coisa, eu posso ir para outra. Às vezes, a gente sai de uma e o pessoal até comenta. Mas não é, não: é pelos encantados mesmo. Eu já tenho essa coisa na minha mente. Pretendo ficar ali, né? Mas vou ver o que os encantados querem. Eu vou para outra ou fico ali mesmo – é assim”.

Cícera expressava, ao mesmo tempo, desejo de permanecer na área onde se encontrava e disposição de se mudar para outra, caso os encantados determinassem. Nessa direção, algumas lideranças diziam: *não somos nós que organizamos a terra, é a terra que nos organiza*⁶⁵. A postura esperada de um parente engajado era estar pronto para se deslocar em função da segurança, de estratégias específicas ou de outras questões, frequentemente expressas com a mediação dos

⁶⁵ Pavelic (2019: 236) anotou uma variação dessa afirmação, proferida por Babau.

encantados. Porém, as pessoas punham em marcha negociações para permanecer nos lugares com os quais *pegaram amizade*, após anos *zelando-os*, ou para se mudar às áreas onde acreditavam ter direito de estar. Em função de fatores como o prestígio de cada família, os vínculos mantidos com figuras de poder e o quadro geral das relações na aldeia em dado momento, as gestões poderiam ser mais ou menos bem-sucedidas. E frequentemente, como indicou Cícera, despertavam críticas. *Para quem gosta de trabalhar, não tem lugar feio; para quem é preguiçoso, não tem lugar bonito* era uma forma, entre muitas outras, de criticar parentes que, negociando para se mudar para outras retomadas, queixavam-se dos recursos das áreas onde se encontravam.

Essa complexa organização territorial se conectava intimamente às dinâmicas de retorno dos parentes. Em minhas estadas na aldeia, encontrei o panorama marcado pelos regressos de indígenas na diáspora. Caminhando entre sítios, retomadas e áreas ainda em posse de não indígenas, era possível observar seus sinais mais palpáveis: moradas eram erguidas para abrigar pessoas que haviam regressado e se encontravam provisoriamente instaladas em casas de parentes, construções já existentes se ampliavam para acomodar alguém em vias de voltar, alguns trechos de capoeira cediam espaço a roças plantadas por recém-chegados, jardins e quintais surgiam onde antes havia mato. Nas conversas, o retorno se revelava com ainda mais vigor. Seus aspectos e implicações atravessavam cotidianamente os diálogos entre parentes, alimentavam os circuitos de fofoca, desencadeavam brigas e reconciliações, provocavam excitação e apreensão. Nos períodos em que eu me encontrava fora do território, notícias de retornos me alcançavam quando eu recebia visitas de interlocutores ou por meio de mensagens de texto e áudio trocadas por celular.

As transformações da paisagem devidas aos retornos, às movimentações dos moradores e, mais amplamente, à recuperação territorial eram frequentemente tematizadas nas conversas entre parentes. Entre retomadas e sítios, da aldeia à rua e da rua à aldeia, os parentes se moviam, assim como capoeiras viravam roça, roças viravam capoeira, novos caminhos se abriam e antigos se fechavam. Em diversas ocasiões escutei que, ao retornar ao território após passar alguns meses fora, eu não seria capaz de identificar certos lugares ou mesmo reconhecer a aldeia como um todo, tal era o ritmo das mudanças. Para citar um exemplo, uma senhora instalada havia pouco em uma área retomada, ao me encontrar na sede da aldeia, comentou animadamente: “Depois que eu cheguei, plantei manaíba [mandioca], banana-da-terra, um bocado de coisa. Se você for lá, você nem conhece mais ali onde você andou: está tudo diferente!”. Por vezes, as mudanças na paisagem inspiravam falas nostálgicas ou preocupadas, mas a tônica geral costumava ser o entusiasmo.

Antes de 2013, a tendência era que os parentes que regressavam se alocassem em retomadas já ocupadas por outras famílias – em algumas situações, tendo de construir casas de taipa ou de tábuas, ou viver temporariamente sob a lona preta. Mais recentemente, tornou-se comum que

recém-retornados fossem os primeiros ocupantes de uma retomada – em alguns casos, realizada visando recebê-los. Alternativamente, uma família retornada poderia se acomodar com parentes apenas até que realizasse, ela própria, uma retomada. Em certo sentido, cada indígena ou conjunto de indígenas que retornava encontrava uma aldeia diferente daquela com que topavam seus parentes que vieram em outras levas, e cada retorno desencadeava também novas transformações.

1.3. RETOMADAS COMO CAMPO DE PESQUISA

Nos últimos anos, como apontei, os Tupinambá da Serra do Padeiro se tornaram conhecidos muito além do contexto regional, devido ao vigor de sua mobilização e às características que vêm imprimindo às retomadas. Etnografar essas e outras formas de atuação política engendradas por povos indígenas e outras coletividades – construindo descrições pormenorizadas sobre situações específicas, assentadas em categorias produzidas pelos sujeitos mobilizados e passíveis de cotejo – é parte de uma agenda de pesquisa de alta relevância tanto para grupos em luta por direitos como para a antropologia e áreas afins. Ao olhar em profundidade um aspecto crucial da ação política na Serra do Padeiro, a mobilização dos parentes, esta tese se inclina nessa direção.

Nesse movimento de pesquisa, torna-se possível dimensionar a natureza e o alcance do processo analisado. Ainda que a recuperação territorial em curso na Serra do Padeiro se conecte intimamente ao reconhecimento de direitos territoriais pelo Estado, ela o extrapola. Como argumentei em trabalho anterior, seria um equívoco caracterizar as retomadas apenas como “instrumento de pressão”, acionado tão somente com o intuito de levar a termo o procedimento demarcatório (Alarcon, 2019: 103-122). Apresentando um horizonte temporal e político muito mais amplo, elas constituem o cerne de uma forma de ação dedicada à construção de um projeto coletivo próprio, como vimos, expresso na categoria *retorno da terra*.

Dialogando com etnografias recentes, referentes a contextos diversos, Pacheco de Oliveira (2015a, 2018) seguiu essa via para a interpretação do fenômeno. “Apesar de as ‘retomadas’ às vezes apoiarem sua legitimidade em atos administrativos da FUNAI [...], sua inspiração não deriva desses atos. [...] Elas constituem uma forma pós-tutelar de exercício da política pelos indígenas, sugerindo um modo diferente de conceber sua relação com o Estado” (Pacheco de Oliveira, 2018: 13, tradução minha). Segundo ele, tais ações “são capazes de mobilizar valores tradicionais, emoções cruciais, e novas energias intelectuais e políticas, de grande intensidade, atuando para a construção de cenários futuros mais desejáveis” (Pacheco de Oliveira, 2018: 14, tradução minha).

As retomadas dispõem de raízes e galhos que as comunicam, histórica e contemporaneamente, com diferentes modalidades de ação política desenvolvidas pelos povos

indígenas, ligando-se àquilo que Comerford, em referência aos movimentos camponeses das últimas décadas, identificou como “um certo ‘estilo’ de mobilização e manifestação, cristalizando um repertório bem definido de formas de ação coletiva com visibilidade pública, acionadas recorrentemente” (1999: 125). Em um recuo temporal mais fundo, os antecedentes dessas e de outras ações aparecerão “na forma de movimentos sociorreligiosos de libertação, rebeliões armadas, migrações messiânicas etc.” e nas expressões ainda menos evidentes daquilo que pode ser pensado como uma “cultura de resistência” (Bartolomé, 2006: 232, 233, tradução minha). Ao mesmo tempo, elas são criações contemporâneas e específicas, que ganham contornos no quadro de cada luta (Pacheco de Oliveira, 2018: 14).

Em contraste com formas de atuação mais ligadas à ação do Estado – aponta também Pacheco de Oliveira (2018: 13), destacando um elemento central para a argumentação desta tese –, não se observa nos processos assentados na realização de retomadas uma tendência à desmobilização dos coletivos ou a sua burocratização. Como o caso da Serra do Padeiro deixa ver com clareza, em lugar disso, delineia-se um modo específico de fazer política fortemente embebido na vida da aldeia, que mobiliza cotidianamente a participação dos sujeitos que a compõem.

Além das novidades que as retomadas introduzem no panorama das formas de ação levadas a cabo historicamente pelos povos indígenas, deve-se atentar para sua disseminação em diferentes contextos e para a frequência com que têm sido postas em prática, assumindo papel de destaque no quadro mais amplo da atuação de coletividades indígenas. Como pontuou Pacheco de Oliveira, “as retomadas se tornaram a principal estratégia dos povos indígenas para o reconhecimento de seus direitos territoriais no presente, havendo sido incorporadas como bandeira de luta pelo movimento indígena” (2018: 13, tradução minha). Movendo-se entre escalas, ainda acompanhando o autor, é possível observar como, fincadas em seus contextos, elas se enlaçam no plano nacional para compor um “ato de descolonização” (Pacheco de Oliveira, 2018: 14, tradução minha).

Apesar disso, apenas recentemente começa a se constituir algo como um campo de estudo das retomadas. Há pouco tempo, quem quisesse saber delas deveria se contentar com passagens – muitas vezes instigantes e reveladoras, mas geralmente breves – em livros e monografias dedicados a outros objetos. Revisando alguns desses trabalhos, Tófoli (2010: 37-49) sintetizou as contribuições então disponíveis acerca das retomadas no Nordeste. Naquela produção, Brasileiro (1996), que investigou o processo de organização política dos Kiriri, no norte da Bahia, destaca-se como o trabalho em que possivelmente a presença das retomadas apareça de modo mais acentuado. Outras pesquisas, por sua vez, mesmo explorando processos de territorialização, passavam ao largo das ações de retomada, deixando a sensação de

existência de um nítido ponto cego.

Alternativamente, o leitor interessado poderia dirigir sua atenção a trabalhos de menor escopo, como artigos, a exemplo de Pereira (2003), Fernandes (2003) e Carvalho (2009)⁶⁶. Ou vasculhar processos administrativos e judiciais, notas do movimento indígena, periódicos de entidades indigenistas, reportagens e outras fontes. Em trabalho anterior, atentei para o que me parecia uma situação curiosa: as retomadas dificilmente recebiam atenção a ponto de se tornarem objeto principal de pesquisa, mesmo se difundidas, documentadas e conhecidas (Alarcon, 2019: 19, 42-43).

Recuperando a história da TI Nonoai, no Rio Grande do Sul, próxima à divisa com Santa Catarina, Fernandes (2003: 195) lembra que os acontecimentos que passariam a ser referidos como marco inicial tanto da mobilização indígena contemporânea na região Sul como da constituição do movimento dos trabalhadores rurais sem-terra foram parte da recuperação territorial desatada pelos Kaingang em meados da década de 1970, centrada na realização de ações de retomada.

Remetendo a dados coligidos pelo Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária da Universidade Estadual Paulista (NERA/UNESP), Corrado (2017: 16) observa que, no início dos anos 2000, as retomadas compunham um percentual considerável do conjunto de ocupações de terras realizadas no país. Entre os Guarani e Kaiowa⁶⁷, no que hoje corresponde ao cone sul de Mato Grosso do Sul, contexto estudado pela autora, as ações ocorriam desde fins da década de 1970; de acordo com Pereira (2003: 142-143), naquela época, iniciativas de recuperação territorial localizadas e relativamente isoladas começaram a se articular como parte de um movimento.

Já na segunda metade dos anos de 1980, as retomadas realizadas pelos Guarani e Kaiowa ganhavam visibilidade, inclusive internacional, espalhando-se na década de 1990 (Pacheco de Oliveira, 2015a: 193-194; Pereira, 2003: 139-141). Na perspectiva de um indígena envolvido na mobilização, nos anos de 1970, o *tekoha* (na acepção de território tradicionalmente ocupado) estava *engatinhando*; hoje, tantas retomadas depois, ele *anda* (Corrado, 2017: 102). Na década de 1980, também os Ticuna realizavam ações de recuperação territorial, na bacia do rio Solimões, no Amazonas – foi dessa maneira que obtiveram a demarcação de suas terras (Pacheco de Oliveira, 2015a: 189-191). No norte de Minas Gerais, os Xakriabá vinham realizando retomadas desde 1984; a homologação da TI Xakriabá ocorreria em 1987 (Santos, 1997: 213). Constatando a centralidade que, na década de 1990, as ações de retomada

⁶⁶ Ressalve-se que Pereira (2003) não emprega o termo *retomada*, referindo-se a *reocupações*; Fernandes (2003), a certa altura, utiliza o termo *invasão* como sinônimo de retomada, o que considero inadequado.

⁶⁷ Como se pode ver nas referências, a grafia do etnônimo em trabalhos recentes varia entre *Kaiowa* e *Kaiowá*. Aqui, adotei a opção de Benites (2014).

assumiram para os Terena, em Mato Grosso do Sul, Ferreira denominou o quadro histórico então vigente “situação de retomada” (2007: 106).

Em relação ao Nordeste, trabalhos dedicados à história do movimento indígena, como Bicalho (2010) e Oliveira (2013), mencionam a realização de retomadas a partir do final da década de 1970. Eventos-chaves da construção do movimento indígena na região aparecem entrelaçados a essas ações. A 13ª Assembleia Indígena, a primeira no Nordeste, teve lugar em 1979, na Ilha de São Pedro, em Sergipe; área tradicionalmente ocupada pelos Xokó, estava em pleno processo de recuperação territorial (Oliveira, 2013: 110-111; Sávio, 1979). Já em 1992, a II Assembleia da Comissão Leste-Nordeste – que daria origem à Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) – foi realizada durante a retomada da aldeia Caípe pelos Xukuru, no agreste de Pernambuco (Oliveira, 2013: 121). Como registra Oliveira, a comissão “atuava em retomadas, levando seus integrantes até as terras em litígio e difundindo informações sobre a situação dos territórios conquistados” (2013: 123). No caso dos Xukuru, retomadas vinham sendo realizadas desde 1990 (Oliveira, 2006; Silva, 2008).

Documentos analisados por Bicalho (2010: 138-142, 164-165) indicam que o regime militar tentou impedir a realização da assembleia de 1979 e evidenciam como as retomadas figuravam no universo de preocupações da repressão. Para referir outro exemplo, em setembro de 1980, a *Tribuna da Bahia* noticiou a ameaça que pairava sobre os Truká, então mobilizados na recuperação de seu território, no rio São Francisco, em Pernambuco: “Caso a comunidade indígena Trucá [Truká] não se retire hoje da ilha de Assunção, próxima à cidade de Cabrobó (PE), cinco mil homens da Polícia Militar de Petrolina darão início a um processo de expulsão” (PM, 1980).

Na Bahia, os primeiros marcos relativos às retomadas remetem aos Pataxó Hãhãhã, no sul do estado, que em 1982 recuperaram a fazenda São Lucas, pretensamente pertencente a Jenner Pereira da Rocha; e aos Kiriri, no norte, que no mesmo ano retomaram a fazenda Picos, reivindicada por Arthur Miranda de Almeida (Souza, 2019; Brasileiro, 1996). No caso dos Pataxó Hãhãhã, desde meados da década de 1970 lideranças vinham articulando o que chamaram de “grupo de luta pela terra” (Souza, 2019: 210). Já no extremo sul do estado, em 1989, os Pataxó começaram a organizar encontros visando a recuperação territorial (Carvalho, 2013). Em 1992, realizaram a Marcha das Retomadas e organizaram a Associação dos Pataxó Sem Terra; no ano seguinte, teve lugar a retomada da Aldeia Velha. Recuperando falas de interlocutores pataxó, Cardoso (2018: 267-291) alude a ações de recuperação territorial ocorridas nos anos de 1970, ainda não designadas retomadas.

Em pesquisa realizada no acervo ANAÍ em 2016, consultei conjuntos documentais que possibilitariam iniciar uma detalhada reconstituição desses processos, especialmente em referência

aos Pataxó Hãhãhã e Kiriri. Seguir essa via não está no escopo desta tese, mas vale a pena tecer considerações sintéticas a partir de uma leitura relativamente superficial dos documentos, entre os quais cartas, ofícios, relatórios, boletins, reportagens em periódicos e peças de processos judiciais. Nos dois casos, as retomadas se inscrevem em processos longos, dramáticos e marcados por reviravoltas. Em ambos, fica claro o potencial da utilização de fontes heterogêneas.

Trata-se de tramas complexas, que se desenrolam em diferentes níveis, envolvendo uma gama de sujeitos: indígenas dos dois povos, seus aliados e o movimento indígena nacional; posseiros, fazendeiros e entidades representativas; agentes dos poderes executivo, legislativo e judiciário em nível municipal, estadual e federal; agentes da repressão e pistoleiros; jornalistas e outros. Também variadas eram as ações postas em marcha pelos indígenas. À entrada e permanência nas antigas fazendas, somavam-se estratégias como ocupações de prédios públicos e outras formas de ação direta; a elaboração de cartas a autoridades, entidades civis e outros interlocutores; a concessão de entrevistas à imprensa; e as viagens.

Nos dois contextos, os indígenas foram alvo de intensa violência, abarcando de episódios de destruição patrimonial – o que os colocou, em alguns casos, em situação de extrema vulnerabilidade – a assassinatos, inclusive por linchamento. A cobertura jornalística dos casos foi farta, principalmente em relação aos Pataxó Hãhãhã, encontrando espaço em seguidas edições de veículos de circulação nacional. É importante notar que a aproximação entre os dois contextos não deriva apenas do fato de eles se tocarem cronologicamente: as conexões são concretas. Um exemplo entre vários é a ata de uma reunião da FUNAI sobre o caso kiriri em que encontraremos registro da participação não apenas de representantes desse povo, mas de duas lideranças pataxó hãhãhã (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 1985).

Ao realizar esse brevíssimo sobrevoo – que não tem qualquer pretensão de historiar de modo abarcador as retomadas em seus diferentes contextos –, tenciono apenas repisar que a ausência de estudos sistemáticos sobre essas ações não pode ser atribuída a desconhecimento nos meios antropológicos e indigenistas acerca de sua realização. A explicação talvez resida na suposição de que constituíssem fenômeno autoevidente ou “tema menor”. Seja como for, nos últimos anos temos assistido ao aumento do número de dissertações e teses a respeito das retomadas, à organização de grupos de trabalho e simpósios abarcando a questão, à publicação de ao menos um dossiê temático em que elas ocupam posição de destaque⁶⁸ e a sua presença cada vez mais incisiva mesmo em trabalhos cujos focos principais são outros.

Tal processo pode ser compreendido como parte das alterações de agenda de

⁶⁸ Tratou-se do dossiê *Fighting for indigenous lands in modern Brazil: the reframing of cultures and identities*, publicado em 2018 pela *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 15, n. 2.

investigação impulsadas pela maior presença de pesquisadores indígenas nos programas de pós-graduação em antropologia social e áreas próximas, a que já me referi, assim como por diálogos renovados entre pesquisadores e lideranças do movimento indígena. No que diz respeito especificamente ao Nordeste, as transformações se conectam à ampliação das pesquisas em geral acerca dos povos indígenas da região, que, de acordo com Carvalho e Reesink, embora sente raízes na década de 1970, acelera-se apenas no fim dos anos de 1990 (2018: 72).

Na dissertação de mestrado, dialoguei com Tófoli (2010), que investigou as retomadas realizadas pelos Tapeba em Caucaia, região metropolitana de Fortaleza (CE), a partir da década de 1990. À época, não tive acesso a Lutti (2009), trabalho dedicado a *acampamentos e ocupações* realizados pelos Guarani e Kaiowa; na tese de doutorado, ela tornaria ao tema (Crespe, 2015). Em 2014, assistimos a um marco no que era, como se viu, um campo incipiente: Benites, pesquisador kaiowa, defendeu tese de doutorado descrevendo e analisando retomadas empreendidas por seu povo, trabalho de grande valor para a compreensão dessa forma de ação. Em sua dissertação de mestrado, dedicada à educação escolar indígena e posteriormente publicada em livro, as retomadas já ocupavam posição destacada (Benites, 2012). Nos anos subsequentes, outros trabalhos viriam à luz, incluindo Faria (2016), desenvolvido junto aos Guarani Mbya na capital de São Paulo; Corrado (2017), já referido; e Ximenes (2017), em torno das retomadas realizadas pelos Terena.

Antes de avançarmos, vale a pena nos determos um pouco mais na tese de Benites, para reforçar sua convergência com os objetivos desta tese. Especificamente, o trabalho se debruçou sobre o *jaike jevy* (processo de reocupação) de quatro *tekoha* na bacia do rio Iguatemi: Jaguapiré, Potrero Guasu, Ypo'i e Kurusu Amba. Destaque-se que Benites viveu a expulsão de Jaguapiré, em 1988, e se envolveu diretamente no processo de retorno. Expandindo a tradução de *jaike jevy*, ele assinalou que a expressão poderia ser compreendida como “uma resposta organizada ou reação organizada frente à expulsão violenta das famílias extensas do seu território, objetivando recuperar esse território, conquistado pelos fazendeiros”, no sentido de ação de entrada na fazenda, mas também como “atuação permanente, ação e revalorização dos rituais e técnicas de luta/guerra pelos indígenas envolvidos para terem êxito nos processos de enfrentamento com os fazendeiros”, isto é, como processo cotidiano de mobilização e envolvimento de parentes (Benites, 2014: 251).

Outra expressão discutida pelo antropólogo e que merece atenção é *ñomoiru ha pytyvõ*, em que *ñomoiru* significa “*juntar-se ao grupo, se proteger, ser companheiro(a)*” e *pytyvõ*, “prestar apoio, cooperar, dar força, encorajar, escoltar”, apontando para a centralidade das relações entre parentes no marco das estratégias empregadas nas ações de retomada (Benites, 2014: 252, grifo meu). Adiante, tornarei à discussão sobre o papel do parentesco em processos de recuperação territorial em diferentes contextos. Por ora, trata-se de enfatizar que o aspecto específico da

atuação indígena analisado nesta tese – o retorno dos parentes – é dimensão central também na argumentação de Benites, da qual emergem formulações muito sugestivas. A força do retorno dos parentes e a persistência na recuperação territorial ficam evidentes em situações consideradas por ele, por exemplo, no caso do *tekoha* Paraguasu, cujas famílias foram expulsas ao menos sete vezes seguidas, regressando e reocupando a área em todas as ocasiões (Benites, 2014: 194).

Discussões sobre as retomadas ou elaborações que podem ajudar a pensá-las têm aparecido também em trabalhos acerca de outras questões relacionadas à organização social e à mobilização dos povos indígenas em defesa de seus territórios e de seus direitos em geral, focalizando reuniões e assembleias, processos de autodemarcação, estratégias para enfrentamento de projetos de infraestrutura que impactam territórios indígenas, constituição e trajetória de lideranças indígenas, teoria política e relações de parentesco (Castro, 2011; Pimentel, 2012; Salvador, 2012; Andrade, 2014; Rebelo, 2015; Anzoategui, 2017; Cruz, 2017b; Loures, 2017; Molina, 2017; Morais, 2017; Pedreira, 2017; Santos, 2017; Gonçalves, 2018; Amado, 2019; Souza, 2019). Essa lista, como se pode imaginar, está longe de ser exaustiva: apenas dá mostra dos avanços nessa direção, priorizando trabalhos desta década dos quais me aproximei em maior ou menor medida.

No que diz respeito aos Tupinambá da Serra do Padeiro, minha dissertação de mestrado representou um primeiro esforço de consideração sistemática da recuperação territorial com foco nas retomadas. Porém, é importante notar que antes disso elas já haviam sido referidas, mesmo se brevemente, na maioria dos trabalhos acerca desse contexto. No conjunto, sua presença é mais marcada em Magalhães (2010) e em Ubinger (2012), cujas estadas em campo coincidiram com retomadas. A primeira acompanhou a recuperação da antiga fazenda Santa Rosa, em 2009, e a segunda, da Serra das Palmeiras, a que já me referi, retomada em 2010. No âmbito do procedimento demarcatório, a questão era tratada desde 2004, como descrevi criticamente (Alarcon, 2019: 106-108).

Naquele trabalho, procurei etnografar o conjunto das retomadas realizadas na Serra do Padeiro entre maio de 2004 e maio de 2012, descrevendo e analisando seus antecedentes, características recorrentes e algumas de suas repercussões na trama de relações em que se inscrevem os Tupinambá. Para tanto, voltei-me aos mecanismos de esbulho historicamente empregados contra os indígenas, assim como às estratégias por eles engendradas para a defesa do território e para a manutenção do grupo étnico no quadro de uma situação colonial, enfatizando as perspectivas de meus interlocutores e interlocutoras sobre esses processos.

Nesta tese, considerando as retomadas um fenômeno social e político de primeira ordem – como adiantei, constitutivas da Serra do Padeiro em sua conformação contemporânea –, trata-se de avançar em seu estudo. Também aqui a definição do território é a chave analítica, como

vimos. Conforme sustenta Pacheco de Oliveira, “a luta de um povo ou comunidade indígena pela obtenção e reconhecimento de um território que considera seu constitui o ponto central para a apreensão do sentido das transformações em que está envolvido”, afetando as diversas dimensões da vida social (2018: 7, tradução minha). Trilhando essa via, com o intuito de refinar a compreensão de uma situação etnográfica específica, espera-se contribuir para a construção de análises mais amplas sobre as formas de ação política e os projetos coletivos dos povos indígenas.

O exame detido de casos específicos deixa ver a distribuição e intensidade das mobilizações indígenas contemporâneas. Para citar um exemplo, ao reconstituir a trajetória de Ângelo Cretã, destacada liderança Kaingang, atuante na organização de retomadas na região Sul já na década de 1970, Castro (2011: 93-100) atenta para o fato de que, em plena ditadura militar, em 1976, ele foi eleito o primeiro vereador indígena de que se tem notícia no Brasil. O trabalho demonstra também a relevância da construção de biografias para uma agenda de pesquisa em torno das retomadas e de outras formas de atuação política indígena⁶⁹. Sem pretensão de abarcar os diversos desdobramentos que essa agenda pode ter, vale pontuar caminhos, identificados a partir da investigação junto aos Tupinambá da Serra do Padeiro e da leitura de outras pesquisas. Diferentes questões levantadas nos próximos parágrafos serão desenvolvidas etnograficamente ao longo da tese.

Aquilo que poderíamos chamar provisoriamente de *idiomas de luta*, isto é, os mananciais de formulações e termos específicos engendrados na ação política, sempre contextuais, compõe uma dimensão central da etnografia dos processos de mobilização. Corrado (2007) já argumentou nesse sentido. Recuperando termos referidos por seus interlocutores (“*guardar a luta, a história, batalhar, cavucar, batizar, confirmar, saber o fundamento*”), ela propôs como horizonte de pesquisa uma análise do que chamou de “*linguagem de luta*”, englobando práticas e sentidos acionados no processo de recuperação territorial (Corrado, 2017: 59, grifo dela). Vale notar que um dos movimentos efetuados por Benites (2014) é justamente o exame da atualização, no marco da recuperação territorial, de categorias como *tekoha*, *aty*, *jeroky*, *ñomoiru ha pytyvõ* e *jaike jevy*, já referidas.

Noção corrente entre os Terena, *Poké’exa úti* (“nosso território tradicional”) passou a ocupar no quadro das retomadas realizadas na TI Taunay Ipegue, entre 2013 e 2016, a posição de “grito de guerra”, indica Amado (2019: 184). Entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, chamei atenção para as noções de retorno ou libertação da terra (Alarcon, 2019). Já entre os Pataxó Hãhãhã, emerge a construção *fazer a terra aparecer toda*, que, de acordo com Souza “significou também fazer voltar os parentes, os encantados, os rituais, voltar a

⁶⁹ Nessa direção, ver o projeto “Os Brasis e suas memórias: os indígenas na formação nacional”. Disponível aqui: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/>.

sonhar para concertar ações, conhecer e ter acesso a documentos e mapas da terra, estabelecer relação com organizações não governamentais de apoio à causa indígena, com antropólogos, com o Estado, [...] conhecer e ter acesso às políticas públicas, ao movimento indígena mais amplo, e, sobretudo, reconstruir o passado” (2019: 221).

Em seu estudo, Santos (2017) se detém nas conexões da expressão “*Agyjevete* para quem luta!”, que ganhou visibilidade na esteira da mobilização por demarcação desatada pelos Guarani Mbya de São Paulo em 2013, posta em circulação pela Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), instância que articula aldeias guarani nas regiões Sul e Sudeste. Remetendo ao *xondaro* (dança-luta), a saudação *aguyjevete* seria “um dos termos de maior importância no contexto ritual”, associada ao *aguyje* (“transformação ou maturação corporal”) (Santos, 2017: 275). Além de ter estampado faixas em manifestações, a frase “*Agyjevete* para quem luta!” circula pela internet na letra de um *rap* guarani. Nesse e nos demais contextos referidos aqui, os idiomas de luta têm se expressado não apenas oralmente, mas em documentos escritos e de outros tipos. Entre os Tupinambá, indivíduos e coletivos engajados na recuperação territorial vêm produzindo narrativas digitais em texto e vídeo, conforme analisou Carvalho (2017).

Nesta tese e em trabalhos anteriores, as atas produzidas pela AITSP, as cartas públicas difundidas por ocasião de retomadas e outros documentos foram utilizados como janelas para a reflexão dos Tupinambá da Serra do Padeiro em torno de sua ação política. Na mesma direção, Loures (2017) recupera documentos produzidos no seio do Movimento *Ipereğ ayũ*, em particular as cartas abertas elaboradas pelos Munduruku da bacia do Tapajós, que remontam à primeira ocupação do canteiro de obras da usina de Belo Monte por esse povo, em maio de 2012, e que se tornaram bastante conhecidas. O trabalho oferece ainda outras contribuições para a discussão sobre os idiomas de luta, por exemplo, ao registrar que *Ipereğ ayũ* “pode ser considerado ‘o povo que sabe se defender’, ou que ‘não é fácil de enganar’, ou que ‘não é fácil de pegar’”, conectando essa autorrepresentação às estratégias de resistência do grupo (Loures, 2017: 203).

Como as mobilizações a que me refiro aqui se dão, em larga medida, em face de processos de esbulho, conectados à exploração da mão de obra indígena, destacam-se nesses idiomas de luta noções elaboradas para descrever regimes de trabalho para não indígenas, frequentemente compulsórios. No próximo capítulo, nos debruçaremos sobre formulações dos Tupinambá da Serra do Padeiro em torno das modalidades laborais experimentadas durante a diáspora; de modo mais circunscrito, a *camaradagem* e a *servidão* terena serão consideradas também, assim como a *changa*, entre os Guarani e Kaiowa, e aspectos do trabalho entre os Pataxó Hãhãhã.

Mantendo entre si linhas de continuidade, cada contexto apresenta especificidades. Por exemplo, em Castro (2011: 19), encontramos referência ao *panelão*, trabalho compulsório e não

remunerado imposto aos Kaingang pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), cujo nome alude ao recipiente em que os indígenas tinham de se alimentar. A compreensão desses regimes de trabalho, incluindo suas amplas repercussões nas coletividades indígenas, suas ambivalências e seu papel entre os antecedentes das mobilizações contemporâneas, é aprofundada quando nos detemos nas interpretações efetuadas pelos sujeitos que as vivenciaram ou que ouviram relatos a seu respeito.

Por sua vez, a consideração minuciosa do cotidiano das mobilizações é uma via analítica fértil, posto que, como argumentei, os processos de recuperação territorial se caracterizam por serem fortemente imbricados na vida das coletividades. Entre outros autores, Sigaud (2000, 2005) e Comerford (1999) já ofereceram chaves extremamente úteis, etnografando, respectivamente, ocupações de terras, e ações rituais e cotidianas de movimentos e organizações camponeses. Avançar nessa direção junto a povos indígenas – descrevendo reuniões, assembleias, ações diretas e os mais variados e insuspeitos âmbitos de intervenção política – é tarefa fundamental. Seu potencial aparece, com maior ou menor expressividade, em trabalhos como Pimentel (2012), Oliveira (2013), Benites (2014), Salvador (2016), Corrado (2017), Loures (2017), Morais (2017), Santos (2017), Amado (2019), Pavelic (2019) e Souza (2019).

Das descrições mais detalhadas das mobilizações, emergem, entre outros aspectos, as redes de relações que sustentam as retomadas e demais ações diretas, os papéis desempenhados por reuniões e assembleias em processos de recuperação territorial, semelhanças e contrastes entre diferentes iniciativas realizadas pelas mesmas coletividades e ações desenvolvidas por grupos distintos, assim como transformações ao longo do tempo. Para citar um exemplo, Amado (2019: 18) se debruça sobre a forma como os Terena vêm nomeando as áreas retomadas, em contraste com o que ocorre entre os Guarani e Kaiowa, como aparece também em Benites (2014) e Morais (2017). Ao mesmo tempo, ele destaca a presença desde as primeiras *Hanaiti Ho'únevo Têreno* (as grandes assembleias terena) de participantes dos *Aty Guasu* (as grandes assembleias guarani e kaiowa)⁷⁰, nos quais o Conselho Terena foi inspirado (Amado, 2019: 134, 143).

Nas memórias de Amado (2019: 23), as lembranças do avô e de um tio se entrelaçam ao conselho tribal da aldeia, em que esses parentes atuavam. Ele descreve sua disposição para ir com o avô às reuniões, a ansiedade com que aguardava seu retorno quando não podia acompanhá-lo e a atenção às conversas ao redor do fogo, em que os adultos trocavam impressões sobre o conselho. Na mesma direção, Benites registra as perguntas e formulações que escutava com recorrência quando criança, proferidas por parentes no âmbito doméstico e nos *Aty Guasu*: “‘Como devemos recuperar e reocupar os nossos *tekoha* perdidos?’ [...] ‘Para recuperarmos e reocuparmos os

⁷⁰ Para descrições dos *Aty Guasu*, ver Benites (2014: 179-219), Mura (2006: 173-178) e Pimentel (2012: 235-250).

nossos *tekoha*, temos que começar a nos articular, reunir e realizar com frequência os *jeroky guasu* (grandes rituais) para discutirmos e planejarmos a reocupação de todos os *tekoha*” (2014: 21).

Também recuperando sua infância, marcada pela remoção forçada dos Tuxá da beira do rio São Francisco, na Bahia, para a construção da barragem de Itaparica, Cruz observa: “as ‘coisas’ da barragem estavam em tudo no cotidiano da aldeia” (2017b: 12). Ele e os primos costumavam “brincar de barragem” (Cruz, 2017b: 12). Seu primeiro cachorro se chamou “Projeto”, palavra corrente na época em que “todos falavam a todo tempo sobre a terra que iria sair, sobre o projeto que a Companhia Hidro-Elétrica do São Francisco (CHESF) havia nos [lhes] prometido e que mudaria nossas [suas] vidas”, isto é, sobre as compensações devidas pela empresa, sempre proteladas (Cruz, 2017b: 12). Rebelo (2015), Loures (2017), Anzoategui (2017), Pedreira (2017) e Souza (2019) também deixam ver, em cada contexto, as dimensões íntimas em que a política se atualiza, considerando as relações de gênero e a atuação das crianças.

Havendo acompanhado prolongadamente e de perto a mobilização munduruku em defesa de seus direitos territoriais, Loures (2017) descreve ocupações e assembleias; *passadas na aldeia*, expressão que, conforme ela registra, designa os esforços para mobilização dos parentes; e a autodemarcação de Daje Kapap Eipi (TI Sawre Muybu)⁷¹, entre outras ações. Emerge daí uma caracterização que considera os numerosos aspectos implicados na atuação política, tais como as questões logísticas, as minúcias envolvidas em processos decisórios e o amplo espectro de relações com aliados e antagonistas. Focalizando o Movimento *Ipereğ Ayũ*, ela chama atenção para o *Wakoburũn*, um dos cinco grupos que o compõem, formado especificamente por *mulheres guerreiras*. Ao analisar a constituição pelos Munduruku de um *governo próprio*, referido como Governo Karodaybi, em alusão a uma entidade importante da cosmologia munduruku, Loures deixa ver a criatividade da atuação indígena, informada pela história e pela memória, em particular pelas narrativas sobre expedições guerreiras ocorridas no passado.

Souza, por sua vez, detém-se nos “pequenos rituais domésticos, momentos de contar histórias ativando as lembranças através da produção de fumaça” (2019: 120). Discutindo o uso do tabaco na forma de fumo mascado e cachimbo, ela indica como certos hábitos contribuíram para manter os vínculos territoriais no quadro da diáspora, para transmitir histórias entre gerações, criando terreiros longe dos terreiros, em “momentos que remetem ao passado e projetam o futuro” (Souza, 2019: 122), discussão na qual nos aprofundaremos no próximo capítulo. Em referência a uma das famílias da RI, os Muniz, Pedreira aponta na mesma direção, caracterizando a luta como

⁷¹ Molina também se aproximou do processo de autodemarcação de Daje Kapap Eipi, recuperando informações sobre autodemarcações realizadas em outros contextos, desde a década de 1980; ver quadro (2017: 81). Note-se que, apesar de haver muitos pontos de conexão, *retomadas* e *autodemarcações* não são sinônimos.

cotidiana e prolongada: “A história desta família é contada através de seus persistentes esforços em manterem-se juntos a despeito das diversas circunstâncias que os apartam” (2017: 126).

Trabalhos dedicados especificamente a lideranças políticas femininas – como Rebelo (2015), que reconstitui as trajetórias das cacicas guarani mbya Para Poty (Arminda Ribeiro) e Kerexu Yxapyry (Eunice Antunes), do litoral de Santa Catarina – têm grande relevância. Anzoategui (2017) também oferece uma contribuição importante ao se debruçar na *Kunãngue Aty Guasu*⁷² ou *Aty Guasu* das mulheres e ao descrever sinteticamente a *retomada das mães*, ação realizada em 2014. Para além da consideração de mulheres em cargos políticos e de espaços de organização específicos, é fundamental incorporar amplamente às etnografias a atuação das mulheres e crianças em vários âmbitos, como Rebelo e Anzoategui também apontam.

Heterogêneas, extraindo grande parte de sua efetividade da capacidade de se constituírem em contexto, as mobilizações desencadeadas por diferentes povos indígenas apresentam, como sugeri, traços em comum. Talvez os mais importantes sejam a centralidade do parentesco na conformação de processos de recuperação territorial e a relevância da dimensão cosmológica. Por diferentes prismas, a memória e a história, diretamente relacionadas às relações entre parentes, figuram nos trabalhos, alguns dos quais registram a participação política de entidades não humanas, assim como a relevância para as mobilizações de sonhos premonitórios, profecias e rituais diversos.

A caracterização de Benites (2014) em torno do processo de recuperação territorial se ancora nas *tey'i* (famílias extensas). Dialogando com Mura (2006), ele argumenta que “a base fundamental da organização política se dá a partir da articulação de famílias extensas aliadas (ou que passaram a se aliar), justamente para recuperar esses territórios” (Benites, 2014: 38). A tese é composta pelas perspectivas de diferentes lideranças de famílias extensas acerca desse processo de articulação, considerando, entre outros aspectos, as estratégias postas em marcha para envolver parentes na mobilização e “reunir outra vez todos os membros das famílias” (Benites, 2014: 27). Ainda de acordo com Benites, o *Aty Guasu*, instância relevante da luta pela terra, “é entendido pelos líderes Guarani e Kaiowa como uma organização que foi e é gerenciada pelas próprias lideranças espirituais (*ñanderu*) e políticas (*mburuvicha*) das famílias extensas” (2014: 27).

Em sua análise, os *jeroky guasu* aparecem absolutamente imbricados às táticas de retomada, das quais seriam personagens importantes não apenas os *ñanderu*, *mburuvicha*, *yvyra'ija* (auxiliares dos *ñanderu*) e outros sujeitos, mas também os *ñande ryke'y* (“nossos irmãos invisíveis [...] do cosmo”) e os *tekoha jára kuera* (“guardiões das terras”) (Benites, 2014: 196, 197). Nas áreas retomadas, descreve, os rezadores rapidamente construíam *yvyra'i marangatu*, isto

⁷² Ao longo do tempo, a assembleia das mulheres recebeu diferentes denominações, como indica Anzoategui (2018). Em 2018, foi chamada *Kunãngue Aty Guasu*.

é, “altares sagrados”, que se tornavam lugar de rituais, assembleias e recepção de visitantes (Benites, 2014: 198). Debruçando-se sobre cada um dos processos de reocupação analisados, ele detalha as ações rituais, fundamentais para o sucesso das estratégias.

Essas imbricações aparecem também em outros trabalhos junto aos Guarani e Kayowa e aos Guarani Mbya. Após uma ação de retomada, enfatizou um interlocutor de Corrado (2017: 59), era preciso que um rezador *batizasse* ou *confirmasse a terra*, realizando determinados procedimentos. Nessa perspectiva, o batismo é crucial, “pois é ele que leva o medo para o coração do fazendeiro, é ele que garante e confirma o retorno, e principalmente, a permanência no *tekoha*” (Corrado, 2017: 59). Anzoategui (2017: 99), por sua vez, recupera o depoimento de uma interlocutora segundo a qual foram as rezas das mulheres que evitaram que a retomada das mães fosse atacada por paramilitares. E Faria alude ao relato de um senhor guarani mbya envolvido no processo de recuperação territorial em São Paulo: “ao falar sobre os possíveis conflitos com os não indígenas, ele ressaltou ter sonhado que os espíritos do local estavam cuidando dos *xondaro* [aqui, na acepção de guerreiro], e por isso nada de mal iria acontecer” (2016: 295).

Nos próximos capítulos, sempre em contraponto aos Tupinambá da Serra do Padeiro, observaremos a relevância do parentesco e da cosmologia na recuperação territorial entre os Pataxó Hãhãhã; vale adiantar alguns exemplos, a partir de Souza (2019). Recordando o tempo em que andavam *corridos dos pistoleiros* que atuavam como prepostos dos invasores da RI, uma interlocutora da antropóloga se referiu a um irmão que tinha capacidade de *envultar*, isto é, tornar-se invisível. Para se proteger, os indígenas andavam escondidos na mata, e ele “‘aparecia e sumia’, provocando confusão aos inimigos. ‘Muita coisa que salvou a gente, foi ele’” (Souza, 2019: 211).

Outra interlocutora chamava atenção para as aparições dos encantados. Destacando que eles “sempre a acompanharam, ‘os mais velhos deixaram pra gente’”, ela marcava o papel desses sujeitos na mediação do parentesco e da territorialidade (Souza, 2019: 221). E acrescentava que eles começaram a se manifestar com incorporações apenas depois do avanço na recuperação territorial, quando já havia condições para fazer rituais com privacidade. Na direção do que observei na Serra do Padeiro, Souza anota: “a chegada desses encantados foi providencial no sentido de orientar a vida e o cotidiano agora que a terra é de posse integral dos índios” (2019: 221).

Conforme descreve Loures (2017, 204-205), o Movimento *Iperëğ Ayũ* se organiza em cinco grupos que remetem respectivamente aos cinco guerreiros de Karodaybi, importante entidade cosmológica: Pukorao Pik Pik, Pusuru kao, Waremuco Pak Pak, Surup Surup e Wakoburũ. O último, como vimos, é composto por guerreiras. Cada grupo leva à frente um pajé, que, conforme um interlocutor de Loures, “enxerga mais do que os guerreiros” (2017: 206). Além disso, “os pajés

têm o poder de deixar o *pariwat* [não indígena]⁷³ com medo, ou até ficar/enviar *caushi* [feitiço que causa enfermidade]” (Loures, 2017: 95). Entre outros elementos, a pesquisadora destaca também o papel dos cantores e cantores munduruku, capazes de enfraquecer os inimigos. Para exemplificar, um de seus interlocutores remetia à ocupação de Belo Monte, afirmando que, em função dos cantos, eles conseguiram entrar no local sem serem impedidos (Loures, 2017: 208).

A complexidade das relações mantidas por indígenas mobilizados com parentes de outros povos – conforme adiantei, apontando as conexões entre os Terena e os Guarani e Kaiowa – e com não indígenas também transparece em diferentes trabalhos. Amado dedica uma parte significativa da tese à descrição das transformações nas relações entre os Terena e os não indígenas, mobilizando três termos empregados para se referir a essa categoria: *purutuyê* (“aquele que fala português”), *haha’otí* (que designa negros) e *puxarará* (que “também é utilizado para referir-se ao som produzido pelo trovão”) (2019: 79). “Dizem os mais velhos, que a expressão *puxarará* é a mais correta para designar o não indígena, mas atualmente o termo mais utilizado é *purutuyê*” (Amado, 2019: 79). Em sua análise, o uso de *puxarará* “revela o temor em relação ao colonizador”, apontando também para uma das estratégias de aproximação empregadas pelo Marechal Rondon, que consistia em fazer disparos de arma de fogo para o alto (Amado, 2019: 80). Para Amado (2019: 227) e alguns de seus interlocutores, a mobilização terena implicou, entre outras questões, a superação do medo dos *puxarará*.

Em trabalhos junto aos Guarani e Kaiowa (Pimentel, 2012; Benites, 2014; Crespe, 2015; Moraes, 2017; e Corrado, 2017), também são explorados aspectos da relação com os *karai* (não indígenas). Santos (2017), por sua vez, busca na *esquiva* do *xondaro* um caminho para analisar a atuação política dos Guarani Mbya, focalizando sua relação com os *jurua* (não indígenas)⁷⁴. Tanto em seu trabalho como em Faria (2016), aparecerão pontos de aproximação e afastamento entre os indígenas mobilizados em ações de defesa territorial e outros movimentos sociais e instâncias de protesto aglutinados a partir das jornadas de junho de 2013. Em uma direção similar, Castro (2011) deixa ver como Cretã se articulou com amplos segmentos sociais na defesa dos direitos territoriais de seu povo, conectando-se aos Guarani, viajando a diferentes regiões do país para fortalecer outros processos reivindicatórios indígenas e manejando relações com os *fóg* (não indígenas).

Em face do Estado brasileiro e dos projetos de barramento da bacia do Tapajós, descreve Loures (2017), os Munduruku estabeleceram alianças estratégicas com *deywat* (indígenas de

⁷³ *Pariwat*, explica Loures, tem diferentes significados, “sempre em torno do ‘homem branco’ ou ‘que vem de fora’, ‘de longe’, ‘aquele que vem subindo o rio’, em oposição a *deywat*, ‘aquele que vem do mato’, como são chamadas etnias indígenas de outros povos. O sentido de *pariwat* remete à ideia do ‘inimigo’” (2017: 234-235).

⁷⁴ Para uma definição conjunta e sintéticas de *karai* e *jurua*, ver Pimentel (2012: 72).

outros povos), *wuyguybuḡun* (termo que discutirei a seguir) e *pariwat*, em alguns casos superando antagonismos históricos. Na ocupação do canteiro de obras de Belo Monte em maio de 2013, eles se aproximaram dos Arara, Juruna, Kuruaya, Xipayá e Xikrin, assim como de pescadores e ribeirinhos, cuidando também de dialogar com os trabalhadores da barragem, que enfrentavam violações de direitos (Loures, 2017: 96-122). Em particular, firmaram uma relação com os beiradeiros do Projeto Agroextrativista (PAE) Montanha e Mangabal, que também vivem em área objeto de interesses barrageiros (Loures, 2017: 132-133). *Wuyguybuḡun* foi o termo empregado por um interlocutor de Loures para se referir aos aliados de Montanha e Mangabal; ele explicou que aqueles beiradeiros não eram *pariwat*, pois, a despeito das diferenças, *viviam como indígenas*. Como vimos em relação aos Terena, também aqui as classificações são informadas pela luta.

Na contramão dessas convergências, uma dimensão central das relações entre indígenas e não indígenas no contexto de processos de defesa e recuperação territorial é a aguda violência dirigida aos primeiros. Já profundamente impactadas pelo poder tutelar e por outras expressões coloniais, essas coletividades têm observado no quadro da mobilização a atualização de práticas históricas de violência. Desse modo, etnografar a atuação política dos indígenas é também descrever múltiplas formas de agressão desatadas contra eles, algumas das quais indicadas nesta tese em relação ao caso tupinambá, na Serra do Padeiro e em outras localidades.

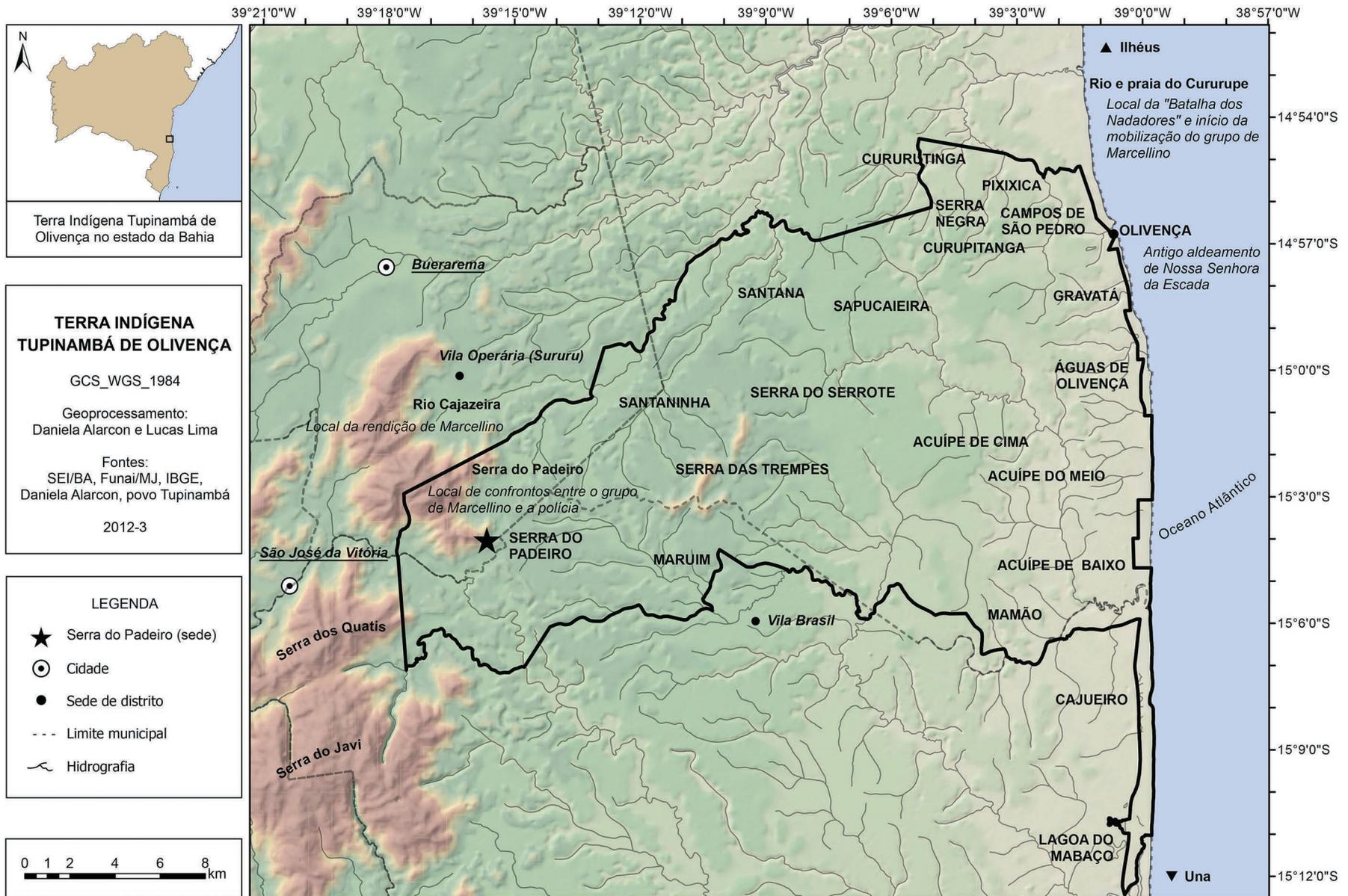
A dimensão da violência é marcada também em trabalhos referidos nesta seção. Alguns, a exemplo de Benites (2014), Amado (2019) e Souza (2019), detalham violações cometidas sob o domínio do SPI, durante a ditadura militar, e contemporaneamente. Amado foi, ele próprio, alvo de criminalização. Como se sabe, Cretã, biografado por Castro (2011), morreu em 1980, na esteira de numerosas ameaças, em um acidente de trânsito que se acredita ter sido provocado intencionalmente. Ao examinar as retomadas realizadas pelo Guarani Mbya em São Paulo entre 2013 e 2015, Faria (2016) descreve uma sequência de atos que visariam intimidar os indígenas, entre outras arremetidas realizadas por pretensos proprietários de áreas e seus prepostos. Especialmente os trabalhos em torno dos Guarani e Kaiowa recompõem elementos de um dramático quadro de violações. Nesse e em outros casos, deve-se pensar em violência amplamente: dimensões como a atuação parcial do Judiciário e as distorções difundidas por veículos da imprensa hegemônica compõem com a brutalidade policial, as ações paramilitares e outras estratégias anti-indígenas, criando condições para que ocorram e se potencializem.

Como também tem ocorrido no caso tupinambá, certas ações de recuperação territorial ou de incidência política mais ampla se configurariam especificamente como resposta a episódios de violência dirigidos à mobilização indígena. Conforme registra Souza, o “segundo ciclo de retomadas bem-sucedidas dos Pataxó Hãhãhã” foi desencadeado na esteira do assassinato de

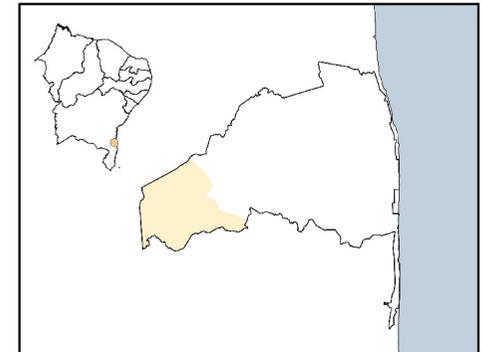
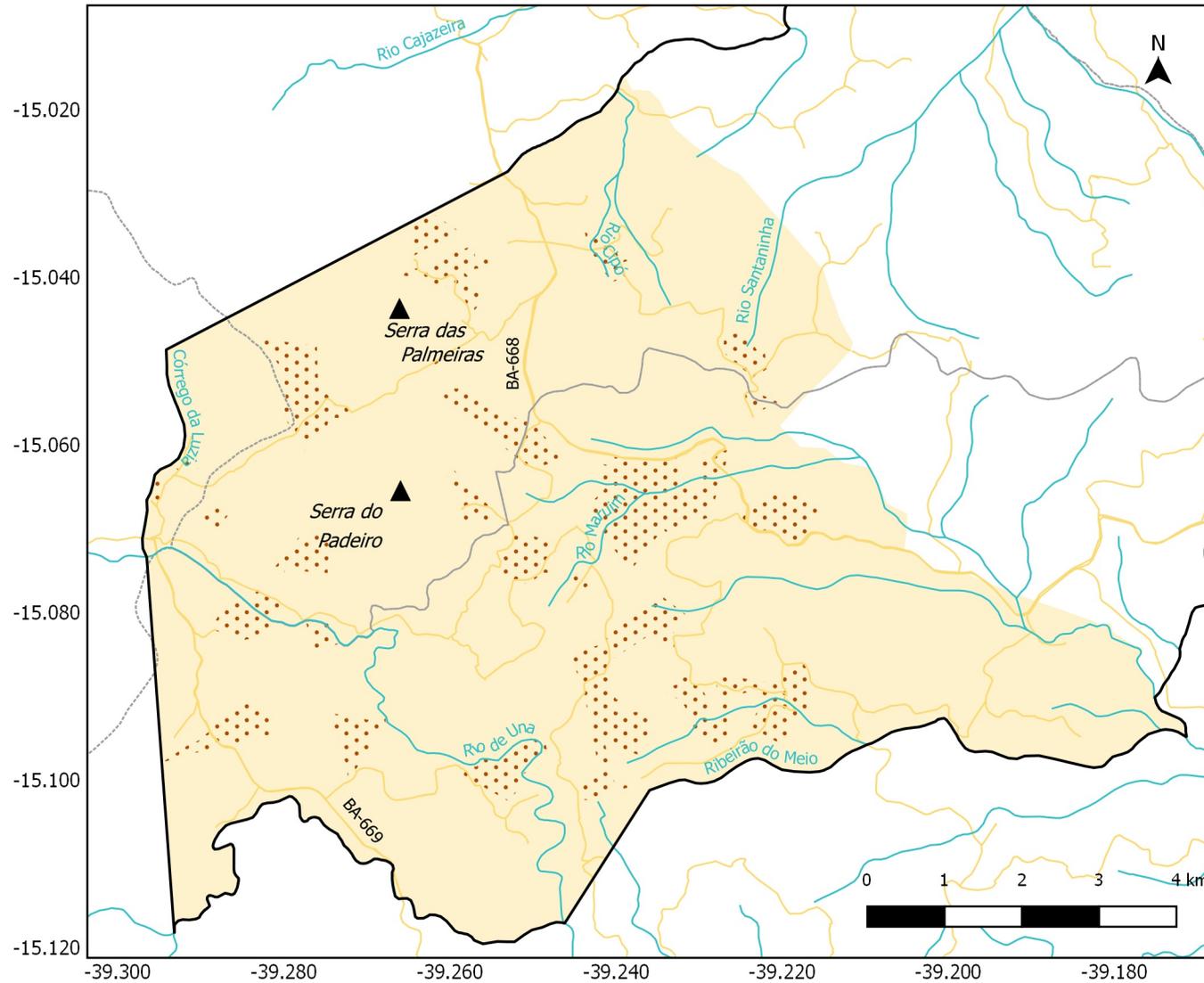
Galdino Jesus dos Santos, ocorrido em 1997, em uma viagem de reivindicação a Brasília (2019: 209). Anzoategui (2017: 89) aponta como razão principal para a realização da retomada das mães, já referida, o assassinato de um jovem da parentela das mulheres envolvidas na ação, enquanto pescava no interior de uma fazenda. Recordando a execução de Adenilson Kirixi por um delegado da PF – durante uma operação realizada em 2012, alegadamente para combater o garimpo, mas acusada de visar, de fato, desarticular a resistência munduruku às barragens –, Loures (2017: 85-86) indica que o acontecimento se tornou constitutivo do Movimento *Ipereğ Ayũ*.

Ao final deste breve percurso, vê-se que etnografar a atuação política contemporânea de povos indígenas demanda esforços continuados, complementares e dirigidos a várias frentes. Trata-se de mobilizações complexas, em constante transformação e capazes de desestabilizar poderes coloniais. Como revela o depoimento concedido a Corrado (2017) por um indígena envolvido na recuperação do território guarani e kaiowa, se anos atrás o *tekoha* engatinhava, hoje, a despeito de ainda sermos informados com frequência assombrosa sobre o assassinato de indígenas mobilizados, ele já anda. No território terena, tornou-se possível catar *vâvira* (guavira), fruta apreciada, sem desviar dos touros propositalmente colocados pelo fazendeiro nas invernadas (Amado, 2019: 151, 190). Os Pataxó Hãhãhã, registrou Souza (2019), fizeram a terra aparecer toda. Conforme se lê em Loures (2017), as barragens no rio Tapajós não foram erguidas. Na Serra do Padeiro, vivos, mortos e encantados caminham sobre grandes porções de terra liberta. Sobretudo quando o mundo parece se desfazer, a pesquisa deve se colocar à altura desses fatos.

Mapa 1 - Terra Indígena Tupinambá de Olivença



Mapa 2 - Posse da terra na aldeia Serra do Padeiro - 2003



Aldeia Serra do Padeiro na Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença

POSSE DA TERRA NA ALDEIA SERRA DO PADEIRO - 2003

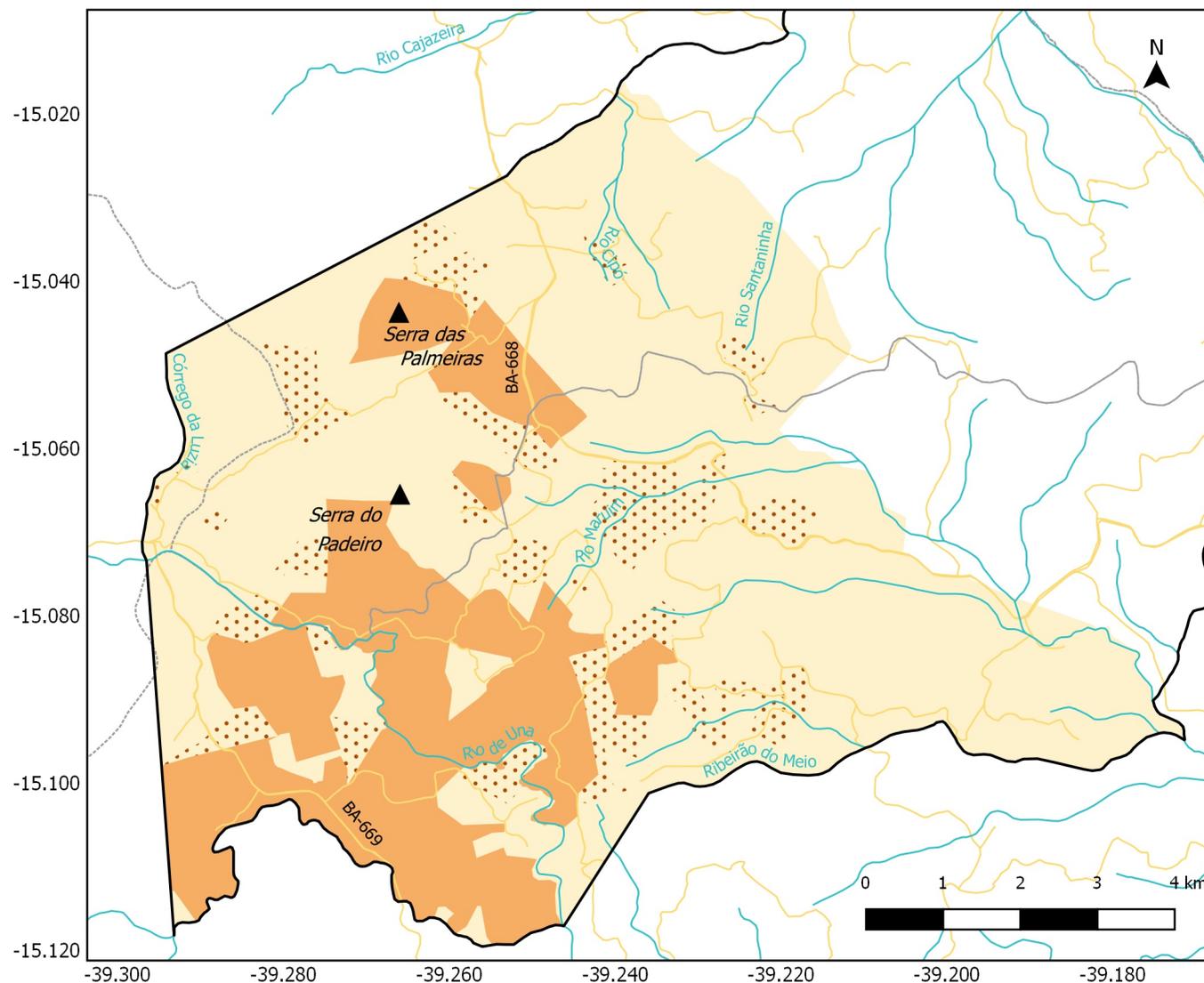
Rio de Janeiro, 2019
Geoprocessamento:
Daniela Alarcon e Bruno Mandelli

LEGENDA

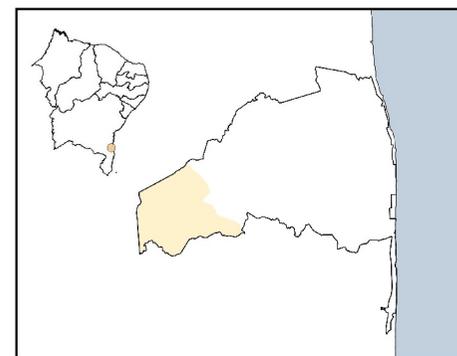
- TI Tupinambá de Olivença
- Aldeia Serra do Padeiro
- Divisão municipal
- Hidrografia
- Estradas
- Sítios

Fontes: Funai, IBGE, SEI/BA, AITSP, Daniela Alarcon. Coordenadas geográficas. Datum Sirgas 2000.
Nota: O mapa não apresenta imóveis individualizados, e sim manchas de ocupação.

Mapa 3 - Posse da terra na aldeia Serra do Padeiro - 2012



Fontes: Funai, IBGE, SEI/BA, AITSP, Daniela Alarcon. Coordenadas geográficas. Datum Sirgas 2000.
 Nota: O mapa não apresenta imóveis individualizados, e sim manchas de ocupação.



Aldeia Serra do Padeiro na Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença

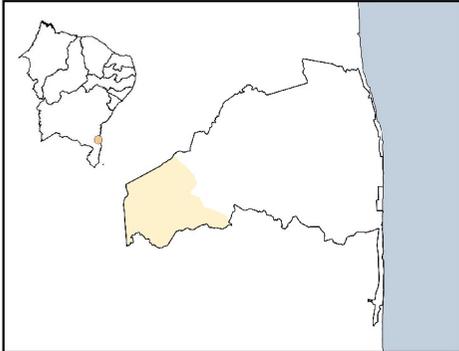
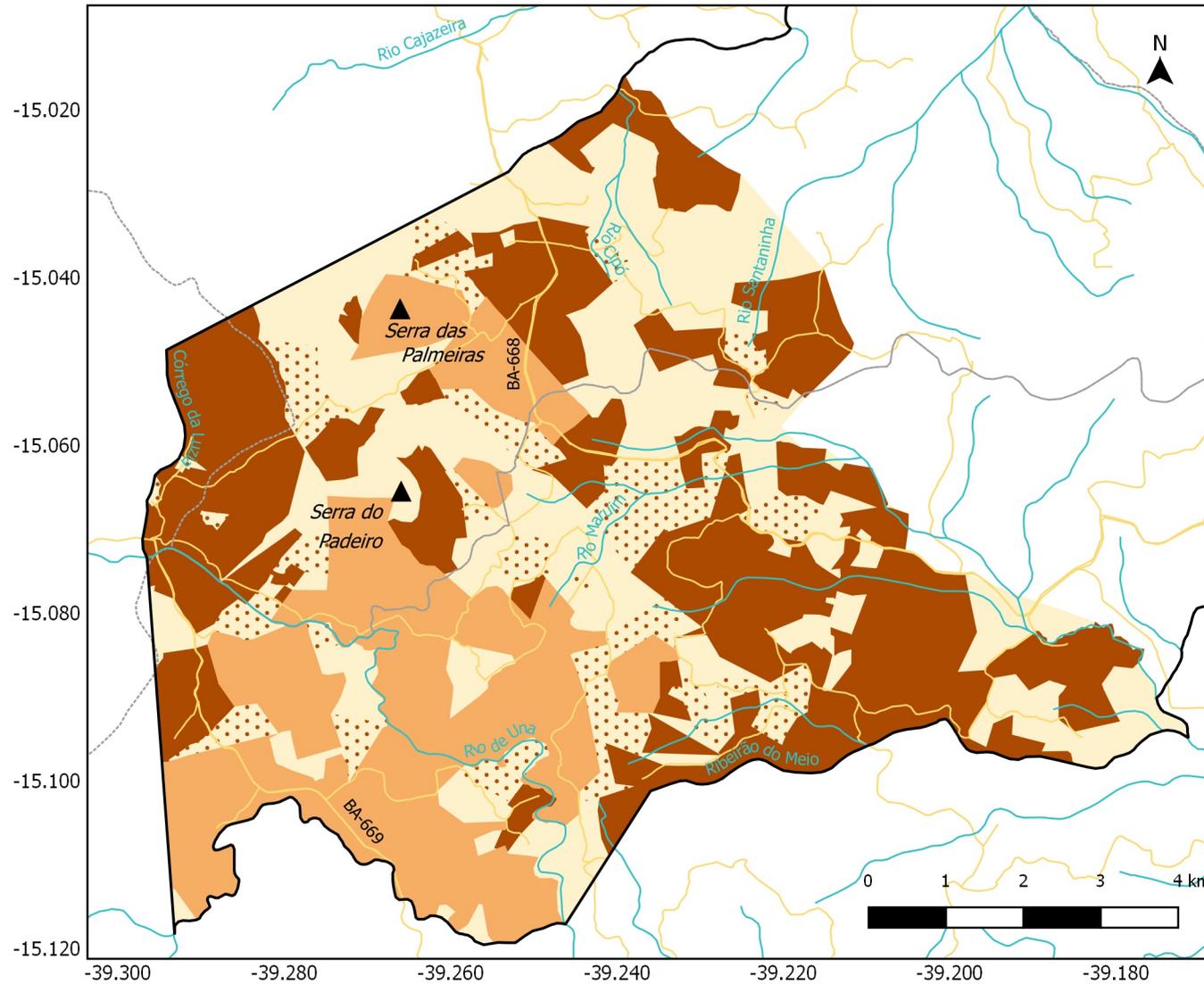
POSSE DA TERRA NA ALDEIA SERRA DO PADEIRO - 2012

Rio de Janeiro, 2019
 Geoprocessamento:
 Daniela Alarcon e Bruno Mandelli

LEGENDA

- TI Tupinambá de Olivença
- Aldeia Serra do Padeiro
- Divisão municipal
- Hidrografia
- Estradas
- Sítios Retomadas de terras
- 2004 a 2012

Mapa 4 - Posse da terra na aldeia Serra do Padeiro - 2019



Aldeia Serra do Padeiro na Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença

POSSE DA TERRA NA ALDEIA SERRA DO PADEIRO - 2019

Rio de Janeiro, 2019
 Geoprocessamento:
 Daniela Alarcon e Bruno Mandelli

LEGENDA

- TI Tupinambá de Olivença
- Aldeia Serra do Padeiro
- Divisão municipal
- Hidrografia
- Estradas
- Sítios

Retomadas de terras

- 2004 a 2012
- 2013 a 2019

Fontes: Funai, IBGE, SEI/BA, AITSP, Daniela Alarcon. Coordenadas geográficas. Datum Sirgas 2000.
 Nota: O mapa não apresenta imóveis individualizados, e sim manchas de ocupação.

CAPÍTULO 2: ESPARRAMADOS NO MUNDO

Eu sempre vivi no mundo, trabalhando para os outros. A frase, repetida praticamente sem modificações por diferentes interlocutores, captava de modo sintético a experiência da diáspora, distribuída por gerações de indígenas de todos os troncos familiares da Serra do Padeiro. *Mundo* delineava um lugar pela negativa: qualquer canto, perto ou longe, que não a aldeia. A especificidade dos lugares pelos quais efetivamente se passou, em certo sentido, dissolvia-se: eram formados da mesma substância que os impedia, passasse o tempo que fosse, de se tornar *morada*. O mundo era o domínio dos *outros*, mas, apesar disso, os indígenas esbulhados tiveram de criar formas de habitá-lo.

Ao falar de lugares, falavam também de uma situação que parecia imutável, o transcorrer dos anos suspenso no *sempre*. Falavam de um tempo, o tempo da *dividição*. Recortada em *posses* ou *propriedades*, a terra deixou de ser *à vontade*: já não se podia escolher um pedaço, botar roça e fundar um lugar. Acoissados, muitos tiveram que partir. Como o único lugar de chegada concebível era precisamente aquele de onde haviam tido de sair, os percursos muitas vezes eram descritos sem destino, como movimento sempre multiplicado. *Os parentes estavam todos andando lá fora.*

Antes do início da recuperação territorial, os Tupinambá da Serra do Padeiro estavam *esparramados no mundo*. Era tempo de parir em *fazenda dos outros*, de não ter chão para enterrar o umbigo dos filhos, de colocar o *cacaio* (alforje) nas costas, os meninos no lombo do burro e partir para a cidade. Os que ficavam nos sítios, cada dia mais *apertados* pelos não indígenas, olhavam ao redor e pensavam: *será que meus vizinhos vão todos se acabar?* Para compreender o retorno dos parentes, precisamos nos voltar para o período da diáspora, quando, no quadro do esbulho, havia uma tendência marcada de saída da aldeia. As condições que possibilitariam sua reversão, estabelecidas pela recuperação territorial, relacionam-se intimamente aos meios encontrados pelos indígenas – os que saíram e os que ficaram – para navegar águas turbulentas, mantendo os vínculos com os parentes vivos e mortos, com o território e os encantados, nas circunstâncias mais adversas.

Para investigar a mobilização contemporânea, é necessário ter em mente também as diferentes formas em que a diáspora se atualiza no presente. Muito da potência política do retorno dos parentes provém da rememoração da dispersão geográfica, investida de *sofrimento*, tanto por quem deixou a aldeia como por quem observou os parentes indo embora ou escutou histórias sobre as partidas dos antepassados. A luta pela terra se alimenta, assim, de narrativas sobre *outras lutas*, tecidas em planos por vezes recônditos e frequentemente transcorridas além dos limites físicos do território. Ao mesmo tempo, numerosos indígenas que vivem na Serra do Padeiro ainda têm *um bocado de parente fora* – apesar da expressividade do retorno, muitos não regressaram

até agora –, o que torna a diáspora presente também nesse sentido, interpelando a mobilização.

Este capítulo descreve e analisa os principais aspectos da diáspora dos Tupinambá da Serra do Padeiro. Em Alarcon (2019), dediquei-me a saídas de parentes mais recuadas no tempo, discutindo como o *martírio* dos antepassados e o *trauma* da diáspora, transmitidos de geração em geração, eram acionados no processo de recuperação territorial. Aqui, também perscrutarei aquele tempo, mas trazendo ao primeiro plano trajetórias de indígenas envolvidos na mobilização contemporânea, de modo a adensar o quadro que, naquele trabalho, desenhei em contornos mais gerais. Na primeira seção, traçarei um panorama da diáspora. Debruçando-me sobre as circunstâncias das saídas, considerarei, entre outros elementos, suas principais causas, os destinos recorrentes, implicações de fatores como gênero e faixa etária, e o papel que as redes de relações conformadas por parentes e outros sujeitos desempenhavam em sua efetivação.

As condições de vida na diáspora serão objeto das duas seções seguintes. Na primeira, o trabalho para não indígenas receberá tratamento mais detido. O enfoque se explica porque, de um lado, a exploração da mão de obra indígena é a face complementar do esbulho; de outro, porque os depoimentos mostram que a maioria dos meus interlocutores tomou o trabalho como veículo privilegiado para descrever a experiência da diáspora em sua totalidade. Como se verá, o trabalho para não indígenas se impôs, inclusive, a grande parte dos que lograram permanecer em seus sítios. Na seção seguinte, discutirei a percepção generalizada de que a fazenda e a cidade são âmbitos perigosos e disruptivos, que tenderiam a fazer com que os indígenas adoecessem, enlouquecessem, esquecessem-se da aldeia, desaparecessem e morressem. Sofrimentos, precariedades e incômodos diversos serão discutidos ali. Na mesma seção, analisarei o papel da rememoração na ação política, atentando para a reinterpretação da diáspora operada à luz da recuperação territorial.

Depois de ter explorado o que a saída da aldeia comportava de descontinuidade e trauma, na quarta seção, argumentarei que, ao tratar desse fenômeno, colocar toda a ênfase na ruptura seria um equívoco. Debruçando-me sobre a manutenção de vínculos na diáspora, examinarei as estratégias postas em marcha para a sustentação do grupo étnico ao longo do tempo e o modo como eram atualizados os laços de parentesco e territorialidade, mediados pelos encantados. Na última seção, recuperando também aportes de outros autores, apresentarei sínteses a partir do que se expôs ao longo do capítulo, argumentando que a reconstituição da diáspora efetuada na aldeia descrevia, em vez de trajetórias sem retorno, acidentados itinerários que conduziam às retomadas.

Antes de avançar, porém, é importante observar que opero com uma definição de *diáspora* que abarca tanto indígenas que partiram para além das fronteiras geográficas da aldeia – movimentando-se em diversas situações, que caracterizarei mais detidamente – como os que se estabeleceram em fazendas pretensamente pertencentes a não indígenas localizadas no interior do

território. Ou seja, a definição inclui todos que, em função do esbulho, não dispunham de terras próprias na aldeia antes do início da recuperação territorial. Entendo que os indígenas que se encontravam sob o *regime de fazenda*, uma das situações que serão discutidas neste capítulo, mesmo nos casos em que viviam dentro dos limites físicos do território tupinambá, partilhavam da experiência da diáspora, experimentando uma modalidade específica de saída da aldeia.

Por outro lado, as partidas que tiveram lugar já avançado o processo de recuperação territorial não são consideradas parte da diáspora, uma vez que constituíam movimentações de natureza muito diversa à daquelas tratadas aqui; elas serão examinadas no capítulo 4. Tampouco é considerada diáspora a mobilidade intrínseca à territorialidade tupinambá, que alguns de meus interlocutores expressavam em fórmulas como *índio anda*. Esse modo de ocupação territorial, associado à sazonalidade e a outros fatores, remetia ao tempo em que o território era *livre*, atualizando-se em práticas de resistência diante das limitações impostas pelo avanço da fronteira.

É preciso fazer também um breve comentário sobre a expressão *saída da aldeia*, que intitula a seção a seguir. Reconstituindo suas trajetórias, muitos interlocutores situavam suas saídas do território na época *em que a luta indígena não tinha começado*. Ora, como seria possível falar em saída da aldeia antes do início da luta para *levantar*, isto é, fundar a aldeia? Como argumentei antes, as aldeias que compõem a TI são entidades conformadas contemporaneamente, que se nutrem das memórias das *aldeias velhas*, destruídas pela penetração de não indígenas (Aларcon, 2019: 69-70). No caso da Serra do Padeiro, sua configuração atual teve como marco fundador uma carta de 10 de dezembro de 2003, informando o estabelecimento do cacicado.

Ao tempo em que marcavam a origem contemporânea da aldeia, os Tupinambá da Serra do Padeiro realizavam uma operação discursiva no sentido de lançar o termo *aldeia* ao intervalo compreendido entre a destruição das aldeias velhas e o início da recuperação territorial. Com isso, enfatizavam a continuidade do grupo étnico e de sua posse territorial, ainda que parcial, devido ao esbulho. Logo, não há contradição em se afirmar uma saída da aldeia antes do começo da luta – ou mesmo uma *saída da aldeia antes da aldeia*, formulação que também escutei algumas vezes.

2.1. A SAÍDA DA ALDEIA

“Primeiro, Dito* foi embora; depois, Lito*; depois, Naldo*; depois, Rose*; depois, Jóve*; depois, Cido*. Só ficaram Leide*, Marquinho* e Deise*, que eram os mais novos.” Nomeando sua mãe, seus tios e suas tias, uma jovem indicava que a partida dos parentes da aldeia foi a tônica de sua infância, transcorrida em um sítio na Serra do Padeiro, na década de 1990. “Leide, Marquinho e Deise já estavam nesse pensamento; mais um pouco e eles se

mudavam também. Mainha [sua avó] tinha uma rocinha só, não tinha do que viver. Era um sofrimento dos brabos. Não tinha perspectiva de vida, não tinha nada – uma pobreza danada.”

O fenômeno da saída dos parentes não marcou apenas a família extensa dessa jovem: foi amplamente difundido. De acordo com o censo realizado em 2016, cerca de 60% dos indígenas que viviam na aldeia à época passaram pela diáspora. Deve-se ter em mente que a pesquisa captou apenas quem retornou ao território e nele se encontrava naquele ano, de modo que se pode supor que o fenômeno atingiu uma proporção ainda maior.

Uma interlocutora que se mudou adolescente para São Paulo, no início dos anos de 1990, delineava como materialização da diáspora uma imagem desoladora. No final da década, ela regressou à aldeia pela primeira vez, para visitar os parentes. Após a longa viagem, saltou do ônibus rural na estrada vicinal que passa bem ao lado do sítio de sua família. “Não tinha ninguém, todos tinham saído. Quando eu desci do ônibus, foi a pior sensação da minha vida: olhei para um lado, olhei para o outro, e não tinha ninguém. Eu desci e fiquei assim, parada. Estava tudo acabado, tudo morto, tudo vazio, tudo sem nada.” Quando encontrou os poucos parentes que ainda viviam ali, soube que, na sua ausência, praticamente todos haviam partido.

No retrato que emerge do censo realizado na Serra do Padeiro em 2016, a saída da aldeia é disseminada. Guardadas as especificidades e justaposições, que serão consideradas ao longo deste capítulo, os relatos aludiam, grosso modo, a três situações no contexto da diáspora: a *vida no sítio*; o regime de fazenda, já mencionado; e a *vida de rua*. A primeira situação dizia respeito àqueles que permaneceram no território, em posses próprias, resistindo ao esbulho e atualizando seus modos de vida à sombra das fazendas. A segunda se referia aos indígenas que trabalhavam e, em muitos casos, viviam em fazendas, mantendo com os pretensos proprietários dessas áreas relações de diferentes naturezas. A terceira e última aludia à vida na cidade, em diversos arranjos de moradia e trabalho, frequentemente em *pontas de rua*, isto é, bairros pobres das pequenas cidades da região ou favelas e periferias de grandes municípios. A recuperação territorial introduziria uma nova situação, o *regime de retomada*, além de alterar as características das outras três.

É possível mencionar exemplos de trajetórias individuais que comportaram todas as situações. Veja-se o caso de Ana Cláudia*, que à época do censo tinha cerca de 35 anos de idade. Até os 12, ela viveu com a avó materna em roça própria. Com essa idade, juntou-se à mãe e ao padraсто em uma fazenda pretensamente pertencente a não indígenas. Aos 13, casou-se e, até os 18, viveu com o cônjuge, também em fazenda. Juntos, eles foram para São Paulo, onde Ana Cláudia permaneceu dez anos. Algum tempo depois de se separar do esposo, ela retornou à aldeia com os filhos, passando a viver em uma retomada. Como se vê, antes de completar 30 anos de idade, ela já havia mudado de situação repetidas vezes, em conexão com modificações de fase da

vida e de estatuto conjugal, mas também, mais amplamente, com as transformações da aldeia.

Quando se considera o conjunto das trajetórias, nota-se a recorrência de certos marcos cronológicos, como os que aparecem no caso de Ana Cláudia. Não era incomum que meninas e meninos vivessem em sítios com os avós até atingirem a puberdade, em um arranjo que retardava sua entrada no regime de fazenda caso os pais já estivessem inseridos nele. Por sua vez, o intervalo aproximado dos 16 aos 18 anos aparecia com frequência como idade de saída da aldeia para destinos mais distantes sem a companhia dos pais ou de outros parentes mais velhos. Registravam-se, contudo, ocorrências mais precoces de saídas dessa natureza. Por exemplo, no caso de uma jovem que se casou aos 14 anos, separou-se logo e, na sequência, partiu sozinha para São Paulo, onde permaneceu cerca de seis meses, trabalhando e morando com um tio paterno.

No que dizia respeito à saída para fazendas ou cidades mais próximas à aldeia, registrei casos de meninos que passaram a viver e trabalhar em fazenda, desacompanhados, a partir de pelo menos treze anos de idade, e de meninas que, ainda mais novas, aos oito, começaram a atuar no serviço doméstico em fazendas ou, aos nove, partiram sozinhas para *servir em casa de família* em zonas urbanas. Na seção seguinte, retornarei à questão do trabalho de crianças e adolescentes durante a diáspora. Por ora, cabe enfatizar que, ainda que os relatos aludissem a partidas da aldeia nas mais diversas idades, o mais comum era que elas se dessem na infância ou juventude, predominantemente ligadas ao fechamento das perspectivas de se construir a vida no território, em função do esbulho. Com o passar dos anos, afirmaram alguns interlocutores, as pessoas *sossegavam* e, a não ser que realmente não vissem alternativa, já não saíam da aldeia. Quanto à correlação entre diáspora e gênero, a frequência das partidas se distribuía de modo balanceado.

O conjunto de depoimentos inscrevia a diáspora em um quadro no qual *as condições eram poucas e os fazendeiros estavam botando os índios para correr*. Balizas detalhadas em outra parte ajudam a enquadrá-la temporalmente (Alarcon, 2019). Como se indicou, o afluxo de não indígenas ao território tupinambá se intensificou a partir de fins do século XIX, ainda que a temporalidade específica do esbulho varie entre as diferentes áreas que o conformam. Referindo-me à porção mais interior do território e seguindo meus interlocutores, atentei para o período em que os Tupinambá estavam *com a Serra do Padeiro nas costas* (Alarcon, 2019: 82-93). Tratou-se de um intervalo marcado por uma correlação de forças sumamente desfavorável aos indígenas, estendendo-se aproximadamente do desaparecimento de Marcellino José Alves, em 1937, marco da derrota de sua mobilização e de seus companheiros contra a penetração de não indígenas no território, até as primeiras movimentações contemporâneas pela recuperação territorial, na década de 1980.

As perseguições a Marcellino e seus camaradas, entre o final da década de 1920 e o final

da década de 1930, eram comumente referidas para explicar o esparramo dos Tupinambá. À época, indígenas foram torturados para delatar o paradeiro do grupo, conforme se vê no depoimento que abre a tese. Como indicou Souza (2019: 99-101), os Tupinambá que hoje habitam a Reserva Indígena (RI) Caramuru-Catarina Paraguassu, que se estende por porções de Camacan, Itaju do Colônia e Pau Brasil (BA), remetiam seu deslocamento à repressão à mobilização de Marcellino. Ao tempo em que reconheço os inquestionáveis e agudos efeitos diaspóricos desse e de outros episódios, aqui, trata-se de descrever também o que a diáspora tem de difuso, sua capacidade de penetrar amplamente na vida da coletividade, instaurando um processo abarcador e duradouro. Tal processo inclui dinâmicas em que o esbulho não é imediatamente identificável como causalidade. Se essa característica oferece solo fértil para a negação interessada de sua classificação como diáspora, essa recusa não resiste, porém, ao exame dos dados.

Os depoimentos deixavam ver que as saídas da aldeia ocorriam em circunstâncias variadas, comportando uma constelação de motivações específicas, conforme discutirei nesta seção, e, simultaneamente, explicavam-se pelo esbulho. Meus interlocutores as inscreviam em um mesmo tempo: o *tempo dos coronéis*, o *tempo da divisão*, o *tempo de antes da luta*, o *tempo de antes da aldeia*. Essa operação de enquadramento comportava sentidos importantes. De um lado, a fundação contemporânea da aldeia se constituía como marco compartilhado, que se associaria nos planos individuais e familiares a marcos circunscritos. De outro, a incorporação das antigas saídas em um horizonte comum, afastando-as por vezes das razões circunstanciais, ainda que não as apagando, era parte do esforço para viabilizar um projeto de se viver bem e se viver junto. Tratava-se, nesse sentido, de atenuar – se não intimamente, dentro de casa, ao menos no plano da sociabilidade da aldeia – perdas, humilhações, toda classe de tristezas e mesmo desavenças entre parentes que estariam na origem das saídas e que poderiam se estender até o presente.

Costurando trajetórias individuais e familiares, é possível recompor o processo de limitação, tendendo à eliminação, das condições de vida no território tupinambá. “Pai decidiu ir embora porque achou que não ia dar conta de acabar de nos criar”, disse Lidiane*, hoje com cerca de 40 anos de idade. Ela recordava que ele se angustiava com a perspectiva de não ter como garantir condições econômicas mínimas para a família em um sítio tão pequeno. “Ele não via como crescer mais, porque não tinha mais para onde...” Quando Lidiane era adolescente, a família deixou a aldeia. Afirmações dessa natureza eram disseminadas. Como exemplo, tem-se a explicação de um senhor para a partida dos filhos, apontando para a exiguidade da área em sua posse: “A roça é pequena, não dava para conviver”.

Com o avanço da fronteira, surgiam também necessidades financeiras antes inexistentes. Para se tentar garantir a posse da terra, havia que pagar impostos e realizar as medições

obrigatórias (Alarcon, 2019: 221-239). Antes, à exceção do sal, de cortes de tecido e de algumas ferramentas, praticamente tudo de que as famílias necessitavam se podia conseguir sem custos monetários, acessando os recursos disponíveis no território. Conforme isso foi se tornando cada vez menos viável, engajar-se em relações assalariadas passou a ser uma estratégia para obter dinheiro. Nesse sentido, a fala de um senhor era reveladora: “Pai foi para São Paulo para arrumar um dinheirinho para vir trabalhar”. Ou seja, ele saiu na perspectiva de retornar, buscando obter na cidade recursos que se tornavam necessários para se manter no sítio e trabalhar em suas roças.

Documentos guardados por dona Zilda Bransford da Silva em uma mala de couro – que ela carregou consigo na diáspora, até se restabelecer na Serra do Padeiro, já no contexto da recuperação territorial – dão pistas de como seus pais, o Velho Nô e Julia⁷⁵, viabilizaram sua permanência no território estabelecendo relações com o Estado e com agentes privados. Uma página avulsa de 1934 registra valores “a dever” e “a haver” relativos ao casal, considerando a venda da produção cacauera e despesas envolvidas na atividade, relativas a colheita, secagem de cacau e declaração de roças, entre outras (Folha, 1934). Em 1938, um contrato de venda e compra de cacau foi firmado entre o Velho Nô e a firma Correia Ribeiro & Cia, representada pelo gerente da filial em Itabuna, João Lopes (Bahia, Termo e Comarca de Itabuna, Terceiro Distrito de Paz de Macuco, 1938).

Em 1956, Julia informou residência no lugar Serra dos Motas, situado na aldeia, e declarou uma área de quatro hectares denominada Escondido, no lugar Maruim, também na Serra do Padeiro (Bahia, Secretaria da Fazenda, 1956). O sítio, cujo principal cultivo declarado era cacau, confrontava com pretensa propriedade de Antonio Fulgêncio Barbosa (c. 1901-1978), um dos troncos velhos da aldeia, pai de alguns de meus interlocutores. A medição obrigatória do Escondido, já com 20 hectares, seria realizada em 1977 (Bahia, Secretaria da Agricultura, 1977). Em relação ao lugar na Serra dos Motas, ele foi herdado por Julia do primeiro cônjuge, José Neves da Silva, que em 1923 adquiriu cacauais em terras do Estado (Bahia, Termo e Comarca de Canavieiras, Tabelionato de Santo Antonio da Barra de Una, 1923). Os filhos de Julia e do Velho Nô nunca perderam a posse do Escondido, habitado hoje por seu Nengo (Jonas Bransford da Silva), nem do lugar na Serra dos Motas, onde alguns deles dispõem de roças.

Já em 1963, um ano depois da morte do Velho Nô, Julia declarou a Fazenda Sempre Viva, área de 12 hectares onde vivia, situada no braço norte do rio de Una e cultivada com mandioca (Una, Prefeitura Municipal, 1963). Entre as benfeitorias, o sítio dispunha de uma casa e de uma barçaça. O documento informa que a área foi obtida em 1953 por ocupação direta ao Estado. Ao que parece, ela foi declarada novamente no ano seguinte, por razões que não pude

⁷⁵ Na documentação, o sobrenome Bransford, de Julia, aparece equivocadamente grafado como *Blanford*, *Blansford* e *Bemfor*. No entanto, não há dúvidas de que se trate dela.

apurar, com a mesma área e, além das benfeitorias elencadas antes, uma farinheira (Una, Prefeitura Municipal, 1964b). Nesse sítio, vivem hoje quatro gerações de descendentes de Julia e do Velho Nô. Um dos filhos do casal contou que Raimundo Correia dos Santos, pretenso proprietário da antiga fazenda São Jerônimo, retomada em 2007, insistiu para que Julia lhe vendesse a Sempre Viva, mas ela se recusou, afirmando que a área se destinava aos seus filhos.

No ano seguinte, Julia seguiria vivendo na Sempre Viva e declararia a Prazerosa, situada junto ao rio do Cajueiro, próximo à Lagoa do Mabaço, na faixa costeira da TI, em seu extremo sul (Una, Prefeitura Municipal, 1964a). Tratava-se de uma área com 12 hectares, sem cultivos, com uma casa para trabalhador, que teria sido adquirida por compra de particular em 1958. Após a morte de Julia, uma filha do casal viveu ali durante alguns anos, enfrentando as pressões de um hotel de luxo que tinha entre seus sócios Arminio Fraga Neto, ex-presidente do Banco Central (BC).

Em alguns relatos, a deterioração das possibilidades de subsistência nos sítios aparecia referida a episódios específicos. Era o caso de um jovem cuja família se mudou da roça própria para uma fazenda quando ele tinha cinco anos de idade, na década de 1990. “Meu pai estava com uma roça de mandioca e milho. Só que essa roça, quando ele foi colher, não deu nada. E a gente ficou sem condição de sobreviver aqui. De maneira nenhuma tinha como a gente sobreviver aqui, a gente ia passar fome. Aí, um tio meu conseguiu um emprego para pai.” No quadro do esbulho, um insucesso agrícola pontual ganhava outras dimensões. Antes, as roças eram uma entre várias fontes de alimentos. O confinamento em sítios reduzidos, o que geralmente impedia a colocação de roças em áreas descontínuas; a redução ou eliminação do acesso a áreas de mata e corpos d’água, onde se caçava, pescava e coletava; e a diminuição da partilha de recursos entre parentes, compadres e vizinhos em função da escassez pioraram dramaticamente a situação econômica.

Se a maior parte das saídas decorria do desmantelamento das condições econômicas na aldeia, o segundo motivo mais referido era a busca por educação escolar. Antes do início do processo de recuperação territorial, as alternativas de educação formal que se afiguravam para os indígenas eram bastante precárias, como etnografou Pavelic (2019). Não havia escolas rurais em número suficiente e, nas existentes, o oferecimento de aulas era irregular; algumas fazendas mantinham suas próprias escolas, mas nos mesmos marcos. Quem pudesse, pagava uma *professora leiga* para ensinar os filhos. Por vezes, era preciso caminhar longas distâncias para ter aulas, frequentemente sob chuva; em outros casos, as crianças e adolescentes abriam e mantinham caminhos para que a professora pudesse chegar a suas casas. Muitos faziam grandes *sacrifícios*, empregando parte significativa da renda familiar para que os filhos pudessem se deslocar diariamente às cidades mais próximas. Para algumas famílias, as atividades voltadas à obtenção de renda financeira passaram a ocupar uma proporção cada vez maior na distribuição do tempo,

ao lado do trabalho de subsistência, em função dos gastos crescentes com a educação dos filhos.

Nesse quadro, para acessar a educação escolar, diversos interlocutores adotaram estratégias que passavam por sair da aldeia⁷⁶. Uma professora do CEITSP contou que sua partida, aos oito anos de idade, deu-se logo após o fechamento de uma escola rural existente na localidade do Beira-Rio, onde se situava o sítio de sua família; ela se mudou para a cidade e só voltou a viver no território dez anos depois. Outra interlocutora recordava que, também aos oito anos, mudou-se para a casa de um tio na sede de São José da Vitória, “para estudar um pouquinho, para aprender a fazer o nome”. Frequentemente, a saída era planejada por indígenas que buscavam reparar, incidindo na trajetória dos filhos ou netos, o fato de terem tido pouco ou nenhum acesso à educação escolar.

Diferentes falas valorizavam a educação formal. “Eu não sei ler, mas meus meninos todos são estudados. Eu não tinha muitas condições, mas nunca tirei os meninos da escola. Nós podíamos diminuir o de comer – diminuir não para passar fome – mas, no dinheiro da escola, eu não mexia”, observou um senhor. Por sua vez, uma senhora comentou: “Eu estudei muito pouquinho mesmo. Quando eu estava recordando a cartilha, encerrou. De lá para cá, não estudei mais. Aí, fica um, fica outro: ‘Vem estudar, dona Nilda*!’. ‘Ó, minha gente, sabe de uma? Me deixem aqui.’ O estudo é bom, mas é um quebra de cabeça. Agora, os meus filhos, por amor a deus, têm que estudar”.

Entre os que adotaram como estratégia a saída da aldeia da família ou de parte dela para permitir que filhos e netos estudassem, figuravam sujeitos de diferentes faixas etárias cuja escola *foi o biscó*, que tiveram *um estudinho de meia perna*, que *malmente sabiam assinar o nome* ou o faziam *com o dedão*. A iniciativa poderia partir de um ou mais responsáveis pela criança ou adolescente. Tratava-se, em geral, de empreitadas familiares, que tendiam a envolver outros membros da família extensa, em uma intrincada arquitetura de distribuição de recursos.

Como exemplo dos arranjos efetuados na saída em busca de educação escolar, veja-se a solução adotada por um casal em meados da década de 1980: o homem permaneceu na aldeia e a mulher se mudou para a sede de Itabuna, acompanhando uma filha e um filho. Nalva*, a filha, lembrava que tinha por volta de nove anos de idade quando eles se estabeleceram na cidade, em uma casa comprada pelos pais no bairro da Califórnia, onde permaneceriam por cerca de seis anos. A obtenção de casa na rua – estratégia adotada por diversos indígenas que tinham condição de fazê-lo e à qual tornarei mais à frente – frequentemente tinha por objetivo facilitar o acesso à educação escolar, à saúde e a outros direitos e serviços. Após concluir o ensino fundamental, Nalva retornou para a aldeia e passou a se deslocar diariamente para cursar o ensino médio em Buerarema. Assim como em outros casos, a saída foi revertida quando ela atingiu uma idade

⁷⁶ Para descrições mais pormenorizadas sobre a experiência de estudar fora da aldeia, ver Pavelic (2019).

considerada pelos pais mais apropriada para efetuar sozinha viagens diárias à cidade.

Era bastante comum, também, que os pais permanecessem na aldeia e enviassem apenas os filhos à cidade, para viverem com membros da família extensa ou mesmo sozinhos, ficando os mais velhos responsáveis pelo cuidado dos mais novos. Apesar de disseminados, esses arranjos tendiam a angustiar os adultos, em função dos perigos associados à cidade, que comentarei em seção específica. Em algumas situações, a diferença de idade entre irmãos permitia que filhos mais velhos que viviam na cidade, já casados, recebessem em suas casas os irmãos que iam estudar.

Inclusive no caso das meninas que deixavam a aldeia para servir em casa de família, por vezes, a motivação enfatizada era a perspectiva de acesso à educação escolar, que poderia ou não se efetivar, a depender das disposições dos patrões. Nesse sentido, uma mulher observou que aos 15 anos de idade foi trabalhar em casa de família na cidade, pois “ficava mais fácil para estudar”. Recordando o período em que viveu na sede de uma fazenda ocupando-se do serviço doméstico, dos dez aos catorze anos, outra interlocutora, ao tempo em que enfatizava o caráter exploratório da relação, observava como vantagem o fato de a situação ter lhe dado acesso à educação: “Eles me davam escola e compravam tudo que eu precisava, mas não me davam dinheiro”. Uma senhora que também se iniciou no serviço doméstico aos dez anos de idade, enfatizou: “Eu só sei fazer o nome hoje porque comecei a trabalhar nas casas”. Como se pode ver, a saída da aldeia associada à busca por educação escolar comportava uma diversidade de arranjos, inserindo as crianças e adolescentes em diferentes situações, em função das características das respectivas famílias e da conjuntura.

Ainda que menos disseminada que a busca por educação escolar, a necessidade de atenção à saúde também aparecia nos depoimentos como motivo de partida. Em outra parte, apontei como crises nas famílias decorrentes de enfermidades ou mortes estiveram frequentemente associadas à perda da terra (Alarcon, 2019: 226-231). Fosse como consequência direta de ações de esbulho postas em marcha nesses contextos, fosse como estratégia para obter cuidado quando os recursos disponíveis na aldeia se revelavam insuficientes, diferentes famílias deixaram o território por questões de saúde. A procura por rezadores, benzedoras e benzedores; o uso de toda sorte de remédios elaborados com plantas *do mato* e de *quintal*; e o emprego de outros procedimentos que fazem parte de um vasto arcabouço de cuidados eram e continuam sendo disseminados na Serra do Padeiro. Mas *doenças de branco* – como a malária, fortemente associada à penetração de não indígenas no território – demandavam providências de outra natureza. Como observei em trabalho anterior, João de Nô era valorado, entre outras razões, por ter sido um rezador capaz de diferenciar as enfermidades que podia combater e as *doenças de tratar lá fora* (Alarcon, no prelo).

As limitações de infraestrutura de transporte, porém, dificultavam muito o deslocamento dos doentes da aldeia à cidade; diferentes interlocutores viram parentes morrerem antes de o socorro chegar. Uma senhora contou: “Morreu uma irmã minha com nove anos, deu derrame. Pai foi atrás de uma rede para levá-la para a cidade, uma hora dessa [fim de tarde]. Quando pai chegou, era no outro dia, cinco horas da manhã. Ela [a irmã] falou assim: ‘Diga a pai que eu estou com saudade dele, que eu já vou, vou vê-lo’. Ele ia entrando pela porta, cinco horas da manhã. Foi o tempo de ele chegar, ela o abraçou e foi morrendo”. Mesmo quando não levavam a desfechos como esse, as dificuldades de transporte, que só começaram a ceder após o início da recuperação territorial, tornavam custosos os deslocamentos para a realização de consultas, exames e obtenção de medicamentos. Por vezes, em casos que demandavam ir à cidade com frequência, mudar era considerada a melhor solução. Em outras situações, a fragilidade dos doentes é que levava os familiares à opção de mantê-los na cidade, em lugar de submetê-los a desgastantes idas e vindas por estradas e caminhos esburacados e escorregadios.

Duas irmãs recordavam que, na época em que o paludismo grassava na região, o pai vendeu uma grande parcela do sítio para comprar uma casa na cidade para sua esposa passar temporadas, já que ela era frequentemente acometida pela doença. Tempos depois, a casa serviria de base para os filhos mais novos do casal frequentarem a escola. Uma interlocutora contou que aos 12 anos de idade se mudou para São Paulo, em função de uma enfermidade que acometeu o pai. Primeiro, ele foi à cidade sozinho; quando descobriu que o tratamento exigiria uma estadia prolongada, mandou recado à esposa para que vendesse boa parte do que tinham e partisse, junto aos filhos, a seu encontro. Mais recentemente, outra deixou a retomada onde vivia rumo a São Paulo para cuidar da mãe doente; só retornou após cerca de três anos, depois que a mãe morreu.

Quando da realização do censo, registravam-se ao menos quatro casos de idosos que moravam na cidade em função de enfermidades que demandavam tratamento continuado. Outros em iguais condições, porém, seguiam vivendo no território. No conjunto dos depoimentos, o adoecimento estava mais presente como causa de regressos que de saídas. A maior efetivação do direito à saúde na aldeia, notadamente a circulação cotidiana de veículos de transporte de pacientes, como resultado das pressões exercidas pelo movimento indígena, vinham criando condições para possibilitar a permanência de indígenas que demandassem cuidados de saúde oferecidos apenas nas sedes de municípios como Itabuna ou mesmo em Salvador, caso essa fosse sua preferência e a de suas famílias. Conforme detalharei no próximo capítulo, mesmo antes do início da recuperação territorial já se registravam retornos para cuidar de si ou de parentes.

Conforme veremos mais de perto, a cidade e a fazenda eram frequentemente caracterizadas como lugar de adoecimento e morte. Não só diferentes interlocutores foram

acometidos de doenças laborais trabalhando para não indígenas, como era disseminada na aldeia a perspectiva de que o mundo era um lugar perigoso, de que fora do território os indígenas ficavam suscetíveis à *maldade dos brancos* e às *porcarias* ou *feitiços* feitos por não indígenas, que, se não revertidos a tempo, poderiam levar à morte. Além disso, as gestões de encantados e parentes mortos para que os indígenas retornassem à aldeia se expressavam, em certos casos, em doença ou loucura. Já no contexto de recuperação territorial, o fortalecimento da capacidade da aldeia de prover atenção à saúde, assim como os avanços relativos à educação escolar, seria um dos fatores presentes na inversão da tendência de saída do território, como se detalhará no próximo capítulo.

Casamentos, separações, nascimentos, mortes, brigas com parentes e outras mudanças nos arranjos familiares também eram associados à saída da aldeia. Foi o que se deu, por exemplo, com uma jovem que se envolveu em um relacionamento que a família desaprovava. Após *fugir* do sítio dos pais, a moça passou somente um curto período com o cônjuge. Um de seus irmãos mais velhos, que vivia em São Paulo, retornou à aldeia para *carregar* a irmã consigo para a cidade, onde ela permaneceu por alguns meses, pondo fim à relação. Uma interlocutora associava a partida de sua família da roça, quando ela era criança, ao desejo do pai de se afastar da ex-cônjuge, logo após a separação: “Pai queria ir para longe de minha mãe; foi para bem longe, para não ficar vendo”.

Outra narrativa mostrava a composição de razões dessa ordem com o quadro mais amplo do esbulho. Explicando por que o sogro partiu com os filhos, ainda jovens, do sítio cuja posse compartilhava com os irmãos, uma interlocutora contou: “Ele [o esposo] diz que, quando a mãe dele morreu, o pai dele se desgostou, saiu, foi trabalhar para os outros. E os irmãos do pai dele começaram a vender [parcelas do sítio]. Foram vendendo, vendendo, vendendo. Aí, pronto: cada um foi para um fazendeiro. Tiveram uns que deram [a terra] a troco de cachaça”.

Muito se especulava sobre uma saída considerada intempestiva, protagonizada anos antes por um casal e seus filhos. Ela teria sido motivada por brigas dos cônjuges com suas respectivas famílias, que compõem o mesmo tronco. O passar dos anos não dissipou os ressentimentos dos que saíram – por isso, a comunicação seguia cortada –, mas, na perspectiva dos parentes que ficaram na aldeia, cedo ou tarde a família retornaria. Para os Tupinambá da Serra do Padeiro, como discutiremos mais detidamente no próximo capítulo, retornar seria uma sina.

Além disso, eram referidas com frequência a *cisma* e a *bruna do caboclo*. Ao passo que a *cisma* era caracterizada como ensimesmamento e desconfiança, a *bruna*, conforme expliquei em outra parte, era descrita como uma qualidade de humor inconstante comum entre indígenas, que ensejaria ideias fixas e repentes sem explicação aparente (Alarcon, 2019: 377). Saídas *de cabeça quente* – fosse em função de brigas abertas, ressentimentos ruminados ou *bruna* – ocorriam inclusive já no contexto da recuperação territorial.

As conexões entre saídas e afetos assumiam várias formas. Segundo Joviliana*, foi o apego de sua filha caçula, Deise*, à irmã mais velha, Soraia*, que precipitou sua saída da aldeia. Ainda adolescente, Soraia se casou e se mudou para São Paulo. Joviliana não tinha intenção de ir para lá, mas Deise, que vivia com ela, fez com que ela mudasse de posição. “Ela só falava em Soraia, chorava noite e dia. Essa menina não comia, não dormia direito, falando: ‘E Soraia, mãe? E Soraia? Eu vou ficar aqui sem Soraia? Se [você] não for, eu vou sozinha’. E ela era pequena! Tinha dia em que ela não comia, não bebia – era uma confusão. Porque elas conviveram muito, as duas juntas, sabe? Aí, ficou desse jeito. Não comia e ficava assim, murchinha, de saudade de Soraia. Eu não ia, não. Eu tinha falado: ‘Eu não vou para São Paulo, não’. Mas por causa dessa menina...”

Reconstituindo suas trajetórias de saída da aldeia, alguns interlocutores, principalmente homens, colocavam ênfase na *curiosidade* como causa. “Eu quis ir. Deu uma ideia na cabeça, aí eu disse: ‘Me deixa partir mundo afora, conhecer um pouco também’”, descreveu um homem que se mudou para a Grande São Paulo quando tinha cerca de 20 anos de idade, ao encontro de irmãos que já viviam lá. Mesmo entre os críticos, havia certo consenso de que essa inquietude seria natural, particularmente entre os rapazes. A esse respeito, um interlocutor comentou: “Eu nunca quis sair fora, não, deus me livre – vou nada! Mas os meninos, quando são novos, querem ir embora, querem viajar”. No contexto da recuperação territorial, em que a *agonia dos jovens para andar* se fazia presente, mas não mais em um quadro de esbulho e de estreitamento de possibilidades de vida, diversos mecanismos eram postos em marcha para refreá-la, como veremos no próximo capítulo.

Além de se relacionar a elementos conjunturais, alguns dos quais indicarei nos parágrafos a seguir, a determinação dos destinos de quem saía da aldeia se associava quase sempre à configuração das redes de relações que se estendiam para além do território. Essas redes se revelariam cruciais no estabelecimento de meus interlocutores e de seus parentes na diáspora. Frequentemente, escolhia-se partir para lugares onde já viviam parentes ou conhecidos; chegando lá, o mais comum era se estabelecer, se não na mesma casa, nas imediações. Isso explicava, em grande medida, a distribuição dos parentes em cada município, concentrando-se em regiões, distritos ou bairros específicos. Considerando o conjunto dos depoimentos, era possível delinear uma lista de destinos frequentes, espraiando-se das fazendas, sedes de distrito e cidades vizinhas até localidades longínquas, do centro-sul do país e da região amazônica.

Se traçássemos um raio de menor diâmetro compreendendo as localidades da região mais citadas por meus interlocutores como destino, ele incluiria as zonas rurais e urbanas de Buerarema, Ilhéus, Itabuna, São José da Vitória e Una. Ganhariam destaque as sedes de Buerarema, São José da Vitória e Itabuna, a Vila Operária (bairro rural mais conhecido como Sururu, pertencente a Buerarema), o distrito de Vila Brasil (como vimos, no município de Una) e Ferradas (distrito de

Itabuna). Com foco em localidades tupinambá mais próximas à faixa litorânea, Rocha (2014: 46-47) mapeou os bairros da periferia de Ilhéus para onde se estenderiam as redes de relações das aldeias: Basílio, Nossa Senhora da Vitória, Nelson Costa, Teotônio Vilela e Coutos.

Essa presença contemporânea, indicou a pesquisadora, relacionava-se a fluxos de ocupação no quadro do esbulho, remontando às décadas de 1930 e 1940. “Naquela época, os bairros que hoje se constituem por um aglomerado de casas e [são] considerados ‘a periferia’ de Ilhéus ainda apresentavam grandes áreas de mata e raros moradores” (Rocha, 2014: 47). Assim, ao menos por alguns anos, as famílias que se instalaram ali conseguiram manter modos de vida mais próximos aos da aldeia. Referindo-se ao bairro de Nossa Senhora da Vitória, Mejía Lara (2012) apontava na mesma direção. Em sua análise, a rede de parentes ampliou assim sua extensão, já não ocupando só a roça, mas se estendendo para a rua (Mejía Lara, 2012: 86).

As trajetórias de meus interlocutores sugeriam que circular por essa zona, mais próxima e mais conhecida, geralmente exigia menos recursos que se lançar em regiões mais distantes. Evitava-se, por exemplo, os custos de uma longa viagem; ao mesmo tempo, era mais provável obter trabalho em ocupações com as quais se estava familiarizado, conforme se discutirá na próxima seção. Tratava-se também de uma região adensada de relações entre parentes, compadres, vizinhos e conhecidos, sendo possível lançar mão de formas usuais de obtenção de emprego, em contatos diretos com patrões ou seus prepostos, ou por meio de indicações. Além disso, como veremos, estabelecer-se perto da aldeia frequentemente era parte de uma estratégia de manutenção de vínculos e inserção, mesmo que parcial, nas redes de relações.

Quando ampliamos o raio, figuram entre os destinos recorrentes outros municípios da Bahia, principalmente do sul e extremo sul do estado: Arataca, Jussari, Itaju do Colônia, Camacan, Pau Brasil, Mascote, Ibicarai, Itajuípe, Nova Canaã, Coaraci, Uruçuca, Santa Cruz Cabrália, Porto Seguro, Eunápolis, Itabela, Guaratinga, Itamaraju, Marau e Salvador. Como vimos, dois municípios do centro-norte do estado, Irecê e Xique-Xique, ligavam-se aos itinerários da família Salles em sua longa trajetória de retorno de Pernambuco ao território tupinambá.

Além de várias dessas localidades ainda se situarem relativamente próximas à aldeia, se comparadas a destinos em outros estados, em alguns casos, elas se conectavam à espacialidade de fazendeiros atuantes na Serra do Padeiro ou no entorno. A circulação entre fazendas pretensamente pertencentes ao mesmo proprietário em diferentes municípios do estado era comum, como se verá na próxima seção. Em um caso mais específico, uma interlocutora foi levada ainda criança de Itaju do Colônia a Itabuna, para servir na casa da família de um fazendeiro para o qual sua família trabalhava; aos 13 anos de idade, foi mandada a Salvador, para acompanhar uma jovem da família dos patrões que passaria a estudar na capital. Já o

extremo sul do estado atuava como uma zona regional de atração em função do turismo massivo; como veremos em mais detalhes, em muitos casos, as ocupações obtidas pelos indígenas nessa região se relacionavam direta ou indiretamente ao setor.

Um terceiro círculo imaginário atingiria o Sudeste, envolvendo São Paulo, Guarulhos, São Bernardo do Campo, Diadema e Francisco Morato, em São Paulo; Rio de Janeiro, Niterói e São Gonçalo, no Rio de Janeiro; Belo Horizonte e Juiz de Fora, em Minas Gerais; Vitória e Linhares, no Espírito Santo. O Sudeste, em particular a Grande São Paulo, aparecia na perspectiva de muitos interlocutores como área de extrema atração. O incremento na distância em relação à aldeia seria compensado pelo maior número de oportunidades de trabalho na indústria, no comércio e nos serviços, que tenderiam a oferecer remuneração monetária superior à encontrada na agricultura, fator contrabalançado, porém, pelo alto custo de vida, como se discutirá à frente. A frequência de deslocamentos para essa região, em comparação com aqueles restritos à Bahia, deixa ver que a distância em relação à aldeia impactava na incidência dos destinos, mas não proporcionalmente.

As idas ao Espírito Santo podem guardar relações indiretas com duas situações específicas. A CEPLAC, entidade-chave no sul da Bahia, atua no Espírito Santo desde 1963, quando estabeleceu um escritório regional de extensão em Linhares, norte do estado. A expansão do órgão para outros estados, mesmo quando não envolvia esforços de atração de mão de obra, colocava em circulação informações sobre novos contextos. De outra parte, relatos de interlocutores davam conta do intenso fluxo de homens que a partir de meados dos anos de 1970 se deslocavam do Espírito Santo às matas do sul da Bahia para a retirada ilegal de madeira – era o *tempo do jacarandá*.

O plano de manejo da REBIO de Una situa essas chegadas no final da década de 1970 (Brasil, Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal, Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis, 1997: 84). Nos anos de 1990, a região ainda era frequentada por capixabas que, em função da redução da cobertura vegetal em seu estado de origem, acorriam ali para abastecer serrarias e carvoarias (Brasil, Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal, Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis, 1997: 86). Não se trata de propor conexões diretas entre essas conjunturas e os deslocamentos de meus interlocutores e de seus parentes, mas de enfatizar que as interações mantidas por indígenas com agentes envolvidos em diferentes fluxos econômicos também atuavam para conformar mapas, delimitando percepções geográficas e destinos concebíveis.

Em anos mais recentes, já não no contexto da diáspora, municípios do Sul passariam a compor o rol de destinos dos indígenas que partiam, em particular Brusque e, de modo mais circunscrito, Bombinhas, ambos situados em Santa Catarina. O caso de Brusque, no Vale do Itajaí, mostra como os destinos escolhidos por meus interlocutores e por seus parentes se

inseriam em tendências mais amplas, envolvendo não indígenas. Desde a primeira década dos anos 2000 se verificava um marcado fluxo migratório em direção àquele município partindo da região em que se situa a aldeia. Em 2013, chegaram a ser noticiadas ameaças xenofóbicas dirigidas a indivíduos oriundos de Buerarema, Ilhéus e Itabuna (Polícia, 2013).

Páginas da internet publicadas em ambas as regiões aludem à movimentação, também comentada por interlocutores; ressalve-se, porém, que os textos apresentam números sem indicar fontes e, em alguns casos, têm perspectiva anti-indígena (Brusque, 2013; Lorenceti, 2015; Migrantes, 2018). O Censo Demográfico de 2010 encontrou entre os cerca de 105 mil habitantes de Brusque 1.061 migrantes chegados ali havia menos de seis anos e cujo município anterior de residência era Buerarema, Itabuna ou Ilhéus (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2012). Somados, eles representavam 67% dos moradores de Brusque migrantes originários da Bahia.

Um quarto e último círculo da diáspora se dirigia à Amazônia. Ao passo que um interlocutor permaneceu uma temporada em Buriti (MA), vários se estabeleceram em Ouro Preto do Oeste (RO). No caso de Ouro Preto do Oeste também se encontra relação, inclusive mais marcada, com a atuação da CEPLAC. “Dentro de 5 anos o território de Rondônia deverá estar produzindo entre duas mil e duas mil e quinhentas toneladas de cacau, o que equivale à produção atual de toda a Amazônia brasileira”, vaticinava em 1972 um engenheiro agrônomo do órgão (Cacaucultura, 1972: 15). No ano anterior, a CEPLAC havia estabelecido uma parceria com o INCRA para implantar a cacaucultura em Rondônia, no âmbito do Projeto Integrado de Colonização (PIC) Ouro Preto, iniciado em 1968 (Silva & Álvares-Afonso, 1976: 11; Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, [201-]).

Em 1976, um estudo do Setor de Pedologia da CEPLAC apontaria a ocorrência de solos adequados para o cultivo em um polígono ao longo da BR-364, entre as sedes dos atuais municípios de Ariquemes e Ji-Paraná (Silva & Álvares-Afonso, 1976: 14). Os planos para o desenvolvimento de um “polo cacauero” em Rondônia incluíam iniciativas para atração de mão de obra de outras regiões, notadamente do Nordeste (Silva & Álvares-Afonso, 1976: 15). Um informativo da CEPLAC informava que o “material humano qualificado para a cacaucultura [...] inicialmente teve que ser recrutado na Bahia” (Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira, 1978: 18). O material lançava um “chamamento”: “Você, que tem mãos que realizam o milagre no amanhã da terra. Para você, homem especial, há uma terra também especial à sua espera. Um maravilhoso mundo novo para ser conquistado” (Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira, 1978: 46).

Conforme meu levantamento, não se registraram na Serra do Padeiro deslocamentos para Rondônia imediatamente no quadro dessas iniciativas. Mas, ao longo das décadas de 1980 e 1990, Ouro Preto do Oeste – município criado em 1981, desmembrado de Ji-Paraná, justamente na área objeto de atuação da CEPLAC – figuraria entre os destinos de interlocutores e de seus parentes.

Algumas famílias da aldeia que se deslocaram para Rondônia na época continuam estabelecidas no estado, não apenas em Ouro Preto do Oeste, mas também em Porto Velho; outras retornaram.

Atraídos pela perspectiva de trabalhar com cacau em uma fronteira mais recente, onde seria possível *criar espaço*, esses interlocutores e seus parentes encontraram um cenário totalmente diferente daquele que, não muitos anos antes, era delineado nas previsões oficiais. “Meu pai chegou lá, disse que os fazendeiros estavam fazendo cacau de meia, né? Aí, eu fui. Chegou lá... Mas que cacau de meia, o quê? A vassoura-de-bruxa estragou o cacau... Você chegava em uma fazenda, você olhava assim, parecia que tinha passado fogo. Aí, eu comecei a trabalhar com caminhão, carregando madeira para Ariquemés. Depois, não deu certo. Aí, eu vim embora”, lembrava um interlocutor que se mudou para Rondônia em meados da década de 1980.

Outro, que se deslocou ao estado na primeira metade dos anos de 1990, esteve a ponto de se empregar no negócio da madeira. “Eu fui para trabalhar com roça de meia. Só que, quando chegou lá, a roça que eu ia pegar de meia, o homem já tinha dado a outro. Aí, eu fiquei lá... Ia trabalhar na serraria, mas meu pai falou que ia para lá e que nós podíamos trabalhar juntos. Com o dinheiro que levou daqui, ele comprou uma terra, e sobrou pouca coisa. Começamos tudo de novo.” O pai de uma interlocutora, que também foi para lá nos anos de 1990, em lugar de se empregar com cacau, como pretendia, obteve trabalho com gado; só depois conseguiu estabelecer roças.

Todos os interlocutores que se dirigiram a Rondônia, assim como os parentes mencionados em suas falas que também fizeram esse movimento, são membros do tronco Fulgêncio Barbosa, conformando uma situação em que o destino era informado principalmente pelo pertencimento familiar. Essa conexão aparecia de forma nítida também no caso dos Salles: apenas membros desse tronco viveram em localidades de Pernambuco. Isso não significava, porém, que os Fulgêncio Barbosa e os Salles não tenham se dirigido a outras localidades, destinos dos demais troncos.

Em alguns casos, a partida para destinos mais longínquos não se dava de pronto. Acontecia, por exemplo, de se levar algum tempo morando na sede de Buerarema para só depois se mudar para São Paulo. Contudo, também havia os que se mudavam para mais longe logo na primeira saída. As configurações variavam muito nesse aspecto e, mesmo no primeiro caso, não se tratava necessariamente de um escalonamento planejado.

Registravam-se com frequência estratégias de recomposição familiar na diáspora que previam etapas mais tentativas, com a partida inicial de apenas um membro da família nuclear que planejava deixar a aldeia. Assim que se estabelecia no novo local – os critérios para se considerar estabelecido variavam tanto quanto o tempo necessário para fazê-lo –, a pessoa *buscava* ou *mandava virem* os demais parentes. Foi o que se deu com a família de Joelson*. Quando ele se mudou para a Grande São Paulo, sua esposa permaneceu na aldeia

junto aos filhos do casal. “Aí, eu dei uma arrumadazinha na vida lá, me empreguei, e falei: ‘Agora, vou trazer os meninos para cá’.” Quando a família foi a seu encontro, Joelson ainda morava junto a um irmão; tempos depois, o casal compraria uma casa. No caso da família de Silvana*, que criava os filhos sozinha, um dos rapazes deixou a aldeia primeiro e se instalou na casa de um tio materno, no Espírito Santo. Tempos depois, Silvana e outro filho se deslocaram para lá. Assim que chegaram, alugaram uma casa para os três.

A figura do indivíduo *que foi na frente* aparecia em numerosos depoimentos. Após intervalos de tempo variados, muitos *acompanham* quem foi primeiro. Essa relação envolvia não apenas membros de uma mesma família nuclear, como indiquei há pouco, mas também da família extensa, inclusive parentes afins, assim como compadres, vizinhos, companheiros de trabalho e conhecidos. Na primeira vez que saiu do território, Natanaelson* seguiu os passos de um tio materno, que havia deixado a região e trabalhava como caminhoneiro. Ele aproveitou uma visita do tio à aldeia para se juntar a ele, passando a atuar como seu ajudante. Em outra saída de Natanaelson, dessa vez rumo ao Maranhão, para transportar madeira, a ideia partiu do ex-cônjuge de sua irmã: “Foi meu ex-cunhado que me levou”. Madalena*, por sua vez, tinha por volta de 13 anos quando sua mãe, que vivia em São Paulo, chamou-a para se mudar para a cidade. “Eu fui criada sem minha mãe. Aí, fui para São Paulo, fui com ela mesmo, fui a convite dela.” Dois ou três anos depois, a mãe retornou à aldeia; Madalena só regressaria mais de uma década depois.

Dona Mariazinha* nunca deixou a região, mas viu seus irmãos e sua mãe partirem, um atrás do outro, na esteira de sua irmã mais velha. “Minha irmã foi sozinha enfrentar São Paulo, arrumou emprego e depois veio buscar outra irmã, que se chama Doralice*, e levou para lá.” Em seguida, a mãe, outra irmã e um irmão de dona Mariazinha seguiram o mesmo caminho. No tom de sua fala, uma leve nota de reprovação se insinuava, ainda que, em outra passagem, ela indicasse que, do ponto de vista econômico, partir havia sido a melhor opção. “Eu só sei que, de um em um, ela [a irmã] levou todos. Eles moram lá, só eu aqui.”

Nos casos em que retrospectivamente se lamentava a partida, o parente responsável por ter *atraído* quem saiu costumava ser criticado. Sempre que se referia à mudança de seu cônjuge para Rondônia, não muito depois do casamento, uma senhora lembrava, contrariada, de sua viagem ao encontro do esposo e das dificuldades que enfrentaram antes de retornar à Bahia. “O pai dele foi primeiro e disse que lá arrastava dinheiro com rodo”, disse certa vez, referindo-se ao sogro.

Comumente, quem saía da aldeia contava com a participação de parentes, vizinhos ou conhecidos em diferentes aspectos do processo, dos preparativos da viagem à obtenção de emprego e moradia no novo contexto. No início da tese, vimos no depoimento de Sueli que, quando seu Hermínio decidiu sair do território rumo ao Sudeste, na década de 1950, foi um primo

que o auxiliou na emissão de seus documentos pessoais, em Itabuna. Dona Nicinha*, por sua vez, contou que a situação de seus pais era tão precária que, para que ela pudesse tentar a sorte em outra parte, dois primos lhe ajudaram a comprar o bilhete de ônibus e lhe deram algumas peças de roupa e sapatos usados para a viagem, pois ela praticamente não tinha o que vestir.

A importância da composição de redes de parentes e vizinhos no contexto da diáspora ficará mais clara na última seção deste capítulo. Por ora, trata-se de enfatizar que, mesmo aqueles que partiam sozinhos dificilmente o faziam sem alguma forma de envolvimento dos parentes ou de outros indivíduos com os quais mantinham relações. Nesse sentido, as iniciativas diante do esbulho, inclusive aquelas que passavam por deixar o território, devem ser pensadas não apenas como individuais ou familiares, mas também como parte de uma resposta coletiva, cujos contornos ficam mais claros quando ela é considerada em retrospecto.

Para alguns, a diáspora foi uma experiência descontínua, alternando-se períodos dentro e fora da aldeia, ao passo que outros partiram uma única vez, para estadas que duraram de meses – ou mesmo semanas – a décadas. Em certas situações, como a de Ana Cecília*, a saída foi rapidamente revertida. Ela havia morado a maior parte da vida em fazendas, acompanhando os pais. Aos 17 anos de idade, não via perspectivas e decidiu se mudar para o Espírito Santo, para morar com uma tia, dona de um bar. O combinado, disse Ana Cecília, era que ela ajudaria no estabelecimento da tia até conseguir emprego. “Deu 15 dias, eu voltei. Quando eu cheguei lá, era tudo diferente do que nós tínhamos combinado. Eu vi logo, aí nem procurei emprego, voltei para trás.”

Não apenas decepções com o que se encontrava fora da aldeia, mas também alterações conjugais, brigas com parentes e reconciliações serviam para abreviar experiências fora do território. Retornos rápidos eram comuns nas saídas contemporâneas, muito em função da nova conjuntura na aldeia. Por outro lado, como veremos no próximo capítulo, em diversos casos a longa duração da permanência fora da aldeia não se revelaria empecilho para o retorno no quadro da recuperação territorial. A análise das trajetórias revelou que numerosos indígenas que hoje vivem na aldeia – em muitos casos, profundamente engajados no processo de recuperação territorial – levaram boa parte da vida morando fora dali. Para adiantar um exemplo, o secretário da AITSP em 2016, então com vinte e oito anos idade, passou o intervalo dos cinco aos dezoito fora da aldeia, em fazenda e na cidade. Hoje, vive com a esposa e a filha em uma área retomada.

2.2. TRABALHO PARA OS OUTROS

“Eu já estive no inferno, Socorro.” Reunidas no terreiro, dona Miúda (Maria Brasilina dos Santos), Maria do Socorro Ferreira da Silva e eu escutamos dona Maria contar seu sonho

infernais, enquanto descaroçava sementes de urucum. Lá, um compadre que sequer havia morrido era parteiro, substantivo que na Serra do Padeiro não se declina no masculino. “Tem gente aqui viva, no mundo, que já está no inferno. Ele está aqui, conversando, sorrindo, mas já está dentro do inferno. Eu vi tanta gente lá! O velho Chico Caçuá, eu vi, que morreu há muitos anos.” O inferno, prosseguiu, era completamente murado e ela, que não deveria ter ido parar lá, custou para achar a porta. Algumas cenas do sonho nos interessam diretamente.

“Tinha um carro de boi e umas vacas secas [magras] – não eram vacas, eram as pessoas – carregando cana para o engenho. Tinha açougue, tinha costureira, tinha tanta coisa lá. [...] Tinha várias funções lá dentro: reunião, emprego e um bocado de gente. Eu só estava olhando, de fora, olhando. Mas eu sabia que era o inferno, porque eu via os cães [demônios], eu via as vacas [pessoas] e eles cutucando o povo com o ferrão. Uma aflição, um sofrimento para quem estava lá dentro!”

Apresento apenas alguns excertos de uma narrativa relativamente longa, em que se nota a presença pronunciada de imagens ligadas ao trabalho – não o trabalho que se desempenha nos sítios, para a subsistência da família e, eventualmente, a troca ou comercialização dos excedentes, mas especificamente o trabalho em fazenda. O mundo avernal de dona Maria contém aspectos dos engenhos de cana-de-açúcar, cultivo que não se destaca no sul da Bahia nos dias de hoje, mas está presente no imaginário em torno da exploração da mão de obra de indígenas e negros escravizados. Tem-se, assim, mais um componente para o rol de representações que aproximam inferno e trabalho, ao lado das aparições do diabo nos canaviais, nas minas e na fábrica, no meio da produção, ou, ainda, de sua insinuação no vapor da usina (Taussig, 2010; Martins, 1993; Lopes, 1978).

Recuperar essa narrativa talvez nos ajude a começar a explorar os sentidos comumente atribuídos na Serra do Padeiro ao imperativo do trabalho para não indígenas. Revestida de forte carga negativa, a expressão *trabalhar para os outros* era acionada para enfatizar, por oposição, a positividade da recuperação territorial, que permitiu que os Tupinambá da Serra do Padeiro voltassem a *trabalhar para si*. Na perspectiva de um interlocutor de Magalhães (2010: 126) que à época vivia na aldeia, trabalhar para não indígenas seria *humilhação*. Expressões significativas como *dar dia para os outros* e *se acabar em fazenda* recompunham o amplo processo em que, pela subordinação do trabalho, a autonomia dos indígenas foi sendo minada, em vários sentidos, com a imposição do tempo do patrão e outras constrições à atualização de seus modos de vida.

Como veremos ao longo desta seção, os depoimentos conformavam um panorama detalhado do trabalho para os outros nas zonas rural e urbana. Apesar de esses contextos apresentarem características em comum, deve ficar claro que o trabalho em fazenda, nas diferentes modalidades que serão descritas, instituiu um âmbito de relações que afetava mais profundamente os indígenas nos diversos aspectos de suas vidas – daí a centralidade da noção de regime de fazenda

na reconstituição da diáspora. A descrição-síntese desse regime, composta a partir dos depoimentos, era informada principalmente pelas características da fazenda de cacau típica. Ainda que meus interlocutores e seus parentes tenham se empregado em fazendas de piaçaba, coco, café, pupunha, algodão e gado, entre outras, o trabalho na cacauicultura foi o que predominou. Antes da recuperação territorial, eram as fazendas de cacau que dominavam a Serra do Padeiro e arredores.

Trabalhadores permanentes e temporários punham essas fazendas em funcionamento, da preparação do solo para a constituição das roças ao transporte das amêndoas secas, passando pela construção e reparo de barcaças de cacau, alojamentos e demais estruturas, pelo serviço doméstico nas sedes e outras atividades. Alguns lidavam com cultivos como a seringa ou a banana, frequentemente consorciados com o cacau. As fazendas de maior envergadura empregavam grandes turmas de trabalhadores, geralmente envolvidos em diferentes modalidades laborais, como se indicará mais à frente. Em algumas delas, observava-se maior estratificação, encontrando-se cargos como *cabo de turma*, *apontador* (ou *fiscal*) e *gerente* (*administrador* ou *encarregado*). Entre os trabalhadores, havia os que viviam nas fazendas e os que se deslocavam para trabalhar desde sítios ou cidades vizinhas. Casas geminadas, dispostas em sequências chamadas de *avenidas*, costumavam ser destinadas a trabalhadores que viviam acompanhados de suas famílias, ao passo que alojamentos com quartos coletivos abrigavam trabalhadores desacompanhados.

Quem conseguiu evitar trabalhar em fazenda, sustentando-se com o que produzia em seu sítio, expressava contentamento, ainda que marcasse a escassez material que frequentemente se atrelava à situação. Nesse sentido, um senhor comentou: “Com pai, nós plantávamos na nossa roça: banana, mandioca, milho, feijão. A farinha, nós comíamos e vendíamos. Para sobreviver, *para não trabalhar para os outros*”. Quando tinham acesso, mínimo que fosse, a áreas de mata, muitos indígenas utilizavam suas habilidades de caça, pesca ou coleta para complementar a produção agrícola de seus sítios, evitando trabalhar para os outros. Vários interlocutores enfatizavam que seus pais e mães eram *giradores*, *se disgramavam no mato* para caçar e esquadrihavam pequenos corpos d’água em busca de crustáceos, mantendo a relativa autonomia da família.

Para obter renda, alguns lançavam mão de suas habilidades na cestaria, na produção de utensílios de madeira e outros bens comercializáveis. Registravam-se também casos de indígenas que conseguiam se sustentar com o que plantavam em áreas cedidas temporariamente por fazendeiros sem cobrança em dinheiro, trabalho, parcelas da produção ou outras formas de compensação. Por certo, não era qualquer não indígena que emprestava terras para implantação de roças ou mesmo construção de moradas: geralmente, tratava-se de indivíduos que viviam nas áreas, e não na cidade, e que mantinham relações mais próximas e amigáveis com os indígenas. Em alguns casos, sequer se poderia falar em fazendas em sentido estrito, tratando-se antes de sítios. Esses

indivíduos costumavam ser descritos como *pessoas boas*. Em certo sentido, a cessão temporária não onerosa de áreas desafiava a hegemonia do regime de fazenda. Já na cidade, também buscando evitar o trabalho para os outros, alguns interlocutores encontraram alternativas em ocupações como a de doceiro ou vendedor ambulante e em outros ofícios, que serão enumerados mais à frente.

Escutei também menções a uma espécie de meio caminho entre o trabalho para si e o trabalho para os outros. Alguns interlocutores que não dispunham de terras próprias relatavam haver trabalhado para parentes que detinham sítios. Entre outros exemplos, pode-se referir o caso de uma senhora que, imediatamente antes de se somar ao processo de recuperação territorial, desempenhava trabalho assalariado na burara de um primo e morava de favor, junto aos filhos, em uma área próxima, da qual era detentor outro primo, irmão do primeiro. Tratava-se de relações em que as assimetrias e a solidariedade entre parentes poderiam se manifestar de formas muito complexas, e que mereceriam análise cuidadosa, para a qual não disponho de elementos suficientes.

Mesmo entre aqueles que trabalharam em fazenda, notei como alguns minimizavam a centralidade da relação. Ainda que tenha atuado em ao menos três fazendas da região, um interlocutor punha ênfase no trabalho que exercia na roça familiar, afirmando que o emprego nas outras áreas era somente para *desabafar*, isto é, para obter renda extra em momentos de necessidade. Outro comentou que apenas no *paradeiro* (entressafra do cacau), deixava sua roça em busca de trabalho para os outros. Lembrando-se de quando era mais jovem, do tempo em que ainda vivia com a mãe e os irmãos fora da aldeia, um interlocutor comentou: “Eu fazia uns biquinhos ali, bandeirando cacau. Trabalhava, pegava o dinheirinho, ajudava dentro de casa”. Quando chegou à idade em que, mais que *ajudar em casa*, era esperado que se sustentasse e *formasse família*, o processo de recuperação territorial já havia começado. Então, ele tomou a iniciativa de procurar o cacique para verificar a possibilidade de viver em uma retomada, para não ter de aprofundar seus vínculos de trabalho com não indígenas, algo que absolutamente não desejava.

A experiência do trabalho para os outros desde a infância ou adolescência marcou sucessivas gerações. Quando conversamos, dona Rosalina* ainda tinha nítido na memória o ônibus que a transportava nas tardes de domingo ou manhãs de segunda-feira para a fazenda onde ela passava a semana toda trabalhando com o pai e dois irmãos; ela tinha 13 anos de idade. Diversos interlocutores relatavam ter começado a trabalhar *fichados*, isto é, com registro em carteira, quando eram menores de idade, entre 14 e 18 anos. Contrariando as determinações da legislação vigente a respeito do contrato de aprendizagem e do trabalho do menor, eles se envolviam em atividades insalubres ou perigosas e em jornadas tão prolongadas quanto as dos adultos, frequentemente recebendo metade do que recebia um *trabalhador*, na acepção de homem adulto. De modo recorrente, os depoimentos marcavam o início do trabalho em fazenda como o fim da escolarização.

Alguns, como dona Rosalina, começaram a trabalhar ainda antes dos 14 anos, informalmente. Outra interlocutora lembrava do trabalho roçando *manga* (pasto) em uma fazenda de gado entre os 12 e 13 anos de idade. Um senhor, por sua vez, começou a viver por conta própria aos dez anos de idade. Nascido em fazenda, ele perdeu a mãe ainda pequeno; no começo, permaneceu com o pai, acompanhando-o de área em área. “Saí de junto do velho com a idade de dez anos. Fui para outras fazendas, morando assim, com os outros, acabando de me criar com outras pessoas.” Como já comentei, algumas meninas começavam a trabalhar ainda antes, servindo em casa de família, frequentemente em condições análogas à escravidão. Uma delas associava o trabalho à aceleração do crescimento e ao aprendizado do que seria o comportamento esperado em relações assimétricas: “É por isto que eu não tive infância: eu fui trabalhar logo. Aí, fui aprender as coisas: levar bronca, passar raiva. Naquele tempo, se eu estava trabalhando, tinha que ficar trabalhando, porque pai tinha muitos filhos, né? E as coisas antigamente não eram que nem hoje”.

Como se contasse uma fábula, Justina* – que era menina quando começou a trabalhar colhendo algodão no interior de Pernambuco ao lado de três de seus irmãos, também pequenos – reconstituiu sua movimentação fora da aldeia. Os quatro irmãos passavam a semana na fazenda e, aos fins de semana, retornavam para junto dos pais. Certa sexta-feira, o encarregado do pagamento tardou; a noite vinha caindo e a casa distava léguas dali. Dois irmãos resolveram dormir na fazenda, para esperar o funcionário do patrão. Justina e o outro irmão, Martim*, decidiram partir, mesmo sem haver recebido. Correndo, usando as artes que tinham para enfrentar visagens e demais perigos, atravessaram um pequeno périplo, como narrou Justina.

“Tem um matinho que dá um leite e é cheio de gravetinho; se chama avelós. O povo dizia que era mal-assombrado, que [perto dele] a gente via coisas. Eu peguei um porretinho de pau, botei na mão, e o Martim pegou uma faquinha desse tamanho e botou na cintura. Já seis horas da noite. E nós metemos o pé, correndo, que era longe. Nós corremos. Quando chegamos nessa cerca de avelós... O povo diz que ela [a visagem] só aparece para a gente quando a gente vai correndo com medo. Aí, nós paramos, respiramos e passamos devagarzinho. Não vimos nada. Quando nós chegamos, tinha a casa de uma professora, que tinha uns cachorros muito valentes. ‘Olha, Martim, para passar em Teodoro*, nós temos que passar sutis, que os cachorros vão pegar a gente.’ ‘Não, não vão nada.’ Meu avô me ensinou que, quando a gente fosse passar em um local onde tivesse cachorro muito valente, a gente engolisse a língua e só botasse para fora quando tivesse passado daquele local. Assim eu fiz. Mas não falei nada para o Martim, não. Eu fiz. Passamos, os cachorros não deram fê da gente nada. Solamos o pé, solamos o pé, solamos o pé. E chegamos em casa.”

As visagens das cercas de avelós e os cães bravos eram só uma fração do que essas crianças tinham de enfrentar; assim como outras, que também começaram a trabalhar precocemente,

precisavam navegar um ambiente pouco conhecido. Percorriam largas distâncias e passavam dias longe dos pais, em atividades extenuantes, recebendo pagamentos avulsos, lidando com patrões e encarregados. Como sugeri, experiências dessa natureza se fixaram na memória de diversos interlocutores e eram acionadas no presente. O trecho da narrativa transcrito anteriormente é apenas um excerto de um detalhado relato. Em outra passagem, Justina comentava, em frases algo telegráficas, expressas com forte carga emotiva: “Longe de casa, plantando muda de algaroba e de cajueiro. Em um sol quente de estralar. E eu, pequena, trabalhando. Me lembro como se fosse agora. Era um cruzeiro a mudinha, para eu plantar. Quanto mais você plantava, mais você rendia”.

Junto ao trabalho infantil, o esforço empreendido pelas mulheres para estabelecer condições mínimas para a criação dos filhos era uma dimensão destacada da diáspora. Ao descrever como algumas parentes lidaram com a escassez de recursos, assim como as habilidades que desenvolveram para se defender dos diversos riscos na diáspora, muitos diziam que elas eram *arretadas*, *lutadeiras*, *valentes*. “Mãe criou a gente na roça, não foi de outro jeito. Não teve ajuda de ninguém, só das forças de deus. Sete meninos. Sete! Sozinha, só com os braços dela mesma. Agora, pense... Sozinha, minha filha. Não é duro, não? Não é a pessoa ter muita coragem? Não deu nenhum [filho] para ninguém.” Assim, uma interlocutora recordava como sua mãe, que não dispunha de roça própria, levou a vida em fazendas pretensamente pertencentes a não indígenas e em buraras detidas por parentes, antes de se incorporar à recuperação territorial. A alusão ao fato de ela ter mantido todos os filhos aos seus cuidados remetia à fragmentação das famílias na diáspora, que era comum.

Na narrativa de outra mulher, cobras venenosas e vegetais que exigiam grande esforço para serem arrancados da roça apareciam como medida da luta. “Para não ver meus filhos ficarem com fome, tive que pegar mandioca para capinar, a troco de feira [víveres]. Peguei três tarefas de mandioca para capinar. Lá só tinha calumbi, feto e toco. Eu pedi para o vizinho dar a mandioca para eu limpar. Ele disse: ‘Jaciera*, você é uma mulher de coragem’. ‘Não é coragem, não, é precisão. Mais antes eu fazer isso que ir passar a mão no que é dos outros. Estou fazendo e não estou arrependida, estou fazendo com dignidade, não estou arrependida. Porque eu sei que amanhã meus filhos podem ter o que comer em casa.’ ‘É, Jaciera, deus lhe dê muita coragem.’ Minha filha, eu metia a enxada nessa mandioca. Cobra, minha filha... Eu nunca vi um lugar para ter cobra perigosa igualmente ali. Você saía aqui, topava um pico-de-jaca; saía ali, topava um jaracuçu [jaracuçu]. Você não saía daqui até ali para não topar uma cobra-coral. Mas, mesmo assim, eu clamava por deus e seguia. Eu sei que eu lutei, lutei, até que capinei essa mandioca. Não peguei dinheiro: peguei uma cesta básica e o que sobrou em biscoito e outras coisinhas para os meninos.”

A situação conjugal e as condições econômicas, entre outros fatores, determinavam o

trabalho que cada mulher exercia em fazenda. Dedicar-se ao serviço doméstico nas sedes ou a atividades correlatas, como a lavagem das roupas dos patrões ou de outros trabalhadores, era a ocupação padrão para mulheres cujos cônjuges trabalhavam em fazenda. Em outros casos, elas se envolviam em atividades agrícolas, frequentemente recebendo montantes menores que os dos homens. Apesar dos pagamentos reduzidos, diziam algumas, com isso, *faziam o dinheiro da casa aumentar*. Geralmente quando os patrões lhes atribuíam trabalhos agrícolas, tratava-se de atividades que eles consideravam mais adequadas para mulheres – como a colheita de pimentas ou o cuidado dos pomares – ou de etapas da cacauicultura e do cultivo de mandioca tidas como menos pesadas. Contudo, não eram poucas as mulheres que fizeram *tudo que um homem fazia*, isto é, empregaram-se em todas as etapas da roça à exceção da derrubada das árvores para sua instalação.

Muitas vezes, o trabalho das mulheres que viviam em fazenda junto aos cônjuges era exercido exclusivamente nas casas e, quando permitido pelos fazendeiros, em quintais e roças próprios, onde produziam para consumo e, em alguns casos, para venda. O reconhecimento da importância desse trabalho aparecia na fala de uma interlocutora: “Meu pai criou a gente trabalhando para os outros. Mas, em todo lugar em que a minha mãe chegava, ela fazia um quintalzinho no fundo da casa”. Mulheres casadas que viviam em fazenda, ao enviuvarem ou se separarem, comumente voltavam à casa dos pais ou de outros parentes, ou se mudavam para a cidade. Muitas se casavam novamente após um curto intervalo, podendo ou não permanecer na fazenda, a depender de quem fosse e de onde trabalhasse o cônjuge. Porém, algumas delinearam estratégias assentadas na permanência na fazenda como figura de referência da unidade doméstica.

Diferentes modalidades laborais balizavam as relações dos Tupinambá da Serra do Padeiro com os fazendeiros. O regime de fazenda comportava variação, de modo que a exploração da mão de obra podia ser mais ou menos aguda. A seguir, caracterizarei as principais modalidades de trabalho experimentadas por meus interlocutores; acordos mais específicos e referidos com menos frequência não serão considerados. Os indígenas que atuavam *na meia* ou *ameia* o faziam em conformidade com um *acordo de boca* ou um *contrato de parceria agrícola* estabelecido em papel, razão pela qual essa modalidade também era conhecida como *trabalho no contrato*. Esses acordos determinavam as atividades produtivas que eles deveriam realizar, dividindo a produção com os pretensos proprietários das áreas segundo percentuais variáveis. Entre outras tarefas, previam o plantio e cuidado de roças perenes e de roças de ciclo curto ou a extração de piaçaba. Por vezes, a fazenda era dividida em quadras, para as quais eram designados diferentes trabalhadores.

O contrato de parceria é um instrumento que demanda atenção. Uma denúncia de trabalho análogo à escravidão efetuada pela Procuradoria da República em Ilhéus em 2018 apresenta algumas sínteses a esse respeito que vale recuperar (Brasil, Ministério Público Federal,

Procuradoria da República em Ilhéus, 2018b). Na área em questão, a fazenda Diana, localizada em Uruçuca, a relação entre fazendeiro e trabalhadores era mediada por um contrato de parceria. Conforme a denúncia, não havia pagamento regular, respeito ao salário mínimo ou registro em carteira: os trabalhadores ficavam com 45% da produção, sendo obrigados a vendê-la exclusivamente a um comprador designado pelo fazendeiro. Além disso, eram forçados a trabalhar um dia da semana na área de uso exclusivo do fazendeiro, alegadamente para custear a eletricidade. Fora da safra, não havia remuneração, ainda que os trabalhos na fazenda não cessassem.

Como enfatiza o procurador, o contrato de parceria apresenta numerosas inconformidades com o Estatuto da Terra (Decreto nº 59.566/1966) e seria, em suma, um expediente para “descaracterizar os vínculos empregatícios e, fraudulentamente, frustrar os direitos decorrentes” (Brasil, Poder Judiciário, Ministério Público Federal, Procuradoria da República em Ilhéus, 2018b: 3). Municinando-se de um pastiche de instrumento do direito, o fazendeiro disciplinaria a mão de obra e instituiria uma relação de trabalho caracterizada por ilegalidades e assimetrias que, respectivamente, os termos *contrato* e *parceria* procuravam dissimular. Contrato de parceria, portanto, não figura aqui na acepção de documento legal, mas como categoria operada no regime de fazenda, como termo do que, eventualmente, poderia ser referido como um *idioma do trabalho em fazenda*, na direção do que sugeri no final do capítulo anterior.

Atuar como trabalhador fichado ou *registrado*, como indiquei, significava ter carteira de trabalho assinada, ainda que isso não garantisse o cumprimento dos benefícios previstos em lei. Alternativamente, podia-se trabalhar *avulso*, isto é, sem ser fichado. A tendência, ao longo da vida, era experimentar mais de uma modalidade de trabalho, se não todas, em alguns casos simultaneamente, inclusive sendo *emprestados* por um patrão a outro quando havia demanda pontual por trabalho intensivo. Quanto à remuneração, predominavam duas possibilidades. O trabalho *na diária* – também referido como trabalho de *diarista*, *dar dias* ou, menos usualmente, *trabalhar dias* – previa o pagamento de um valor fixo por jornada trabalhada. A expressão *fichado na diária* era reservada aos que trabalhavam com registro, recebendo salário. Era o caso de um interlocutor que trazia na carteira de trabalho uma anotação de 1985 como “diarista da fazenda Santo Antonio, Ilhéus - BA”, com a remuneração declarada de “salário mínimo regional”. Atuando *na empreita*, também chamada *empreitada* ou trabalho *por produção*, recebia-se por tarefa concluída – a adubagem de uma roça de cacau, por exemplo, ou a construção de uma cerca.

Aqui, é preciso estabelecer uma diferenciação, já que a empreita compreendia posições diversas. Se ela demandasse menos braços, um indígena podia assumi-la sozinho, com membros da família ou pessoas próximas, tratando diretamente com o fazendeiro, recebendo e distribuindo o montante pago. Alguns interlocutores aludiam a esses arranjos se autodesignando *empreiteiros*

ou *contratistas*, na acepção daquele que mantém com um fazendeiro um contrato de empreita, escrito ou de boca. Em outros casos, porém, tratava-se de tarefas vultosas, que envolviam turmas de trabalhadores. Nessas situações, era comum haver mediadores, também chamados de empreiteiros ou contratistas, mas em outro sentido, como equivalentes da personagem que, em outras regiões, é referida como *gato*, aquele que arregimenta trabalhadores para fazendeiros.

Como se pode imaginar, as duas situações comportavam relações de trabalho e remunerações diversas. Um interlocutor contou que na década de 1980 trabalhou fichado na antiga fazenda Ipiranga, localizada na aldeia homônima, também situada na TI. Ele recordava Jair Bolinha (Jair Roseira Lino), empreiteiro que atuava ali e na Unacau, organizando grupos de 100 a 200 trabalhadores para tarefas como roçagem e adubação. Em 2004 e 2016, Jair Bolinha foi candidato a vereador em Buerarema (respectivamente, pelo Partido Social Cristão - PSC e pelo Partido Liberal - PL, antes Partido da República - PR), mas não se elegeu.

Sob o regime de fazenda, fazia-se necessário estabelecer relações não apenas com patrões, administradores, apontadores, empreiteiros, chefes de turma e outras figuras de poder, mas com os demais trabalhadores. Muitas vezes, configuravam-se vínculos de solidariedade e ajuda mútua, atenuando-se as dificuldades da vida naquele contexto. Reconstituindo o que teria dito a um preposto do patrão que exigia que ela limitasse o acesso a um poço da fazenda, uma interlocutora demarcava a centralidade das relações de parentesco e vicinalidade, que, em sua perspectiva, nem o regime de fazenda, com todo seu poder, teria o direito de pôr em risco: “Olhe, no lugar em que eu morar que nem minha família nem meus vizinhos me arrotearem, em um lugar desse, eu não moro. Porque eu não sou o diabo. E eu preciso das pessoas. Porque eu sei meu dia de hoje, eu não sei o meu dia de amanhã. Mas se eu precisar de algum deles e eu tiver fechado a cara para eles, sem ter nem para quê, sem briga nem nada, você acha que eles vão me acudir aqui no ermo em que eu moro? Se for para eu beber água e eles ficarem com sede, eu prefiro não beber também”.

Em algumas situações, as relações entre trabalhadores se tornavam ainda mais próximas: encontram-se na Serra do Padeiro homens e mulheres de diferentes gerações que conheceram seus cônjuges, indígenas e não indígenas, em fazendas. Foi o que se passou com Tião*: a mulher que se tornaria sua esposa trabalhava na mesma área que ele, na Serra do Serrote. Uma das sobrinhas de Tião também se casaria com um companheiro de trabalho, de quem se aproximou quando estavam ambos empregados em uma fazenda na Serra das Trempes.

Pinduca, liderança da Serra das Trempes assassinada em 2015, a quem me referi na introdução, e Nina se conheceram na fazenda Baixão, em Sapucaieira, na década de 1990. Ela recordava: “Meu pai era seringueiro da fazenda. Foi quando eu o conheci. Ele era trabalhador – trabalhava fichado, ele. A gente foi se conhecendo. Aí, meu pai foi embora da fazenda e eu

fiquei”. Maria das Dores* contou que, quando moça, conhecia Zé Biscó* de vista. Ela vivia na diáspora, mas, de tempos em tempos, visitava os parentes na Serra do Padeiro, onde ele morava. Quando Zé Biscó passou uma temporada em uma fazenda de gado na região onde Maria das Dores vivia, trabalhando na mesma função que um tio dela, eles se aproximaram, casaram-se e se estabeleceram na Serra do Padeiro, onde moram até hoje.

Casos como o de Maria das Dores e de dona Arlinda* mostravam que a fazenda poderia ser um âmbito de encontro não apenas para os que viviam lá, envolvendo também parentes de trabalhadores que frequentavam o espaço. Dona Arlinda morava na cidade e seu filho trabalhava em uma fazenda. “Mãe foi levar marmita para o meu irmão”, contou uma de suas filhas. “Aí, chegou lá, em uma avenida de casas, ouviu um homem gemendo. Ela resolveu voltar, empurrou a porta e entrou. Ele estava lá, em cima da cama, gemendo. Ela arranhou um carro, pegou ele, levou para o hospital e internou ele. Aí, quando ele recebeu alta, ele ficou lá mais a gente, na casa da minha avó, mãe cuidando dele. Quando ele sarou, eles passaram a namorar, se juntaram e estão até hoje. Ninguém tinha ajudado ele. Se não fosse ela, acho que ele tinha até morrido.” O casal, unido por esse encontro fortuito ocorrido décadas atrás, hoje vive na aldeia, com filhos, netos e bisnetos.

A convivência nas fazendas, porém, era frequentemente atravessada por conflito. Na caracterização dos incômodos do trabalho para os outros, as queixas em torno do imperativo de viver no mesmo espaço que *estranhos* – compartilhando com vários colegas o quarto de um alojamento ou habitando casas geminadas – eram motivo recorrente. Lembrando-se de quando trabalhou na Unacau, retomada onde vive hoje, um interlocutor comentou: “Eu já vi muita briga aqui, camarada se cortar de facão, por negócio de cachaça. Era brabo”. Falas como a sua eram comuns, caracterizando os alojamentos, sobretudo, como lugar de violência e consumo problemático de álcool e outras drogas. Sem dar detalhes, outro interlocutor justificou a saída da fazenda onde vivia e trabalhava dizendo que o fez “porque os empregados eram muito nojentos”.

Zilmara*, que viveu com a família nuclear em uma fazenda no sertão da Bahia, descreveu os desentendimentos que teve com um trabalhador da área, conhecido por sua *implicância*. O homem carregava um histórico de conflitos com vizinhos, narrado a Zilmara pelas mulheres na beira do rio. Ele preferia que as vagens de ingá e os jenipapos da fazenda apodrescessem, em vez de serem consumidos. Como ele trabalhava ali havia mais tempo que os demais, julgava *ser mais que os outros*. Quando um dos carneiros do homem morreu de causas naturais, conta Zilmara, ele comprou veneno e jogou na carcaça, por *ruindade*, levando à morte cachorros dos vizinhos.

Outra marca do regime de fazenda era a acentuada mobilidade dos trabalhadores. Por uma série de razões, das pessoais àquelas relacionadas à organização do trabalho no domínio dos patrões, os indígenas se mudavam de uma fazenda a outra com frequência, por vezes, retornando

à mesma área em diferentes momentos da vida. Isso se dava não apenas com aqueles que atuavam como safreiros. Diversos interlocutores observaram que na data à qual remontavam suas memórias mais antigas já se encontravam em uma fazenda distinta daquela onde haviam nascido.

Dos seis aos dezesseis anos de idade, uma professora do CEITSP nascida na década de 1980 viveu em nove fazendas de cacau, quatro das quais hoje retomadas – quase uma fazenda por ano. A carteira de trabalho de outro interlocutor mostrava que entre o fim de 1982 e o começo de 1990 ele trabalhou em ao menos sete fazendas, o que também perfazia aproximadamente uma ao ano – falo em ao menos sete, pois, como se indicou, era extremamente difundido o trabalho sem registro em carteira, de modo que eventualmente esse documento oferecia apenas um quadro parcial. Vários depoimentos comportavam alentadas declamações dos nomes das fazendas em que se trabalhou.

Essa movimentação era tematizada nas falas de quem vivia *correndo mundo* ou *correndo trecho*. Se, como se indicou, as modalidades laborais descritas anteriormente comportavam precariedades em maior ou menor grau, para aqueles que só conseguiam trabalhos ainda mais contingentes e instáveis, elas apareciam no polo positivo do espectro de comparação. “Se eu tivesse trabalhado mais fixo em fazenda, tinha passado melhor”, refletia um senhor. “Eu só ficava andando, de biscate.” Fazendo *biscates*, *bicos*, *biquinhos* ou *negocinhos*: foi assim que muitos levaram a vida antes da recuperação territorial. Referindo-se a um irmão que, à época, seguia na diáspora, um interlocutor aludiu à inconstância de sua situação: “Ele trabalha quando acha alguém que dê diária para ele”. Também na cidade, interlocutores e seus parentes se ocuparam em bicos e outras atividades dessa natureza. Em alguns casos, as ocupações mais precárias se estendiam por todo o período fora da aldeia; em outros, elas eram o recurso encontrado no início da vida na cidade, sendo abandonadas quando se conseguia um emprego mais estável.

Ao tempo em que marcava o trabalho indígena como um todo, a precariedade se entrelaçava mais fortemente a algumas ocupações, como a extração de piaçaba em áreas pretensamente pertencentes a não indígenas. Um interlocutor que viveu em uma fazenda no litoral da TI descrevia assim o trabalho dos piaçabeiros: “O dono não dava a piaçaba na meia, só queria pagar diário. A piaçaba, tem que esperar dois anos para ficar boa, não tem trabalho todo ano. Eles [os piaçabeiros] ficavam na fazenda, nas casas, tiravam a piaçaba toda e depois iam embora, atrás de outro lugar. A profissão deles é assim: andarilho”. Em apenas um depoimento a noção de correr trecho não aparecia associada ao trabalho para os outros, como exceção que confirmava a regra. Tratava-se de um senhor que vivia em um sítio na aldeia. Ao longo da vida, ele se deslocou muito pela zona rural da região, porém, sempre em roça própria. “Eu vendia [uma terra] aqui, comprava ali e assim ia.”

Numerosas queixas giravam em torno das arbitrariedades dos fazendeiros. Seu poder se

estendia para além das áreas das quais eram pretensamente proprietários, alcançando inclusive indígenas que viviam em sítios e não trabalhavam em fazendas, conforme veremos. Porém, como regra geral, os trabalhadores que viviam nas fazendas tendiam a ser mais afetados pelas determinações dos patrões que aqueles que dispunham de moradia em outro lugar. Uma parte das reclamações se concentrava nas condições de trabalho, a começar pela instabilidade do emprego. Uma de suas imagens mais acionadas era a da família *despachada* pelo patrão justamente quando a mulher estava grávida. Em muitos casos, perder o emprego implicava perder a moradia, como deixava ver uma interlocutora: “A gente vivia trabalhando em fazenda, trabalhando em fazenda, não tinha nem lugar para fazer uma casa. Quando o dono da fazenda queria, a gente estava lá, tudo trabalhando. Quando ele despachava, a gente não tinha lugar para ficar”.

O poder dos patrões na determinação dos ordenados – quanto e quando pagar – era praticamente ilimitado. O caso contado por uma senhora, ocorrido com seu sogro, servia de exemplo: “Ele era meeiro na fazenda. Ali não tinha nada de plantio: tudo que tem hoje em dia, o cacau que tem hoje em dia, foi ele que plantou. O dono deu para ele morar. Aí, ele foi trabalhando, foi fazendo roça. Quando ele saiu [da fazenda], o homem [o patrão] deu dinheiro a ele. Pagou a ele o que bem quis”. Como se vê, de acordo com ela, no período em que se dedicou à constituição das roças de cacau, seu sogro não recebeu remuneração em dinheiro. O valor pago ao final não remontava a um acordo estabelecido antes do início das atividades e foi arbitrariamente definido pelo fazendeiro. A imposição de jornadas de trabalho extenuantes, por vezes sem folga semanal, também aparecia nos relatos. Descrevendo o tempo que passou em uma fazenda de café, um jovem comentou que trabalhava de segunda-feira a sábado, 12 horas por dia, recebendo por produção. Ainda segundo ele, quando teve de se ausentar do trabalho por três dias, devido a uma enfermidade, o patrão ameaçou demiti-lo.

Como apontei em outra ocasião, a manutenção por fazendeiros de trabalhadores em condições análogas à escravidão figurava frequentemente nas falas de meus interlocutores acerca das ações de retomada (Alarcon, 2019: 246, 356). Nas reconstituições das trajetórias na diáspora, a questão aparecia ora abertamente, ora de modo mais sutil, em referências a condições de moradia, jornadas de trabalho, ausência de remuneração, pagamentos em víveres e obrigatoriedade de realizar as compras pessoais em estabelecimentos comerciais pertencentes ao fazendeiro. A ocorrência de trabalho em condições análogas à escravidão em fazendas da região é bem documentada. Para citar um exemplo relativamente recente e próximo à aldeia, em 2013, três trabalhadores haitianos desapareceram cinco dias após chegarem a uma fazenda de cacau em São José da Vitória; inspeção realizada pelo Ministério Público do Trabalho na Bahia constatou a precariedade do alojamento e outras ilegalidades (MPT, 2014).

Em 15 de maio de 2018, a Procuradoria da República em Ilhéus denunciou quatro pessoas por submeterem 12 trabalhadores a condições análogas à escravidão na fazenda Eldorado, situada em Vila Brasil, e na fazenda Diana, à qual já me referi (Brasil, Ministério Público Federal, Procuradoria da República em Ilhéus, 2018a, 2018b). As violações de direitos caracterizadas pelas denúncias convergiam com descrições efetuadas por meus interlocutores na reconstituição de suas trajetórias e das de seus parentes. O documento relativo à Eldorado aludia a moradias sem eletricidade, sem água corrente e sem banheiros. Indicava ainda que a água para consumo dos trabalhadores e de suas famílias era retirada de um córrego e transportada em embalagens de agrotóxico reutilizadas. Já na Diana, a água para consumo provinha de uma cacimba com peixes e girinos, e as famílias eram obrigadas a tomar banho em uma represa de água parada e turva.

No caso das mulheres, o regime de fazenda comportava ainda o espectro da violência sexual. A identificação por meus interlocutores de nuances de gênero no processo de esbulho, que já demarquei em Alarcon (2019: 256-258, 377-378), retornava em outra chave na fala de um senhor, como parte de uma narrativa mais ampla sobre as relações entre os coronéis e o diabo. Segundo ele, no tempo do Doutor Almeida, “não podia andar mulher sozinha”. Utilizando imagens fortes, ele demarcava como o coronel expressava seu arbítrio. “Se as mulheres andassem [sozinhas], a turma dele [a jagunçada de Doutor Almeida] ia buscar todas e levava para a casa dele lá. Quando davam uns dois meses, três meses, ele usava elas todas [violentava-as sexualmente], dava uma surra, com pimenta, dava banho nelas todas e soltava peladas: ‘Vai embora, diaba!’.”

As alusões à violência sexual em conexão com o trabalho em fazenda apareciam direta e indiretamente. Uma interlocutora se recordava de quando a fazenda em que vivia com o esposo e os filhos foi vendida repentinamente. O fazendeiro recém-chegado disse à mulher que a família poderia permanecer ali até encontrar um lugar aonde ir. “Mas não dava certo. Ele [o fazendeiro] vinha, passava o dia todo lá dentro de casa comigo. E era gente estranha. Trazia trabalhador para trabalhar na roça... E eu... Eu não estava me sentindo bem. Falei: ‘Não, Zé* [esposo], vamos tomar uma providência’.” A intromissão desse homem no espaço doméstico e o fluxo de desconhecidos causavam tal incômodo – fosse porque a mulher se sentisse ameaçada efetivamente, fosse porque ela temesse ser alvo da maledicência de parentes ou vizinhos –, que precipitaram uma saída apressada da fazenda, em condições difíceis.

Rocha registrou queixas de uma senhora que morava na faixa costeira da TI: “Mulher quando está com o marido[,] eles respeitam, do contrário, fazem gato e sapato!” (2014: 114). Ela se referia ao assédio de trabalhadores não indígenas empregados em um areal lindeiro à área onde ela vivia. Mais ou menos na mesma direção, uma de minhas interlocutoras recordava um fazendeiro vizinho a seu sítio que era “metido a garanhão” e sempre “falava coisas” quando

ela e a nora passavam pela estrada. A fazenda desse homem acabou retomada em 2013.

Vejamos o caso de dona Nena*, que dava conta do direito que os fazendeiros julgavam ter sobre o corpo das mulheres que viviam em seus domínios. Dona Nena perdeu a mãe aos dois anos de idade e o pai aos dezesseis. Quando da morte do pai, a família vivia em uma fazenda, onde ela permaneceu, junto à madrasta e aos irmãos. “Quando meu pai faleceu, minha mãe [madrasta] ficou com 25 anos, viúva. O dono da roça onde nós morávamos se interessou por ela. Para não criar aquele... Diziam que ele estava atrás da mãe e atrás da filha [dona Nena]. Não tinha esse negócio? Antigamente, era assim”. Para acomodar o *interesse* do patrão, cuja frustração possivelmente levaria à expulsão da fazenda, a madrasta aquiesceu em se relacionar com ele e pediu à enteada que se mudasse para a casa de sitiantes não indígenas que tinham posses e haviam manifestado interesse em “terminar de criá-la”. Nesse sítio, porém, dona Nena seria submetida a uma situação de servidão, que só teve fim quando ela se casou. Vale observar o relato de dona Nena acerca do destino da madrasta, em que se entrelaçavam domínio sexual e exploração do trabalho.

“Ela se relacionou com o fazendeiro, teve dois filhos com ele, mas não morava junto, dentro de casa, não. Aí, minha mãe virou escrava dele, porque trabalhava trabalho escravo, fazia roça para ele. Meus irmãos também, por parte de meu pai, também trabalharam muito para ele, muitos anos. Em troca de quê? De nada. Fez roça para esse homem, esse homem comprou carro, esse homem comprou um bocado de fazenda. E minha mãe, coitada, pensando assim que... Mas ela foi odiando, odiando, odiando... Ela não queria saber de ele dentro de casa, que ela tinha os filhos, os meus irmãos. Só se relacionava com ele fora de casa. Oxente, ele só comprava tripa para ela, nem um pedaço de carne ele comprava para minha mãe. Era verdade. Eu sei que precisou muita gente aconselhar para ele dar um pedaço de terra para ela, por conta do trabalho escravo que ela fazia para ele. Com todo o pelear, ele deu um pedacinho de terra para ela. Foi com isso que ela se aposentou, com esse pedacinho de terra do lado de lá. É pequenininho, são sete hectares. Quando me casei, ave-maria, não deixava faltar as coisinhas para ela. Sei que esse velho foi tudo terrível.”

A *avareza* de certos fazendeiros era queixa frequente. Em Alarcon (2019), examinei as proibições impostas pela fazenda aos vizinhos, como o impedimento de acesso a caminhos, matas e corpos d'água; e especificamente aos trabalhadores, como manter quintais e hortas, comer frutos do pé e receber parentes em casa. Conforme se indicou, o regime de fazenda é uma abstração a partir de situações concretas, que comportavam variação; nesse sentido, alguns interlocutores opunham as figuras do *fazendeiro bom* e do *fazendeiro ruim*. Havia consenso na Serra do Padeiro de que autorizar os trabalhadores a manter roças de ciclo curto no interior da fazenda sem cobrança financeira ou de percentual de produção era uma contraparte esperada dos patrões, especialmente se o cultivo fosse efetuado por mulheres e crianças, não competindo diretamente

com o trabalho nas principais culturas comerciais da área. Quando a prática era proibida, a relação dos indígenas com a fazenda tendia a se esgarçar mais facilmente, tão logo surgisse a oportunidade de se mudar para os domínios de um fazendeiro que não fosse considerado avaro.

Para além dos perfis dos patrões, as condições de vida nas fazendas eram informadas pelas relações que se cultivava com outras figuras de mando, entre as quais suas esposas e os gerentes. Como muitos fazendeiros não viviam nas fazendas, frequentemente o poder era encarnado pelos gerentes, que ocupavam na prática a mais alta posição hierárquica e travavam relações cotidianas com os trabalhadores. Nas falas das mulheres, eram comuns as menções às relações com as esposas dos fazendeiros e dos gerentes, que lhes permitiam obter *ajudas*, como doações ou ofertas de trabalho remunerado. Nesse sentido, uma interlocutora comentou: “A mulher do empregado [gerente] era muito boazinha. Acho que ela via as minhas condições, com uma ruma de menino pequeno, precisando das coisas, aí ela falava com o marido dela – que é padrinho dessa menina minha – e ele dava um cacau novo para eu coroar [amontoar folhas junto aos pés das árvores]”.

Uma imagem comum nessas narrativas era a esposa de fazendeiro que morava na cidade e visitava a área aos fins de semana, distribuindo víveres e, por vezes, roupas usadas. Em algumas falas, essa figura, caridosa e maternal, mesmo se enérgica, era o contraponto do fazendeiro, frequentemente caracterizado como arbitrário e explorador. Sua aparição suspendia pontualmente a rotina de privações; suas ausências cotidianas e um certo alheamento faziam com que não fosse contaminada, na memória, pela maldade dos patrões.

Para citar um exemplo, dona Sinhá – como era conhecida Maria José Brandão de Sá, esposa de Marques de Sá, fazendeiro sobre o qual nos debruçamos no capítulo anterior – fixou-se na memória de alguns interlocutores como uma personagem dessa natureza. Conforme uma senhora que viveu no Conjunto Trindade, “ela tratava todo mundo bem e ninguém passava por cima das ordens dela, filho nenhum, genro nenhum”. Em suas visitas, levava pão para os trabalhadores, alimento de difícil obtenção para quem vivia nos sítios e fazendas da Serra do Padeiro. A importância de dona Sinhá na memória dessa senhora era tanta, que ela afirmou que, até a morte da patroa, que teria ocorrido em 1988, tratava-se de “uma boa fazenda”.

É importante ter em mente o poder da fazenda de se espriar, impondo constrições mesmo a indígenas que não viviam em seu interior, notadamente aos que moravam em sítios vizinhos – ou até em outras fazendas, configurando situações em que o conflito não se dava com o pretense proprietário da área em que se vivia, mas com um terceiro. O assédio da fazenda ocorria mesmo em casos em que não se registravam as comuns tomas de terras, isto é, mesmo quando a fazenda não se expandia fisicamente, engolindo sítios ou partes de sítios. No depoimento que abre a tese, a dimensão desse poder aparece em histórias transmitidas pelo pai

sobre violências cometidas no passado, sobre os pés de cacau do sítio do avô arrancados por um fazendeiro e sobre o assassinato do compadre do avô, enquanto caçava, por um pretense proprietário de terras que pensava que ele queria roubar cacau. Reconstituindo suas trajetórias, muitos interlocutores remetiam à *implicância* e à *infernização* de fazendeiros *presepeiros*, de fazendeiros *valentes que só caranguejo na lama*, que tornavam o cotidiano um *suplício*.

“Um bocado de vezes a gente não podia nem passar na estrada. Era um negócio brabo!”, comentou um senhor, lembrando das proibições impostas por um pretense proprietário não sobre caminhos no interior da fazenda, mas sobre a estrada à frente, demonstrando que as cercas não continham o direito de mando que esses sujeitos julgavam ter. A respeito de um fazendeiro vizinho, que passava temporadas na área, uma interlocutora observou: “Aqui [em seu sítio], eu não criava uma galinha, porque, se criasse uma galinha e ela passasse para lá [para a fazenda], ele queria matar, ele xingava. Eu não criava um porco aqui, eu não criava nada. Eu estava criando um porco, fiz um chiqueirinho ali, preni o porco, tudo, dava comida preso. Uma vez, o porco saiu. Só porque o porco foi ali no pé de abacate [perto da divisa] – eu estava ali debaixo, comendo abacate –, ele me xingou todinha. Por causa desse porco. Eu parei de criar, para evitar problema”.

Alguns relatavam que, uma vez iniciado o processo de recuperação territorial, a implicância de parte dos fazendeiros cujas terras não haviam sido retomadas recrudescera. Referindo-se ao pretense proprietário de uma área que, até a conclusão desta tese, não havia sido retomada, uma interlocutora que vive em um sítio lindeiro, observou: “Toda vez que a gente faz uma roça que é perto do rumo [divisa] dele, ele xinga a gente, se arreta, xinga de ladrão de terra, de não sei o quê – ele pinta o sete”. Como discutiremos no próximo capítulo, alguns fazendeiros que já apresentavam um histórico de tensão com indígenas, após as primeiras ações de retomada, intensificaram o assédio e passaram a criar empecilhos à participação de trabalhadores de suas fazendas e vizinhos na mobilização da aldeia. A fala de uma interlocutora que enfrentava problemas com o fazendeiro vizinho a seu sítio, deixava ver como as tensões se atualizavam na recuperação territorial: “Eu falei para Babau que, quando [a fazenda em questão] for retomada, eu quero morar ali, porque, como eu sou a vizinha mais próxima, quem aguenta as presepadadas todas sou eu”.

O rol de ocupações recuperado no censo em referência à diáspora e às movimentações no quadro da recuperação territorial indica que, além de trabalhar em fazenda, os indígenas se envolveram em diversas atividades, trabalhando em pedreira, como derrubador e transportador de madeira, em serraria, carvoaria, matadouro, nas indústrias têxtil e automotiva, em fábricas de vidro, de velas e de alimentos, como pedreiro e ajudante, gari, porteiro, vigilante, caixa de supermercado, empacotador, repositor de estoque, em açougue,

padaria, pastelaria, salão de festas, como cozinheira, ajudante de cozinha, garçom, feirante, costureira, vendedora de roupas, vendedor ambulante de alimentos, vendedora de cosméticos por catálogo, em floricultura, lavanderia, tinturaria, canil, como frentista, motorista de caminhão, ajudante e motorista de ônibus, auxiliar de limpeza, camareira, faxineira, lavadeira, babá, cuidadora de idosos, jardineiro, caseiro, enfermeira, professora e conselheira tutelar. Alguns tiveram negócios próprios, como bar, bazar e salão de cabeleireiro.

Em relação aos Tupinambá das localidades onde pesquisou e que então viviam na cidade, Rocha (2014: 48) destacou o trabalho na construção civil, o serviço em casa de família e outras ocupações informais. Discussões sobre as relações de trabalho com não indígenas apareciam também em Viegas (2007: 159-164), que, focalizando em especial a localidade de Sapucaieira, discutiu o serviço em casa de família. Acompanhando os itinerários de algumas mulheres, ela mostrou como essa atividade comportava idas e vindas entre a aldeia e a rua, algo que também registrei nos relatos coligidos na Serra do Padeiro.

Entre os interlocutores que viveram em municípios distantes da aldeia e mais urbanizados, como São Paulo ou Rio de Janeiro, vários obtiveram empregos em chácaras ou canis em áreas rurais, como caseiros ou cuidadores de animais, experimentando pouco ou quase nada da vida na metrópole. Ainda em relação às ocupações, apesar de exceções, notava-se uma tendência a divisão por gênero. Apenas mulheres informaram ter trabalhado como caixa de supermercado, costureira, vendedora de cosméticos e roupas, em floricultura, como cozinheira, lavadeira de ganho, empregada doméstica, babá, cuidadora de idosos, enfermeira, professora e conselheira tutelar. Por outro lado, somente homens disseram ter atuado em pedreira, como derrubador de madeira, em serraria, em carvoaria, na construção civil, como porteiro, frentista, motorista e em açougue.

Como aponte, para as mulheres, o serviço em casa de família foi a principal expressão do trabalho para os outros. A precariedade das condições laborais transparecia em todos os relatos. Uma interlocutora, que trabalhou como empregada doméstica da infância à juventude, recordava: “Tinha noite em que eu não aguentava, eu chorava. Vinham aquelas câibras. Sozinha, à noite, eu chorava: ‘Meu deus do céu...’. Não estava aguentando mais. Eu lavava, eu cozinhava, eu arrumava, eu fazia tudo, tudo, tudo. Eu dormia mais de meia-noite e acordava às cinco horas da manhã. Só eu sei o que eu passava de noite naquele quartinho. As câibras... Eu não aguentava de câibra, não. O chuveiro era frio. Tinha dia em que eu nem almoçava, para não perder tempo, para não ver as coisas ficarem para trás”. Outra, enviada pelos patrões para longe da aldeia antes de completar 14 anos de idade, contou: “Eu só ia para casa uma vez ao ano, de ano em ano, de dois em dois anos. Ficava um tempão sem ver [os parentes]. Só quando eu chorava muito é que eles [os patrões] me levavam para casa”. Pouco antes de nossa conversa, ela havia diagnosticado uma enfermidade crônica no ombro,

possivelmente associada à realização de esforços repetitivos desde criança.

Não identifiquei uma só ocorrência de trabalho doméstico com registro em carteira. “Em casa de família, normalmente, ninguém assina carteira”, observou uma interlocutora, que começou no trabalho doméstico aos 16 anos de idade. Frequentemente, não havia salário fixo – em alguns casos, sequer havia pagamento em dinheiro. Ainda menor de idade, depois de trabalhar na produção de cacau em três fazendas diferentes, uma interlocutora se mudou para junto da avó, na cidade, e se empregou como trabalhadora doméstica. Quando lhe perguntei se recebia ordenado mensal ou semanal, ela indicou não haver periodicidade para o pagamento. “Naquele tempo, o dinheirinho era... Coisinha pouca, assim”. Uma mulher que, aos 12 anos de idade, limpava a casa dos pretensos proprietários da fazenda onde sua família trabalhava disse que recebia por mês “o que hoje seriam uns 20, 30 reais”. Outra, que trabalhou em diferentes casas dos dez aos quatorze anos de idade, não recebia pagamento em dinheiro. “Eu trabalhava para o povo da casa poder comprar as coisas, as roupas para mim, e me botarem para estudar. Eu morava na casa das pessoas. Vinha final de semana, eu ficava com a minha avó; aí, voltava a trabalhar.”

Algumas interlocutoras trabalharam longos períodos na mesma casa – uma, por exemplo, dos dez aos dezenove anos de idade. Outras passaram por diferentes lugares, demorando menos tempo em cada. Em alguns casos, o serviço em casa de família se alternava com outras ocupações, também exercidas pelas mulheres para ajudar a compor a renda da família. Uma interlocutora, que começou a trabalhar no serviço doméstico aos nove anos de idade, em Itabuna, contou: “Lá em casa, eram seis meninas, meu pai não tinha condição de sustentar todo mundo. Aí, a gente tinha que se virar, tinha que trabalhar em casa de família. Não dava certo, voltava para casa de novo, ia para a roça, voltava, ia para a feira vender, trabalhava na feira em Buerarema, tornava a ir para casa de família... Eu ficava lá e, no fim de semana, voltava. Quando eu pegava o dinheiro, vinha e dava para o meu pai. Já comprava comida. Apesar de que faltava tudo em casa, toda vida faltou tudo.”

Dois interlocutoras encontraram na atuação como professora uma alternativa ao trabalho em fazenda ou em casa de família. Foi o caso de Valdinete*, que na década de 1990, após concluir o ensino médio, começou a trabalhar como *auxiliar voluntária* em uma escola municipal na zona rural de Buerarema, a convite de uma professora. “Como aqui não tinha nada para fazer, eu ia para lá, ia ajudar os meus próprios [parentes], que estudavam lá. Ela [a professora] dividiu a turma e eu fiquei uns dois anos trabalhando voluntária com ela, só para ajudar.” Depois, a professora conseguiu “encaixar [Meire] pelo município de Una”, isto é, atuou para que ela fosse admitida como professora na rede de ensino municipal. Assim, Meire passou 15 anos dando aulas no local onde havia começado como voluntária – como a escola se situava

em Buerarema, ela foi cedida por um município ao outro. Depois, ela lecionaria em outros colégios da zona rural, até se tornar professora do CEITSP.

Cícera*, também professora do CEITSP, contou que foi devido a um convite para dar aulas para jovens e adultos que pôde largar o duro trabalho que desempenhava nos anos de 1980, plantando capim em uma fazenda de gado em Itamaraju. A proposta partiu de companheiros de trabalho da fazenda, que não encontravam condições de estudar, porque não apareciam candidatos da zona urbana para lecionar naquela área. Quando souberam que Cícera havia estudado até a sétima série, conseguiram que ela fosse contratada pela prefeitura. Anos depois, já iniciado o processo de recuperação territorial, ela pôde cursar o ensino superior, graduando-se em história. Como se vê, as trajetórias de Meire e Cícera, que se empregaram na docência bem antes de o ensino escolar indígena se estruturar na Serra do Padeiro, traziam como marca comum uma atuação inicial pouco institucionalizada, que posteriormente se desdobraria em vinculação efetiva. Considerando-se o conjunto dos depoimentos de mulheres sobre a diáspora, tratava-se de casos excepcionais.

Nas comparações entre o trabalho para si e para os outros, frequentemente se contrastava as remunerações obtidas na cidade e na roça. Havia certo consenso de que as vantagens econômicas da cidade eram ilusórias. Primeiro, não havia garantia de se obter emprego prontamente; por vezes, transcorriam meses até se conseguir trabalho. Depois, os salários na cidade não eram, de fato, substanciais. Referindo-se ao trabalho do esposo, na construção civil, uma interlocutora comentou: “Tem gente que diz que ninguém mais trabalha por 40 reais o dia, mas trabalha, sim. Izaque* trabalhava. E olha que ele faz tudo que é preciso fazer em uma obra”.

Na maioria das vezes, porém, o acento não caía no desemprego ou na exiguidade dos salários, mas em *ter que comprar tudo e tudo caro*. A eventual sedução do salário acabava quando se descontavam aluguel, energia, água e outras despesas. “A cidade é um lugar bom para ganhar dinheiro. Mas o dinheiro que você ganha fica todo lá, porque tudo é caro, o custo de vida é muito alto”, observou uma interlocutora. Outra lembrava que, mesmo economizando ao máximo, ela e o esposo se viam quase sempre sem dinheiro diante de boletos vencidos e do botijão de gás vazio, e tinham de pedir dinheiro à sogra.

O que mais escandalizava quem havia vivido na cidade era a impossibilidade de obter, a não ser comprando, víveres que na aldeia eram plantados, coletados ou trocados. No depoimento de Amparo*, que morou em uma cidade do norte da Bahia, isso ficava evidente: “E o preço da banana lá? Aqui, você vai na roça e busca. Tangerina lá é por quilo!”. Sua irmã, presente na ocasião, concordou, reforçando as vantagens da aldeia: “Aqui, fruta dá, que perde. Outro dia, Jó* trouxe um cacho de banana-da-prata lindo, lindo, lindo, com umas 300 bananas. Você pensava que era banana-da-terra, de tão grandes que elas eram”. Na sequência, Amparo

reconstituiu o que teria dito a seu esposo para convencê-lo a retornar à Serra do Padeiro: “Na aldeia, não paga água nem luz. Água, se não tiver água em casa, tem no rio. E ainda tem fruta para as meninas comerem. Se não tiver biscoito, elas vão a uma roça, acham uma banana, acham uma laranja e vão passando. E aqui? Vamos embora!’ Sem pagar aluguel, nós já vivíamos com o dinheiro contado. Se tivéssemos que pagar, até fome minhas filhas tinham passado”.

Outro aspecto do trabalho na cidade acionado para demarcar suas desvantagens era a imposição de jornadas fixas, determinadas pelo patrão e geralmente inquestionáveis, marcando um ritmo bastante diferente do da roça. Um interlocutor recordava que, em função de seu turno na fábrica – regressava muito tarde e tinha que se levantar muito cedo –, viu sua saúde se deteriorar e começou a tomar remédios para dormir. Outro, que nunca deixou o território, mas cujo filho vivia na cidade, comentou: “Lá, você trabalha e ganha dinheiro. Mas quantas horas você trabalha?”. Na aldeia, dizia ele, mesmo os empregos assalariados, como o de motorista do transporte escolar, pautam-se na solidariedade, por se tratar de trabalho entre parentes, reduzindo-se assim a opressão do tempo. “Aqui, um motorista substitui o outro quando precisa, se a pessoa está doente, se tem problema. Mas na cidade, na firma, não.”

Além disso, de acordo com meus interlocutores, quem trabalhava para os outros, em fazenda ou na cidade, era frequentemente lesado, enfrentando todo tipo de dificuldade para fazer valer seus direitos. Nessa perspectiva, a baixa escolaridade dos indígenas, aliada a outros fatores, como a afinidade entre fazendeiros e representantes do poder público, garantia condições para que os patrões os enganassem ou tentassem enganá-los. Referindo-se a um parente de quem um fazendeiro se aproveitou, um interlocutor comentou: “Ele não conhecia nada de lei, muito menos [sabia] escrever o nome. O conhecimento de quem morava na roça, nesse tempo, era bem pouco”.

O patrão prometeu uma coisa e era outra: essa frase e variantes apareciam em diferentes depoimentos, para demarcar, por exemplo, que após o primeiro mês trabalhado o salário pago não era aquele que havia sido acordado. Outra queixa extremamente recorrente era a dificuldade para *receber os tempos*, ou seja, aquilo que era devido ao trabalhador que deixava um emprego. Na mesma direção, muito se falava na *luta para se encostar*, isto é, nas dificuldades para obter afastamento remunerado por questão de saúde ou para se aposentar por invalidez. Dois casos, um ocorrido em fazenda e outro na cidade, serviam de exemplo.

A situação de Beto* foi narrada por duas de suas irmãs. À época da pesquisa, ele vivia na cidade, trabalhando em um matadouro; as irmãs estavam preocupadas, pois ele fora submetido havia pouco a uma cirurgia na coluna e, mal havendo se recuperado, tornou a trabalhar no mesmo lugar. “Ele adoeceu por causa do peso no matador”, contou uma das irmãs. “A mulher dele mesmo não aguentou: ela trabalhava junto com ele, mas largou.” A outra continuou: “Eram 30 quilos [de

carne] para ele jogar para cima do caminhão. Quando ele adoeceu, diminuíram para 15. Mesmo assim, ele não aguentou, porque já estava com os pulsos abertos. Os pulsos dele ficavam todos inchados, a mão estava até dormente”. De acordo com as irmãs, quando as dores nas costas e nos braços se tornaram insuportáveis, Beto ficou dois meses sem trabalhar – e sem receber.

Ismael*, por sua vez, trabalhava havia dois anos em uma fazenda de produção de laranjas quando sofreu um acidente. Sua esposa contou: “Foi lá que ele adoeceu, que ele ficou ruim da coluna. De um escorrego de laranja. Ele colocou [o saco de laranja] nas costas e escorregou em um buraco. Depois que ele escorregou no buraco, diz ele que sentiu quando a coluna estralou. Ele começou a sentir aquela quentura, aquela dor nas costas. Aí, disse para cá, pronto. Demorou a vida toda para ele se encostar, foi uma confusão danada: precisou ele ameaçar, dizer que ia botar [o patrão] na justiça, até que conseguiu se encostar. Cada vez aumentava a coluna mais, isso aqui dele [a lombar] inchava, inchava mesmo. Para se encostar, foi com muita luta, muito sofrimento”. Quando conversamos, Ismael disse que ainda sentia dores.

Referindo-se à morte prematura do pai, uma interlocutora frisou o descumprimento dos direitos da viúva e dos filhos pela patroa. “Quando pai morreu, ele trabalhava para Jussara Costa*, que era dona dessa retomada onde Deusinete* mora. Ele trabalhava com uma britadeira na [estrada de] rodagem de Itajuípe. Ela [Costa] não pagou pensão, não pagou tempo, não pagou funeral – ela não fez nada, nada. Nem o caixão, ela não deu”. A ênfase expressa na enumeração, repetição e dupla negação encerrava o desconcerto diante da derradeira vantagem obtida pela patroa, ao não pagar o que era devido à família. Para além dos direitos trabalhistas, reprovava-se o fato de Costa não ter dado a contrapartida que, no marco de relações assimétricas entre patrões e indígenas, era costumeira em situações de crise.

A rememoração inseria indiretamente o parente morto no quadro da recuperação territorial, conferindo uma peça para a montagem do discurso de sustentação da retomada da fazenda pretensamente pertencente a Costa, um elemento para sua caracterização como uma patroa ruim. Esse e outros casos descritos evidenciavam claramente como a diáspora, na qual o trabalho para os outros ocupava posição central, atualizava-se no presente.

2.3. UM MUNDO DE PERIGOS E SOFRIMENTOS

“Juvêncio era filho do velho João de Nô com Morena [Maria Izabel]. Ele saía daqui a pé e ia para Porto Seguro. Ele ia para lá, ficava um tempo, voltava, ia para a praia [Pedras de Una, localidade no município de Una], onde estava Loro [Manoel Bransford da Silva, tio de Juvêncio], voltava. Aí, ele foi morar na praia. Lá, fizeram um feitiço para ele. [...] Ele chegou

aqui quase morto, trouxeram em um burro, um caçua de um lado, [um caçua] do outro, e ele montado. Veio para a casa do velho João. Aí, o velho João disse: ‘Você veio foi para eu fazer seu funeral, não foi para lhe tratar, não, porque quem fez a porcaria marcou o dia [da morte] e já passou’. Ele ficou aí uns tempos e depois morreu. Ele é enterrado, se eu não me engano, lá na Santa Rosa [como vimos, hoje retomada]. O velho Loro sabe contar esse caso todinho.”

A morte de Juvêncio, narrada aqui por dona Maria, é um dos mais antigos dramas que escutei associando o mundo fora da aldeia às noções de perigo, morte e impotência. Dizia-se que Juvêncio *andava muito* e levou a vida entre a roça e a rua. Os efeitos do feitiço lançado contra ele foram tão contundentes, que nem João de Nô, considerado um rezador poderoso, pôde desfazê-los, restando-lhe aplicar paliativos e enterrar o filho tempos depois. Se em outras narrativas, como se indicará, João de Nô figurava como alguém capaz de curar à distância, nessa a ênfase parecia residir na potência destruidora dos âmbitos dominados por não indígenas. O poder do rezador foi capaz apenas de adiar a morte – afinal, quando Juvêncio chegou à aldeia, o prazo firmado por quem fez a porcaria já havia vencido –, propiciando seu retorno derradeiro. Outros aspectos da história, que não figuram no trecho transcrito, tinham de ver com as tensões que marcaram a relação de João de Nô com esse filho, que repercutem nas relações familiares até hoje, além de se comunicarem com a ideia de que à aldeia se retornava *por bem ou a pulso*, razão pela qual ela será retomada adiante.

Se abro a seção com uma narrativa transcorrida décadas atrás, isso não significa que os Tupinambá da Serra do Padeiro não tivessem de lidar contemporaneamente com situações análogas. Em 2016, Rosário* estava às voltas com o *tratamento* de Valdir*, seu esposo, que, apesar de ser *muito trabalhador* e respeitado, de quando em quando mergulhava em dias ou semanas de intensa bebedeira. Nesses intervalos, ele gastava todo o dinheiro que tinha, pagando bebida para os companheiros de bar. Sabia-se que Valdir havia sido vítima de uma porcaria, “um feitiço que veio para a bebida, para destruir tudo, para chegar até a morte”. O feitiço, uma tentativa de vingança, consistiu em colocar ao lado dele dois *cães* (ou *exus*)⁷⁷ que atendiam pelos nomes de Bagaceira e Luxúria. De posse da informação, revelada em uma consulta religiosa, Rosário e sua mãe debatiam onde e quando a porcaria havia sido feita. Mais precisamente, tentavam confirmar se ela tinha sido realizada na primeira ou na segunda estada de Valdir na cidade. Para elas, não havia dúvidas de que o feitiço havia sido lançado fora dos domínios da aldeia.

Eram recorrentes as falas que caracterizavam a fazenda e a cidade como lugar de perigo e sofrimento, onde os indígenas começariam a *andar errado*, *se esqueceriam dos parentes e dos encantados*, seriam alvo da maldade dos outros, *adoeceriam*, *enlouqueceriam*, *morreriam*

⁷⁷ No capítulo 4, comentarei um pouco mais detidamente a associação efetuada por interlocutores entre *exus* e *cães* (na acepção de *diabos*), chamando atenção para a complexa presença dos orixás na Serra do Padeiro.

matados, desapareceriam, se acabariam. Ainda que esta tese argumente a manutenção de vínculos na diáspora, não se pretende negar os casos de *não retorno* e o que havia de disruptivo e traumático na experiência de viver fora do território, conforme a perspectiva de meus interlocutores.

O que se discute aqui não são simplesmente os efeitos de uma inserção subalterna nos domínios fora da aldeia, mas os processos mais amplos que a diáspora punha em marcha, ao ameaçar – em casos-limite, solapar – uma forma específica de estar no mundo e se relacionar com os outros, fundada no parentesco. Muitas falas a esse respeito eram carregadas da impotência dos que ficaram no território. Ela se expressava, por exemplo, na recordação dos apelos malsucedidos para que um parente não deixasse a aldeia, pois já se pressentia que morreria. Como veremos adiante, a caracterização do mundo exterior à aldeia como um lugar de perigos e sofrimentos cumpria papel central nos esforços operados cotidianamente no contexto da recuperação territorial com vistas a tornar a saída da aldeia menos atraente, mantendo a mobilização.

A maldade dos não indígenas não se expressaria apenas em feitiços – como nos casos de Juvêncio e Valdir – mas em diversas formas de violência. Contava-se o caso de um homem de cerca de 40 anos que vivia em uma retomada e que, certo dia, dirigiu-se à cidade, onde foi espancado por um policial. O ataque, cuja causa não era referida, aparecia como o começo do fim. “Pedrinho* adoeceu de uma surra que o soldado deu. O soldado na Vila [Brasil] deu uma surra nele, que pocou [arrebentou] ele todo, ele foi para o hospital quase morto”, contava uma senhora. “Aí, furaram um buraco na costela dele, para sair a água, o sangue, tudo. Mas não fechou. Ele morreu com esse buraco aberto na costela. [...] Babau o mandou para Brasília para ver se dava jeito. Ele amarrava um pano aqui [na costela] e andava por aí tudo. Depois, [a ferida] arruinou e ele morreu.” Além de enfatizar os perigos da cidade, a história indicava que os estragos poderiam atingir até quem estivesse só de passagem, provocando efeitos duradouros e, muitas vezes, fatais.

Algumas falas demarcavam o racismo como componente de episódios violentos na diáspora. Outras, mais frequentes, faziam menção a uma qualidade difusa de maldade preponderante entre não indígenas, sem necessariamente remeter a um agente em particular ou a uma motivação minimamente delineada. O âmbito fora da aldeia era tido também como o domínio das *doenças*, das *pestes*, de gente *com o coração brabo*. *O mal anda solto no mundo* era uma sentença frequente, aludindo tanto à maldade como a enfermidades; tornaremos à questão adiante.

Em diversos relatos, parentes afins com quem os indígenas coabitavam na diáspora ou de quem viviam próximos apareciam como agentes, em potencial ou de fato, da maldade. Nessa direção, uma jovem que morava em uma retomada demonstrava profunda preocupação com suas irmãs menores, que à época da conversa viviam na cidade com a mãe, que enfrentava

problemas com álcool, e com o padrasto. “Minhas irmãs correm risco, porque o homem, faz um mês que saiu da cadeia, e está lá. É arriscado ele pegar e fazer algo de ruim com as meninas.”

Outra jovem, Augusta*, sofreu com as maldades da família do cônjuge, com quem vivia na cidade. “A sogra era um satanás com ela!”, contou uma parente. Quando Augusta engravidou, os afins passaram a lhe recusar comida, forçando-a a pedir esmolas; com o nascimento da criança, os abusos aumentaram. Ao final, o cônjuge a *devolveu* na aldeia. Conta-se que ela chegou coberta de mordidas e beliscões infligidos por ele. As marcas da violência física, porém, eram apenas uma das expressões de seu sofrimento: ela tinha visões, dizia que havia um demônio sentado em seu ombro e, durante as crises, tentava matar seu bebê. “Teve uma época em que a gente deu ela por perdida, pensou que ela não ia sarar mais nunca. Já tínhamos até nos acostumado com ela doida, falando bestagem.” Foram anos de tratamento com o pajé para que ela se recuperasse. Augusta não foi a única que retornou da diáspora *sem conversar coisa com coisa*. Como veremos no próximo capítulo, havia uma relação marcada entre loucura e retorno, que se conectava tanto à maldade do mundo quanto à atuação dos encantados e dos mortos com o intuito de desencadear regressos.

Elementos da narrativa sobre Augusta apareciam também na trajetória de Juliana*. Por volta dos 18 anos, ela se casou com um não indígena e se mudou para o Sudeste. “Depois que ele [o cônjuge] viu que eu estava longe [da família], começou a me maltratar, a querer me bater. Me maltratava demais. Eu chorava muito, de saudade dos meus pais. Eu me vi desesperada sem ninguém.” Após algum tempo, o casal retornou à Bahia e passou a viver na casa da sogra de Juliana. “No começo, ela era boazinha, mas depois começou a esconder as comidas. Eu, grávida, passava fome. Ia para o rio bem cedo, lavar roupa, e às vezes quase desmaiava. As pessoas é que me ajudavam, a vizinha é que me dava café da manhã, almoço. Depois que a menina nasceu, vaso de fazer mingau, de ferver leite, tudo, ela [a sogra] escondia.” Os tormentos só acabaram quando Juliana se separou. Anos depois, sua filha enfrentaria um percurso parecido. Aos 18 anos, casou-se com um não indígena e se mudou para o Sudeste. Juliana observou: “No começo foi tudo bem, mas depois eles [os afins] começaram a tratá-la mal, do mesmo jeito que tinham feito comigo”. Descontente, a jovem se separou e retornou à aldeia, onde mãe e filha vivem hoje.

Nos depoimentos sobre as maldades cometidas contra indígenas, outra personagem aparecia com frequência: o *parente da cidade* que *explorava* os parentes da aldeia, *enganava-os* e tomava suas terras, chegando, até mesmo, a *vender a roça com a família dentro*. Para se referir às relações entre um tio e uma sobrinha, que se davam nesses marcos, uma senhora comentou: “Odete* era o boi de canga de Odilon*. Odete é que amansava boi, Odete é que arrastava estaca, Odete é que fazia farinha mais ele. Tudo era ela”. Dona Odete contou que trabalhou a juventude toda para o tio, sem

remuneração, apenas para ver frustrada a expectativa de que, mais tarde, ele lhe desse um pedaço de terra. Para meus interlocutores, Odilon agia na lógica da cidade, e não do parentesco.

O caso de Rosane* também serve de exemplo. Quando criança, ela vivia junto a outros parentes no sítio de seu avô materno. “Mas sabe o que aconteceu? Meu avô ficava aqui, plantando cacau, a gente ajudando, e ele [um tio] morava na rua. Quando meu avô morreu, ele [o tio] passou [a terra] para o nome dele e não dividiu com os irmãos. Tomou conta de tudo.” Anos depois, já casada e vivendo em fazenda, Rosane procurou o tio na expectativa de obter um pedaço de terra, apenas o suficiente para construir uma casa, para não ter de se mudar de fazenda em fazenda. O tio *vendeu* a ela e ao esposo um hectare. Mais tarde, o casal o procurou novamente, em busca de uma área para botar roça. “Nem para me dar [autorização] para eu plantar para mim, a minha rocinha, para me ajudar. Era na meia. Se eu plantasse uma mandioca, eu tinha que dividir com ele; se eu plantasse um abacaxi, eu tinha que dividir com ele.” O tio assinou um contrato de meação com o esposo de Rosane, para que ele cuidasse de suas roças de cacau, com validade de três anos. Transcorrido um ano apenas, vendeu a roça a um terceiro, sem avisá-los.

Na narrativa, Rosane enfatizava que o tio não dependia da roça, que ele dispunha de bens na cidade, inclusive uma casa grande, e que ele se aproveitava dos parentes que viviam na aldeia. “Toda a vida ele morou em Buerarema. Ele nunca foi de trabalhar em roça, não, ele tinha uma barraca na feira, de vender fato. Quando era dia de sábado, ele trazia fato, osso, trazia coisas para tapear meu avô. Ele tinha esse carrancismo.” Aqui, *carrancismo* não remete à atitude de viver preso ao passado, como na definição dicionarizada, mas à conduta reprovável descrita por Rosane.

Casos como o relatado por ela mostram indígenas que, vivendo fora da aldeia, deixaram de orientar suas ações pelo parentesco. Essas personagens podem ser entendidas como uma espécie de tentáculo da cidade que avançava sobre a aldeia, prejudicando inclusive indígenas que nunca deixaram o território. Outra situação de perda das balizas de parentesco na cidade, também frequentemente referida, dizia respeito aos jovens que *se desencaminharam* após se mudarem para lá com parentes e, com isso, prejudicaram toda a família. Contavam-se, por exemplo, histórias de casais de idade ou viúvas que tiveram que voltar às pressas da cidade para a roça, tendo perdido tudo ou quase tudo, em função de os netos *terem dado para negócio de maconha*, dilapidando as posses da família e atraindo ameaças contra os parentes.

A associação de fazenda e cidade com abuso de álcool e outras drogas ilícitas também era recorrente no conjunto dos depoimentos. Como vimos na seção anterior, os alojamentos de fazenda eram caracterizados como espaços de intenso consumo de bebidas alcóolicas e outras drogas. Na mesma direção, as pontas de rua, favelas e periferias onde os indígenas na diáspora costumavam viver também eram relacionadas ao uso problemático de drogas. Recordando os

anos em que viveu em uma cidade próxima para frequentar a escola, um interlocutor comentou: “Meus colegas de lá morreram quase todos. Quando cresceram, morreram matados”. Segundo ele, as mortes estariam associadas ao consumo de drogas ilegais e à participação em roubos.

Falando sobre a mãe, que à época da conversa vivia na cidade, uma jovem lamentava o estado em que ela se encontrava: “Se você vir, menina, como é que ela está... Chega a dar pena. Ela está em uma cachaça...”. Dias antes, minha interlocutora havia ido à cidade, comprar mantimentos, e encontrou a mãe no bar, em um estado em que nunca a havia visto antes. “O dinheiro das meninas [pensão das filhas pequenas] é para pagar dívida de cachaça”. De acordo com meus interlocutores, inclusive moradores da aldeia poderiam cair sob a má influência de centros povoados vizinhos: alguns indígenas eram alvos de reclamação frequentes, porque *viviam indo no Sururu beber ou só queriam saber de comer água em Vila Brasil*.

Quando eu desenvolvía a pesquisa de mestrado, a narrativa que mais se contava para demover os jovens dos planos de partir girava em torno de duas irmãs que foram para a cidade antes do início da recuperação territorial. Conforme os relatos, os cônjuges das duas se envolveram com drogas e elas tiveram de ser *resgatadas* pelos parentes. Nas interações mais recentes, identifiquei o que parecia ter se tornado a nova narrativa preferencial, sobre um jovem viúvo que, enquanto viveu na aldeia, era muito trabalhador. Contava-se que, após receber uma quantia referente à pensão por morte da esposa – valor considerável, posto que pago retroativamente –, ele comprou uma *casa boa*, mudou-se para a cidade e maldisse a roça. Segundo meus interlocutores, não muito depois, vendeu a casa quase pela metade do que havia pagado, gastou tudo com drogas e passou a viver de esmolas.

Também figurava em narrativas dessa natureza a participação da personagem em furtos, roubos, tráfico, homicídios e outros crimes como desdobramento possível do envolvimento com drogas, terminando muitas vezes com sua morte. Nesse sentido, uma interlocutora afirmava: “Esses jovens que saem da aldeia, muitos chegam lá, se envolvem em outras coisas e resulta que se acabam por lá mesmo”.

A caracterização da fazenda e da cidade como âmbitos de morte compunha com as conexões estabelecidas entre *tocaia* e *toma de terra*, em um plano circunscrito, e *massacre* e *entrada dos brancos*, no plano geral, reforçando o lugar da morte no processo de esbulho e exploração da força de trabalho dos indígenas. Em outra parte, discuti a utilização pelos fazendeiros de jagunços e capangas; a impunidade assegurada pelas relações entre patrões e representantes do poder público, como delegados de polícia e delegados de terras; e a associação disseminada entre o poder dos fazendeiros e pactos diabólicos, também referidos como *pautas* (Alarcon, 2019: 213-214). A intensa violência empregada em diferentes aspectos da construção

e reprodução das fazendas teria originado, inclusive, uma miríade de seres perturbados e hostis, como as visagens que habitavam alojamentos e impediam os trabalhadores de conciliar o sono ou os peixes comedores de gente que viviam nas represas onde os patrões haviam mandado descartar os corpos de trabalhadores assassinados por jagunços (Alarcon, 2019: 247-248). “É por isso que ainda tem a sombra das coisas”, afirmou uma senhora, em alusão aos pactos demoníacos.

Mais recentemente, um senhor compartilhou uma narrativa sobre o Doutor Almeida nessa direção, ampliando o caudal de histórias que eu vinha reunindo sobre as relações diabólicas de coronéis e fazendeiros. “Doutor Almeida tinha pacto com o cão. Ele veio lá dos infernos, não tinha nada. Pobre. Chegou aqui, fez suas roças lá. ‘Una é respeitada! Aqui é o Doutor Almeida!’ [...] Aí, botou essa lei no meio e disse: ‘Todos que morarem no município de Una têm que pagar [impostos sobre a terra]’. Têm que pagar a ele. Aí, ele enricou. Aí, ficou valente. Jagunçada. [...] A carneira dele é de bronze, com sete cadeados, para trancá-lo dentro. Para ele não virar serpente. Ele virou! Os cadeados são para ele não sair. Se ele sair no mundo, minha filha, come todo mundo!”

Na demarcação das conexões diabólicas dos fazendeiros contemporâneos, outro elemento costumava ser acrescentado: o pertencimento à maçonaria. Em hábitos peculiares dos patrões, testemunhados ou conhecidos de segunda mão durante o tempo vivido nas fazendas, alguns interlocutores identificavam sinais. Por exemplo, a posse de animais suspeitos, como bodes pretos, morcegos e cobras. “Dizem que os maçons têm um presente que não pode ser jogado fora, não pode ser morto nem tocado: é a ligação deles”, observou um interlocutor. Para exemplificar, ele descreveu o que se passou com o antigo pretense proprietário da fazenda São José, retomada em 2007. Estranhando o fato de o patrão manter uma casa da fazenda habitada apenas por duas cobras, a certa altura, dois empregados “descobriram que, se matassem as cobras, quebravam a pauta do cara”. A narrativa detalhada indica que, após os dois matarem propositalmente uma das cobras, o fazendeiro “começou a ter problemas”. Quando o segundo animal foi morto, tudo degingolou e o fazendeiro terminou “destruído”: ele perdeu a fazenda, sua família se desfez, ele adoeceu e passou a viver de favor. “Aqui nesta região, os fazendeiros são todos maçons.”

Tal como a fazenda, a cidade também era conectada à morte. Uma interlocutora lamentava: “Já morreram matados, esses parentes que saíram para o Rio de Janeiro, para São Paulo. A gente recebe a notícia: ‘Morreu’. Aí, pronto, não tem mais jeito. Antes de ele morrer, quando está na ocasião de morrer, a gente cá sente, a gente sofre. Porque é da mesma família. Já tive parente que morreu em São Paulo, Rio de Janeiro: sobrinho, primo... Essa turma toda daqui desta região não pode ir para lá, porque se for não volta mais, não, se acaba para lá, morre”. Recordando uma tia-avó, que morreu de causas naturais relativamente cedo, após viver alguns anos na cidade, uma interlocutora especulava que seu destino poderia ter sido diferente:

“Era para ela ter voltado para morar aqui...”. A percepção da cidade como lugar de morte talvez explicasse a reação de uma interlocutora quando ficou um curto intervalo sem ter notícias da filha, que vivia fora da aldeia: desesperada, concluiu logo que a moça havia morrido.

Outro interlocutor, quando perguntado se tinha vontade de morar em São Paulo, como alguns de seus parentes, respondeu enfaticamente que não, contando a história de suas duas quase mortes: “Fui lá três vezes e voltei. Uma vez, ia morrendo lá ainda. Digo: ‘Ó, eu estou fora!’”. O policial meteu o revólver em cima. Eu ia chegando na casa do meu irmão – só que lá é favela, né? Quando eu percebi, foi o revólver aqui: ‘Cadê os documentos?’. E vinha uma mulher atrás, que nem refém, né? Mas ela falou: ‘Não, não é esse aí, não’. Mas se ela fala ‘É esse’, eu sentava o cabelo lá mesmo. Foi. Eles estavam à procura do vagabundo, né? Aí, mandaram logo eu entrar para dentro. Assim que eu entrei, quando chegou embaixo – que ela [uma parente] tem a casa em cima, embaixo é um porão –, dali a pouco, eu ouvi os pipocos [tiros] embaixo já. Não deu outra. Digo: ‘É, rapaz, escapei...’. Outra vez, ia morrendo também. Nós íamos para o velório de um tio meu e o carro rodou na [rodovia Presidente] Dutra. Nós íamos para um canto, aí virou a frente para trás. E aí saiu lixando assim embaixo. Se o outro carro tirasse uma casquinha, nós já estávamos dentro do boqueirão. Eu digo: ‘Ah, eu quero saber disso nada!’”.

Na descrição de uma senhora, a empreiteira onde ela trabalhou anos como cozinheira, em São Paulo, aparecia como uma máquina de matar homens, podendo ser pensada talvez como metonímia da cidade: “Eu não me sentia bem nessa firma – sabe por quê? Todo dia morria gente. Eu chegava lá, os caras [estavam] todos chorando. Mas tinha homem! Quanto mais morria homem, aí é que entrava homem. Lá é aquele negócio de torre que cava buraco, eles trabalhavam assim. Toda hora tinha um acidente nesse negócio. Aí, eu desgostei. Na hora da janta, do almoço, eu sentia falta deles, porque eles gostavam de mim. Me chamavam de Índia. Quase todos se acabaram, mulher! Eu saí da firma. Fiquei triste, falei: ‘Eu não quero trabalhar em uma coisa dessa mais não’”.

Muitos interlocutores acreditavam que a cidade *retorcia a mente e fazia esquecer* o caminho de volta. É por isso que, a alguns, ela inspirava considerável medo. Quando temos em conta a centralidade que o ato de lembrar desempenhava na Serra do Padeiro, como forma de resistência, fica claro que a caracterização da cidade como esquecimento tinha repercussões profundas. Quem se esquecia de seu lugar, esquecia-se dos parentes e dos códigos morais partilhados – em suma, deixava de ter balizas para viver. Uma interlocutora lamentava: “Quando eles vão para lá, esses parentes da gente, parece que a cabeça gira, que eles não pegam a direção de voltar mais, não. Eles não lembram mais de cá. É um negócio sério. Uns ainda vêm aqui visitar a gente e outros não vêm, não, ficam para lá mesmo. A gente não pode fazer nada. Uns telefonam, mas, para outros, parece que a gente acabou, parece que se acabou tudo”. Em função dos cortes de vínculos – fosse porque

o parente da cidade tivesse a mente retorcida, esquecendo-se dos seus, fosse por ter sido vítima de violência –, diferentes famílias registravam um ou mais membros que *sumiram*.

Essa ansiedade relacionada à ida de parentes à cidade foi observada também por Rocha (2014: 123) e J. Santana (2015: 204), que conviveram um período em campo durante a realização das respectivas pesquisas de doutorado e escutaram a mesma frase, proferida em diferentes circunstâncias, em relação a um parente e a um conhecido na iminência de irem para São Paulo: “Será que ele vai perder a cultura?”. A esse respeito, a antropóloga comentou: “A cultura, compreendida aqui como um princípio da vida tupinambá, precisa ser produzida na relação com os parentes, o que implica necessariamente certa proximidade ou corre-se o risco de esquecer-se (o parente), de tornar-se ‘outro’ e alguém ‘mais fraco na cultura’” (Rocha, 2014: 123).

Segundo interlocutores, o esquecimento dos parentes viria junto com o esquecimento dos encantados e com o abandono das *obrigações* religiosas, o que teria graves repercussões. Nesse sentido, membros de uma família extensa na qual proliferavam conflitos explicaram que eles advinham dos *erros* de seu tronco velho, que *pegava* encantado, isto é, incorporava-os, e, ao se mudar para a cidade, deixou de cuidá-los. Uma das filhas desse senhor contou: “De primeiro, pai cuidava [dos encantados]. Depois [que se mudou], abandonou. Aí, foi a perdição dele. Porque não pode abandonar. Já que você foi atrás, você tem que cuidar, não importa onde você esteja.” Já velho, o homem retornou à aldeia, mas os efeitos de sua conduta passada ainda eram sentidos, pois ele não tomou as providências devidas para reparar o que fez. “É por isso que [os encantados] ficam assim, perturbando ele; perturbam ele e ele perturba mãe. Aí, desgraça tudo.”

Mesmo quando não ocorriam situações-limite como as descritas até aqui, era consenso que a cidade comportava uma série de incômodos. Frequentemente, aludia-se ao ritmo: a vida era *corrida, desassossegada, agitada*. Lá, não se podia estar *à vontade* como na aldeia. A aglomeração perturbava. “No trem e na lotação, é um empurra-empurra brabo”, dizia um senhor, que viveu em São Miguel Paulista e em Santo Amaro, em São Paulo. Segundo ele, “São Paulo não tem vida boa nem para os ricos, que andam tudo com medo”. Uma interlocutora que morou em uma cidade no norte da Bahia disse que nunca se acostumou com o barulho, especialmente com o som automotivo aos fins de semana. De acordo com sua irmã, que também morou lá, a vida na cidade era “muito poluída”. Ela lembrava com repugnância de um vento que fazia com que ela e os filhos adoecessem, na direção do que vimos no depoimento de Sueli, no início da tese.

A comida era outro objeto de queixa recorrente. “A jabá, se tiver lá, é levada daqui. O fato é diferente: é aquele negócio velho branco sem paladar de nada”, disse um senhor. De acordo com interlocutores, a farinha de mandioca que podia ser encontrada em São Paulo era *ruim, temperada, escura, feita com casca*. Para quem viveu em cidades do Sudeste e do Sul, o

clima também era um problema – ora se falava no frio excessivo, ora na ausência do frescor da mata e no excesso de prédios, que deixariam o ambiente *abafado*.

A sensação de isolamento e confinamento na cidade atravessava a maior parte dos relatos. Um senhor que passou algumas temporadas em visita a parentes em São Paulo observou: “Lá, você fica preso. Porque, de dia, eles têm o trabalho deles, não iam ficar envolvidos só com a gente, né? Quando chegavam, já era de noite, eu já estava dormindo. Quando saíam no outro dia, eu nem via. No semanal lá, eles não se veem, não. Você é doido! Negócio feio, tudo diferente”. Lembrando-se do período que passou em São Gonçalo, um interlocutor comentou que não conheceu nada da cidade: “Era do trabalho para a casa e da casa para o trabalho”. Outro, que viveu durante anos na região metropolitana de São Paulo, disse que sentia muita falta de andar e de olhar para o cume da Serra do Padeiro: “Em São Paulo, você anda e só vê poluição e desgraça”. Uma senhora até concedia: “São Paulo é muito bom, é muito bonito”. Mas era taxativa: “Só que eu não tenho vontade de morar mais lá, não. Quando eu morrer, se meu espírito for lá, é porque é descarado”.

Muitas falas se encerravam aludindo à impossibilidade ou à dificuldade de se acostumar com a vida fora da aldeia. Nessa direção, um interlocutor observou: “Na cidade, eu vou até Buerarema, Itabuna. Mas, se eu dormir um dia lá, dois, fico doidinho para vir embora para a roça. A gente não se acostuma. Pode até se acostumar, se não tiver jeito. Mas tendo outro recurso...”. Para além da marcação de desconfortos e dificuldades de adaptação, o que essas falas pareciam frisar era uma incompatibilidade que não se dissipava, questão à qual tornarei adiante. “Nós não somos dali. Esses lugares não são para nós. Para lá, é deles lá. Nós somos para aqui mesmo.”

Na seção anterior, descrevi as precariedades no trabalho para não indígenas. Outro aspecto frequentemente tematizado para demarcar a vulnerabilidade da vida fora da aldeia eram as condições de moradia. As situações levantadas no censo eram variadas, não se podendo estabelecer a predominância de casa própria ou alugada. A moradia em casas emprestadas por familiares ou conhecidos, ou em imóveis cedidos por empregadores também era referida com alguma frequência. Por vezes, a casa abrigava apenas a família nuclear, mas o mais comum era a coabitação de diferentes membros da família extensa. Também se registravam com recorrência casos de indivíduos ou famílias nucleares morando *de favor* em casas habitadas por outras famílias. Alguns interlocutores, por sua vez, juntavam-se a colegas de trabalho para dividir o aluguel de uma casa.

Comumente, no período inicial da vida fora da aldeia, observavam-se diferentes formas de moradia temporária, sendo a mais comum a estada na casa de parentes que já viviam no local havia algum tempo. Muitos interlocutores punham em marcha desde o início estratégias para obtenção de casa própria, juntando recursos para a compra ou a autoconstrução. Com o dinheiro que se conseguia poupar após dois ou três anos de trabalho, com o que se recebia em uma demissão, com

a aposentadoria ou com a venda de uma roça, reunia-se o necessário. Outros, porém, não dispunham de condições para fazê-lo e tinham grande parte de seu salário comprometido pelo aluguel.

Os inconvenientes dos alojamentos e casas de trabalhadores em fazendas foram referidos na seção anterior. Em relação à cidade, o primeiro a ser destacado é a localização dos imóveis, geralmente em bairros periféricos ou favelas, fossem em municípios da região ou mais distantes. Carecia-se de infraestrutura e serviços, e, por vezes, estava-se exposto a riscos, como enchentes, deslizamentos e incêndios. Também as construções costumavam ser precárias, referidas em alguns casos por termos como *barraco*, *barraquinho de tábuas*, *barraquinhozinho velho* ou *casinha de pau*. Em relação às áreas com maior concentração de indígenas em Ilhéus, Rocha anotou: “Atualmente, com exceção da área do Coutos, os demais bairros figuram o [no] topo dos índices de violência e criminalidade do município de Ilhéus e abrigam uma população de baixa renda, baixa escolaridade e altos índices de desemprego. Além disso, caracterizam-se pela falta de saneamento básico, exposição a doenças infecto-parasitárias, entre outras” (2014: 47).

Conforme os depoimentos, em algumas casas não se dispunha de eletrodomésticos básicos, como geladeira. Muitas vezes, a ocupação dos imóveis era superior à que seria condizente com o tamanho: sofria-se com a falta de espaço, de privacidade e com o calor. Recordando o “casebre” comprado pela família em São Paulo, uma interlocutora descreveu: “Eram quatro comodozinhos, bem deterioradozinhos mesmo. Quando chovia, molhava tudo. Deu uma enchente, nós perdemos tudo. A gente já não tinha nada... Levou tudo embora... Ele ficava na beira de um riozinho”. Outra contou o que se passou com um parente que também vivia em São Paulo: “Deu uma chuva que derrubou a casa. Caiu tudo em cima, até os documentos eles perderam. Aquele negócio de enchente, você sabe como é, né? Menino só não morreu porque não estava dentro de casa”. No depoimento que abre a tese, vimos a descrição de um incêndio, que deixou a família sem nada.

Algumas situações eram ainda mais precárias, como a de um jovem que trabalhou como derrubador de árvores e dispunha apenas de um abrigo improvisado na mata ou a de outro, servente de pedreiro, que dormia na própria obra – não em um alojamento, mas no esqueleto do prédio em construção. Em uma fazenda na região costeira da TI, onde diversos interlocutores viveram, alguns trabalhadores moravam em um armazém de piaçaba. Na antiga fazenda São Jerônimo, a família de um indígena foi instalada pelo patrão em uma casa de farinha – sua esposa recorda que foi nessa farinheira que deu à luz um de seus filhos. Em uma cidade do norte da Bahia, uma família extensa morou no depósito de uma serraria, um galpão sem divisórias, cedido pelo patrão; a sombra de uma árvore ao lado da construção servia de cozinha. Uma mulher que, antes de se engajar no processo de recuperação territorial, morou em um projeto de assentamento da reforma agrária (PA) se lembrava do intervalo entre a chegada ao lote e a obtenção de crédito

para a construção da casa: os 12 membros da família apertados em “um barraquinho de plástico” durante dois anos. “Morava todo mundo debaixo. Era tanta gente... Foi muito tempo.”

A separação dos parentes era uma das imagens que condensavam o sofrimento da diáspora, tanto para quem partia como para quem ficava no território. Recordando o destino de uma tia, que morreu há cerca de 15 anos, um jovem enfatizou como sua mãe, dona Ló*, sofreu por não ter como impedir a partida da irmã e dos sobrinhos. Na época, dona Ló vivia na fazenda onde seu esposo trabalhava; em mais de uma ocasião, acolheu a irmã, que enfrentava muitas dificuldades para criar os cinco filhos sozinha.

“Tia gostava mais de ficar perto de mãe. Aí, na época em que nós morávamos lá [na fazenda], ela sempre ficava lá. Ela ficou um tempo lá, escondida [do fazendeiro]. Mas, depois que o cara viu, mandou embora. Ele não queria ela lá dentro, porque tinha muito filho, ela. Aí, ela saiu estrada afora, a pé – eu nunca mais a vi. Até hoje eu tenho aquele sentimento, que ela só vivia pela gente, ela. E nós não podíamos fazer nada. Se ela não saísse para a rua, saía todo mundo de vez. Mãe chorou bastante... Mãe chorava, ficava imaginando... Você ter uma irmã, que chega com seus filhos em sua casa, e não pode ficar. Com o irmão de mãe, foi a mesma coisa. Essa tia minha morreu lá para os lados de Eunápolis, com problemas espirituais. Ela saiu de dentro da aldeia, aí morreu.”

Uma interlocutora recordava o que se passou quando seu pai decidiu que o melhor para a família era partir para Rondônia: “Minha mãe não queria ir. Pense na tristeza para nós, porque ela chorava dia e noite. Os pais dela, os irmãos dela são de Pau Brasil. Ela queria voltar para Pau Brasil, mas a mãe dela disse que era melhor ela acompanhar meu pai”. Outras interlocutoras, por sua vez, tiveram de deixar os filhos pequenos com o pai, com tios ou avós, ao sair do território em busca de trabalho, sem saber quando conseguiriam voltar. Uma jovem, Mara*, recordava o tempo que havia passado longe da mãe, Judite*, dos cinco aos doze anos de idade. Quando Judite se mudou para São Paulo, em busca de emprego, Mara ficou vivendo com o pai, em uma cidade não muito distante da aldeia. Assim que Judite regressou, buscou Mara para morar consigo; a menina aceitou imediatamente. “Menina mulher é mais apegada à mãe, né?”, observou Mara. Ainda que alguns homens se referissem a seu *pegadio* com um filho ou filha em particular, havia na aldeia um entendimento generalizado de que o apego à prole seria fundamentalmente marca das mulheres, o que teria tornado as separações dos filhos no marco do esbulho particularmente penosas para elas.

As partidas impactavam quem ficava na aldeia também do ponto de vista econômico, por exemplo, reduzindo a força de trabalho das famílias. Josevaldo* contou que teve de começar a trabalhar cedo no sítio de seus pais, assim que os irmãos mais velhos partiram. “Quando os meninos saíram, só fiquei eu. Rai* [seu irmão caçula] era bem pequeno e os outros foram tudo embora. Aí, era eu quem cuidava das roças e cuidava do gado de mainha – eu que tirava leite, eu que aplicava

injeção. Mainha começou a fazer farinha e a gente ajudava também.” O esbulho e a diáspora, enfatizavam alguns interlocutores, debilitaram generalizadamente os sítios. “Era uma época de uma fraqueza... Deu uma pobreza na região... Passávamos muita provação, só não faltava água”, lembrava uma senhora. Devido ao fracionamento da terra e à interposição de fazendas no território indígena, disse ela, sua mãe tinha de andar léguas, diariamente, para trabalhar em uma roça que se situava longe da casa. Na ausência da mãe, os filhos, todos crianças, tomavam conta uns dos outros.

No quadro do esbulho, alguns passaram fome ou chegaram a seus limites. Dona Dina* contava que, adolescente, trabalhou em troca de comida, para não ver seus irmãos sem comer. “Trabalhei para dona Teresa* e Joaquim*, mas foi trabalho escravo. Só em troco sabe do quê? Não tenho vergonha de falar, não. De um pedaço de carne para meus irmãos, um meio quilo de açúcar, às vezes até o café. Como o meu pai morreu... Eles [a madrasta e os irmãos], todos pobres... Não tinham nada: terra, não tinham; trabalhavam para os outros, moravam para os outros. Eu olhava: ela [a madrasta] com quatro filhos, o mais novo com oito meses, magrinho. Eu tive que trabalhar em troca de garrafa de leite para ele. Roçar manga [de pasto] para a mulher que dava a garrafa de leite. Era. Era eu. [Chorando] Desculpa, eu nunca me esqueço. Éramos eu e outra parente. Pobreza e tanto, filha. Ela [a mulher para quem as duas trabalhavam] tinha muito gado e dizia assim: ‘Vem buscar um litro de leite’. Chegava lá: ‘Em troca disso, é para vocês virem e roçarem aquela manga’. Até hoje, quando eu passo ali, eu me lembro. A gente ia roçar, alegre e satisfeita. Nós íamos as duas buscar esse leite – até hoje, ela [a parente] se lembra disso também, ela se lembra.”

Vale recuperar também o relato de Iara*, que, ainda criança, viveu com a mãe, o padrasto e os irmãos no extremo sul da Bahia. Eles se mudaram para lá para que a mãe, professora, pudesse concluir o ensino médio, adequando-se às exigências profissionais do Estado. Como Iara e os irmãos ainda eram pequenos, a renda provinha apenas do que ganhavam o padrasto, ajudante de pedreiro, e a mãe, que nos horários livres da escola vendia cosméticos por catálogo. A narrativa, por um lado, exemplifica a fragilidade da situação econômica de muitas famílias na diáspora. Por outro, deixa ver uma saída encontrada para fazer frente às dificuldades, recorrendo a habilidades adquiridas na aldeia para obter o sustento nos arrabaldes da cidade onde viviam.

“Na época em que João* [o padrasto] estava trabalhando, era até bom, tinha dinheiro para fazer feira, mas teve uma época em que ele ficou sem trabalhar. Pense. Dudu* [irmão caçula], pequenininho, tinha um ano. Na rebarbazinha de a gente vir embora, foi um ano de sofrimento. Não conseguia emprego de jeito nenhum. João ia para o mato fazer tocaia, ratoeira. Aí, pegava bicho. Tanto que, hoje, eu nem como mais aquela capivara. Ai, que ódio da capivara, meu deus do céu! Porque teve uma época em que a gente comia capivara de manhã, de tarde, de noite. E tinha que comer, porque era a única coisa que ele caçava. Às vezes, ele matava um tatu. Aí, tinha um

talão de energia ou um talão de água para pagar. Os turistas, esse pessoal de fora... Algumas pessoas gostavam de comer [caça] – mas era ilegal, né? Ele conhecia algumas pessoas, aí ele vendia por 20, 30 contos, ia lá e pagava a energia, para não cortarem. E assim a gente foi levando. Uma dificuldade danada, nós passamos. Tinha vez que, sete horas da noite, a gente estava dormindo já, porque não tinha o que comer. Não tinha o que comer, tinha que dormir. A sorte eram esses bichos que João pegava para a gente comer. Aquela capivara velha... Mas foi o que salvou.”

Os casos de dona Dina e de Iara, assim como o de Josevaldo, chamam atenção para aspectos dos impactos específicos da diáspora em crianças e adolescentes, complementando o que se indicou na seção anterior, quando examinamos o trabalho infantil em fazenda e em casa de família. O estrangulamento dos modos de vida dos indígenas, em função do esbulho, e a desarticulação de algumas redes de cuidado para além da unidade doméstica – tanto em função da fragmentação do território e do confinamento nos sítios como da saída da aldeia – fizeram com que crianças e adolescentes assumissem obrigações de subsistência e cuidado precocemente. Lembrando como precisava tomar conta do irmão menor na cidade, quando tinha apenas oito ou nove anos de idade, Iara observou: “Era uma criança cuidando de outra. Tinha dia em que os dois choravam”. Dos dois aos sete anos de idade, contou dona Dina, ela viveu sob os cuidados de uma não indígena que lhe *judiava* muito, a quem foi entregue depois que ficou órfã de mãe – o pai vivia de fazenda em fazenda e os parentes que não haviam morrido de paludismo tinham partido para longe.

Como sugeri ao tratar das separações de parentes, é preciso atentar para as especificidades do sofrimento do esbulho e da diáspora entre as mulheres. Em Alarcon (2019), abordei situações muitas vezes apenas aludidas por meus interlocutores, ou confidenciais por alguns e silenciadas por outros, em torno das mulheres que foram estupradas por fazendeiros; ameaçadas, severamente agredidas ou mesmo mortas por companheiros; ou que terminaram no *brega*, isto é, que se tornaram prostitutas. Nos depoimentos de muitas interlocutoras, a vida antes da recuperação territorial era pontuada por *dores para ter o menino*, *percas* (abortos espontâneos) e mortes de *anjinhos*, entremeados às léguas que caminhavam para buscar água desviando das fazendas ou aos apertos para comprar mantimentos com o ordenado recebido na cidade.

A narrativa que abre esta tese traz uma imagem-síntese, aludindo à aflição das mães que, sem ter onde enterrar os umbigos dos filhos, mantiveram-nos consigo por anos, preocupadas com os ratos. Como também se viu na fala de Sueli, o lugar onde se enterra o umbigo influencia o destino da pessoa. De acordo com interlocutores, quem tem o umbigo enterrado em roça de cacau se inclina para esse cultivo; na frente de curral, tende a ser vaqueiro; ao pé do cruzeiro, devoto. E mais: *a pessoa sempre volta para onde está enterrado seu umbigo*. Assim, pode-se dimensionar a angústia das mulheres impossibilitadas de realizar um procedimento tão relevante.

Para os parentes de Augusta – a jovem violentada por afins na cidade que retornou à aldeia com seu bebê de colo, atormentada por demônios e outras visões –, seu estado se devia à quebra de resguardo, isto é, à não observação dos cuidados que se deveria ter na gravidez e no puerpério. Outra jovem, Elisa*, que passou anos em São Paulo, retornou ao território pouco tempo depois de dar à luz um de seus filhos. “Eu tomei um remédio lá. Aí, minha mãe achou que eu fiquei muito mal e foi me buscar”, contou. Uma das filhas de Elisa, presente na conversa, ofereceu mais detalhes sobre os acontecimentos que a mãe apenas evocou: “Foi assim: quando minha mãe engravidou do meu irmão, ela ficou meio deprimida, porque o marido dela sumiu e só veio aparecer quando ela ganhou o menino. Aí, ela ficou... Ela queria morrer. Tomou remédio...”. Os dois casos sugerem que, na diáspora, fases como o puerpério – que, na Serra do Padeiro, eram cercadas de cuidados, porque se considerava que eram potencialmente disruptivas – tornavam-se ainda mais perigosas.

Como se indicou nos exemplos recém-referidos e em outros ao longo do capítulo, diversas mulheres se envolveram em relações conjugais marcadas por negligências e violências de diferentes ordens. Em alguns casos, o fato de viverem em condições precárias e longe dos parentes tornava mais difícil pôr fim aos relacionamentos. Uma interlocutora lembrava que, depois que descobriu que o esposo se relacionava com outra mulher, ele começou a agredi-la fisicamente. “A mãe dele me defendia, entrava na frente e tudo. Todo mundo dizia: ‘Você vá embora, que você é uma menina bonita, nova’. Aí, ele jogava praga. Dizia que, se eu fosse, minha vida ia acabar.” Na época, ela vivia em fazenda e, só depois de algum tempo, conseguiu romper a relação, retornando à casa do pai. Por não disporem de condições econômicas para regressarem à aldeia ou se mudarem para outro endereço, algumas mulheres que se separavam continuavam nas mesmas casas que os cônjuges, frequentemente habitadas também por afins. Muitas não tinham emprego assalariado, dedicando-se apenas aos estudos ou ao trabalho doméstico. Os relatos enfatizavam a *humilhação* que sentiam, a *solidão* e os esforços empregados para sustentar o precário equilíbrio dos arranjos.

Os depoimentos aludiam também às mulheres que, em função da ausência de condições materiais, tiveram que *entregar* ou *distribuir* os filhos para outros criarem, em alguns casos rompendo-se completamente os vínculos. “Teve tempo em que tia teve que dar os meninos por não ter onde morar”, observou uma interlocutora. Outra recordava o que o então esposo lhe disse, tentando dissuadi-la de pôr fim a um casamento marcado por agressões: sem ele, ela não teria condições de sustentar a filha pequena e acabaria por abandoná-la. “Eu dizia: ‘Eu moro debaixo da ponte. Mas minha filha eu não dou e não deixo em canto nenhum’.” O fato de efetivamente muitas mulheres envolvidas em relacionamentos abusivos terem terminado sem os filhos tornava muito palpável a violência da ameaça. Algumas perderam o contato com um ou mais filhos, tomados pelos pais. Uma senhora contou: “O caçula, o pai carregou – ele tinha

oito meses de idade. Aí, sumiu no mundo, eu não vi mais. Quando eu vim a vê-lo, ele estava com 25 anos já. Os dois que ficaram comigo, eu praticamente que criei, trabalhando na roça”.

No contexto da recuperação territorial, os perigos e sofrimentos da diáspora descritos nesta seção e nas anteriores vinham se combinando para compor uma descrição partilhada daquilo que alguns interlocutores chamavam de *tempo da tristeza*, marcado pela saída da aldeia, pelo confinamento nos sítios e pelo trabalho para os outros. Um senhor na faixa de 70 anos de idade sintetizou alguns aspectos do tempo de antes, rememorando sua trajetória e a de seus pais, que se sustentavam com o que produziam na roça e com o que obtinham na mata, pescando e caçando à sombra das fazendas, cada vez mais presentes.

“Esta vida aqui foi uma vida muito triste, uma vida muito triste. Porque, nesse tempo, eram difíceis as coisas. Meu pai cansou de fazer farinha para acabar de criar a gente, ele cansava de fazer farinha no ralo. Botava a farinha nas costas e ia para São José da Vitória vender, para poder comprar querosene, um sabãozinho, as coisinhas. O resto, era deus que dava o consentimento. Uma vez, ele plantou duas tarefas de mandioca. Acredita que o caititu comeu tudo? A gente passou parece que foi um mês ou foram dois – foram mais – comendo banana verde. E eu sei que eu me criei. Eu estou aqui! Aqui foi uma vida custosa, custosa, custosa, custosa mesmo. Nesse tempo, era uma febre aqui nesta região, que morria a família toda, do tal do paludismo. Morria tudo! Começava com um e iam todos. Mas deixa, viu? Não gosto nem de contar essa história. Foi triste aqui.”

Descontinuidades de diferentes ordens marcaram aquele tempo, impedindo o acesso dos Tupinambá a grandes porções de seu território, interrompendo fluxos de relações de parentesco, compadrio e vicinalidade, e bloqueando práticas e representações. Se, até aqui, abordei a diáspora a partir de relatos a seu respeito, não se deve perder de vista os lapsos nas narrativas, aquilo que não se lembrava, o que não se sabia ou não se podia contar, os nexos perdidos da própria história. A recuperação territorial, contudo, vinha permitindo refazer algumas conexões que se julgava perdidas, apontando para a centralidade da rememoração na ação política. Sob o prisma do presente, as experiências disruptivas da diáspora eram reinterpretadas, engendrando-se um modo de lembrar partilhado, que costurava trajetórias individuais e familiares para compor uma trajetória étnica comum, definida pelo sofrimento e pela resistência. Contrapondo o tempo da tristeza ao *tempo das retomadas*, esse processo incidia fortemente na mobilização dos parentes.

As narrativas de Iara e dona Dina deixam ver como os sofrimentos se inscreveram na memória, estendendo-se ao presente. Quando Iara diz que algumas de suas disposições alimentares deitam raízes na diáspora, é possível extrapolar e conjecturar que aspectos mais amplos e profundos de quem ela é se relacionam àquele tempo, que, sendo de crise, imprimiu-se tão fortemente em quem o viveu. Ao irromper em lágrimas, lembrando-se do que passou, dona Dina

afirmou: *eu nunca me esqueço*. Como se viu, os sofrimentos emergiam como lembrança toda vez que ela passava pelo lugar dos acontecimentos. Partindo do pressuposto de que trabalhar em troca de tão pouco deveria ser lido como humilhação, inspirando vergonha, ela indicava que não era isso que ocorria: quando jovem, trabalhava *alegre e satisfeita*, pois sabia que ajudava os parentes; agora, contava sua trajetória sem omitir esses sofrimentos, enfatizando-os e dando nome ao que antes não podia nomear. Falas dessa natureza eram valorizadas no contexto da recuperação territorial. Após enumerar as dificuldades que enfrentou na diáspora, uma interlocutora comentou: “Eu nunca esqueço e nunca deixo de falar para esses filhos meus o que eu já passei com eles”.

Embora a transmissão dos relatos acerca das trajetórias na diáspora fosse realizada sobretudo oralmente, alguns comentaram os esforços de antepassados, muitas vezes analfabetos, para fixar informações por escrito. Nessa direção, dona Divanir* observou que sua mãe, que passou toda a vida na diáspora, “tinha uma cadernetinha com tudo anotado”. Ela contou: “Durvalina* [uma vizinha] não sabe a data que nasceu, não sabe nada. Eu sei de tudo. Olhe, todo dia mãe me contava [o dia do nascimento de dona Divanir], que era para eu não esquecer. Mãe não registrava a gente, mas ela tinha uma cadernetinha. Até hoje, eu lembro: uma cadernetinha e uma capanga. Era só nós nascermos, ela procurava quem sabia anotar e botava logo a data ali naquela caderneta. Tudo quanto era coisa dela, ela tinha a data naquela caderneta, porque ela arranjava alguém que soubesse para anotar. Tudo dela: morreu, nasceu, plantou, arrancou [mandioca]. A cadernetinha era velha, velha, as folhinhas estavam pretas. A capanga era preta, porque ela não lavava, não. Ela dizia que, se tirasse para lavar, perdia as coisas, então, deixava suja”. É possível perceber como dona Divanir valorizava a iniciativa da mãe no sentido de reter uma história constantemente ameaçada.

Na aldeia, era amplamente distribuído o entendimento de que o direito ao território, ao tempo em que se ancorava na identidade étnica – sobretudo, na relação com antepassados e encantados –, legitimava-se também nas trajetórias pontuadas de dores dos indivíduos que compunham o grupo. Cada percurso era único, de modo que as narrativas remetiam a questões íntimas e dores pessoais. Porém, como sugeri, a aldeia vinha construindo um modo de lembrar partilhado, com idioma próprio, motivos recorrentes e interpretações comuns.

Nas reconstituições, os sofrimentos tendiam a ser referidos, significativamente, como *lutas*, o que explica o uso da expressão *as lutas de antes da luta* para sintetizar as trajetórias que se desenrolaram antes do início da recuperação territorial. Se a vida era “uma travessia pesada”, como observou uma senhora, recuperando expressão de seu pai, os parentes foram todos “lutadores da vida”. Para muitos, lembrar os enfrentamentos do passado – os que se vivenciou diretamente e os descritos pelos parentes – era fundamental para colocar o presente em perspectiva. “Viver é lutar, não vamos dar uma de coitadinho, vamos continuar lutando.

Toda vida, não foi diferente”, afirmou Babau, nessa direção, em uma reunião realizada em 2010.

Contemporaneamente, as lutas de antes são acionadas, com frequência, para reforçar o engajamento dos parentes e dissuadi-los – em especial os mais jovens, muitos dos quais não tinham vivido a diáspora como experiência direta – de deixar a aldeia. No tempo das retomadas, *a vida ficou boa*, os parentes estão *ricos*, estão *no céu*. Durante uma entrevista, uma interlocutora suspendeu momentaneamente a narração dos eventos, para sinalizar: “De vez em quando, eu converso com meus filhos: ‘Meus filhos, vocês nunca viram tempo ruim. Vocês hoje moram em um mar de flores, cheio de rosas, sem nenhum espinho. Porque espinho, já atravessei eu’”.

2.4. MANUTENÇÃO DE VÍNCULOS NA DIÁSPORA

Inquieto com a perspectiva de criar os quatro filhos na área diminuta que detinha na Serra do Padeiro, em meados dos anos de 1990, seu Jacinto* se mudou para Rondônia. Apesar de ter deixado na aldeia parentes próximos, inclusive uma de suas filhas, ao longo de quase 20 anos, não retornou uma vez sequer. Em 2013, porém, ao saber que o sítio que remontava aos seus troncos velhos acabava de ser retomado, voltou à aldeia, na primeira oportunidade, para uma visita. Guiado pela memória e seguido por parentes, abriu uma picada na mata à procura de um lugar de *ritual dos povos antigos*, que sempre tornava a sua memória quando estava em Rondônia.

Uma de suas filhas, Deise*, contou que, tão logo a área foi retomada, começou a procurar o lugar referido por ele. Ainda menina, ela acompanhou os pais algumas vezes até lá, para plantar feijão, milho e banana-da-terra. Naquelas ocasiões, seu Jacinto contava que em sua juventude, nas noites de lua cheia, era possível avistar um clarão vindo dali e escutar os sons dos rituais dos parentes que ainda circulavam pelas matas da região. Ao telefone, desde Rondônia, o pai perguntava se Deise havia encontrado o lugar. “Se eu for de olho fechado, eu acerto”, dizia. Além de seu Jacinto, apenas seu irmão mais velho, que vive na Serra do Padeiro, lembrava-se do lugar. Porém, esse irmão já quase não enxerga e tem dificuldades de locomoção.

Embrenhando-se na mata, seu Jacinto se deparou com uma clareira e avisou que haviam chegado. Bateu com o facão no chão e ele tiniu: precisamente ali jaziam *bandas de pote* ou *cacos de panela*, isto é, fragmentos de cerâmica, praticamente à flor da terra. “Se vocês cuidarem daqui, vocês vão achar muito mais”, aconselhou. Antes de a família se mudar para Rondônia, alguns artefatos já haviam se revelado. Deise recordou: “Um dia, a gente estava brincando lá, meu pai mais minha mãe plantando. Aí, meu irmão vem: ‘Olha, pai, o que eu achei’. Um cachimbinho, quebrado só na beirada. Naquele tempo, a gente não tinha conhecimento do nosso direito. ‘Ah, isso aí é do povo antigo, menino!’”. A redescoberta do lugar provocou euforia na aldeia. Sítios

arqueológicos eram profundamente valorizados entre os Tupinambá da Serra do Padeiro: eram considerados lugares *fortes*, de conexão privilegiada com as aldeias antigas e com os encantados. No dia do achado, um dos presentes foi enfático: “Agora nós não perdemos o lugar mais, não”.

Seu Jacinto e a esposa voltaram a Rondônia levando fotografias para mostrar aos filhos, que, desde a ação de retomada, remoíam-se de curiosidade, perguntando se ainda estavam de pé lugares da infância, como o galpão onde a mãe pilava café e o moinho onde o pai fazia cocadas de cacau. Após a visita, um toré passou a ser realizado naquela clareira a cada lua cheia. Em abril de 2016, assisti a um desses rituais. Ao cair da noite, 11 pessoas vindas de vários pontos da aldeia se encontraram ali. Acenderam velas ao pé de uma árvore e, em torno de uma fogueira, entoaram cantos dedicados a diferentes encantados; no céu, avistavam-se as primeiras estrelas.

Considerando as trajetórias durante a diáspora, verifiquei uma tendência bem delineada de manutenção de vínculos de parentesco e territorialidade, mediados pelos encantados. Entre meus interlocutores, frisar a diferença entre *sair* do território e *abandonar* a aldeia era expediente comum – era disseminada a compreensão de que *abandonar os parentes* seria moralmente condenável. Em referência a indígenas que se encontravam fora do território, era comum que se dissesse: *estão perto* ou *estão sempre aqui*. A ênfase, como se vê, não recaía no fato de viverem para além dos limites físicos da aldeia, mas em sua permanência como parte de uma coletividade. A narrativa acerca da redescoberta do lugar de ritual dos povos antigos deixa ver com clareza diferentes aspectos da manutenção dos vínculos na diáspora.

Compreender o retorno dos parentes no marco da recuperação territorial passa necessariamente por examinar como numerosos indígenas se mantiveram parte da aldeia apesar da dispersão física. Análises que estabelecessem as primeiras retomadas como marco zero empurrariam para a sombra esse notável empreendimento coletivo, levado adiante em condições sumamente adversas. A manutenção sustentada do grupo étnico no passado deve ser lida como uma das condições de possibilidade da ação política contemporânea. Nesta seção, descreverei estratégias de manutenção de laços adotadas por indígenas situados dentro e fora dos limites físicos da aldeia. Argumentarei que as possibilidades de se manter vínculos na diáspora encontravam sustento em concepções sobre território e parentesco partilhadas na Serra do Padeiro.

Considerando as trajetórias na diáspora de meus interlocutores e de seus parentes, observei que muitos se esforçaram para que seus destinos se situassem nas imediações do território ou em fazendas estabelecidas em seu interior, no círculo de menor diâmetro da estrutura concêntrica em que organizei as localidades da diáspora. Diversas pessoas aludiam a movimentações de curta distância, tendo a aldeia como centro – *eu trabalhava nas fazendas de cacau aqui nesse meio* ou *minha vida foi só rodando por aqui*.

Na primeira seção, sugeri que essa alternativa implicava custos menores e permitia navegar um universo mais conhecido e atravessado por relações pré-existentes. Aqui, quero chamar atenção para sua dimensão estratégica no que dizia respeito à participação, mesmo que parcial, em circuitos de reciprocidade da aldeia. Viver perto tendia a facilitar ações como visitar os parentes, participar das fofocas, trocar gêneros alimentícios, frequentar festas e se casar dentro do grupo étnico. Tendo isso em vista, apontarei formas de se manter fisicamente perto dos parentes descritas por interlocutores; assim como no caso dos que foram para destinos mais longínquos, elas davam mostra da multiplicidade de caminhos delineados na diáspora.

Estabelecendo relações diretas com fazendeiros ou mediadas por empreiteiros e outros sujeitos, numerosos interlocutores ingressaram em um circuito de trabalho que os mantinha perto dos parentes, procurando entrar e sair das fazendas conforme as situações em que se encontravam. Tratava-se de uma estratégia baseada na combinação entre morada em sítio e trabalho em fazenda, na alternância entre trabalho em terra própria e para os outros ou, no caso dos que não dispunham de áreas, em morada e trabalho em fazenda. *Ter conhecimento* com fazendeiros ou empreiteiros que costumavam arregimentar grandes turmas de trabalho e construir reputações como pessoas que *sabiam trabalhar bem* facilitavam a participação nesse circuito. Referindo-se a seu pai, já falecido, uma senhora listou dois fazendeiros proeminentes com os quais ele mantinha contato e concluiu: “Ele não tinha terra, mas era uma pessoa muito relacionada, com conhecimento”.

Nesse universo, parentes e companheiros de trabalho também serviam uns aos outros como mediadores, *ajeitando uma vaga*, isto é, obtendo emprego nas fazendas em que trabalhavam ou em outras que tinham os mesmos pretensos proprietários. Uma mulher, por exemplo, conseguiu ocupação em uma fazenda de gado, plantando capim, por meio de sua tia, que era cabo de turma das mulheres. O pai de um interlocutor obteve emprego em uma fazenda por indicação do cunhado, que trabalhava em outra área vinculada ao mesmo pretense proprietário. Outros conseguiram emprego após escutar anúncios no rádio – foi o que se deu, por exemplo, com um interlocutor que trabalhou anos na Unacau. Como vimos na narrativa que abre a tese, o fato de ser conhecido como um bom trabalhador valeu ao esposo de Sueli a indicação, por um colega de profissão na cidade, para uma vaga de trabalho em fazenda, situação que ele e sua família preferiam.

Registravam-se ainda estratégias para a permanência na região que não passavam pelo trabalho em fazenda. Numerosos indígenas acolheram em seus sítios – inclusive dentro de suas casas – parentes, compadres, vizinhos ou conhecidos que não tinham onde morar. Outros, como indiquei, empregaram parentes em suas buraras. Tampouco se deve desprezar os favores de sitiantes e fazendeiros não indígenas a que já me referi, autorizando interlocutores a estabelecer roças próprias e moradas no interior de suas posses e pretensas propriedades.

O caso de dona Zelina* exemplifica a primeira e a terceira situações. Sem disporem de terra própria, a certa altura, ela, o esposo e os filhos passaram a viver na casa de outra família indígena. A senhora que os abrigou contou: “Zelina morou muitos anos mais a gente, dentro de casa. Mas a casa era pequena e cheia de gente. Aí, Viriato* [não indígena] deu para ela morar lá [em sua burara]. Nesse tempo, não tinha negócio de retomada, nada, não, era só um pedacinho de terra. Aí, Viriato deu, nós fomos e fizemos um rancho. Lidiane* [filha da narradora] não queria que fossem... Porque todo mundo gostava de Zelina. Mas era muito apertada a casa para todo mundo. Então, fizemos o rancho [em Viriato]. Só que eu não dormia de noite, preocupada com Zelina debaixo do plástico. Aí, decidimos chamá-la para cá de novo, para morar em uma cozinha que tinha ali fora, que era aberta, mas dava para fechar. Ela morou um bom tempo lá, depois tirou madeira e fez uma casinha”. Presente na conversa, um filho de minha interlocutora observou: “É, Viriato, ali, já ajudou um bocado de gente”. Sua mãe concordou: “Não tem miséria com ele”.

Alguns interlocutores, por sua vez, encontraram lugar em acampamentos do movimento sem-terra e em PAS situados na região, como indiquei de passagem. Outra estratégia consistia na aquisição de áreas nas proximidades da aldeia – é claro, porém, que essa possibilidade não estava ao alcance de todos. Frequentemente, o dinheiro para a compra das roças provinha de poupanças alimentadas por trabalho em fazenda ou pela comercialização da produção cultivada em terras de parentes. Também era bastante comum que se vendessem frações de imóveis rurais ou urbanos oriundas de heranças e se utilizasse o dinheiro obtido na transação para a compra de terras.

Assim como na obtenção de trabalho em fazenda e de morada ou local de cultivo de favor, essas alternativas também demandavam o estabelecimento de relações com não indígenas: participantes de outros movimentos sociais, mediadores e órgãos voltados à reforma agrária, e outros sujeitos. Um interlocutor contou que no final da década de 1980, depois que conseguiu juntar algum dinheiro, saiu pela região à procura de terras. Rodou por diversas localidades da zona rural e, ao final, comprou uma roça não distante da aldeia – ficou sabendo do negócio por intermédio de um vizinho não indígena que *andava muito*.

Também como estratégia para se manter no território mesmo sem dispor de acesso à terra, alguns indígenas mobilizavam extensos leques de habilidades para ganhar a vida oferecendo serviços na região, de sítio em sítio, de fazenda em fazenda. Em referência a seu pai, já falecido, uma interlocutora comentou: “Ele trabalhava, ele era carpina, artesão, fazia casa, fazia móveis, armário, cama, até caixão de defunto. Tudo, ele fazia: gamela, caçua, cesta... Tudo, ele fazia: vassoura, tudo, tudo”. Esse e os demais arranjos referidos até aqui tendiam a ser marcados por instabilidade e deslocamentos, mesmo que em um pequeno raio. Ao rememorar trajetórias vividas nas imediações da aldeia, era comum que interlocutores as descrevessem como um reiterado

vaivém, inclusive aludindo a movimentações de parentes mais recuadas no tempo.

Em Alarcon (2019: 268-271), comentei o itinerário pendular de Alfredo Catroca (Alfredo José de Menezes, 1912-1994), personagem-chave para a sustentação da memória tupinambá. Alfredo passou a maior parte da vida se movimentando rotineiramente entre a Serra do Padeiro e a Serra das Bananeiras, na RI Caramuru-Catarina Paraguassu. Junto a Juvêncio, cujo caso abriu a seção anterior, a seu Loro e seu Bebé (Marcionílio Alves Guerreiro), ele era comumente acionado como exemplo dessa modalidade de movimentação, disseminada no quadro do esbulho. Documentos do SPI preservados no Museu do Índio, alguns dos quais também referidos naquele trabalho e que vale recuperar, dão conta de deslocamentos efetuados pelos Tupinambá não só para os postos Caramuru e Paraguassu, mas também para o extremo sul da Bahia, o que também foi anotado por Viegas & Paula (2009: 405-406), e mesmo para outras regiões.

Em setembro de 1947, inspetores do SPI informaram a “concessão de terras feita no local denominado ‘Alegrias’”, na RI Caramuru-Catarina Paraguassu, aos “índios Acácio Índio e Carlos Tuiuti, provindos de Olivença” (Brasil, Ministério da Agricultura, Serviço de Proteção aos Índios, 1947, português atualizado). Em outubro do ano seguinte, a área concedida aos dois seria ampliada (Brasil, Ministério da Agricultura, Serviço de Proteção aos Índios, 1948a). Na mesma data, terras lindeiras às de Acácio Índio e Carlos Tuiuti foram concedidas a Gil Caetano e Alarico Caetano, também “provindos de Olivença” (Brasil, Ministério da Agricultura, Serviço de Proteção aos Índios, 1948b). Já em outubro de 1949, o SPI, “autorizo[u] ao [sic] senhor Belarmino Francisco da Cruz, índio mestiço procedente da extinta aldeia de Olivença, a fazer uso, para seu proveito e de sua família, de um lote de terras no local denominado Panelão, no Posto Indígena Paraguassu, onde já se encontra[va] localizado [havia] há três anos” e novamente ampliou a área de Acácio Índio e Carlos Tuiuti (Brasil, Ministério da Agricultura, Serviço de Proteção aos Índios, 1949a, 1949b).

Concessões no lugar Fartura, também na RI Caramuru-Catarina Paraguassu, seriam feitas a Durval Vital dos Santos e Fausto Silva de Santana em setembro de 1952 (Brasil, Ministério da Agricultura, Serviço de Proteção aos Índios, 1952a, 1952b). Os dois indígenas são identificados como “pertencente[s] à aldeia de Olivença, Pedra Branca”. Não pude identificar em Olivença e arredores uma localidade que se chama ou se chamou Pedra Branca. Por outro lado, sabe-se que é esse o nome do lugar de origem dos Kariri-Sapuyá, hoje distrito de Santa Terezinha, no Recôncavo da Bahia. Eventualmente, caso o documento faça referência à localidade no Recôncavo, poderia se tratar de dupla origem ou de erros nos registros. Já em dezembro de 1956, em ofício ao agente fiscal das rendas municipais de Porto Seguro, o chefe dos postos Paraguassu e Caramuru apresentava “o índio mestiço Basílio Francisco Muniz, descendente de índios da antiga aldeia de Olivença neste estado, que está em trânsito por este posto, [e] destina-se a esse

município, em busca de localização nas terras de Monte Pascoal, na área denominada terra dos índios” (Brasil, Ministério da Agricultura, Serviço de Proteção aos Índios, 1956).

Pedreira (2017) e Souza (2019) se debruçaram sobre o caso de Basílio. A antropóloga registrou, entre outros depoimentos, o relato de um de seus filhos: “Em 1930, o meu pai Basílio Francisco Muniz chegou em Itaju, na sede do Posto Caramuru. Ele tinha 17 anos de idade. [...] eu não sei se meu pai veio com o Caboclo Marcelino porque sempre fazia um trajeto de lá de Olivença pra cá, mas é certeza que meu pai veio com 17 pra região do Itaju” (Souza, 2019: 100). Ela observou que, no final da década de 1950, Basílio perdeu a posse de uma área mantida no Rancho Queimado, na RI Caramuru-Catarina Paraguassu, deslocando-se ao extremo sul, onde morreu anos depois (Souza, 2019: 185-189). Com a retomada da fazenda São Lucas, à qual me referi no capítulo anterior, realizada em 1982, os parentes de Basílio, que, em função do esbulho haviam passado a viver fora do território pataxó hãhãhã, retornaram. Hoje, como anotou Souza (2019), estabelecidos na RI, encontram-se triplamente implicados, conectando-se ainda aos territórios tupinambá e pataxó.

Um ofício de outubro de 1957 aludia a uma movimentação de maior alcance. O encarregado do Posto Caramuru se reportava ao encarregado do Posto Mariano de Oliveira, localizado em território maxakali, no município de Santa Helena (MG), para apresentar “o índio mestiço da extinta aldeia de Olivença Joaquim Apolinario Borges” (Brasil, Ministério da Agricultura, Serviço de Proteção aos Índios, 1957). Conforme o documento, Joaquim habitou as terras da RI Caramuru-Catarina Paraguassu por mais de 15 anos e, “agora, por motivo de saúde resolveu procurar outro clima que atendesse às suas condições, o que fez por livre vontade, passando a terra que lhe fora dada, a outro seu compatriota”. O encarregado concluía solicitando ao colega seus “bons ofícios em localizá-lo em terras desse posto”. Em maio de 1962, uma certidão de inteiro teor recuperava ofício de fevereiro de 1944 que “sancionou resolução do Conselho Indígena, reconhecendo d. Delzuite Santana como índia procedente da aldeia de Olivença”, concedendo-lhe terras no lugar Panelão (Brasil, Ministério da Agricultura, Serviço de Proteção aos Índios, 1962).

Um caso mais recuado no tempo deixa ver a movimentação de um indígena e as formas que ele encontrou para obter terras, instalando-se em um aldeamento e se fixando como posseiro. Consultando o censo do aldeamento de Ferradas ou São Pedro de Alcântara no ano de 1835, Silva encontrou menção a Luiz Borges, “índio natural da vila dos índios de Olivença”, então com 57 anos de idade ([2019]: 1). Investigando esse e outros documentos, a historiadora reconstituiu sua trajetória, verificando que ele viveu parte da vida em Ferradas, junto a familiares, e, ao que tudo indica, retornou mais tarde para Una, onde estabeleceu uma posse junto ao rio Cachoeira (Silva, [2019]: 21). Localizado na área do atual distrito de Ferradas, em Itabuna, o aldeamento foi instalado em 1814, sofrendo abandono administrativo a partir da segunda metade do século XIX.

“Nesse contexto, é provável que Luiz Borges tenha voltado para a região de Una, nas proximidades da vila de Olivença, onde possivelmente mantinha laços de sociabilidade” (Silva, [2019]: 23).

Analisando fontes relativas ao século XIX, Marcis (2013) registrou deslocamentos de indígenas entre vilas e freguesias do sul da Bahia, alguns dos quais realizados de forma voluntária. Em outros casos, a movimentação se devia ao recrutamento para expedições militares e, como indicou também Silva (2018), para o trabalho em obras públicas, inclusive para a implantação de novos aldeamentos, como “agentes intermediários para promover a pacificação e a civilização dos chamados gentios recentemente contatados e submetidos” (Marcis, 2013: 262). Com base em documentos do arquivo da Cúria de Salvador, Marcis (2013: 264) indicou para o ano de 1813 a presença de indígenas oriundos de Olivença na vila de Barcelos (no atual município de Camamu) e na povoação de Poxim (hoje, no município de Canavieiras)⁷⁸.

Entre os indígenas que se mudaram para zonas urbanas, como se indicou, muitos se estabeleceram em cidades vizinhas à aldeia, o que os deixava mais perto dos parentes, permitindo contatos frequentes. Dois irmãos se lembravam que, no período em que permaneceram na cidade, para estudar, a mãe os visitava todos os fins de semana, levando alimentos da aldeia. Para alguns dos que tinham casas nas sedes de municípios vizinhos, a cidade funcionava apenas como lugar de moradia, sendo o trabalho desenvolvido em sítios ou fazendas na aldeia ou em suas imediações. Algumas situações comportavam deslocamentos diários ou semanais; vejamos alguns exemplos.

O primeiro se refere a um casal que, logo após o casamento, obteve uma casa na sede de Buerarema. O esposo se dirigia diariamente ao lugar Zé Soares para trabalhar na roça de sua família extensa; a esposa também se deslocava todos os dias, pois dava aulas na zona rural. Ela contou que essa situação perdurou por oito anos. O segundo exemplo foi oferecido por uma senhora que, quando solteira, vivia com os pais na cidade de Buerarema e trabalhava em fazenda, deslocando-se todos os finais de semana. O terceiro e último dá conta de um casal que comprou um bar em uma cidade próxima, mantendo, porém, um sítio. A família passava o fim de semana na rua, cuidando do bar, e a semana trabalhando na roça.

Registravam-se também desenhos mais complexos, envolvendo deslocamentos entre mais de uma roça e mais de uma casa. O relato de uma senhora que hoje vive em uma retomada deixa ver como sustentar essa estratégia demandava uma série de arranjos cotidianos, por exemplo, para o cuidado dos filhos. Nos primeiros anos de casada, ela morava com a família no Sururu, mas trabalhava em um sítio adquirido pelo esposo em Rio da Serra, município de

⁷⁸ Rego (2014: 140, 147) indica que a vila de Barcelos, hoje distrito de Barcelos do Sul, sucedeu o aldeamento de Nossa Senhora das Candeias do Maraú, ao passo que Poxim, atualmente Poxim do Sul, remontava à povoação de Barra do Peso do Pau, habitada por indígenas Kamakã-Meniã. Agradeço a Ayalla Silva pela referência.

Una. “Tomás* comprou uma roça em Rio da Serra. Aí, a gente deixava os meninos estudando no Sururu e ia para a roça trabalhar. Tinha uma mulher que os olhava [os filhos] para mim. Porque eles estavam pequenos, iam estudar. Eu já deixava a comida pronta para eles comerem meio-dia e me mandava para a roça. Quando não tinha aula, Tomás pegava o burro, botava esses três meninos no animal, de caçuá, e a gente se mandava para a roça, no final de semana. Quando era domingo à tarde, voltava de novo, para eles estudarem.”

Um dado especialmente interessante é que, no marco da recuperação territorial, a estratégia de se situar relativamente perto do território para seguir conectado às redes de relações vinha sendo adotada também por não indígenas próximos à aldeia. Era o caso de Cledir*, cuja família extensa vive em um sítio no interior da aldeia; desde pequeno, ele foi criado por seu Lírio e dona Maria. Seus familiares ainda se encontram em posse de seu sítio – não tiveram a área retomada, posto que dependem da terra para viver e mantêm relações de longa data com os Tupinambá da Serra do Padeiro. Cledir sabia, contudo, que a posse do sítio era, no limite, provisória. Assim, depois de constituir família, não procurou um lugar no sítio: mudou-se para um acampamento sem-terra em um município próximo; após a área sofrer reintegração de posse, transferiu-se para um segundo acampamento; mais tarde, obteve um lote em um PA da região.

No primeiro semestre de 2016, encontrei-o na aldeia, trabalhando com a família de criação – a seca que atingiu o sul da Bahia impactou severamente o PA, matando a maioria dos cacaeiros de seu lote, e ele procurou na aldeia apoio para atravessar as dificuldades. À época, ele ocupava a posição de coordenador do PA. O caso serve também para pensar as articulações políticas entre indígenas e sem-terra no contexto da recuperação territorial, às quais tornarei no capítulo 4.

Referindo-se aos anos que a filha passou na diáspora, uma interlocutora comentou: “Carla* morou em São Paulo, mas a vida dela era vindo [para a aldeia]”. Menções às visitas aos parentes e mesmo à alternância de temporadas na diáspora e na aldeia eram recorrentes. “A gente podia andar o mundo todo, mas sempre estava dentro da casa de mainha”, comentou uma interlocutora, após nomear seis fazendas e outros lugares onde viveu com o marido nos primeiros anos de casamento, tendo o sítio da mãe como ponto de atração, onde permaneciam em épocas de desemprego.

Outro interlocutor, por sua vez, contou que combinou temporadas em Porto Seguro, no Rio de Janeiro, em São Gonçalo e Niterói com estadas em fazendas próximas ao território, na fazenda em que o pai trabalhava e, posteriormente, no sítio adquirido pela família. No caso de Natanaelson, a quem já me referi, que trabalhou como ajudante de caminhoneiro e no transporte de madeira, as estadas fora da aldeia foram intercaladas com períodos no sítio dos pais, onde cultivava mandioca e abacaxi. Já uma interlocutora que viveu cerca de dez anos em São Paulo contou que o período foi atravessado por visitas anuais à aldeia, que às vezes se convertiam em estadas de até seis meses.

No verão, uma senhora que morava na região costeira da TI e que sustentava os filhos vendendo cocadas na praia costumava receber alguns dos irmãos que viviam na diáspora e suas respectivas famílias. Eles permaneciam ali durante toda a temporada turística, ajudando a irmã na venda dos doces. Assim, alternavam o trabalho para os outros e o trabalho para si, e se mantinham conectados aos parentes e ao território, matizando a experiência da diáspora. Vale atentar ainda para a frequência com que parentes voltavam à aldeia para dar resguardo a grávidas e puérperas, e para acompanhar parentes convalescentes, permanecendo períodos variáveis ou mesmo, como veremos no próximo capítulo, ficando na aldeia de vez. Registrei também casos de mulheres na diáspora que, ao engravidar, deslocavam-se à aldeia para ganhar nenê junto aos parentes, geralmente tornando a partir depois que o resguardo findava.

Os deslocamentos ocorriam em ambos os sentidos, isto é, indígenas na diáspora visitavam parentes na aldeia e indígenas que viviam na aldeia visitavam parentes que moravam fora. Contudo, os casos mais referidos nos depoimentos se enquadravam na primeira situação. Como já se indicou, morar perto da aldeia facilitava as visitas ao território. Mas parentes que se encontravam distantes também o faziam com notável frequência. Embora, nesses casos, fosse comum que as visitas transcorressem durante as férias escolares e laborais, para alguns, podiam se dar a qualquer tempo, inclusive em função da instabilidade e precariedade da maioria dos vínculos de trabalho. Comumente, as estadas se estendiam por todo o período das férias e se repetiam ano após ano. Em alguns casos, porém, acabavam mais intervaladas que o desejado, em função de dificuldades financeiras ou de outros impedimentos.

As visitas à aldeia se relacionavam a personagens fundamentais para a manutenção dos vínculos na diáspora. Conforme observei em Alarcon (2019: 380-381), determinados indígenas cumpriam papel centrípeto no quadro do esbulho, atraindo parentes que se encontravam fora da aldeia. Embora algumas dessas figuras de referência não dispusessem de terras próprias, atraindo os parentes e manejando relações nas frestas das fazendas onde viviam, o mais comum era que a posse de sítios constituísse o substrato material da atuação. Tais sujeitos eram qualificados como *mourões*, por estarem fincados na terra, como as estacas da cerca, ancorando os demais parentes no território, por mais que a corda pudesse se estender.

No marco dessa estratégia, em função do tamanho geralmente diminuto das áreas, do fato de os indígenas serem muitas vezes empurrados para as terras mais *fracas*, as terras *devagar*, e da impossibilidade de se *abrir* novas posses, a permanência do mourão se associava intimamente à mobilidade de outros membros da família extensa, que passavam a trabalhar em fazendas ou se deslocavam para a cidade, mantendo-se, porém, em conexão com o sítio. Assim, no quadro do

esbulho, a mobilidade também operava para a reprodução social dos Tupinambá como grupo etnicamente diferenciado, criando condições potenciais para o futuro retorno da terra.

Entre os mourões, destacava-se João de Nô, cuja atuação excedia os limites de sua família extensa. Considerado o fundador do culto aos encantados em sua configuração contemporânea, ele era cotidianamente lembrado por membros de diferentes troncos devido a sua trajetória de resistência ao esbulho e a sua atuação para a manutenção do grupo étnico nos períodos mais agudos da diáspora, facilitada pelo fato de ter constituído a seu redor uma comunidade religiosa que se espalhava para além da aldeia. Tido como muito trabalhador e relativamente próspero, costumava ser procurado também por parentes em dificuldades econômicas. Uma de suas netas, que cresceu na região costeira da TI, lembrava que a infância era marcada por visitas a ele, em especial quando a mãe, que criava os filhos sozinha, atravessava períodos difíceis. Ela contou que comumente voltavam para casa carregando fardos de alimentos oferecidos por ele.

Na época de João de Nô, era em sua casa – como indiquei, aos pés do cume da Serra do Padeiro – que transcorriam os principais rituais religiosos da aldeia, hoje concentrados em sua maioria na casa do santo. A morada do rezador era muito frequentada por parentes, vizinhos, conhecidos e mesmo desconhecidos, não apenas em ocasiões especiais, mas no cotidiano, notadamente por quem o procurava para consultas, para tratar de enfermidades ou para resolver outros problemas. Nas descrições, a casa figurava como um ambiente acolhedor e generoso, com o fogo de chão sempre aceso, convidando os que chegavam a comer e a se juntar para ouvir e contar histórias. Ao se confrontarem com enfermidades misteriosas ou difíceis de tratar, mesmo indígenas que haviam saído da aldeia acorriam a João de Nô.

Havendo assumido o papel que antes era de João de Nô, seu Lírio também pode ser pensado como uma figura de referência para a totalidade dos parentes, alguém que, em conjunto com o cacique, vinha contribuindo significativamente para a manutenção dos vínculos com a aldeia. Seu sítio, conforme indiquei, era o local mais movimentado da Serra do Padeiro, constituindo-se em ponto-chave para quem estava de passagem, em visita ou retornando ao território. Como teremos oportunidade de discutir mais detidamente nos próximos capítulos, os fechamentos de trabalho – prática iniciada por João de Nô e continuada por seu Lírio – instituíam um forte âmbito de relações. Veremos adiante como as festas religiosas eram ocasiões em que se multiplicavam as visitas à aldeia. Na diáspora, os que tinham trabalho fechado se sentiam particularmente implicados e se esforçavam para retornar à Serra do Padeiro ao menos nas festas principais do calendário religioso.

Para além de João de Nô e seu Lírio, cada família tinha suas figuras de referência. Nas lembranças da diáspora, pais, avós, padrinhos, madrinhas e outros eram comumente citados

como ímãs. Uma interlocutora que perdeu a mãe ainda cedo e não conviveu com o pai explicou que sua trajetória, marcada por deslocamentos, sempre foi atravessada pela relação com a irmã mais velha, com quem passou anos morando e que visitava a intervalos, mesmo quando vivia distante da aldeia. Referindo-se à importância da irmã para si e para os demais irmãos, ela explicou: “É assim: quando a gente saía [da aldeia], tudo bem, depois a gente voltava sempre para perto dela, que ela ficou como a mãe da gente. Aí, a gente anda, anda, anda, mas sempre volta... Todo ano, eu vinha, passava dois meses, três, cinco. Não fui embora para ela dizer: ‘Ela não voltou mais’”.

Outra interlocutora, apontando a mãe como o mourão da família extensa, explicitava como a manutenção da posse dos sítios era central no movimento de atração dos parentes. Quando sua avó materna morreu, disse, alguns de seus tios tentaram vender a área, mas sua mãe “foi e botou o pé na frente”. Com isso, garantiu a permanência de um lugar de referência para a família na diáspora. “Na hora em que vamos [em busca de guarida], só vamos para lá. E se pegasse e vendesse? É pequeno? É. Mas é um lugar em que dá para viver todo mundo. Não tem [área] para trabalhar, está ocupado de canto a canto, é muito herdeiro. Mas dá para viver.”

As visitas aos parentes podem ser compreendidas como situações privilegiadas de reforço dos vínculos na diáspora, servindo para alimentar os períodos de distância. As estadas no território durante fins de semana ou férias foram destacadas por praticamente todos que na infância ou adolescência passaram pela experiência de morar na cidade para estudar. Em geral, as falas valorizavam as visitas como oportunidade para conviver com primos, tios e avós. Elas indicavam como se construía um quadro de comparação entre a cidade e a aldeia, associando-se a última a noções de liberdade e de vida boa, o que levava muitas crianças e adolescentes a desejarem, desde cedo, retornar. Como veremos no próximo capítulo, já no contexto da recuperação territorial, era nas visitas à aldeia que eles se engajavam no grupo de jovens, aproximavam-se do toré, e faziam seus trajes e adereços indígenas. Essas ocasiões eram também muito propícias para que parentes na diáspora se informassem sobre a mobilização na aldeia e o avanço das retomadas.

O calendário religioso mantido por João de Nô e continuado por seu Lírio, cujo clímax é a festa de São Sebastião, entre os dias 19 e 20 de janeiro, também desempenhava papel importante na manutenção dos vínculos entre parentes durante a diáspora. Um interlocutor na casa dos 60 anos de idade foi enfático: “Nunca perdi a festa; desde a idade de 12 anos, sempre eu fazia parte dessa festa de 19 de janeiro”. Outro, mais jovem, lembrava-se de sua participação durante os anos em que viveu em fazenda; ele se referia ao festejo como *caruru*, termo no qual me deterei adiante. “Todo ano, eu vinha para o caruru do velho Lírio; nunca abandonei o povo aqui, não. Não pode abandonar os parentes, não.” Contemporaneamente, a festa continuava sendo momento de encontro – a aldeia ficava lotada durante sua realização e nos dias que a antecediam, atraindo

inclusive parentes que viviam em lugares distantes, mesmo em outros estados. Tratava-se de instância privilegiada de comunicação com os encantados, que baixavam de suas moradas e ocupavam a casa do santo e seu entorno para oferecer avisos, conselhos e proteção.

A Bandeira do Divino Espírito Santo é outro ritual que merece destaque. Anualmente, duas bandeiras estampadas com uma pomba branca percorrem a região, conduzidas por romeiros, em busca de esmolas para a Festa do Divino. Realizada no dia de Pentecostes, 50 dias após o domingo de Páscoa, a festa marcava o encontro das duas bandeiras na sede de Olivença. Sua importância para a territorialidade tupinambá no marco do esbulho foi descrita por E. Costa (2013), ao passo que em Alarcon (2019: 372-376) discorri sobre sua atualização na Serra do Padeiro no contexto da recuperação territorial.

Em alguns depoimentos sobre a diáspora, ela figurava como âmbito de encontro, em especial para os Fulgêncio Barbosa e algumas famílias extensas particularmente envolvidas com a festa. Uma interlocutora, membro do tronco Fulgêncio Barbosa, observou: “A gente sempre tinha essa tradição de Semana Santa, da festa da Bandeira do Divino Espírito Santo. Minha família toda saía de Itabuna e vinha passar essas festas comemorativas aqui com a família, com meu avô e minha avó”. Como se vê, a festa proporcionava a reunião de parentes na diáspora, que retornavam ao encontro dos troncos velhos da família, que seguiam vivendo em seu sítio.

Mobilizando por vezes escalas de relações mais reduzidas, mas igualmente importantes, as festas devocionais específicas de famílias extensas ou nucleares também atuavam nessa direção, destacando-se, entre outras, os carurus para Cosme e Damião, Santa Bárbara e os Pretos Velhos, as *marujadas* para Martim e as festas para Iemanjá⁷⁹. Iniciadas por diferentes razões e *dadas* ou *pagas* anualmente, essas obrigações compunham um vasto calendário religioso; ainda que as entidades tivessem seus dias específicos, as datas das festas respondiam a outros critérios, inclusive de conveniência, em geral remetendo ao dia em que se fez a promessa ou a alguma efeméride relativa à obrigação. Por exemplo, o dia de Cosme e Damião é 27 de setembro, mas dona Maria realizava seu caruru no dia 19 de janeiro, coincidindo com a festa de São Sebastião – essa era uma das razões pelas quais o jovem citado há pouco se referia à festa dessa maneira⁸⁰. Já no quadro da recuperação territorial, era comum que indígenas que viviam fora da aldeia retornassem para as obrigações de parentes mais próximos. No contexto da diáspora, também se observava essa prática.

Idas ao território quando de obrigações de parentes tinham, inclusive, sentido prático: como elas costumam envolver o preparo de grandes quantidades de comida, demandando muitos braços, era comum retornar à aldeia para ajudar o responsável. Em particular os carurus marcavam as

⁷⁹ Menções às obrigações atravessam os trabalhos de Couto (2008), Ubinger (2012) e Pavelic (2019).

⁸⁰ Para uma descrição do caruru de dona Maria, ver Couto (2008: 119-120).

lembranças remotas de vários interlocutores, em função da centralidade das crianças no ritual. Seu evento principal era a *ceia*, durante a qual 12 meninos e meninas se sentavam à *mesa*, por vezes trajando coroas de papel colorido, para serem servidos com pratos especialmente preparados para a ocasião. “A minha infância é caruru”, disse uma interlocutora. “Eu chorava para sentar na mesa!” Além dessas ocasiões devocionais, também as festas de São João e dos demais santos de junho, como em outras localidades do Nordeste, eram momento de intensificação de visitas aos lugares de origem e, nesse sentido, contribuía para a manutenção de vínculos durante a diáspora.

Apesar das rupturas indicadas nas seções anteriores, a análise das trajetórias demonstra que a ida para destinos mais longínquos, mesmo quando ausentes as condições para realizar visitas com alguma frequência, não tendia a implicar um corte na comunicação com a aldeia. Em Alarcon (2019: 382-384), referi-me às dramáticas ligações telefônicas feitas para a mãe por uma jovem que se encontrava em São Paulo, submetida a trabalho análogo à escravidão. Mesmo em uma situação-limite, ela conseguiu manter a comunicação: a mãe chorava e ela assegurava que, um dia, se desvincularia daquela relação e voltaria à aldeia, o que de fato ocorreu. Um interlocutor que passou anos vivendo na Grande São Paulo recordava as frequentes ligações recebidas dos parentes, que se deslocavam às cidades vizinhas para usar telefones públicos ou emprestados. Já no contexto da recuperação territorial, era assim que ele ficava sabendo da realização de retomadas e do que mais acontecia na aldeia. “O pessoal ia para a rua, sempre ligava. Mainha sempre ligava para lá. O pessoal ia, entrava em contato e nós perguntávamos. Quando soube da primeira retomada, eu falei [para outros parentes que viviam na cidade]: ‘Ó, o pessoal começou a fazer a movimentação lá’.”

Atualmente, a disponibilidade de telefones celulares – mesmo que na Serra do Padeiro eles só funcionem fisicamente conectados a antenas, mantidas por alguns moradores junto a suas casas – facilita o contato. Consideremos o caso de uma interlocutora e sua filha. Elas contaram que no período em que a última se encontrava no Rio de Janeiro, enfrentando dificuldades no casamento e na convivência com os parentes afins, as duas conversavam ao telefone diariamente e acendiam velas ao mesmo tempo, unindo-se à distância para rogar pela jovem. Ao longo dos anos, pernoitando de quando em quando na casa de um casal de idosos, acostumei-me às ligações diárias de cada uma de suas filhas, que viviam na Grande São Paulo.

Referindo-se ao filho, que havia se mudado para um município do Espírito Santo, outra senhora comentou: “Quando ele liga, ele pergunta de todo mundo, não esquece, não. Quando liga, enquanto eu não falo os nomes [de todos os parentes], ele não se aquieta”. Entendo que, ao *falar os nomes*, ao tempo em que informava o filho sobre a boa saúde de cada parente próximo, a mãe os tornava presentes na diáspora, amenizando a ansiedade da distância. Na direção inversa, era expediente comum que, durante minhas visitas, dona Dai tomasse a

iniciativa de recitar os nomes, idades, locais de morada, graus de escolaridade, áreas de formação e situações laborais de seus numerosos netos e bisnetos, trazendo-os para perto de si.

Contudo, há que se ter em conta as precariedades que envolviam e seguem envolvendo a comunicação telefônica, entre as quais a instabilidade do sinal na área indígena, o que frequentemente deixava as linhas fora do ar por até uma semana; o fato de que muitas vezes não se dispunha de recursos para colocar créditos nos telefones; as dificuldades de utilização da tecnologia e as limitações de letramento, que complicavam a gestão dos contatos; e as frequentes trocas de planos de telefonia e de números de telefone sem que se conseguisse informar a todos os parentes. Não era incomum que se perdesse o contato com os parentes em absoluto, às vezes, por anos.

“Você imagina o que é estar sozinha em São Paulo ou no Rio de Janeiro e perder todos os contatos? O que você vai fazer?”, comentou uma senhora, cuja filha sumiu depois que se viu sem os números de telefone da aldeia. Na ocasião, o pai da moça se voltou aos encantados, pedindo que ela desse sinal, se estivesse viva. Em quatro dias, ela telefonou. De algum modo, ela obteve o contato de alguém e, de telefonema em telefonema, chegou ao número dos pais. “Quando você tem um contato, você é rico, você já tem como ligar e pedir para darem recado.” Como se vê, a moça acionou sua rede de relações, efetiva mesmo fora da aldeia, ao passo que o pai solicitou a intervenção dos encantados, para reconectar um fio que havia se partido. Hoje, com a disseminação do acesso à internet, a comunicação se tornou mais fácil; diversos interlocutores e seus parentes estão presentes nas redes sociais. Como veremos no próximo capítulo, registram-se inclusive casos de parentes que tinham perdido o contato havia anos e que se reencontraram pela internet.

Uma dimensão fundamental da comunicação entre indígenas dentro e fora da aldeia, observada hoje e referida à diáspora, dizia respeito ao *cuidado*, que mobilizava principalmente mães e avós, preocupadas com a saúde e outros aspectos da vida dos que estavam fora. Além de diferentes formas de cuidado à distância aparecerem nas reconstituições de trajetórias, observei como ainda hoje mulheres que vivem na aldeia se ocupavam dos parentes distantes: prescrevem remédios e banhos ao telefone, escutam, aconselham, repreendem, encorajam e, a depender do que for, tomam providências, rezando, consultando o pajé, procurando o cacique ou acionando outros parentes, compadres, vizinhos ou conhecidos. Uma senhora comentou que tinha grande preocupação com a saúde de um filho que vivia no Espírito Santo. Ela se lembrava que, certa vez, ele foi acometido por uma gripe forte, da qual ela ficou sabendo por telefone. Ele só se recuperou depois de seguir as instruções oferecidas pela mãe para preparo de um remédio que levava, entre outros ingredientes, as plantas conhecidas como capim-estrela e algodão.

O intenso fluxo de gêneros agrícolas, mercadorias e dinheiro, na forma de encomendas, presentes, pensões e ajudas, constituía outro âmbito de relações central. Já comentei a respeito

dos víveres que João de Nô mandava com a filha ao final das visitas à Serra do Padeiro. O envio de alimentos e outros artigos, porém, não estava condicionado à realização de visitas por parte dos parentes na diáspora. Recordando-se do período em que morou na cidade, em companhia de sua família nuclear, uma jovem contou que a avó, que vivia na aldeia, toda vez que ficava sabendo que alguém iria à localidade onde a neta morava, a mais de 200 quilômetros de distância, enviava farinha, carne, banana e o que mais tivesse na roça. Dadas as condições da família da jovem à época, tratava-se de uma contribuição bastante importante. No sentido inverso, parentes fora costumavam enviar ou levar consigo, durante visitas à aldeia, bens manufaturados, como eletrodomésticos, eletrônicos, roupas, artigos religiosos ou outras mercadorias que julgassem ser mais acessíveis ou de melhor qualidade em cidades maiores. No caso dos utensílios domésticos, tratava-se de uma contrapartida importante ao cuidado das mães e avós.

Entre os objetos em circulação, nas duas direções, destacavam-se as fotografias. Cerca de seis meses depois de ter chegado ao Rio de Janeiro, na década de 1960, contou dona Maria Kambiwá, ela tirou um retrato com um fotógrafo e enviou para o pai, em Pernambuco. No depoimento de sua filha Sueli, no início da tese, vimos como as fotografias atuavam como sustentáculo da memória na diáspora. Na Serra do Padeiro e arredores, os indígenas recorriam principalmente a fotógrafos de praça, atuantes nas cidades vizinhas, ou a fotógrafos itinerantes, que circulavam pela zona rural tomando retratos, posteriormente revelados e entregues a quem os havia encomendado. Em muitas casas, pendiam das paredes retratos retocados, vários deles em molduras semelhantes, em tons de azul ciano com ornamentos prateados. A fixidez desses objetos de maiores dimensões era relativa e alguns deles se deslocavam com os donos. Anos atrás, um deles, em que figura um casal de troncos velhos, empreendeu uma longa viagem para atender a esta pesquisa: foi enviado de Rondônia à Bahia. Guardados em sacos e caixas nos fundos dos armários, encontravam-se monóculos fotográficos, que passavam mais facilmente de um parente a outro.

Nos últimos anos, com as redes sociais, vinha se observando um incremento sem precedentes na produção e circulação de fotografias, que agora se faziam acompanhar também de vídeos. Porém, os fotógrafos profissionais não foram abandonados de todo. As viagens anuais a Bom Jesus da Lapa (BA) eram ocasião privilegiada para se recorrer a eles. Vários interlocutores guardavam a fotografia icônica da romaria, com a torre do santuário ao fundo, e os retratos tomados nos cenários cobertos de relíquias coloridas criados pelos fotógrafos, em que se viam meninos vestidos de frade, posando em motocicletas, com chapéus ou montados em bois cenográficos.

O trânsito de imagens servia para que se acompanhasse o crescimento dos netos, para que se tornassem presentes sobrinhos adultos que nunca se teve a chance de conhecer, para que se guardasse a memória de parentes que já haviam morrido. Inclusive o costume de fotografar os

mortos, antes mais disseminado, não arrefeceu de todo. A troca de fotografias atuou, portanto, para fortalecer a comunicação entre os âmbitos de dentro e fora do território, contribuindo com os esforços imaginativos de parte a parte acerca de como viviam os parentes na aldeia ou na diáspora.

Como se indicou, parentes na cidade frequentemente estabeleciam relações de coabitação ou vizinhança. Esses círculos na diáspora – que envolviam também indivíduos que não moravam tão perto uns dos outros – recriavam em menor escala o campo de relações da aldeia, existindo em relação a ele e contribuindo, a partir de vínculos circunstancialmente mais próximos e cotidianos, para a manutenção das relações com o conjunto dos parentes, com o território e com os encantados. Comemorando um aniversário, dando resguardo a uma grávida ou participando de um mutirão para a construção de uma casa, eles atualizavam suas relações, faziam circular notícias recebidas da Serra do Padeiro e compartilhavam informações que, inversamente, seriam transmitidas à aldeia. Contando histórias do território, tornavam os ausentes presentes.

Por meio dos dispositivos a que já me referi – em especial, as visitas e a circulação de cuidados, alimentos, bens e dinheiro –, aqueles que seguiam vivendo na aldeia se conectavam de diferentes formas às redes de relações na diáspora. Para citar um exemplo, quando seus filhos deixaram o território para trabalhar e estudar na cidade, uma senhora que continuou na Serra do Padeiro juntou dinheiro, trabalhando na roça, até conseguir comprar uma casa para eles, para que deixassem de pagar aluguel. Quando conversamos, ela ainda recordava o preço pago no imóvel, ao passo que os filhos enfatizavam como a mãe se fazia presente na diáspora, por essa e outras vias.

Vale observar os casos em que famílias nucleares se separaram, com membros vivendo dentro e fora da aldeia. Foi o que se deu, por exemplo, com uma mulher que partiu para outro estado em busca de emprego, levando os filhos consigo, ao passo que o esposo seguiu vivendo no sítio da família, no interior da aldeia. Em contraste com situações de recomposição familiar na diáspora a que me referi antes, nas quais um parente saía da aldeia primeiro, para estabelecer condições para a ida de outros, o casal havia se decidido por outro arranjo. Implicada pelo casamento e pelas demais relações, a mulher retornava ao território com frequência. Também eram relativamente comuns, como mencionei, os casos de indígenas que partiam e deixavam os filhos, ainda crianças, morando na aldeia, cuidados por tios, avós ou outros parentes. Alguns interlocutores enfatizavam que essas crianças constituíam elos bastante fortes entre os indígenas na diáspora e a aldeia, ensejando visitas, trocas materiais e, em alguns casos, como veremos, precipitando retornos.

Reconstituindo o tempo em que viveu na cidade com a mãe, o padrasto, os irmãos e os tios, Jaqueline* recordava o que se deu quando um tio regressou à aldeia. Sua ausência, frisou, contribuiu para a deterioração das condições materiais da unidade doméstica na diáspora: se a vida já era difícil, tornou-se pior. Quando a família nuclear de Jaqueline e outros de seus tios regressaram ao território,

não muito depois, foi a vez de a tia que permaneceu, Lina*, sofrer os impactos do enfraquecimento da rede de relações familiares na cidade. Ela vivia um relacionamento abusivo. Com os irmãos, cunhados e sobrinhos perto, a situação estava mais controlada; quando todos retornaram à aldeia, a relação conjugal degradingou. “Quando nós viemos embora, aí começou o sofrimento de Lina”, disse Jaqueline. O desfecho só não foi pior, observou, porque, mesmo na ausência dos parentes mais próximos, Lina ainda estava envolvida em um círculo de relações: um primo que vivia na cidade telefonou para a aldeia, para alertar sobre a situação. Jaqueline reproduziu o que ele teria dito: “‘Vocês têm que buscar Lina, Lina está em uma situação muito feia aqui.’ Se não fosse a gente, Lina tinha morrido. Se ela não tivesse família, ela tinha morrido”.

Como se vê, as redes de parentes foram cruciais, protegendo os indígenas na diáspora dos perigos de fora da aldeia e atenuando sofrimentos. Não se tratava apenas de assegurar uns aos outros melhores condições econômicas, de abrigar em casa quem não tinha onde morar, de ajudar alguém a conseguir emprego ou de emprestar dinheiro a parentes em situações emergenciais, como já indiquei. Na perspectiva de meus interlocutores, a existência dessas redes de relações contribuía para que os parentes não *se desencaminhassem* fora do território e para que os vínculos não se rompessem, estabelecendo condições para que futuramente pudessem retornar à aldeia.

Embora idas e vindas tenham marcado a maioria das trajetórias na diáspora, há casos como o de seu Jacinto, que, como se viu, só visitou a aldeia após quase 20 anos, ou o de uma jovem mulher que passou dez anos em São Paulo sem voltar uma só vez ao território; quando ela retornou, há mais de dez anos, o fez em definitivo. Mesmo sem serem alimentadas por visitas, as relações de ambos com a aldeia não se romperam. O que ocorreu nesses e em outros casos se explica por duas razões, de diferentes ordens, mas conectadas: de um lado, por terem sido empregados dispositivos de manutenção de vínculos entre parentes, que variavam a cada caso e cujo funcionamento esbocei em linhas gerais; de outro, pela profundidade do parentesco e pela força do arraigo territorial, inscritos em um horizonte de relações com os encantados.

Para enfatizar sua ligação com a aldeia, alguns interlocutores diziam com orgulho que nunca haviam se mudado para longe, que foram bem-sucedidos nos esforços para se manter no território ou gravitando nas imediações. A esse respeito, um jovem comentou: “Eu sempre estive aqui, nasci e me criei aqui mesmo. O único lugar que, malmente, eu vou dizer que conheci é Buerarema. Mas se disserem assim ‘vá lá em Itabuna’, malmente... Tem lugar ali em que eu ando e me perco”. Fica subentendida na fala a oposição entre a sede de Buerarema, apresentada como cidade pequena e próxima à aldeia, considerada quase uma continuidade da roça, e, de outro, a sede de Itabuna, centro urbano de maior dimensão, em que se viam mais presentes as características comumente associadas à noção de cidade. Apresentar-se como alguém que desconhecia o mundo além da aldeia,

recorrendo por vezes a formulações jocosas e autoirônicas, assim como indicar desinteresse por esse universo, de modo sutil ou ostensivo, eram expedientes empregados com frequência.

Quando perguntei se não tinha curiosidade de conhecer São Paulo ou Rio de Janeiro, como seus primos e sobrinhos, uma interlocutora não deixou espaço para dúvidas, em uma interjeição com dupla negação: “Ave-maria, não quero saber disso nada!”. Um de seus irmãos, cujo filho mais velho vivia no Sudeste havia anos, disse que mantinha contato com ele, recebia-o em sua casa, mas nunca o visitou e não tinha intenção de ir: “Eu não perdi nada lá. Eu não quero”. Outro interlocutor garantiu que nem quando jovem teve ganas de conhecer outros lugares: “Eu, não. Nunca gostei, nunca quis sair fora, não, deus me livre. O povo diz que tem alguma coisa lá para me dar? Que tragam de lá para cá, que eu estou aqui esperando. Mas para eu ir lá, não vou, não. Me deixa aqui mesmo”. Partilhando dessa perspectiva, uma mulher contou como agiu, décadas antes, para evitar uma partida iminente. Seus pais decidiram se mudar para outro estado e, como ela era jovem, não aceitavam que ficasse sozinha na aldeia. Sem titubear, ela se casou e, com isso, pôde permanecer.

Outra forma de expressar o arraigo à aldeia, focalizando não quem ficou, mas quem partiu, era contrastar os movimentos de *sair para trabalhar ou estudar* e *sair para ficar*. No primeiro caso, tratava-se de uma passagem, uma estada cujo sentido era a contingência: *andei por São Paulo, por Vitória, dei uma trabalhadazinha...* A intenção do retorno, contida na partida, aparecia em outra frase muito repetida: *eu não fui para demorar*. Referindo-se ao período em que viveu na cidade, acompanhando a mãe, que se mudou para estudar, uma jovem comentou: “Mãe se formou; deu uma semana, a gente veio embora”. Para precisar o sentido das saídas em busca de trabalho, recorria-se ao verbo *passar*. Uma interlocutora explicou: “Quando o pessoal sai, nunca fala: ‘Vou-me embora!’. Não. [Diz-se:] ‘Eu vou trabalhar em tal lugar.’ Ou, senão: ‘Vou passar’. Pronto. Aquele passeio pode durar um ano, dois anos, um dia, um mês”. Alternativamente, em relação a um parente que estivesse fora dos limites físicos da aldeia, dizia-se que estava *passando uns tempos na rua* ou que foi *procurar*. Às vezes, ficava explícito ou subentendido que se procurava trabalho; em outros casos, o verbo era significativamente empregado como intransitivo.

Na realização do censo, a partir de certa altura, comecei a reconsiderar respostas vagas e aparentes contradições que emergiam do conjunto de informações, tendo em mente formulações dessa natureza. Por exemplo, um senhor que, no começo da conversa, disse nunca ter saído da região, pouco depois, contou que permaneceu dois ou três meses em São Paulo. Quando lhe perguntei em que havia trabalhado durante sua estada na cidade, ele disse que não se lembrava. Certamente, questões atinentes à memória ou a suas decisões sobre o que compartilhar poderiam explicar o andamento da conversa. Porém, essas e outras interações talvez apontassem para o modo como alguns classificavam as experiências fora da aldeia no quadro de suas vidas.

Muitos alegavam existir incompatibilidades intransponíveis entre os Tupinambá e os domínios fora do território, como já indiquei. Mesmo pessoas que viveram na diáspora diziam ter convicção sobre qual seria *seu lugar*: onde *nasceram e foram criadas no parentesco*. Um jovem observou: “Eu gostei [de viver na cidade], mas minha vocação era mais por roça. Eu nasci em roça, eu fui criado em roça”. Uma mulher foi mais enfática: “Eu tenho bastante sobrinho para lá, para São Paulo. Eu peço a deus que eles venham embora, eu peço a deus que eles venham embora para ficar com a família. Porque querer ir para fora [do território], não dá, não. Nós não somos daí. Rio de Janeiro, São Paulo, esses lugares não são para nós. Para lá, é deles lá. Esses lugares, para a gente, são só para ver pela televisão, pelo jornal. Nós temos que viver aqui, onde nós nascemos, onde nossas almas velhas, nossos pais, nossos avôs... [Somos] Tudo daqui, da beira da praia para cá”.

Com frequência, interlocutores enfatizavam o laço perene que os unia aos lugares onde seus umbigos haviam sido enterrados. Apontar e, em muitos casos, descrever em detalhes o local de nascimento era outra forma comum de expressar pertencimento, inclusive no caso de sujeitos que saíram da aldeia pequenos, retornando apenas anos depois. “Eu praticamente nasci no rio de Una”, disse um senhor, indicando a um só tempo a localização do sítio onde sua mãe havia dado à luz e a relação com um dos marcadores da territorialidade tupinambá.

Um jovem que morou em fazenda aproximadamente dos dois aos quatorze anos de idade descrevia desta maneira o cenário de seu nascimento: “Eu nasci aqui mesmo, na beira do Maruim, de parteira, ali embaixo, naquela casinha mesmo, no corguinho. A parteira foi até minha avó, mãe de pai”. O uso de pronomes demonstrativos, a referência a marcas topográficas, a menção a uma parteira membro do grupo e a uma construção ainda de pé são recursos que se repetem nos depoimentos, combinando-se com ou sendo substituídos por alusões ao parentesco com os *moradores velhos que nunca saíram daqui*, a outros acidentes geográficos, casas de taipa desmanchadas, fruteiras marcando o lugar de moradas antigas e roças. Em certas falas, os elementos eram sintetizados em formulações como *aqui dentro*, *nesse meio aqui* ou *na roça mesmo*.

Na diáspora, o território e os parentes, inclusive os antepassados, acompanhavam os indígenas por toda parte, frequentemente irrompendo na vigília ou no sono, como lembranças ou outras formas de presença, agudas e capazes de despertar sensações duradouras. Como vimos, seu Jacinto ansiava por notícias do lugar que havia permanecido em sua memória por quase duas décadas; a possibilidade de acessá-lo, em função da retomada, fez com que regressasse. Keila*, que se mudou para São Paulo adolescente, contou, ainda impactada, que durante a permanência fora da aldeia sonhava frequentemente com o território e com a avó paterna, com quem tinha uma ligação forte. No sonho, ela se via caminhando na estrada próxima ao sítio de sua família extensa, acompanhada da avó. “Muitas noites a gente andava naquele trecho, sempre naquele local. Eu

não sei por quê, não sei se ainda vou ter essa explicação.”

O território e os parentes se faziam presentes também para indígenas que haviam nascido e se criado fora da aldeia, não dispondo de experiências diretas que os unissem aos lugares e, em muitos casos, não havendo privado de relações pessoais com os parentes em questão. Um rico conjunto de narrativas contadas por Sueli, incluindo o depoimento com que abri a tese, serve de exemplo. Sueli nasceu em 1973, no sertão pernambucano. Versando sobre a vida no território tupinambá durante a infância e juventude de seu pai, as histórias eram firmemente ancoradas na paisagem. Sua riqueza descritiva e a desenvoltura com que eram contadas impressionam ainda mais quando se sabe que Sueli pisou no território pela primeira vez já adulta, casada e mãe de três filhos.

Entre outros aspectos, as narrativas abordavam características físicas de lugares habitados pelos avós de Sueli, por seu pai e alguns de seus tios; a toponímia; a arquitetura, destacando-se, sobretudo, as características das estruturas para beneficiamento de mandioca; os locais de ocorrência de plantas de uso, por exemplo, concentrações de cabaceiras; episódios-chave do esbulho, considerando as impressões dos parentes, seus sentimentos e decisões diante de não indígenas; a cronologia dos deslocamentos efetuados por antepassados; a etiqueta dos indígenas no trato com visagens com as quais dividiam o território, expressa, por exemplo, na proibição de arremedar pássaros, sob o risco de atrair pássaros-visagem comedores de gente; e as relações com encantos como a Caipora e outros donos de lugares, que mediavam atividades como a caça.

Os detalhes presentes nas narrativas e a ambiência que são capazes de produzir fazem pensar no modo como as relações de Sueli e de seus irmãos com o território e com parte dos parentes foram sendo construídas fora dele, em interação com o pai e com suas memórias, atualizando-se posteriormente, quando a família extensa se deslocou à Serra do Padeiro e se engajou na recuperação territorial. Nesse e em outros casos, é possível notar que, na diáspora, os lugares se desdobravam em imagens corporificadas pelas palavras de parentes.

Rocha também observou a manutenção de vínculos entre indígenas que viviam na cidade e seus parentes na aldeia, destacando a transmissão de conhecimentos territoriais entre gerações. “Mesmo os jovens que já nasceram na área urbana, possuem um pleno mapeamento sobre aqueles lugares dentro da terra indígena nos quais seus antepassados viviam: dominam as paisagens e recursos ambientais de cada região, reconhecem as fazendas que perfazem os limites do antigo território expropriado de seus avós e sabem bem quais retomadas já foram feitas e aquelas que ainda estão por serem empregadas. Enfim, as histórias de ocupação e relação com o espaço sempre foram narradas e repassadas através da oralidade dos mais velhos” (2014: 48).

Porém, experiências diretas e trocas na família explicavam apenas em parte o que relatavam meus interlocutores. Ao dizer que não sabia a razão de seu sonho reiterado, Keila sugeria

que poderia se tratar de mais que uma lembrança – talvez o sonho se conectasse aos encantados. Possivelmente, também a persistência do lugar de ritual na memória de seu Jacinto se ligava, em alguma medida, à ação dessas entidades. Para alguns interlocutores, o fato de ele ter batido o facão exatamente onde estavam os vestígios arqueológicos era um indício nessa direção.

Um jovem nascido em fazenda relatou que, por volta dos três anos de idade, começou a sonhar com a Serra do Padeiro; quando isso ocorria, contava a seu pai. Segundo meu interlocutor, tratava-se de sonhos premonitórios que se comunicavam com o processo de recuperação territorial, questão à qual tornarei oportunamente. Além disso, ele sentia constantemente a presença tranquilizadora de sua avó paterna, que morreu antes de ele nascer. Havia consenso na Serra do Padeiro de que as relações de parentesco e territorialidade eram atravessadas pelos vínculos com os encantados. Acreditava-se também que os mortos participavam das relações entre os vivos. Como veremos adiante, predominava o entendimento de que mortos e encantados atuariam diretamente no retorno dos parentes. Por ora, o que quero demarcar é que, na perspectiva partilhada na aldeia, a articulação entre a atuação dos encantados e o *sangue* – veículo do parentesco, que unia os vivos e remetia aos mortos – ensejava relações à distância com o território e entre parentes.

Conforme se indicou na seção anterior, alguns interlocutores diziam ser capazes de perceber que parentes na diáspora estavam prestes a morrer. Mesmo que não se pudesse fazer nada para reverter a tragédia, mesmo que por diferentes razões os vínculos estivessem enfraquecidos, o que se relatava indicava que eles continuavam presentes. Como no caso de seu Hermínio, cujos vínculos com os pais e uma irmã, ou irmão, persistiriam na diáspora, mediados pelas Três Marias, conforme indicou Sueli no depoimento que abre a tese.

A respeito de João de Nô, muitas vezes escutei que, desde a aldeia, ele conversava com um irmão que estava no Rio de Janeiro *sem precisar de telefone*. Ainda que seu caso fosse especial, já que ele era reconhecido por ter sido um rezador poderoso, capaz de adivinhações e outras façanhas, era generalizado na Serra do Padeiro o entendimento de que, com a mediação dos mortos e dos encantados, era possível se comunicar à distância, sobretudo em sonho; se movimentar durante o sono; ir e voltar do *mundo dos mortos* e, em alguns casos, interferir nos corpos dos parentes com rezas e outros expedientes. Ainda no depoimento de Sueli, vimos também como seu Hermínio teria sido visitado durante o sono por uma de suas irmãs na ocasião em que ela morreu.

Recordando a diáspora, um interlocutor contou: “Eu estava dormindo. Acho que os cantos daqui... Com pouca, me deu vontade de chorar. Comecei a chorar. Aí, me deu vontade de começar a fazer os cantos lá também. Eu falei: ‘O pessoal lá na Serra está fazendo um ritual forte e os cantos, o ritual lá na Serra... Os encantados vieram aqui conversar comigo’”. Um evento mais recente também serve de exemplo. Em 2010, encarcerada com seu bebê de colo,

Glicéria foi acometida por mastite, agravada pelas condições na penitenciária. Ela contou que certa noite, adormecida, sentiu o peito sendo espremido por sua mãe – que naquele momento estava na aldeia, também dormindo. Ao acordar, Glicéria estava coberta de secreção e curada.

Em referência ao episódio, dona Maria observou: “Ela [Glicéria] diz que eu cheguei lá, dei remédio a ela, cuidei dela. Eu digo: ‘Deus é bom’. Não fui eu, não, mas foi alguma coisa invisível, que foi dizendo que era eu, que foi no meu semblante e a curou. Porque todo mundo estava rezando por ela e pedindo aqui”. Seguindo qualquer das explicações – que demonstram que questões dessa natureza não eram consensuais e estabilizadas –, vê-se que os parentes se conectavam à distância.

Na direção do que disse dona Maria, Babau comentou sobre a capacidade que encantados ou mortos teriam de assumir as feições dos vivos para se apresentar no mundo: “Quase sempre acontece... Eu estava aqui, mas fulano estava lá e me encontrou também. Eu estou aqui, mas o outro lá pode não ser eu, pode ser um desses [encantados ou mortos]. São muito complexas essas questões”. Foi nesse horizonte de relações envolvendo vivos, mortos e encantados, atualizado cotidianamente por diversos mecanismos de manutenção de vínculos, que o grupo étnico se sustentou na diáspora, sentando as bases para o futuro retorno dos parentes.

2.5. O REGRESSO NA PARTIDA

“Gil [Givaldo Ferreira da Silva, seu irmão] me disse outro dia que a gente está parecendo o povo que foi libertado do Egito. Ele está assistindo à novela [*Os Dez Mandamentos*, exibida pela Record em 2016]. Foi bem isso mesmo”, disse Glicéria, debruçando-se sobre a história tupinambá. “A gente teve que caminhar, teve que andar, teve que aprender, teve que evoluir, teve que se perder, teve que se dismantelar. Para se achar, tem que se perder.” Endossando o paralelo proposto por seu irmão entre, de um lado, a trajetória de seus parentes, da diáspora ao retorno, e, de outro, as movimentações dos hebreus conforme descritas na telenovela, uma adaptação da Bíblia, Glicéria buscava conferir sentido aos caminhos tortuosos que antecederam a recuperação territorial.

Em um discurso proferido durante reunião da AITSP, em 1º de maio de 2016, Babau se inclinou na mesma direção. Trata-se de uma fala emblemática, que vinculava a saída da aldeia não apenas a transformações individuais, mas aos destinos da coletividade. Sofrimentos e lutas eram costurados em um itinerário de formação cujo desenrolar impactaria decisivamente os destinos dos Tupinambá. Para que o processo de recuperação territorial fosse desencadeado, afirmou, foi necessário que, primeiro, tudo piorasse – foi preciso inclusive que ele deixasse a aldeia.

“Vovô [João de Nô] estava vivo, fazia os rituais e os encantados chegavam, choravam, diziam que um dia nós voltaríamos a sermos nós, porque as coisas estavam ruins, as correntes

estavam fracas, a família dele estava desfalcada. Eles lamentavam e falavam o contexto. Às vezes, nós não entendíamos que era para fazer a aldeia de volta. Nós não entendíamos que eles choravam porque o nome deles estava como [se fossem] fracas. Como alguém que não existia. A gente foi crescendo, eles [os encantados] foram falando para a gente, dizendo: ‘Olha, nós temos direito à nossa terra e, um dia, tudo isso aqui vai ser da gente. Vai chegar o dia que os índios retomam tudo que é deles’. Quando eles começaram a falar, eles começaram a determinar. Aí, os mais velhos começaram a nos orientar e eles [os encantados] começaram a mudar os cantos, a criar cantos novos. Aí, a gente viu que a esperança começou a surgir. Mas, para isso, vovô morreu, pai assumiu, as coisas começaram a baixar, a minha loucura começou a aumentar... Chegou ao ponto em que eu também... Eu fui para Porto Seguro, para [Santa Cruz] Cabrália.”

A ida a Santa Cruz Cabrália ocorreu na virada para os anos 2000. Os Tupinambá estavam prestes a apresentar publicamente sua demanda de reconhecimento oficial. Ainda não haviam se instituído cacicados; Babau só assumiria sua posição quatro anos depois (Alarcon, 2019: 69). Naquela época, seus irmãos estavam espalhados fora da aldeia. “E eu não tinha... Era só tomar cachaça e falar bestagem.” Segundo Babau, em seu leito de morte, João de Nô havia atribuído uma *missão* para ele e dois de seus irmãos, tendo como objetivo último a garantia do território. Baiaco precisava aprender a realizar as quatro operações matemáticas, para evitar que a família fosse roubada em transações econômicas com não indígenas, e deveria cuidar do pé de serra, sob a influência do encantado Sultão das Matas. Magnólia deveria aprender a ler e escrever, aprofundando-se nos conhecimentos sobre o *mundo dos brancos* e sendo capaz de, futuramente, ensinar os parentes e administrar a aldeia⁸¹. Essas determinações, entre outros fatores, levaram os irmãos para fora da aldeia: Baiaco se mudou para São Paulo e Magnólia, para Porto Seguro.

A situação de Babau era mais específica, como ele observou: “Minha função, eu não tinha naquele momento, ia surgir depois. Eu nunca soube. Então, me deram toda a liberdade: ‘Você tem sua liberdade, sua função vai aparecer depois’. Eu nunca soube exatamente. *Eu só sabia que eu tinha que fazer muitas coisas. Então, eu andei em todos os mundos.* Eu visitei o céu, o inferno, o purgatório, o limite de todos eles. Conheci cada um deles, delimitei cada um deles, fiz discurso em cada um deles, convenci cada um deles. Eu era garçom, eu fui varredor de sala, eu fui carregador de lixo, eu fui lavador de prato nos hotéis. *Eu fui tudo* (grifos meus)”.

Em outra parte, atentei para o fato de a estada de Babau no extremo sul ter permitido sua aproximação à luta travada pelos Pataxó, assim como seu envolvimento nos preparativos do protesto que seria realizado em contraponto à comemoração dos 500 anos de “descobrimento”

⁸¹ A respeito da missão legada por João de Nô e de suas implicações, ver Pavelic (2019: 326-346).

(Alarcon, 2019: 98, 331). Referi-me pontualmente ao chamado efetuado pelos encantados, demandando que Babau retornasse à Serra do Padeiro e ajudasse a desatar a luta pela terra. Voltemos agora à fala durante a reunião. É possível notar como Babau alargava o sentido de *correr mundo*, afirmando que andou por *mundos*, no plural, e por seus interstícios, diferentes domínios que não estavam dados *a priori*, afinal, ele teve que *delimitá-los*. Foi também preciso domesticá-los ou *convencê-los*. Alguém que teria uma função muito definida e crucial em face de seu povo começou sua jornada fora da aldeia, sem conhecer função alguma, sabendo apenas que deveria *fazer muitas coisas*. Começou falando *bestagem* mas, em algum momento, passou a *fazer discurso*.

No relato, a comunicação entre indígenas e encantados na diáspora aparecia cristalina, deixando ver um dos modos pelos quais as entidades atuavam para precipitar retornos, conforme discutiremos no próximo capítulo. “Eu estava dormindo. Foi quando os encantados chegaram. Ele chegou na cama e disse: ‘Volte para casa, porque, se você não voltar para casa, a nossa família vai acabar, não vai mais existir. Porque só está lá o velho [seu Lírio] cuidando de nós. Porque os filhos dele... Você saiu, todos eles saíram. [...] Você precisa voltar, porque, quando você voltar, todos os outros voltam. E aí vão cuidar da cultura’. Pronto: eu acordei, balancei a cabeça e fui lá no hotel [onde trabalhava, para se demitir]. [...] Marchei para cá, vim aqui. Estou aqui até hoje. Venha cá: a família voltou ou não voltou? Os encantados estavam errados?”

Se considerarmos o caso de Babau em conjunto com os de Baiaco e Magnólia, veremos que três figuras que se tornariam centrais na vida política e na gestão cotidiana da Serra do Padeiro percorreram, todas, o caminho de saída do território. Contudo, permaneceram vinculadas à aldeia, o que permitiu que retornassem e se engajassem em um projeto coletivo. Não se tratou de um caminho sem volta. Mais que isso: todos retornaram com grande capacidade de incidência nos rumos do grupo. Baiaco teria papel central na produção agrícola, contribuindo decisivamente para a autonomia da aldeia e, por consequência, permitindo que ela fosse combativa politicamente. Magnólia, por sua vez, era frequentemente referida como contraparte de Babau: ele podia se dedicar a *guerrear*, em defesa do território, pois ela garantia as condições materiais para tanto, administrando os recursos da aldeia e orquestrando também grande parte das relações cotidianas.

Anos atrás, em diálogo com um fazendeiro mobilizado contra os direitos territoriais dos Tupinambá, escutei que, após a saída da aldeia, Babau passou a ser “influenciado por outros”, por “gente de fora”, para se dizer o que não era: indígena. Em julho de 2016, representando entidade que organizava sujeitos contrários à demarcação, Ubaldo Aboboreira Costa remeteu ao MJ o *Dossiê da milícia dos supostos índios tupinambás do sul da Bahia*, onde se lê: “Manipulação identitária transformou o garçom Rosivaldo Ferreira da Silva no temido cacique Babau” (Associação dos Pequenos Agricultores de Ilhéus, Una e Buerarema, [2016]: 10).

O fazendeiro com quem conversei também se referiu, de forma pejorativa, à ocupação de Babau como garçom – o mesmo trabalho que, no discurso do cacique, aparecia valorado, como parte do processo de *ser tudo*. A formulação de Babau minava o binarismo subjacente às falas que marcavam os indígenas na cidade como *aqueles que deixaram de ser índios*. Trabalhando em ocupações urbanas, geralmente depreciadas, ele seguia intimamente conectado à aldeia e se preparava, ainda sem saber, para se tornar cacique, em um itinerário de formação que não prescindiu de indefinição, desvios e descaminhos.

A literatura sobre povos indígenas no Nordeste é farta em menções a viagens de lideranças em busca de direitos, empreendidas às capitais estaduais, ao Rio de Janeiro e, posteriormente, a Brasília. Souza (2019) indicou as relações entre a recuperação territorial e as viagens para reivindicação de direitos e para localização e mobilização de parentes, realizadas, entre outros, por Samado Bispo dos Santos, figura destacada na memória pataxó hãhãhã. Em pesquisa junto aos Pankararu, no sertão pernambucano, Arruti (1996) também ofereceu um exemplo contundente. Ele recuperou a existência, historicamente, de um *circuito de trocas rituais* entre coletividades indígenas da região, expresso em *viagens rituais* e *viagens de fuga*.

Ao passo que as primeiras corresponderiam ao “trânsito temporário de pessoas e famílias entre as comunidades, marcado por eventos religiosos, que podem corresponder ou não a um calendário anual”, as segundas seriam “verdadeiras transferências demográficas, mas muitas vezes reversíveis, através das quais grupos de famílias transferiam seu local de morada por tempo indeterminado, como recurso à perseguição, ao faccionalismo, às secas ou à escassez de terras de trabalho” (Arruti, 1996: 53). Além disso, observou o antropólogo, havia notícias ao menos desde o começo do século XIX de viagens reivindicatórias, inclusive ao Rio de Janeiro.

Para Pacheco de Oliveira, na direção de Arruti (1996), a ampla significação adquirida pelos deslocamentos mais especificamente reivindicatórios se deveria ao fato de as lideranças terem atuado também “em uma outra dimensão, realizando outras viagens, que foram peregrinações no sentido religioso, voltadas para a reafirmação de valores morais e de crenças fundamentais que fornecem *as bases de possibilidade de uma vida coletiva*” (2004: 34, grifo meu). As viagens reivindicatórias têm também sua expressão entre os Tupinambá, desde a ida de três indígenas a Brasília, por volta de 1985 (Magalhães, 2010: 21; Mejía Lara, 2017: 181). Quanto aos itinerários de Babau, Baiaco, Magnólia e outros, tão distintos das viagens reivindicatórias, entendo que podem ser interpretados como modalidade específica de deslocamento relacionado à recuperação territorial – o que é evidente no caso do primeiro, mas não só.

A trajetória de Babau e, mais amplamente, dos Tupinambá da Serra do Padeiro colide com as inscrições identitárias exclusivas operadas por regimes coloniais e racializados de poder, na

direção do que aponta Brah (1996: 2-3), ao refletir sobre as políticas da diáspora. Em referência à dimensão diaspórica de coletividades indígenas esbulhadas ou confinadas em áreas insuficientes para a atualização de seus modos de vida, Clifford (1994: 309) também enfatiza as dificuldades enfrentadas por esses grupos para o reconhecimento de suas identidades e para a garantia de direitos, notadamente territoriais⁸². Trata-se de um problema de amplo alcance. Enfatizando que grupos indígenas nunca foram simplesmente “locais”, mas conformados por enraizamento e participação em redes mais ou menos amplas, o pesquisador observa que, crescentemente, as expressões de mobilidade tradicionais se fariam acompanhar por “formas mais propriamente diaspóricas”, em função das arremetidas coloniais à autonomia desses grupos (Clifford, 1994: 310, tradução minha).

Como se sabe, ainda predominam na sociedade brasileira – mesmo se, em alguns casos, de forma subjacente – representações que colocam os povos indígenas, sobretudo de regiões como o Nordeste, em um caminho *civilizatório* unidirecional e inexorável, rumo a seu desaparecimento como coletividades específicas. Em Alarcon (2019: 67-68), discuti brevemente o emprego da categoria *caboclo* no contexto tupinambá e os diferentes sentidos que ela tem carregado historicamente, em associação com termos como *índios bravos* e *índios mansos*. Ao analisar o caso de Marcellino, recuperei uma matéria jornalística da época que o qualificava como o “homem que se fez bugre” (*apud* Alarcon, 2019: 87)⁸³. Acionando o termo *bugre* com a conotação de *índio bravo*, o texto discorria sobre o indígena outrora *manso* que passou a viver na mata, enfrentando as volantes policiais em seu encaço. Era visível o espanto do autor da matéria em relação ao fato de Marcellino ter se movido na contramão das expectativas civilizatórias.

Ao considerar trajetórias de indígenas que retornaram à aldeia após viver décadas na cidade, engajando-se profundamente em um projeto coletivo, esta tese convida a revisitar as várias dimensões apresentadas por esses caminhos supostamente sem volta. Aqui, o acesso à discussão mais ampla se faz pelo exame da mobilidade tupinambá no marco do esbulho, concatenada à capacidade de manutenção do grupo étnico, que desembocaria na mobilização contemporânea. Como sintetizou Pacheco de Oliveira, ao cunhar a noção de *viagem da volta*, “o que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça” (2004: 32-33). O terreno do debate foi aplainado também por Palmeira e Almeida, que, interrogando as categorias *migração* e *êxodo*, atentaram para a caracterização do âmbito rural, dominante na literatura à época e ainda hoje identificável, como

⁸² Cabe uma ressalva: como aponta Pacheco de Oliveira (2004: 31-32), a discussão efetuada por Clifford nesse texto se desenvolve de modo algo esquemático; ela ganha novas dimensões em Clifford (2013), de que me aproximarei no próximo capítulo.

⁸³ AINDA o Caboclo Marcellino: a notícia de que o homem bugre queria assaltar Olivença. 1936. *Diário da Tarde*, ano 8, n. 2.318. Ilhéus, 16 jan.

“lugar de saída inquestionável” (1977: 43). Nessa construção, a cidade apareceria naturalizada como foco de atração e o campo, de repulsão, considerando-se o êxodo rural como irreversível, como indicativo de “‘progresso’ e ‘normalidade’” (Palmeira & Almeida, 1977: 52).

Remetendo ao significado bíblico de êxodo, a literatura criticada por Palmeira, Almeida e outros autores envolvidos nos mesmos esforços operaria com a ideia de “um sacrifício a ser cumprido para chegar à ‘terra da promessa’, um pesado tributo a ser pago para se usufruir das vantagens paradisíacas da ‘terra prometida’” (Palmeira & Almeida, 1977). Como se viu na abertura desta seção, o acionamento de imagens bíblicas na Serra do Padeiro se dava em outra direção, para descrever a longa travessia que culminava no retorno ao território tradicionalmente ocupado. Vale notar que os discursos sobre os pioneiros do cacau, que analisei em outra parte (Alarcon, 2019: 163, 215-221) e aos quais retornarei, também acionavam imagens bíblicas. Nessa perspectiva, a partir de fins do século XIX, não indígenas, vindos de outras áreas, teriam *conquistado* a fronteira, obtendo com *suor e sangue a messe redentora* e firmando o substrato de legitimação do direito à terra de seus descendentes, hoje mobilizados contra a demarcação da TI.

Ao interpretar a diáspora inscrevendo-a em uma narrativa de retorno, legitimando seu direito ao território com outra descrição do processo de ocupação e posse da terra na região, os Tupinambá da Serra do Padeiro não revisavam apenas os capítulos da historiografia hegemônica e da memória oficial que propagavam o desaparecimento dessa coletividade étnica: eles procediam à reescrita da história do sul da Bahia como um todo, na direção do que argumentam Carvalho (2017) e Silva (2018), e em consonância com o que propõe Pacheco de Oliveira (2016) para um plano mais geral. Nesse movimento, as autoras seguiram a trilha aberta por autores como Mahony (1996, 2007), que, focalizando a “tradição narrativa sobre a fundação e o desenvolvimento da região cacaueira”, demonstrou que ela se assenta em um “mito de origem” que “ajuda a obscurecer desigualdades raciais e a justificar a imensa concentração fundiária e de renda que se desenvolveram na região no século XX” (Mahony, 2007: 738). Segundo Mahony, “esta versão histórica serviu como uma arma na luta da elite cacaueira por legitimidade tanto no contexto local quanto nos contextos regional e nacional” (2007: 739).

Inquirindo textos canônicos da historiografia regional, Carvalho (2017: 42-68) deixa ver como se construiu uma narrativa estabelecendo o cacau como marco zero e naturalizando a noção de *região cacaueira*, por meio de homogeneização e apagamento. Silva, por sua vez, debruçou-se sobre escritos memorialistas da década de 1960, para demonstrar que nesses documentos “os indígenas habitantes do sul da Bahia, no século XIX, também aparecem como entraves ao processo ‘civilizador’” (2018: 185). Historiando a atuação indígena na comarca de Ilhéus no século XIX, mais especificamente no que corresponde ao atual município de

Itabuna, ela refuta diretamente a afirmação. A perspectiva historicamente situada descrita pelas historiadoras – incorporada com frequência à produção especializada sobre o sul da Bahia, na maioria das vezes acriticamente e passando ao largo de fontes e pesquisas que as contradiziam – será desestabilizada pela atuação tupinambá.

A análise apresentada neste trabalho está firmemente ancorada em um caso específico, mas, como deixam ver diferentes etnografias, o processo do qual ela se ocupa é central também em outros contextos, sugerindo se tratar de uma via profícua para a interpretação de mobilizações indígenas contemporâneas. Diferentes coletividades construíram descrições próprias para suas experiências de esbulho e diáspora. Para citar um exemplo, Alfredo Celestino, liderança atuante na reorganização dos Xukuru-Kariri na década de 1950, teria dito, em referência ao período subsequente à extinção dos aldeamentos em Alagoas, que “os caboclos [indígenas] andavam pelo mundo que nem boiada solta” (Antunes, 1973 *apud* Rocha, 2017: 215)⁸⁴. Ainda que não se trate, como indiquei, de realizar um levantamento sistemático das análises sobre outras diásporas indígenas, vale propor aproximações, tendo em vista os argumentos sustentados neste capítulo.

Amado (2019) é um estudo especialmente eloquente. A tese descreve a mobilização dos Terena em defesa de seus direitos territoriais, processo referido como o *tempo do despertar*, em cuja caracterização é central a noção de *vukápanavo* (avante). Costurando seu itinerário individual e familiar, como membro do povo, à trajetória da coletividade, Amado (2019: 17-24) abre a tese descrevendo a experiência fora da aldeia. Na infância, ele partiu para a cidade junto à mãe e às irmãs para estudar. Esse itinerário – como vimos, comum entre os Tupinambá da Serra do Padeiro – é descrito também em trabalhos de outros indígenas antropólogos, como Cruz (2017b: 10-11), que nasceu na Aldeia Mãe dos Tuxá em Rodelas (BA) e cresceu entre a cidade de Paulo Afonso (BA) e o território indígena. Amado explica que, com o deslocamento, escapou às duas únicas alternativas que se colocavam para um menino terena à época: permanecer na aldeia e tentar viver da roça, o que era sumamente difícil, ou se tornar mão de obra nos canaviais. Também fazendo lembrar experiências observadas entre os Tupinambá, ele descreve como sua mãe e, logo, duas de suas irmãs se empregaram em casa de família para obter o sustento.

Da saída em condições precárias, passando pela formação acadêmica, até sua afirmação como figura proeminente não apenas para o povo Terena, mas para o movimento indígena em âmbito nacional – com forte e reconhecida atuação na defesa jurídica de diferentes povos, hoje como assessor jurídico da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) –, Amado apresenta um itinerário exemplar de retorno. Delineando os antecedentes da atuação política contemporânea

⁸⁴ ANTUNES, Clóvis. 1973. *Wakona-Kariri-Xukuru*. Maceió, Imprensa Universitária, 1973, p. 75.

de seu povo, ele se deteve em diferentes situações históricas, entre as quais o *tempo do esparramo* ou *Itahineoné ne xanehiko*, marcado pela participação terena na Guerra do Paraguai (Amado, 2019: 60) e descrito por Eremites de Oliveira e Pereira como um processo de “diáspora ou dispersão territorial” (*apud* Amado, 2019: 70)⁸⁵. A essa situação, seguiu-se o cerco dos Terena pelas fazendas, caracterizado pelo esbulho e pela exploração da mão de obra, mas também pela resistência indígena e pelos esforços para a recuperação do território tradicionalmente ocupado. No quadro das ações de retomada, famílias indígenas que se mudaram para a cidade e para fazendas têm retornado.

Entre os Guarani e Kaiowa, o tempo da diáspora tem sido pensado como *sarambi*, que, na tradução de Benites, significa “esparramado de forma forçado [forçada] ou dispersado pelos *karai*” (2014: 253). Conforme Chamorro (2015), a época em que predominava o esbulho costumava ser referida como *ñemosarambipa* (*apud* Corrado, 2017: 109)⁸⁶. Crespe, por sua vez, caracterizou o *sarambi* como “um tipo de mobilidade negativa, um momento histórico de ‘desordem’ em que os parentes foram esparramados e [que] promoveu a fragmentação forçada das *te’y* [*tey’i*] que antes viviam organizadas a partir de uma lógica própria de socialidade” (2015: 323).

Identificando os aspectos disruptivos do *sarambi*, Corrado enfatiza que se tratou também de “uma mobilidade de resistência”: “se o processo de reservamento tinha como objetivo *prender* os Guarani e Kaiowa, na prática, muitos grupos resistiram a [à] imposição dessas fronteiras, não aceitando o lugar e se mudando para onde viveriam melhor” (2017: 111, grifo dela). O argumento da complexidade do *esparramo* e de seu sentido de resistência ressoa na análise do caso tupinambá, assim com um aspecto crucial do processo, destacado por Benites: “Essa experiência de expulsão, de certa forma[,] gerava uma identidade comum entre as famílias extensas dispostas a lutar para retornar aos seus territórios” (2014: 38). De seu trabalho emergem diferentes mecanismos de manutenção de vínculos, incluindo reuniões, visitas, casamentos e rituais diversos.

Os termos *esparramado* e *espalhado* – como vimos, em circulação entre os Tupinambá, Terena e Guarani e Kaiowa – também fazem sua aparição entre os Pataxó Hãhãhã, como registraram Pedreira (2017) e Souza (2019). A antropóloga argumenta que o povo passou por dois *períodos de dispersão*, a partir de duas situações históricas: primeiro, em relação a seus locais de origem ou moradia mais remotos, anteriores à permanência na RI Caramuru-Catarina Paraguassu, estabelecida em 1926, e, depois, na esteira das expulsões dessa área. Conforme Souza, o *esparramo* “é sempre visto como algo muito negativo em suas trajetórias, que obliterou seus modos de vida,

⁸⁵ EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi Marques. 2007. “Duas no pé e uma na bunda”: da participação terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação dos limites da Terra Indígena Buriti. In: *História em Reflexão*, v. 2, n. 1. Dourados, UFGD, jul.-dez., p. 11.

⁸⁶ CHAMORRO, Graciela. 2015: *História Kaiowa: das origens aos desafios contemporâneos*. São Bernardo do Campo, Nhanduti Editora, p. 206.

pensamentos e maneira própria de viver” (2019: 170). Vale notar que sua caracterização acerca da dispersão pataxó Hãhãhã vai na mesma direção do que proponho para a diáspora dos Tupinambá da Serra do Padeiro, conforme explicitarei no início do capítulo, ao englobar nesse escopo famílias indígenas vivendo em fazendas em posse de não indígenas no interior da RI (Souza, 2019: 35).

Em um minucioso trabalho de reconstrução histórica, ela mapeou os “processos de andanças” que se puseram em marcha quando os Pataxó Hãhãhã “saíram corridos” de seu território (Souza, 2019: 177. 186). Entre os lugares onde os indígenas se estabeleceram, alguns distantes da aldeia, figuram inclusive municípios do Paraná. De acordo com Souza, “os locais onde viveram e que estão fora da área do Posto são designados como ‘Estado’, em atenção a uma fronteira, física e simbólica, entre um território destinado aos indígenas, de um outro, onde os índios também podem viver, mas que é uma fronteira aberta, o lugar por excelência da dispersão” (2019: 170).

Nesse quadro, os Pataxó Hãhãhã empreenderam esforços notáveis para localizarem uns aos outros e se manterem conectados, enviando cartas aos parentes, visitando-os, casando-se entre si e procurando agentes do SPI e da FUNAI, como veremos no próximo capítulo, recorrendo mais uma vez a Souza (2019) e Pedreira (2017). De acordo com a pesquisadora, a manutenção da coletividade étnica se deu “mediante redes de contato entre si, através do parentesco (truncos velhos) e dos locais de origem (Oliveira, Pedra Branca...) como narrativa de unidade identitária e pertencimento” (Souza, 2019: 35). Nesse sentido, uma de suas interlocutoras observou: “Esparrama. Mas nunca esparrama tudo sozinho, largado de outro” (Souza, 2019: 180).

Ainda em relação aos Pataxó Hãhãhã, Pedreira (2017) atentou para dispositivos como sonhos, viagens noturnas e visões, que atuavam para conectar vivos, mortos e encantados. Na mesma direção, Souza registrou: “a cada vez que alguém se afasta da sua terra, tem que levar consigo objetos e elementos que a ela lhe remetam, ou que tenham o poder de a ela conectá-lo” (2019: 121). Como vimos, o cachimbo seria um desses objetos, utilizado, entre outros intuitos, “para falar com os encantados” (Souza, 2019: 121). O fato de os Pataxó Hãhãhã “nunca terem abandonado a perspectiva do retorno à reserva” foi crucial, criando condições para a realização de retomadas a partir do final da década de 1970, como se indicou no capítulo anterior (Souza, 2019: 37). Esse argumento é central. Quando registra que, antes da recuperação territorial, prevaleceria entre os Pataxó Hãhãhã a noção de que se tratava de um *tempo passageiro*, Souza (2019: 344) descreve um antecedente da mobilização que também identifico na Serra do Padeiro.

Como argumentei, o trabalho para os outros constituía dimensão central nas reconstituições da experiência da diáspora efetuadas por meus interlocutores. Minha análise se beneficiou de abordagens sobre o trabalho na região que desarranjaram consensos antes existentes no campo, a exemplo de Mahony (1996, 2001), Marcis (2004, 2013), Dias (2013), Lins (2007, 2013), Dias e

Araújo (2016), Carvalho (2017) e Silva (2018). As descrições apresentadas por meus interlocutores em torno da organização laboral e, mais amplamente, da vida nas fazendas de cacau, compreendidas como âmbito principal do trabalho no contexto do esbulho, coincidiam, nas linhas mais gerais, com as representações que figuram em estudos estabelecidos sobre a produção cacauera no sul da Bahia, como Caldeira (1954), Leeds (1957), Santos (1957) e Silva (1972).

Como exemplo, veja-se a descrição de Silva da moradia em fazenda, na direção do que apontaram meus interlocutores, evidenciando mais uma camada de exploração do trabalho e um fator de desagregação das relações: “No geral, o trabalhador é descontado em 20% sobre o salário para pagar a habitação, contudo, há alguns produtores que não descontam salário habitação. [...]. Em certas fazendas prefere-se contratar os solteiros para poderem habitar juntos; de cada trabalhador é também descontado 20% sobre o salário para a habitação” (1972: 55). Entre outros aspectos coincidentes, a autora se referia também às *vendas* ou *barracões*: “Em certas fazendas o trabalhador que não quer fazer suas compras na ‘dispensa’ é mandado embora. Em época de crises do cacau, as vendas se multiplicam; o proprietário procura amenizar seus prejuízos de baixa produção e falta de preços do cacau vendendo gêneros alimentícios para seu próprio trabalhador. Dessa maneira não faz despesas com salários” (Silva, 1972: 58).

Reconstituindo a retomada de uma fazenda no território terena, Amado descreveu a reação de um senhor que trabalhou ali por mais de 30 anos sem ter direito de dirigir a palavra diretamente ao pretense proprietário da área: “nunca pensei que um dia entraria nesta casa sede” (2019: 73). O avô de Amado também havia trabalhado naquela área, na década de 1940, e lhe contou algumas de suas memórias dos “dias difíceis do ‘índio na mão do fazendeiro’” (2019: 150). Esse e outros elementos são acionados pelo pesquisador para reconstituir as diferentes formas de trabalho impostas aos Terena quando do cerco a seu território, incluindo a relação referida regionalmente como camaradagem, uma forma de servidão. Assim como proponho para o contexto da Serra do Padeiro, Amado observa que, entre os Terena, as memórias do trabalho para os outros “tornaram-se muito incisivas nos discursos políticos dos caciques, especialmente nos últimos anos, quando do processo de retomada de territórios” (2019: 74)⁸⁷.

Nas narrativas coligidas por Souza (2019) junto aos Pataxó Hãhãhã, a dimensão do trabalho na diáspora, tanto durante como depois da permanência na RI, também se apresenta, desdobrando-se em aspectos que procurei destacar em relação aos Tupinambá da Serra do

⁸⁷ Para uma discussão sobre os Terena e o *serviço*, isto é, o trabalho assalariado na agroindústria, ver Salvador (2012). Descrevendo as transformações históricas nas relações de trabalho experimentadas pelos indígenas, o autor demonstra que as repercussões da ascensão das usinas de cana não se restringiram ao aspecto da exploração da mão de obra, apresentando amplas repercussões na vida terena.

Padeiro, em particular o trabalho das crianças e o trabalho das mulheres. Com a invasão da RI, “muitas famílias indígenas viram-se obrigadas a trabalhar para terceiros dentro de suas próprias terras” ou se empregaram em fazendas fora do território (Souza, 2019: 193). Além disso, o exercício da violência tutelar pela via da exploração laboral contra os Pataxó Hãhãhã contemplou a entrega de meninas por agentes do Estado para trabalhar em casas de família, inclusive em outros estados, assim como o trabalho compulsório no posto indígena, que envolvia punições corporais e outras formas de tortura, violência sexual e encarceramento, em alguns casos resultando em mortes e desaparecimentos.

As conexões entre cerco, imposição das reservas, trabalho para os outros, estadas fora do território e morte aparecem marcadamente na etnografia de Morais (2017), à qual tornarei logo à frente. Almeida, por sua vez, oferece uma descrição minuciosa da *changa*, termo empregado entre os Guarani, Kaiowa e Nandeva para se referir a “atividades ou trabalhos não assalariados, sistemáticos ou descontínuos, aos quais corresponde uma remuneração” (2001: 159). Regionalmente, explica o antropólogo, a atividade era referida como “trabalho de bugre”, em que *bugre* tem sentido de *indígena*. “Compreendida pelos índios como ‘trabalho’ para os de fora, para os estrangeiros [*yvyporipeguarã*], a *changa* é uma atividade antiga, já que a força de trabalho guarani tem sido utilizada no decorrer dos últimos 500 anos na implantação de variadas iniciativas econômicas” (Almeida, 2001: 159).

Alertando contra correlações mecânicas entre as numerosas mortes de indígenas e o avanço do agronegócio, e apontando para a complexidade do quadro, Morais deixa ver na descrição dos casos as linhas que se estendem dos homicídios, suicídios e mortes mal explicadas à exploração do trabalho: “Na Reserva Indígena de Amambai, em 2010, um rapaz de 23 anos ‘teria se matado porque ficou envergonhado por receber uma quantia muito pequena em dinheiro pelo seu trabalho numa usina’. [...] N. D., de 24 anos, chegou em casa vindo de Campo Grande após uma temporada de trabalho na construção civil; sua mulher ‘notou que estava triste e estranho’, e ele ‘contou que não estava contente com o trabalho e que teria sido melhor que não tivesse ido’. No final da tarde, seu corpo foi encontrado atado a uma árvore à beira do rio” (2017: 61).

Entre outros casos, ele refere também a morte de uma senhora intoxicada pelo veneno lançado de um avião sobre o acampamento em que ela vivia, junto a um canavial, e a de um jovem, atropelado por dois ônibus que transportavam trabalhadores de uma usina (Morais, 2017: 150, 154). Fazendo recordar a caracterização de meus interlocutores acerca das fazendas de cacau, em particular dos alojamentos de homens solteiros, Morais indicou, a partir de entrevistas, que os canaviais apareciam para os jovens que trabalharam ali “como um lugar exasperador, marcado invariavelmente pelo consumo de álcool e drogas, e por uma sensação constante de perda de

controle sobre o corpo” (2017: 106). Eles eram lembrados também pelos acidentes e mortes, algumas das quais atribuídas a uma visagem (*añã*), que se fazia presente em função do consumo problemático de drogas pelos trabalhadores. A respeito do ambiente laboral nos frigoríficos, que contrastava com o calor dos canaviais, Morais registrou o comentário de uma jovem: “Parece aquelas geladeiras em que a polícia põe gente morta” (2017: 107).

A dimensão disruptiva da diáspora figura também em Smithers (2015). Segundo ele, o Caminho das Lágrimas – como ficaram conhecidas as remoções forçadas executadas pelo governo federal estadunidense na primeira metade do século XIX contra os Cherokee e outros povos do sudeste dos Estados Unidos – ensejou a produção entre os indígenas de um amplo conjunto de narrativas orais e escritas em que a morte figura em sentido literal e metafórico. A correlação é evidente no relato de um indígena que vivenciou as remoções: “o caminho dos exílios foi o caminho da morte” (Smithers, 2015: 113, tradução minha)⁸⁸. As mortes dos velhos, muitos dos quais tombavam na marcha forçada, dão a magnitude do processo: ao sofrimento pela perda dos parentes, somava-se a dolorosa percepção de que levariam consigo “os costumes antigos” (Smithers, 2015: 113, tradução minha). Dos relatos, depreende-se “um profundo sentido de perda, isolamento e desconexão em relação aos sons, cheiros e visões do território tradicional” (Smithers, 2015: 112, tradução minha). Impotência, medo, dor e sofrimento físico também eram registrados.

Ao tempo em que enfatizava a importância das viagens e de outras formas de deslocamento na história cherokee, Smithers observou a inflexão imposta pelo poder colonial: “À exceção de uma narrativa sobre os ‘Cherokee perdidos’, que viviam aos pés das Montanhas Rochosas, eles sabiam que a viagem geralmente terminava com uma jornada de retorno para casa. No final do século XVIII, porém, isso mudou. Um pequeno, mas crescente número de Cherokee começou a migrar para o oeste, vendo no reassentamento a melhor forma de evitar a violência e a interferência política europeia e estadunidense, sustentando o que concebiam como um modo de vida cherokee tradicional” (2015: 16, tradução minha). No século XIX, viriam as remoções forçadas, como acabamos de ver, aprofundando o trauma intergeracional, que impactaria significativamente a conformação da história, da memória e da identidade cherokee (Smithers, 2015: 19).

Já em Cruz (2017b: 16), os efeitos da remoção forçada dos Tuxá seriam pensados, entre outras chaves, a partir da noção de povo *à deriva*. Se, de um lado, ele argumenta que a postura tuxá em face do esbulho “nunca foi passiva nem resignada”, o desterro engendrou “uma experiência de total desordem das coisas e do mundo, tal como era conhecido”, atravessada por

⁸⁸ UNDERWOOD, Thomas. 1956. *Cherokee legends and the Trail of Tears*: from the Nineteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Adapted by [with] the John Burnett version of the Cherokee Removal. Knoxville, S.B. Newman Printing, p. 22.

“memórias dolorosas” e “um sentimento de perda muito particular” (Cruz, 2017b: 16, 116, 109). O quadro era agravado ainda pelo não cumprimento das compensações por parte da CHESF, o que, de acordo com o autor, fazia com que sua vida e a de seus parentes por vezes parecesse *estagnada* ou *suspensa*, como as águas quase inertes do rio represado (Cruz, 2017b: 16).

Esses casos, separados no tempo e no espaço, convergem ao sublinhar a profundidade do trauma observável nos processos analisados, marca comum a distintos contextos de esbulho e diáspora. A esse respeito, Clifford sustenta: “Experiências negativas de exílio, pobreza, alienação familiar, desespero, perda da língua e de tradições, retornos interminavelmente adiados, nostalgia e saudade certamente fazem parte das variadas experiências dos povos indígenas que vivem em contextos que não seus territórios. A separação física [...] nem sempre pode ser transposta por laços de parentesco, trocas e alianças políticas” (2013: 84, tradução minha). Ao mesmo tempo, porém, na direção do que recuperei em diálogo com Cruz (2017b) e do que destacarei a seguir retornando a Smithers (2015), ele chama atenção para a necessidade de “complicar os pressupostos diaspóricos da ‘perda’ e da ‘distância’” (Clifford, 2013: 74, tradução minha).

Smithers (2015) argumenta que os Cherokee lograram atualizar suas identidades mesmo em condições dramáticas, alimentando memórias partilhadas e mantendo vínculos de parentesco, na direção do que também apontam Benites (2014), Pedreira (2017), Cruz (2017b), Amado (2019) e Souza (2019) a respeito de seus respectivos contextos de análise, e em consonância com as formulações que tenho apresentado em relação à Serra do Padeiro. Ao longo do período analisado por Smithers, atravessado não só pelas remoções e pressões coloniais que referi genericamente, mas pelos impactos diretos e indiretos de guerras e outros eventos, os Cherokee percorreram itinerários diversos, passando pela reconstrução de sítios e moradas destruídos, pelo estabelecimento em cidades e pela abertura de novos lugares. Detenhamo-nos em uma imagem proposta pelo historiador: na diáspora, reacendendo os fogos sagrados, eles estabeleceriam um sentido de continuidade e pertencimento a uma coletividade (Smithers, 2015: 34-35).

Em pesquisa anterior, concentrada no processo de resistência tupinambá aos mecanismos de esbulho, a partir de certa altura, passei a vislumbrar o território indígena como uma extensão cravejada de sítios e, mais tarde, também retomadas, como uma área conectada a despeito das descontinuidades fundiárias. Eu visualizava aqueles mapas aplicados sobre cortiça repletos de alfinetes unidos uns aos outros por linhas de costura. Agora, quando desloco a atenção para a diáspora, vejo que as linhas imaginárias, mesmo que claramente adensadas no interior do território, em muito o excediam, marcando, ao mesmo tempo, a extensão dos efeitos do esbulho e a capacidade dos Tupinambá de seguirem conectados. Para pensar junto com Smithers, os fogos cherokee, isto é, os alfinetes de cabeça colorida, aqui podem ser as velas

acesas em cada altar doméstico tupinambá, guardado pelos retratos dos parentes e visitado pelos encantados nos sítios, nas fazendas e nas cidades mais longínquas.

Baseada em pesquisa com indígenas na cidade, no Vale do Silício e em outras áreas dos Estados Unidos, Ramirez (2007), antropóloga winnebago e ojibwe, enfatiza a criatividade de seus interlocutores, sua resistência cotidiana e a capacidade de se manterem conectados aos territórios de origem. Etnograficamente, ela demonstra como eles participavam de certos circuitos e se conectavam, viajando, telefonando uns aos outros, enviando e recebendo *e-mails* e recorrendo a diversos mecanismos de compartilhamento de histórias e memórias. Mais especificamente, ela se debruça sobre os *native hubs*, expressão de difícil tradução que alude a âmbitos de encontro na diáspora, pontos nos quais convergem, frequentemente de modo temporário, muitas redes de relações: são encontros familiares, reuniões políticas, eventos culturais, religiosos e esportivos, entre outros. Segundo Ramirez, trata-se de “espaços com capacidade de colapsar a distância geográfica e unir pessoas” (2007: 33, tradução minha).

O contexto estudado pela antropóloga – marcado, entre outras especificidades, pelos efeitos das políticas oficiais estadunidenses da década de 1950 que visavam retirar indígenas de seus territórios, fixando-os em áreas urbanas, assim como pelos deslocamentos de indígenas do México para os Estados Unidos – contrasta com o dos Tupinambá da Serra do Padeiro. Contudo, alguns de seus argumentos nos interessam diretamente quando se trata de examinar os mecanismos de manutenção de vínculos. Destacando a centralidade da memória na articulação de coletividades atingidas pelas divisões impostas pelos poderes coloniais, Ramirez chama atenção para o papel desempenhado particularmente pelas mulheres na sustentação da vida na diáspora. Ainda segundo ela, o afeto, o humor e as dimensões cosmológicas seriam todos fundamentais nos esforços de construção de pertencimento.

Aproximando-se de grupos mixteca na Califórnia, nos Estados Unidos, ela verificou o constante fluxo de pessoas, informações, dinheiro e serviços que os unia ao sul do México. Mesmo a fronteira estatal não impedia que indivíduos desses grupos fossem considerados em decisões importantes tomadas em suas localidades de origem, onde eles mantinham direitos e obrigações. De acordo com Ramirez, novas pesquisas “começam a retificar as representações negativas de indígenas na cidade presentes em alguns trabalhos acadêmicos e discursos de senso comum que supõem que os indígenas se mudam para a cidade em uma viagem sem volta, que leva à disfunção e à perda da cultura indígena, da comunidade, da identidade e do pertencimento” (2007: 200, tradução minha). Documentando experiências de manutenção de vínculos, trabalhos como o dela demonstram que “*o senso de enraizamento indígena pode ser transportado*” (Ramirez, 2007: 13, tradução minha, grifo meu).

Em seu trabalho em torno da diáspora do povo Warlpiri, no centro-norte da Austrália, Burke (2013, 2018) também oferece argumentos nessa direção, ao associar o estabelecimento em cidades e outras áreas fora dos territórios de origem, entre outros fatores, a *projetos de vida*, em muitos casos protagonizados por mulheres. Na investigação, ele registrou, por exemplo, o “desenvolvimento de unidades domésticas matrifocais, encabeçadas por mulheres mais velhas, tipicamente viúvas e avós, que, após longos embates com o alcoolismo, haviam recuperado a sobriedade e se tornado os esteios de casas cheias e movimentadas em acampamentos urbanos” (Burke, 2013: 312, tradução minha). Algumas de suas interlocutoras, ao cabo de acidentadas e por vezes trágicas trajetórias, teriam encontrado na diáspora condições, mesmo que precárias, para reorientar suas vidas em direções mais desejadas, ao tempo em que sustentavam extensos nexos de parentesco e mantinham práticas associadas às identidades e aos modos de vida warlpiri.

Assim como Ramirez (2007), Burke (2013: 310-312) atenta para o estabelecimento de redes na diáspora, ressaltando, porém, que elas assumiam feições diversas àquelas descritas pela pesquisadora. Mais uma vez, aproximamo-nos de um contexto muito distinto ao dos Tupinambá da Serra do Padeiro – sem entrar em detalhes, basta sinalizar que os Warlpiri são um povo de contato comparativamente mais recente. De acordo com o autor, era possível estimar que, à época da pesquisa, cerca de 23% da população warlpiri havia se fixado de forma mais ou menos permanente em cidades (Burke, 2018: 51), geralmente mantendo com os parentes e com o território conexões significativas, que incluíam circulação de dinheiro, visitas, retorno para participação em eventos relevantes e estabelecimento de contatos pela internet, entre outras.

Na etnografia de Burke (2018), a diáspora warlpiri se revela uma experiência heteróclita, compreendendo distintas circunstâncias de saída do território e dinâmicas de construção da vida, atravessada por marcadores como gênero e geração, e, ao mesmo tempo, inscrita em um quadro de relações coloniais e afetada por alterações nas políticas indigenistas ao longo do tempo. Saídas e retornos se ligariam a fases da vida, necessidades de cuidado de si e dos parentes, estratégias para acessar educação escolar, conflitos familiares e outros fatores. Como se vê, uma caracterização convergente com o que venho delineando para a Serra do Padeiro; voltarei à questão da heterogeneidade das experiências diaspóricas logo à frente, no fechamento da seção.

Antes disso, tornando ao Brasil, vale notar que os processos de manutenção de vínculos em coletividades indígenas fora de seus territórios tradicionalmente ocupados foram descritos em diferentes investigações acerca da presença de povos indígenas na cidade. Não tratarei de esquadrihar essa vertente, apenas destacando sinteticamente elementos que aparecem em uma obra mais antiga, Cardoso de Oliveira (1976), e em uma mais recente, Matta (2005). Apoiando-se em pesquisa junto aos Terena, Cardoso de Oliveira (1976) assinalava que apesar de se

registrarem sujeitos vivendo fora das aldeias, em fazendas e na cidade, eles seguiam se identificando e sendo identificados como parte de uma coletividade etnicamente diferenciada.

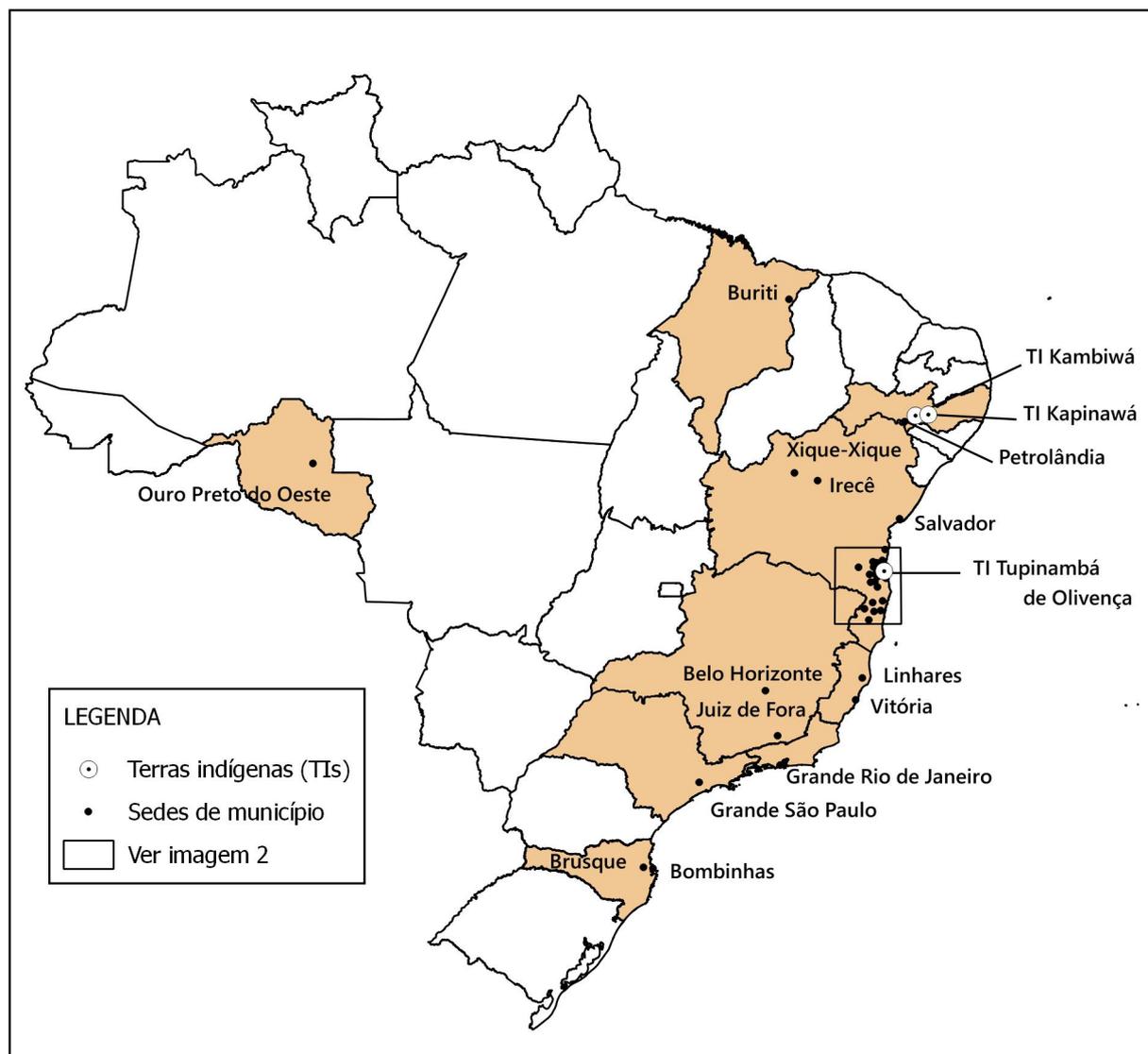
Em relação aos indígenas que viviam na cidade, ele observou: “Apesar de urbanizados, esses Terena continuaram a se manter ligados às suas aldeias de origem, I) identificando-se com elas, II) mantendo ‘lotes’ nas mesmas e III) a elas retornando quando das atividades profanas ou aos rituais mágico-religiosos” (Cardoso de Oliveira, 1976: 134). Porém, ao explicar a persistência da identidade étnica naquele contexto, o antropólogo colocava ênfase na agência dos não indígenas, deixando de abordar a questão pelo prisma das estratégias terena. Ele sustentava que a “resistência à assimilação” seria provocada “pela sociedade nacional, em sua manifestação local, muito mais do que pela própria sociedade indígena”, sendo a primeira o “condicionador maior das relações interétnicas” (Cardoso de Oliveira, 1976: 7).

Reconstruindo o processo de saída de indígenas pankararu de seu território a partir da primeira metade do século XX e a conformação de uma extensa comunidade na Grande São Paulo, Matta argumenta que seria possível pensar em termos de uma criação de “‘mundos’ pankararu em ampla conexão, vinculados fortemente pelo ‘mundo dos *encantados*’” (2005: 36, grifo dela). Prevalceria, segundo ela, o sentido de pertencimento “a um grupo, a uma ‘ciência’ que os une independentemente do local onde se encontram” (Matta, 2005: 29). As trocas entre aldeia e cidade – movimentando gêneros agrícolas e produtos industrializados – constituiriam um modo de lidar com a distância. Ainda de acordo com Matta, os Pankararu que vivem na cidade “constantemente estão pensando [no retorno], tentando [retornar] ou efetivamente retornando para a aldeia” (2005: 32). A volta, indica, poderia ser planejada ou inesperada, entendida como definitiva ou temporária, associada à participação em rituais, ao pagamento de promessas e a visitas a parentes.

Atentando para as diferenciações internas nas experiências de diáspora, relacionadas a configurações de poder e marcadores da diferença, Brah as concebe como “formações compósitas” que reúnem itinerários e narrativas distintos (1996: 180, tradução minha). Segundo a autora, “essas jornadas múltiplas podem configurar uma jornada única por meio de uma *confluência de narrativas*, vivida e revivida, produzida, reproduzida e transformada pela memória e pela rememoração individuais e coletivas” (Brah, 1996: 180, tradução minha, grifo dela). Quando define as diásporas como lugares de traumas, separação e deslocamento, mas também como, potencialmente, lugares de esperança e novos começos, como “terrenos culturais e políticos em disputa, onde memórias individuais e coletivas colidem, rearranjam-se e se reconfiguram”, ela oferece uma chave de interpretação para o período em que os Tupinambá da Serra do Padeiro estavam esparramados no mundo (Brah, 1996: 190, tradução minha). Essa situação histórica, como demonstrei até aqui, contemplou amplas dimensões imaginativas, abrindo-se para o retorno dos parentes.

Ao longo do capítulo, debrucei-me sobre a diáspora tupinambá para caracterizá-la, portanto, como uma resposta específica ao esbulho, que contemplou, mesmo em condições adversas, a manutenção de vínculos entre parentes, mediados pelo território e pelos encantados. O argumento central é que esse aspecto da diáspora é a condição básica para sua reversão, já no quadro da recuperação territorial, como veremos a seguir. Caracterizando a diáspora como experiência histórica heterogênea, demonstrei como ela tem sido cotidianamente inscrita pelos Tupinambá da Serra do Padeiro em sua atuação política contemporânea, de modo a se construir uma narrativa partilhada segundo a qual as partidas já carregavam em si a perspectiva do regresso.

Imagem 1 - Localidades na diáspora, censo Serra do Padeiro, 2016 - Brasil



Elaboração: Daniela Alarcon. Rio de Janeiro, 2019.

Fontes: Funai, IBGE, povo Tupinambá (aldeia Serra do Padeiro, Terra Indígena Tupinambá de Olivença), Daniela Alarcon.

Nota 1: A imagem apresenta todos os municípios e terras indígenas referidos por interlocutores como lugares onde se viveu durante a diáspora. Ela não inclui a totalidade dos locais onde vivem indígenas que ainda se encontram fora da aldeia.

Nota 2: Os municípios citados na região metropolitana de São Paulo foram, além da capital, Guarulhos, São Bernardo do Campo, Diadema e Francisco Morato; na região metropolitana do Rio de Janeiro, a capital, São Gonçalo e Niterói.

Imagem 2 - Localidades na diáspora, censo Serra do Padeiro, 2016 - sul da Bahia

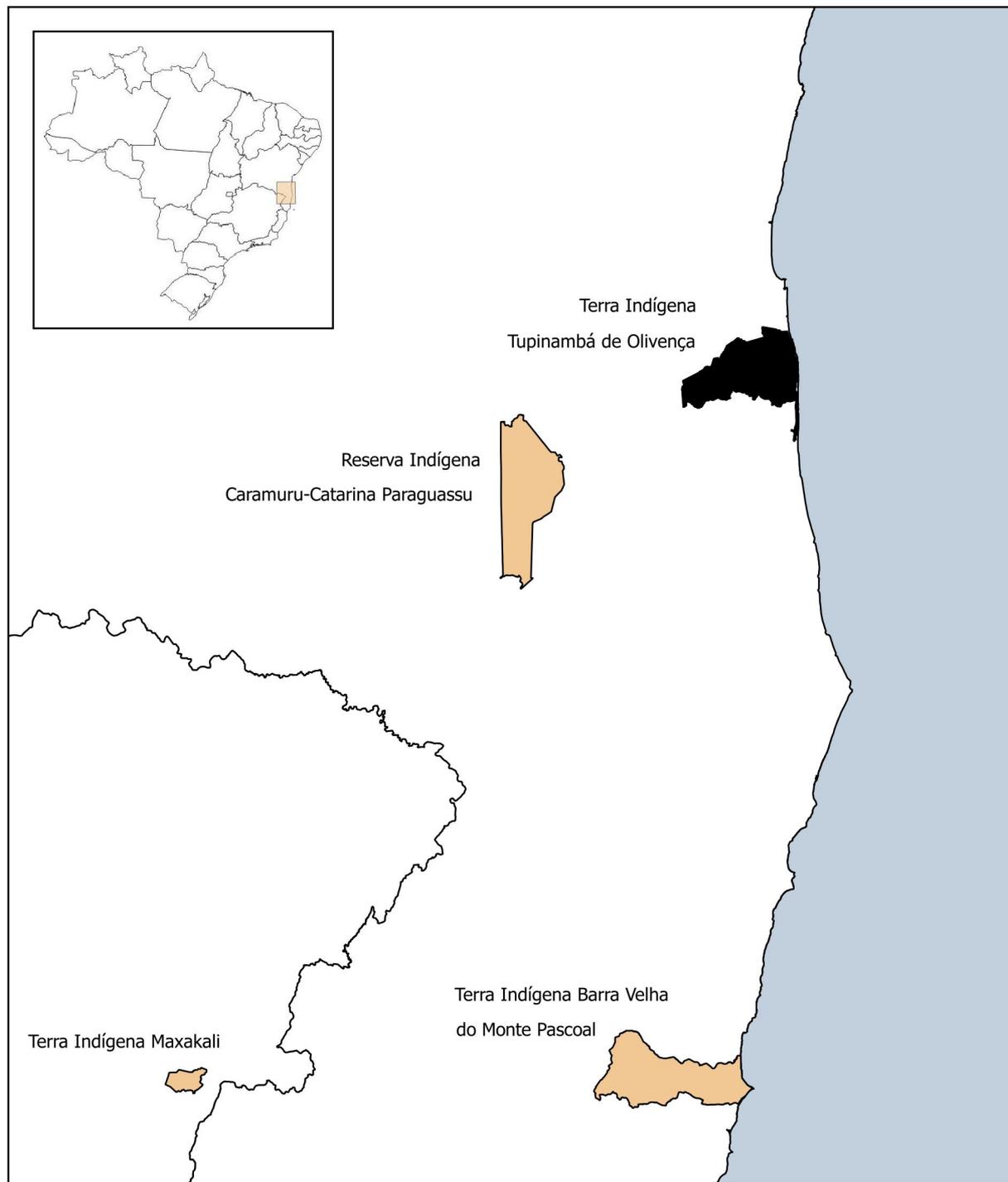


Elaboração: Daniela Alarcon. Rio de Janeiro, 2019.

Fontes: Funai, IBGE, povo Tupinambá (aldeia Serra do Padeiro, Terra Indígena Tupinambá de Olivença), Daniela Alarcon.

Nota: A imagem apresenta todos os municípios do sul da Bahia referidos por interlocutores como lugares onde se viveu durante a diáspora. Ela não inclui a totalidade dos locais onde vivem indígenas que ainda se encontram fora da aldeia.

Imagem 3 - Terras indígenas por onde circularam indígenas tupinambá na diáspora - sul da Bahia e Minas Gerais



Elaboração: Daniela Alarcon. Rio de Janeiro, 2019.

Fontes: Funai; IBGE; povo Tupinambá (aldeia Serra do Padeiro, Terra Indígena Tupinambá de Olivença); Brasil, Ministério da Agricultura, Serviço de Proteção aos Índios (1947, 1948a, 1948b, 1949a, 1949b, 1952a, 1952b, 1956, 1957, 1962).

Nota: A imagem apresenta as terras indígenas do sul da Bahia e Minas Gerais que foram destino de pessoas Tupinambá na diáspora, conforme relato de interlocutores e documentação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

CAPÍTULO 3: O SANGUE PUXA E OS CABOCLOS EMPURRAM

Você pode ir para o fundo do mundo, mas sempre volta para a aldeia. Animados por essa certeza de desfecho, expressa em numerosos depoimentos, os sujeitos envolvidos na recuperação territorial em curso na Serra do Padeiro concentravam esforços na mobilização dos parentes. Desde as primeiras retomadas, a aldeia era cenário de um vigoroso processo de retorno dos indígenas na diáspora, que se ramificava por todos os troncos familiares. Esse fenômeno vinha imprimindo suas marcas nos mais variados aspectos da vida da coletividade, entrelaçando-se à memória social, às noções de história e à cosmologia. Heterogêneas, as jornadas de regresso expressavam itinerários individuais e familiares, convergindo na construção de um projeto coletivo assentado no viver bem.

Em uma dimensão profunda, o retorno dos parentes remetia ao *sangue* e à *sina*, envolvendo no mesmo campo político os vivos, os mortos e os encantados. *O sangue puxa*, isto é, o parentesco seria um vínculo forte, que precipitaria retornos e retomadas, inclusive para garantir aos mortos seu lugar de descanso. *E os caboclos empurram*, ou seja, os encantados mobilizariam indígenas para que retornassem e recuperassem o território que, em última instância, pertenceria a essas entidades. O regresso poderia ser dificultoso ou tardar, mas, em função da *sina*, era ineludível. Por mais longe que se tivesse ido, por mais tempo que se tivesse passado fora e por mais vínculos que se tivesse rompido, a diáspora necessariamente terminava com sua reversão, em vida ou após a morte. Em um exercício de imaginação em torno do futuro do grupo étnico, que se conectava ao estabelecimento no presente de condições para sua realização, os parentes engajados na construção da aldeia acalentavam *o grande retorno*, um abarcador retorno em potencial. Eles se interrogavam como seria a vida quando todos que ainda estavam espalhados no mundo tivessem regressado.

Relacionando-se dialeticamente às continuidades e transformações observadas no quadro da recuperação territorial, o retorno dos parentes era o fenômeno definidor da organização sociopolítica contemporânea da aldeia. A capacidade de mobilizar parentes na diáspora para que regressassem e se envolvessem na luta estava implicada, em grande medida, no sucesso da principal estratégia de atuação política dos Tupinambá da Serra do Padeiro. Em contínua retroalimentação, retornos geravam retomadas e retomadas geravam retornos. Mais que isso: a luta, ao tempo em que se abria para acomodar as especificidades de diversas trajetórias diaspóricas e de retorno, contemplando distintas histórias, temporalidades e formas de participação, incidia nos vínculos de parentesco e era capaz inclusive de alterar noções que o definiam. *Os parentes fazem a luta e a luta faz (e desfaz) parentes. Parente é com quem se luta junto.*

Este capítulo descreve e analisa o processo de retorno da diáspora posto em marcha pelos

Tupinambá da Serra do Padeiro no contexto da recuperação territorial. Trata-se de um fenômeno que em Alarcon (2019) apenas esbocei, ao caracterizar sinteticamente trajetórias recorrentes entre os sujeitos mobilizados nas retomadas, adiantando as noções de arraigo territorial e retorno em potencial. Aqui, examinaremos o retorno dos parentes em mais detalhes. Na primeira seção, apresentarei as características gerais do fenômeno, considerando sua distribuição na aldeia, as conexões com faixa etária e gênero, as condições para o regresso, causas, temporalidades e outros elementos que emergiam das reconstituições das trajetórias. As dinâmicas de mobilização que precipitavam, concretizavam e sustentavam retornos, apresentadas nessa seção, serão adensadas na seguinte, em que estreitarei o foco para as interações mobilizadoras entre indígenas na aldeia e parentes na diáspora, envolvendo a atuação de vivos, mortos e encantados.

Argumentando que a participação na recuperação territorial não era homogênea ou estática, na terceira seção, demonstrarei que o projeto coletivo analisado aqui engendrava formas bastante variadas de engajamento, que muitas vezes se alteravam com o tempo. Vigorava o consenso de que a aldeia deveria comportar modalidades distintas de envolvimento, o que não significava, porém, ausência de prescrições e críticas às atuações concretas. As imbricações entre luta e parentesco, que atravessam todo o capítulo, serão discutidas mais detidamente na quarta seção. Ali, argumentarei que a recuperação territorial, ao passo que demandava a mobilização dos indígenas para se concretizar, era capaz de ativar vínculos latentes ou, ao contrário, levar ao enfraquecimento e ao rompimento de laços entre parentes em posições opostas. Proporei ainda que a mobilização alargou o significado de *parente*, matizando a ênfase no sangue e avançando para uma definição abarcando os companheiros feitos na luta. Em diálogo com outros trabalhos, na última seção, recuperarei argumentos desenvolvidos no capítulo, para enfatizar a centralidade do retorno dos parentes no projeto político em construção na Tupinambá da Serra do Padeiro, que, como apontei, mobiliza a noção de viver bem.

É importante precisar de partida o universo de situações que considero *retornos*. Referindo-se a sua família, que se somou à mobilização tupinambá pouco depois do início do processo de recuperação territorial, um jovem afirmou: “Quando começou aqui [quando ocorreram as duas primeiras retomadas], a gente veio, a gente ficou sabendo. *A gente morava dentro da aldeia e não sabia!* Aí, quando surgiu [a retomada], nós fomos reconhecidos e *passamos a morar mesmo na aldeia*” (grifos meus). Como se vê, ele mobilizava dois sentidos de *morar na aldeia*: *morar sem saber*, isto é, viver dentro dos limites territoriais da aldeia mas como parte de uma família que, no quadro do esbulho, terminou relativamente desconectada dos vínculos com os parentes; e *morar mesmo*, em que *aldeia* aparecia não mais apenas em seu sentido geográfico, mas em uma acepção mais ampla, de rede de relações, diretamente associada à mobilização territorial.

O caso ainda apresentava alguma mobilidade, uma vez que a família vivia em uma fazenda vizinha e, ao se engajar na recuperação territorial, instalou-se em uma retomada. Outras situações de incorporação à aldeia, porém, não contemplaram qualquer forma de deslocamento físico. Adiante, examinei as situações de indígenas que, no passado, viviam em sítios na Serra do Padeiro, mas não se consideravam nem eram considerados parte da aldeia. A partir do momento em que ingressaram no movimento, tornaram-se membros da coletividade, sem modificar seus locais de residência. Assim, na definição de retorno que proponho, o denominador comum não é o deslocamento geográfico, embora ele ocorresse na maioria dos casos, mas o engajamento em um projeto coletivo, por meio da incorporação ou reincorporação às redes de sociabilidade da aldeia.

3.1. O RETORNO DOS PARENTES

“Hoje, eu luto pela terra e quero terra para ter todos os meus parentes dentro.” Foi assim que dona Lúcia* sintetizou o processo de recuperação territorial em curso na Serra do Padeiro, colocando ênfase no retorno dos parentes, em uma conversa que mantivemos em 2012, da qual reproduzi um trecho mais longo em Alarcon (2019: 381). Como muitos interlocutores, ela guardava recordações lancinantes da diáspora, desde os deslocamentos de sua mãe, Jandira (Ana Zilda Ferreira da Silva), morta em 1982, até o desaparecimento de uma irmã, passando pelos destinos de parentes próximos marcados por privações, humilhações e trabalho em condições análogas à escravidão. Antes da realização das primeiras retomadas, 12 descendentes de Jandira estavam incorporados à aldeia, totalizando, junto aos respectivos cônjuges, 15 pessoas.

Os descendentes de Jandira e seus familiares viviam aglutinados em torno de dona Lúcia, cuja situação fundiária contrastava com as de seus irmãos. Ela morou a maior parte da vida na fazenda Ipanema, da qual seu esposo era administrador. Situada na faixa costeira da TI, a área era considerada parte da aldeia Serra do Padeiro. Na década de 1990, com a morte do pretense proprietário e a permanência dos trabalhadores no local, já sem patrão, o que era fazenda ganhou ares de sítio. Mesmo em face de uma ação de reintegração de posse, movida pelos descendentes do fazendeiro (Valle, Valle, Badaró, Tavares, Malizia, Rhem, Rhem & Dias, 2010), a família de dona Lúcia persistiu na área. Se, no tempo do patrão, ela tinha de burlar proibições para dar guarida eventual aos parentes, passou então a fazê-lo sem restrições que não as limitações econômicas da família. Quando realizei o censo na Serra do Padeiro, isto é, transcorridos 12 anos do início da recuperação territorial, a situação dos descendentes de Jandira se encontrava bastante alterada: à época, 72 membros da família extensa viviam na aldeia.

A recuperação territorial atraiu 30 pessoas, entre descendentes de Jandira e cônjuges, fazendo com que a família reunida na aldeia triplicasse. De lá para cá, outras nove pessoas se

somaram à família extensa por meio de casamentos, ao passo que foram registrados dezoito nascimentos. À época do censo, a família se estendia por cinco antigas fazendas retomadas e pela área de dona Lúcia; no total, seis filhos de Jandira viviam no território. Como se vê, a disponibilidade de terras não apenas permitiu o retorno de um número significativo de parentes, como vinha garantindo condições para que o crescimento da família, por meio de casamentos e nascimentos, não implicasse novas saídas, decorrentes da falta de meios de subsistência. O eloquente caso dos descendentes de Jandira não era exceção. Em maior ou menor escala, em praticamente todas as famílias extensas da aldeia encontrei parentes retornados.

Como vimos no capítulo anterior, cerca de 60% dos indígenas que moravam na Serra do Padeiro quando da realização do censo vivenciaram a diáspora. Isso significa que mais da metade da população experimentou um itinerário de retorno. Entre os indivíduos recenseados, ao redor de três quartos nasceram antes do início da recuperação territorial. Desse universo, em torno de 70% passaram pela experiência da diáspora. Quando isolamos o grupo nascido de 2004 em diante, a tendência se inverte, com apenas cerca de 25% tendo vivido fora da aldeia. Como se vê, a experiência da diáspora se fazia menos presente para a população mais jovem.

Assistia-se, inclusive, ao regresso de famílias que aparentemente haviam consolidado sua permanência na cidade, como adiantei no capítulo anterior, o que nos desautoriza, mesmo no caso de indígenas que estão fora da aldeia há décadas, a asseverar que se trata de trajetórias sem retorno. Foi o caso de Pedro*. Em 1990, aos 18 anos de idade, ele se mudou para a Grande São Paulo, à procura de emprego. Na esteira da morte de João de Nô, tronco de sua família, o esbulho disparou e as condições de vida se deterioravam em ritmo acelerado. Na cidade, Pedro conseguiu trabalho em uma fábrica de vidros, atraindo dois de seus irmãos para o mesmo emprego. Casou-se com uma companheira de fábrica, Carmem*, oriunda do sertão da Paraíba; juntos, construíram um sobrado e tiveram uma filha, Maiara*. Após viver 18 anos fora da aldeia, em 2008, quatro anos após o início do processo de recuperação territorial, Pedro regressou, acompanhado da família.

O casal construiu uma casa de tábuas no sítio dos pais de Pedro. Ele foi trabalhar na roça e assumiu papel destacado na organização do trabalho de sua família extensa; Carmem abriu uma venda de doces e posteriormente foi admitida como funcionária da biblioteca do CEITSP; Maiara passou a estudar na aldeia e se tornou uma das coordenadoras do grupo jovem. Hoje, eles vivem em uma área retomada. Um observador que desconheça a história da família, confrontado com seu cotidiano, provavelmente não adivinhará que Pedro passou boa parte da vida adulta fora do território, que Carmem mora na Serra do Padeiro há pouco mais que dez anos e que Maiara chegou ali já em idade escolar. “Quando Pedro chegou de São Paulo, era como se ele estivesse desde o começo do movimento”, disse uma de suas irmãs. As trajetórias aqui descritas dos descendentes,

respectivamente, de Jandira e de João de Nô – assim como numerosas outras, compiladas junto a todos os troncos – indicam o alcance do retorno dos parentes e as possibilidades de reorientação de rumos que se abriam com a recuperação territorial.

Ecos do regresso dos parentes são encontrados em diferentes trabalhos realizados na Serra do Padeiro e em outras localidades da TI, mesmo se dedicados a temas distintos. Magalhães (2010), por exemplo, testemunhou o retorno de duas famílias nucleares à Serra do Padeiro, como veremos à frente. Rocha (2014), por sua vez, aludiu às movimentações de caciques e lideranças para propiciar retornos, questão à qual também tornaremos. Entre as quatro famílias cuja composição da renda foi analisada em detalhe por Santos (2014), em seu estudo sobre a organização produtiva na Serra do Padeiro, duas haviam retornado no contexto da recuperação territorial. Observando retomadas realizadas em outras localidades da TI, Mejía Lara destacou que as ações atuavam “produzindo espaços cada vez maiores e mais contínuos, ocupados pelas e para as redes de parentes que se ampliavam, melhorando, assim, as condições de vida e, inclusive, atraindo as famílias dessas redes que haviam migrado aos centros urbanos” (2017: 138-139, tradução minha).

Já em Pavelic (2019), é possível observar imbricações entre o retorno e a educação escolar. Na fala de uma adolescente entrevistada pela pesquisadora, o retorno era acionado como marco na caracterização de sua experiência escolar. Havendo vivido os primeiros dez anos de vida em São Paulo, ela descrevia a escola e a casa na diáspora como espaços em que se sentia “presa”, sequer podendo se deslocar entre eles desacompanhada, em função do medo da violência (Pavelic, 2019: 233). Ainda segundo ela, retornar para a aldeia havia alterado seu cotidiano e sua relação com a escola. Outra adolescente, que regressou mais ou menos com a mesma idade, dizia que a escola na diáspora era “fechada” e a escola na aldeia, “aberta” (Pavelic, 2019: 230-231). Entrevistando estudantes do CEITSP, Pavelic (2019: 241) captou outras marcas do retorno nas memórias de crianças e adolescentes, como no caso da jovem a que acabo de me referir, que recordava vivamente a ocasião em que havia se deslocado com os pais de São Paulo para a aldeia, em 2008, associando-a também ao intenso ataque da PF que teve lugar em maio daquele ano.

A consideração das trajetórias de meus interlocutores evidencia que os retornos não se ligavam a faixas etárias específicas ou a determinados momentos da vida. Ainda que se costumasse estabelecer uma conexão positiva entre envelhecimento e regresso, remetendo ao desejo de *viver sossegado* no território até o fim da vida, ela não era obrigatória; em alguns casos, aliás, o sinal era invertido. Por exemplo, quando perguntei a um senhor que vivia em uma retomada se a mãe dele, em idade bastante avançada, pretendia voltar à aldeia, ele negou: “Ela já está caducando, está curta das vistas, só anda acompanhada”. Como se vê, ele acionava a velhice como justificativa de não retorno, em contraste com as formulações de outros parentes.

Tomando-se como variável a aposentadoria de indígenas que trabalham ou trabalharam na cidade, pode-se contrastar dois casos. Para um homem que vive na Grande São Paulo e que deve ter direito ao benefício em breve, a espera prefigurava o regresso à aldeia. De acordo com um de seus irmãos, ele não tencionava voltar antes: ainda que a vida na cidade fosse penosa, como ele já havia trabalhado por tanto tempo, alcançando um salário razoável, mantinha-se firme, para retornar em melhores condições. A mãe dele estava “contando os dias” e o pai já havia alocado uma área em uma retomada para ele morar, contou uma sobrinha. Ele visitava a aldeia com certa frequência e a área designada para ele era cuidada por seu pai. Na direção inversa, para explicar por que as irmãs que vivem na cidade não manifestavam desejo de regressar, um interlocutor mobilizou o fato de estarem aposentadas, implicando com isso que “fizeram a vida” fora do território.

As percepções de alguns sobre quem retornava em fases mais adiantadas da vida eram negativas. “Muito parente que hoje está na rua ainda vai vir atrás de casa para morar quando se aposentar – você vai ver.” Com esse comentário, um homem que vivia em uma retomada reprovava aqueles que, segundo ele, podendo voltar antes para fortalecer a mobilização, só o faziam tardiamente, “porque não querem trabalhar na roça e porque o movimento é perigoso”. Referindo-se ao retorno de uma tia-avó já idosa, outro interlocutor pontuou, com ressentimento: “Antes, quando ela estava nova, bonitona, só ficava na rua, nem aqui vinha. Agora que está só o couro...”. Essas opiniões eram matizadas pelas de outras pessoas, que enfatizavam que a aldeia deveria acolher todos os parentes que se comprometessem com alguns consensos mínimos. Fosse como fosse, prevalecia o entendimento de que o retorno na maturidade não deveria ser lido com espanto, pois, como se adiantou e como se discutirá em mais detalhes, seria expressão da sina tupinambá.

Ainda no que diz respeito às relações entre retorno e faixa etária, em função de regressos ocorridos na infância, assim como do nascimento de bebês no contexto da recuperação territorial, já se encontrava na aldeia uma quantidade representativa de indígenas *criados em retomada*. Essa classificação pode ser ampliada, em certo sentido, para abarcar crianças e adolescentes moradores de sítios que não vivenciaram diretamente a diáspora ou que não guardavam recordações dessa etapa de suas vidas – ainda que eles, estritamente, não tenham sido criados em áreas recuperadas, seu processo de formação e suas memórias se inscreviam no tempo das retomadas. Como teremos oportunidade de discutir adiante, o estatuto partilhado por quem foi criado em retomada costumava ser associado tanto a potencialidades quanto a riscos, inspirando preocupações específicas.

Merece atenção também um conjunto de narrativas acerca de crianças e adolescentes que precipitaram os retornos de suas famílias ou mesmo retornaram sozinhos. Ao reconstituir suas trajetórias, os interlocutores que viveram esse tipo de dinâmica costumavam referir o regresso em destaque, sugerindo que o acontecimento tendia a imprimir marcas fortes mesmo na memória de

crianças pequenas, sendo atualizado em processos de rememoração. Nas falas, destacava-se a profusão de detalhes em torno de elementos como os trâmites envolvidos no regresso, o horário e as condições meteorológicas quando da chegada à aldeia, as características do veículo em que eventualmente se fez o deslocamento e o estado de excitação em que as pessoas se encontravam.

Em alguns casos, as memórias mais antigas não estendiam raízes para os contextos anteriores ao retorno, que se tornava uma espécie de marco zero, capaz de eclipsar o que o precedia, mesmo no caso de crianças que não eram tão pequenas à época do evento. Nessa direção, um jovem que chegou à aldeia com cerca de oito anos de idade comentava ter “bem pouca lembrança” da fazenda em que vivia com os pais antes do regresso. Outras reconstituições, por sua vez, estabeleciam o marco inicial do retorno muito antes da viagem em si. Era comum que isso ocorresse com crianças e adolescentes que frequentavam a aldeia antes do regresso, geralmente aos fins de semana ou durante as férias escolares: elas inscreviam nessas estadas o início de seu envolvimento afetivo com a aldeia e o embrião do retorno.

Na próxima seção, observaremos dinâmicas de mobilização fundadas na atuação de pais, avós, tios e outros parentes que agiam para fazer crianças e adolescentes retornarem. Aqui, o foco recai na iniciativa desses últimos, comumente motivados pela convivência com primos nas visitas à aldeia – quando participavam de retomadas, torés e outras atividades – e, mais recentemente, pelo desejo de estudar no CEITSP. Lembrando das férias na aldeia, uma jovem que se mudou para lá tempos depois foi enfática: “Eu não queria saber mais da rua: só queria saber daqui”. Dois irmãos, Natanael* e Cleidison*, retornaram, segundo seus cálculos, respectivamente, aos 16 e 13 anos de idade. “Nessa época, a gente era de menor, governado pelos pais. Quando eu completei 13 anos, resolvi vir embora para cá. Porque eu nasci aqui”, disse Cleidison. “A gente não veio para cá com os pais da gente querendo, não, a gente veio com a gente querendo mesmo. Largamos eles lá e falamos: ‘A gente vai para a aldeia!’. E eles continuaram trabalhando na fazenda. Agora é que eles vieram, estão morando aqui embaixo, na roça deles.”

Não foi diferente com um primo de Natanael e Cleidison, que, assim como eles, costumava passar as férias na aldeia: “Logo quando estava começando o movimento, eu parti para cá”. Uma jovem que vivia em fazenda e também participava dessa dinâmica de férias no território afirmou ter sido ela, ainda menina, quem provocou o regresso da família toda: “Eu já vinha chamando mãe, já vinha chamando mãe... Por mim, tinha vindo até antes”. Ao se mudarem para a aldeia, as crianças e adolescentes que chegavam desacompanhados de adultos muitas vezes se estabeleciam com parentes, avós ou irmãos mais velhos, mas há registros de alguns que passaram a morar sozinhos, *olhados* por adultos que viviam nas imediações – foi o que se deu com Natanael e Cleidison.

Certas prescrições de gênero podiam ser notadas na reconstituição das trajetórias de regresso, com os homens frequentemente associados às movimentações para o retorno das famílias e à atuação nas etapas iniciais ou mais arriscadas do processo. Porém, diversas interlocutoras salientavam sua preponderância, em face dos cônjuges, na decisão de regressar. Após viver em uma retomada situada em outra aldeia, mais perto da costa, Valdilene* colocou o esposo contra a parede. Ela atribuía as dificuldades que passavam ali a uma decisão equivocada quando do ingresso da família no movimento indígena: segundo Valdilene, o esposo “preferiu” ir para lá, “dizendo que lá era tudo na vida”, quando “o certo” era terem ido para a Serra do Padeiro. No ápice das dificuldades, ela teria dito a ele: “Se eu fosse você, eu ia conversar lá na Serra”. Com sua atuação, ela garantiu que se estabelecessem perto de sua família extensa, que vive em um sítio na Serra do Padeiro, ao passo que os parentes do esposo moram na faixa litorânea da TI.

Em outro caso, exasperada com a rotina de trabalho excruciante como empregada doméstica na cidade, ao completar quatro meses de gravidez, Suelen* se mudou para o sítio dos sogros, onde seu cônjuge já vivia, dando dias em fazenda. Após cerca de um ano, avaliando que a família não teria perspectivas ali, disse ao esposo: “Manel*, vamos morar em uma retomada. Vamos embora, vamos embora, vamos embora!”. Tomada a decisão, os dois procuraram a aldeia, que lhes designou uma área. Quando Manel voltou de um dia de trabalho, surpreendeu-se com a casa nova toda arrumada – Suelen havia feito a mudança na companhia do irmão caçula do esposo.

Por vezes, evocava-se inclusive a perspectiva de rompimento conjugal. Dona Neide* relatou como venceu a disputa com o esposo, que não desejava sair da fazenda onde ambos viviam: “Eu falei: ‘Eu vou sair. Se você quiser ficar, você fica, mas eu vou sair’”. Ele se convenceu. Juliana*, descontente com a “falta de organização” na retomada para onde havia se mudado, situada na Serra das Trempes, localidade de origem do esposo, decidiu regressar à Serra do Padeiro. “Eu falei: ‘Eu vou embora. Se você quiser ir comigo...’. Porque já tinha o menino [filho do casal], já. ‘Se você quiser ir comigo, nós vamos. Agora, se não quiser, eu não vou tirar você dos seus parentes, né?’ Ele falou: ‘Não, eu vou’. Aí, eu vim, conversei com Babau, e saímos de lá.”

Nas situações em que as famílias se mudavam para retomadas pouco consolidadas ou tidas como ainda perigosas, em função do espectro de ações repressivas do Estado ou de atividades paramilitares, por vezes, os homens iam primeiro. Porém, a *força* e a *valentia* das mulheres nos diversos aspectos da recuperação territorial eram frequentemente tematizadas pelos membros da aldeia, em falas públicas e privadas. Para citar um exemplo, certa tarde, o alpendre de uma casa foi tomado pela conversa animada, pontuada por risadas, de um pequeno grupo de mulheres de diferentes faixas etárias, que recordavam como, durante uma tentativa de reintegração de posse ocorrida anos antes, enfrentaram as forças de repressão. “Eu, Marinete*, Cida* e Vânia* viemos

por baixo, no meio do tiroteio. Eu estava grávida e não sabia ainda”, lembrou uma delas. Em outra ocasião, narrando a primeira ação de retomada realizada na Serra do Padeiro, uma interlocutora procurava valorizar a atuação de uma de suas primas: “Nilzamara* ficou seis meses lá mais Babau. Inchou o tornozelo, adoeceu na retomada – eles ficaram seis meses lá, embaixo de sol e chuva. Passaram as festas de junho, e ela lá. Tem fotografia dela lá dentro”.

Vale examinar também o retorno de famílias compostas apenas por mulheres e filhos. Como exemplo, temos o caso de Railane*, que, em 2013, após se separar do esposo, regressou para a aldeia na companhia da filha, ainda criança. As duas se instalaram sozinhas em uma área retomada, bem à época da militarização do território. Recordando os acontecimentos, Railane aludia à preocupação de uma de suas tias e de outros parentes, que viam a retomada como potencialmente perigosa, por fazer parte de um conjunto de fazendas recém-recuperadas. “Eles perguntavam: ‘Mas você não tem medo de morar lá sozinha com essa menina?’. Eu fui para dentro: fui morar, com a raça e a coragem, enfrentei exército, enfrentei tudo e estou aí. Depois, arrumei emprego na escola. E estou aqui. Nós viemos bem no conflito, em agosto de 2013: ou era ou era.” Como se vê, os modos como as relações de gênero vinham incidindo na recuperação territorial não eram estáticos: tratava-se de um processo que se abria para tensionamentos, arranjos circunstanciais e performances inesperadas.

Analogamente ao que se indicou no capítulo anterior em relação à saída da aldeia, casamentos, separações, nascimentos, mortes, enfermidades, brigas e os mais variados rearranjos familiares compunham as dinâmicas de retorno, servindo tanto para precipitá-lo como para revertê-lo. Para uma interlocutora, por exemplo, o casamento foi motor de regresso. Ela vivia na cidade, mas frequentava a aldeia para visitar os pais e uma de suas filhas, já adulta. Havia muito separada do primeiro cônjuge, envolveu-se com um indígena que também morava no território. Eles se casaram e ela passou a viver no sítio da família do esposo. Em sentido inverso, certos casamentos eram associados à saída da aldeia, principalmente se contraídos com indígenas ou não indígenas contrários ao movimento, que atuavam, abertamente ou não, para desmobilizar os parceiros.

Alguns depoimentos, por sua vez, conectavam separação e retorno. Quando um indígena se envolveu em uma relação extraconjugal na cidade, para onde havia se mudado com a família após deixar uma retomada, sua esposa retornou à aldeia, junto aos filhos. Tempos depois, ele voltaria também, reatando o casamento. A respeito do retorno em potencial de sua irmã, uma interlocutora contou: “O marido de Lorraine* a trocou por uma amiga. E o pior é que os três trabalham em um lugar só. Por isso, ela quer pedir as contas e vir embora”. Em ao menos uma situação, foi o regresso que provocou a separação: o esposo decidiu retornar e a esposa não.

Ainda que alterações no estatuto conjugal e mudanças de parceiro fossem comumente acomodadas na dinâmica da aldeia, não se deve descartar a conexão possível entre esses acontecimentos e a reversão de retornos: em alguns casos, a saída do território figurava como a via encontrada para amortecer tensões. Tem-se como exemplo o caso de um homem e uma mulher que viviam em retomadas, cada qual com o respectivo esposo. Quando se separaram dos cônjuges, passando a manter uma relação entre si, os dois saíram da aldeia e só retornaram depois que a nova união teve fim. No caso de uma interlocutora regressada ao território não havia muito, uma separação turbulenta, que pôs fim a décadas de casamento, fez com que ela se mudasse para outro estado, onde vivia um de seus filhos, para evitar o ex-cônjuge, que seguiu na região.

O que se deu com outra mulher deixa ver com clareza as conexões entre dinâmicas familiares e instâncias coletivas, assim como certas transformações na aldeia. Anos atrás, ao se unir a um não indígena, ela deixou o território, em função do veto à permanência em retomadas de não indígenas recém-casados com indígenas. Quando se separou, ela retornou; depois, veio a reconciliação e, com ela, uma nova saída. Apenas transcorrido um bom tempo ela regressaria à aldeia, trazendo consigo o esposo, respaldada pela mudança no acordo coletivo sobre uniões com não indígenas, questão que será recuperada no próximo capítulo.

Merece atenção ainda a relação entre separações conjugais e trajetórias de crianças ou adolescentes filhos de casais desfeitos. Se os ex-cônjuges continuassem vivendo no território, o mais comum era que os filhos ficassem com um deles ou com membros da família extensa, percorrendo os circuitos da aldeia. Contudo, se um dos progenitores permanecesse no território e o outro se mudasse dali, era comum que a trajetória da criança ou adolescente se tornasse marcada por deslocamentos para além da aldeia. Foi o que se deu com um indígena cujo itinerário na adolescência e começo da juventude comportou estadas alternadas na retomada onde sua mãe vivia e na casa do pai, fora da aldeia, assim como uma temporada de trabalho em outro estado, em companhia paterna. Outro adolescente, que cresceu com os pais na diáspora, após a separação do casal e o retorno do pai para a aldeia, viveu um período com ele. Em seguida, retornou à cidade, para junto da mãe. Não muito depois, regressou ao território, mas o pai já aventava “mandá-lo para junto da mãe de novo”. “Ele está ruim na escola e quero ver se toma jeito.”

Como se viu no capítulo anterior, no contexto do esbulho, a morte da figura de referência da casa, outro evento-chave no ciclo de vida das famílias, tendia a ser desagregadora. No quadro da recuperação territorial, porém, ela poderia desencadear retornos, associados à reconfiguração da família extensa em função dos recursos existentes, da distribuição do trabalho ou das estratégias de cuidado. Isso se deu com uma indígena casada e com filhos, que havia anos morava em fazenda e retornou, com a família, na esteira das mortes de seus pais, já idosos. Uma de suas filhas

lembrava: “A gente sempre tinha essa tradição de Semana Santa, da festa da Bandeira do Divino Espírito Santo. Minha família toda saía de Itabuna e vinha passar essas festas comemorativas aqui com a família, com meu avô e minha avó. Depois que eles faleceram, minha mãe teve realmente que vir para cá, para cuidar da roça...”. Como se vê, o retorno era diretamente conectado ao que se considerava obrigação dos filhos na ausência dos pais: assumir seu lugar na roça. Além disso, o caso sugere uma amplitude maior de expectativas de continuidade associadas ao retorno, ao mencionar as festas devocionais realizadas pelos avós, que caberia *não deixar acabar*.

Em outra situação, a morte do pai motivou o retorno de um interlocutor, casado e com filhos, a despeito de ele estar firmado e satisfeito na cidade. “Minha mãe ficou muito sozinha... Só ela e minha irmã para ficarem tomando conta da área do meu pai. Ficava muito ruim, duas mulheres. Aí, eu resolvi vir, para ficar ajudando mãe na roça.” O caso exemplifica como as decisões em face de contingências eram informadas por gênero e outros marcadores da diferença. Conforme veremos adiante, ao discutir a atuação política de mortos e encantados, a morte de parentes, além de ser causa direta de retornos, associava-se a eles em uma dimensão mais profunda.

Depoimentos aludiam também a retornos precipitados por enfermidades. Foi o que ocorreu com Micael* e Joseni*, que moravam em Rondônia. Eles viviam bem, disse Micael, mas Joseni desenvolveu uma doença crônica que lhe causava muitas dores; em função disso, decidiram voltar, para ficarem perto da mãe dela e de outros parentes, em particular durante as crises. Doenças podiam ocasionar retornos não apenas quando se manifestavam em indígenas na diáspora, mas também ao acometer parentes na aldeia, demandando cuidados por parte de alguém que estava fora. Quando soube que a mãe seria submetida a uma cirurgia, uma jovem retornou de São Paulo com a família, e acabou ficando. Em outros casos, a doença era causa indireta de regressos. Como exemplo, tem-se a situação de dona Quelé*, que vivia afastada da aldeia e se reaproximou quando um de seus filhos adoeceu. Como os médicos não eram capazes de curá-lo, ela o levou para uma consulta com seu Lírio, refazendo a viagem que, na infância e juventude, havia realizado seguidamente na companhia de sua mãe. Isso se deu no princípio do movimento de recuperação territorial; ao tomar notícia do que se passava na aldeia, dona Quelé se engajou intensamente e hoje vive em uma área retomada.

Em referência ao regresso de determinados indígenas para junto de parentes próximos, com quem passavam a dividir casa ou conviver em retomada ou sítio, era comum escutar de terceiros observações céticas, apontando que era só questão de tempo para que a relação desandasse: *agora estão de bem, mas daqui a pouco brigam*. Se o rompimento ocorresse de fato, não estava implicada necessariamente a saída da aldeia daquele que retornou – ainda que fossem relativamente comuns as partidas *de cabeça quente*, decorrentes de desentendimentos. Sobretudo hoje, com o avanço da

recuperação territorial e a posse de maior número de áreas retomadas, tem sido possível delinear arranjos garantindo o afastamento dos parentes brigados sem minar o processo de retorno. Foi o que ocorreu, para citar um exemplo, com uma indígena que regressou a convite de uma tia: após as duas se desentenderem, ela deixou a casa que dividiam, sendo acolhida provisoriamente no sítio de outros parentes; depois, foi alocada em uma retomada, onde vive até hoje.

Como adiantei no capítulo anterior, predominava na Serra do Padeiro o entendimento de que mesmo quem saiu da aldeia seriamente brigado, em algum momento, retornaria. Referindo-se a um parente que havia deixado o território cerca de dez anos antes, em razão de desentendimentos agudos com familiares, um interlocutor comentou: “Ele ficou de fora, mas vai voltar. Ele volta. E Babau deixou um espaço para a família deles lá”. A respeito de outro indígena, que anos atrás rompeu relações com quase todos da aldeia e só recentemente retomou alguns contatos, uma mulher de sua família extensa afirmou, taxativamente: “Uma hora ou outra, volta”.

Outro conjunto importante de razões enunciadas para o retorno estava associado ao universo da *precisão*. Quando *as coisas ficavam devagar* na cidade, quando conseguir emprego se tornava difícil, a família *já não aguentava pagar aluguel* e perigava passar fome, regressar poderia ser a solução encontrada. Conforme veremos na próxima seção, muitos interlocutores que trabalhavam em fazendas da região se engajaram na recuperação territorial após serem demitidos pelos patrões ou diante da recusa de contratação em represália à mobilização indígena. Para além desses casos, diversas situações de crise eram associadas a retornos. Para adiantar exemplos, tem-se a família que retornou à aldeia após sua casa ser alagada em um temporal e uma interlocutora que, depois de ser assaltada semanas após dar à luz, passou a sentir pânico da cidade e regressou.

Como deve ficar claro ao longo desta seção e da seguinte, o processo de retorno era modelado por complexas dinâmicas de mobilização, em conjunção com as circunstâncias materiais que concorriam para que ele se realizasse. Em muitas reconstituições de trajetórias, o motor de retorno era o *chamado dos parentes* ou *chamado do sangue*, que será discutido adiante. Outras falas, por sua vez, enfatizavam as iniciativas efetuadas por indígenas que procuravam a aldeia com o intuito de regressar; frequentemente, o desejo de se somar à recuperação territorial era expresso em uma conversa com o cacique ou no pedido para que um parente na aldeia o fizesse.

Na maioria das vezes, porém, era difícil ou impossível traçar limites muito marcados entre esses mecanismos de regresso. Perguntei a um interlocutor que vive em uma retomada e que antes morava em um sítio, então sem participar intensamente da aldeia, quem havia proposto a ação de recuperação da fazenda onde ele mora atualmente: ele havia sido procurado pelos parentes já engajados na luta ou o contrário? “Rapaz, nem sei dizer como foi, quem procurou quem. Quando viu, já estava feito.” A rapidez com que ele se desembarçou da questão

pode ter diversas motivações, mas deixa claro que se, de um lado, observar em detalhes as dinâmicas de mobilização é fundamental para compreender o retorno dos parentes, de outro, dissecá-las em busca de classificações rígidas seria profundamente deformador.

As narrativas sobre o regresso tendiam a comportar múltiplas agências. Vejamos o caso de uma interlocutora que reconstituiu seu retorno ao lado do esposo: “A gente morava lá [fora da aldeia]. Mas as coisas foram ficando muito devagar e a gente... Aí, sempre Babau chamando a gente para vir para cá, até o dia em que a gente resolveu. Primeiro, antes de mim, Regiane* já morava aqui”, disse, referindo-se a uma irmã que vivia em uma retomada. “Foi através de Regiane que eu vim para cá. A gente foi falar com Babau – que, para vir para cá, tem que falar com ele. Aí, a gente falou com ele, ele falou que sim, a gente veio.” Como se vê, confluíam no retorno uma circunstância marcada por dificuldades econômicas, os chamados sucessivos de Babau, a tomada de decisão junto ao cônjuge, a atuação da irmã que já vivia na área e a conversa do casal com o cacique para, segundo o relato, obter seu consentimento.

Vale analisar um segundo caso mais detidamente. A infância e a juventude de seu Osmar*, entre as décadas de 1960 e 1980, transcorreram em idas e vindas junto aos pais, partidas em busca de trabalho, mudanças que “não davam certo” e retornos. “Com 18 anos, fui morar na rua. Depois da rua, andei trabalhando por fora, nas fazendas desse meio aí – nesse tempo, não tinha a aldeia ainda. Aí, me chamaram para cá.” Essa passagem curta sintetiza cerca de três décadas, encerrando-se com o chamado de um sujeito indeterminado para que ele se somasse ao processo de recuperação territorial. Conforme a conversa avançou, porém, o motor de ingresso no movimento se desdobrou.

Seu Osmar aludiu, então, às pressões insistentes dos filhos pequenos, que viviam com ele e a esposa, para que se mudassem à aldeia. Mencionou também os chamados do filho mais velho e da nora, Givanelson* e Cátia*, que já integravam a aldeia. “Quando começou, os meus meninos diziam: ‘Pai, vamos para lá!’. Eu dizia: ‘Rapaz, agora não, calma aí’. Givanelson mais Cátia chamavam: ‘Vem embora. A gente quer você aqui, a gente quer mais gente’. ‘Eu estou com medo...’, eu dizia. Aí, eu falei: ‘Agora nós vamos, o que der, agora deu.’” Afirmando-se como figura de referência da família, ele não deixava de reconhecer a atuação dos filhos para precipitar o retorno, mas marcava claramente que quem determinou o momento de fazê-lo foi ele.

Cotejando a fala de seu Osmar com depoimentos de sua filha Geilza* e de Givanelson, notamos como a descrição do retorno poderia variar conforme mudasse o autor da narrativa. “Eu já ando aqui desde criança, no meio dos parentes. Eu vinha para cá, mas, como os meus pais não moravam aqui, não tinha como eu ficar de vez”, disse Geilza. “Eu já chamava mãe: ‘Mamãe, vamos embora morar na aldeia, vamos embora morar na aldeia!’. Foi quando surgiu a oportunidade. Aí, nós viemos; aí, nós estamos aqui.” Ela situava as raízes da mudança da família

nas férias que passava com os primos, motivo presente nas falas de vários jovens, como se indicou. Além disso, introduzia uma personagem ausente na fala de seu Osmar – sua mãe – e concluía não com a tomada de decisão do pai, mas com o surgimento de uma *oportunidade*, o que possivelmente teria de ver com a disponibilidade de espaço para a família em uma área retomada.

Diante das mesmas perguntas, Givanelson não se deteve em pormenores, situando o retorno em um horizonte mais profundo – sua reflexão, aliás, foi externada em termos bastante semelhantes aos que Geilza empregou em outra ocasião. Ele observou: “Nós viemos porque a gente tem que procurar a origem, não é? Que nem hoje: tem muitos índios que moram fora, na cidade. Aí, para onde vêm? Só vêm para a origem. Hoje é assim: tem muito parente fora, mas sempre só volta para dentro – aqui é a mãe acolhedora”.

No que diz respeito à esposa de seu Osmar, dona Vitória*, se, por um lado, nenhuma passagem de seus depoimentos aludia às negociações e decisões envolvidas no retorno à aldeia, por outro, era ela a detentora das memórias sobre o histórico fundiário da retomada onde a família vive hoje e, mais amplamente, da porção da aldeia em que ela está inserida. Trata-se de uma área associada ao seu tronco familiar, onde se situam o sítio onde ela nasceu e as fazendas onde trabalhou desde menina. Em algumas ocasiões, presenciei a família sentada em torno de dona Vitória no sofá, escutando seus relatos, que conferiam ao retorno outra temporalidade.

A reconstrução do processo de retorno e engajamento no movimento de recuperação territorial – das ações priorizadas na descrição ao estabelecimento de marcos cronológicos e personagens principais – não necessariamente encontrava homogeneidade no interior de cada família extensa ou mesmo de cada família nuclear. Em movimento análogo ao que se vem desenhando aqui, mais adiante nos debruçaremos sobre a variedade de formas de participação na aldeia, traço que também pude observar na família de seu Osmar e dona Vitória.

Ainda em relação às circunstâncias dos retornos, era comum que eles fossem descritos como acontecimentos abruptos, como fruto de decisões executadas tão logo surgiam no horizonte. Quando indaguei as razões desses regressos repentinos, não obtive muitas respostas para além de *deu vontade de voltar* ou *porque eu quis vir embora*. Referindo-se ao retorno da filha, que vivia na cidade, uma mulher comentou: “Até que teve uma hora mesmo... Ela nem me falou, ela veio embora. Quando eu soube, ela já estava no caminho”. Vale notar que, de acordo com os depoimentos da mãe e da filha, durante o período que a jovem passou na cidade elas se falavam ao telefone todos os dias, o que dimensiona quão repentina foi a movimentação.

Outra interlocutora recordou o retorno de um de seus tios. “Com Beto*, foi assim. Um dia, ele estava lá em São Paulo. Ninguém nem sabia que Beto ia vir embora. Nós estávamos aqui em casa, de boa. Com pouca hora, Beto chegou. Aí, mainha [sua avó] pensou o pior: ‘Meu filho!

Aconteceu alguma coisa? Você matou alguém?'. Ele nem ligou para avisar que vinha.” Essa prática fazia com que qualquer parente na diáspora fosse alguém que poderia, em tese, regressar a qualquer momento. “Agora eles estão lá. Quando pensa que não, chegam”, disse uma senhora a respeito de alguns jovens de outra família, que viviam na cidade e, ao que eu saiba, não acenavam à época com a possibilidade de retornar e tampouco regressaram até a conclusão desta tese.

Os retornos intempestivos tendiam a ser bastante valorizados nas falas. Frequentemente, enfatizavam-se marcadores da estabilidade em que se vivia fora da aldeia, como a posse de casa própria ou de veículo, o fato de se estar bem empregado, de se ter chegado a encarregado de fazenda ou de se receber um bom salário – enfim, tudo que se deixou para trás. Uma imagem relativamente comum para marcar a obstinação do retorno remetia aos esforços dos patrões para manter no emprego os indígenas que decidiam retornar, oferecendo inclusive aumentos salariais e outras vantagens. Os depoimentos descreviam, por vezes longamente, a insistência dos patrões e o insucesso de suas tentativas de convencimento. “Na semana em que eu fiz a carteira [de trabalho], quando o patrão ia assinar, eu peguei e vim embora”, contou uma jovem. “Meu tio me ligou. Eu falei: ‘Não volto mais, não. Pode falar com o povo, o gerente, para arrumar outra pessoa, que eu não vou voltar mais, não’. Não. Eu, aqui mesmo.”

Para caracterizar a força do impulso de regresso e a celeridade com que se atendeu a ele, alguns contavam – em falas equilibradas entre o desafio e o desdém – que sequer se apresentaram à firma para receber os tempos. Outra forma recorrente de marcar a força da decisão de regressar era aludindo à escassez de meios de que se dispunha ao empreender a viagem. Nessa direção, uma interlocutora comentou: “Nós viemos para cá com a cara e a coragem, só o dinheiro da passagem”. No afã de voltar, uma jovem sequer avisou sua mãe da viagem, para que ela ou outro parente fossem buscá-la na cidade onde desembarcaria do ônibus interestadual. Carregando um celular que não funcionava e dinheiro insuficiente para chegar à aldeia, ela implorou ao motorista: “O senhor vai me emprestar esse celular agora, pelo amor de deus!”. Assim, conseguiu concluir a jornada.

Em outras narrativas, apesar de o regresso não ser descrito como abrupto, marcava-se que não se ficou na cidade um dia a mais que o estritamente necessário, como se indicou no capítulo anterior. Diversos indígenas que deixaram a aldeia com objetivos delineados – concluir os estudos, submeter-se a tratamento de saúde, ganhar algum dinheiro – retornaram assim que cumpriram os planos ou tão logo concluíram que não os alcançariam. Um interlocutor que viveu na cidade cerca de oito anos, por determinação dos pais, que tratavam de garantir seus estudos, recordava: “Na hora que mãe deixou eu vir embora, nem a roupa fui buscar. Nunca gostei de rua, não”.

Nessas falas, na direção do que se discutiu no capítulo anterior, preponderava a ênfase no parentesco e no pertencimento à aldeia, caracterizando-se a experiência fora do território

como necessariamente transitória e preferencialmente abreviada. Mesmo quando havia certa estabilidade na cidade, as incompatibilidades com esse universo constituíam, por si sós, razões para o regresso. “Eu vivia lá, mas meu coração vivia aqui”, afirmou, em tom grave, uma interlocutora que passou mais de uma década na diáspora. Na descrição das motivações de retorno, escutei alusões frequentes a viver longe dos parentes, sentir-se preso na cidade e trabalhar demais, o que, como se discutiu, não seria mensurável em horas, remetendo antes à fixidez das jornadas e a outras constrações associadas ao trabalho para os outros. Como veremos ao considerar a noção de *sina*, em diversas narrativas sobre retornos abruptos ou sobre a celeridade com que se regressou transparecia a atuação de mortos e encantados.

Ao tempo em que se observava uma tendência geral a retornos abruptos, visibilizada nas falas inclusive por seu sentido mobilizador, deve-se enfatizar que cada retorno concreto possuía uma temporalidade específica, relacionada a uma conjunção de fatores. Em contraste com os retornos rápidos e decididos, outros eram longamente ensaiados e apalavrados. Em 2016, acompanhei indiretamente os preparativos para o retorno de dona Luzia*, que vivia em uma cidade vizinha. No ano seguinte, nós nos conhecemos; àquela altura, ela vivia em uma retomada. Posteriormente, em consulta a um caderno de campo de 2012, encontrei uma anotação relativa a dona Luzia: dois interlocutores informavam que ela havia procurado a aldeia, manifestando intenção de regressar. Como se vê, o retorno só se efetivaria quatro anos depois.

Diferentes razões eram referidas para explicar a espera na diáspora, como a intenção de concluir estudos já iniciados fora da aldeia; a iminência da aposentadoria, conforme se viu; a necessidade de *se organizar primeiro*, inclusive para poder custear o regresso; incertezas sobre o processo de recuperação territorial; ou a resistência de cônjuges e outros parentes. Em alguns casos, a demora seria lamentada posteriormente. *Se eu soubesse que era assim, tinha vindo muito antes* era uma frase recorrente. Em um caso mais grave, uma interlocutora se penitenciava por haver tardado em regressar da cidade: “Até hoje eu falo que não me perdoe por não ter vindo antes”. Enquanto ela não se decidia, a avó, de quem era muito próxima e que a esperava na aldeia, morreu.

Descrevendo sua hesitação inicial, Luizão, que ingressou na aldeia com a recuperação territorial já avançada e, como indiquei, foi morto em 2016, aludiu justamente ao medo que sentia de se engajar, assim como à não aceitação do movimento por parentes da esposa. Remetendo ao momento da decisão, ele afirmou: “Eu pensei: ‘Sabe de uma coisa? Eu já sou um homem de maior, eu vou botar a minha cabeça onde eu quero, eu vou entrar para dentro’”. Uma interlocutora não indígena, casada há mais de 20 anos com um indígena, reconstituiu o que disse ao esposo quando ele propôs que ingressassem no movimento: “‘Eu não sei, você que sabe, você que é o índio. Para onde você for, eu vou’. Depois, falei que eu não ia, porque não era índia. Ele voltou lá e falou que

não tem nada disso: ‘Nós temos quatro filhos, nós construímos uma família’. Mesmo assim, demorou para eu ir”. Como se vê, ela caracterizava o retorno como inicialmente lento e titubeante.

Inclusive alguns retornos que se efetivaram abruptamente começaram vacilantes. Referindo-se ao regresso à aldeia, uma senhora comentou que os filhos que já viviam no território a chamavam insistentemente para se transferir a uma retomada, deixando a burara de um primo, onde morava. No início, ela não quis: “Vou ficar aqui mesmo”. Até que, um dia, “deu na veneta e eu vim”. No curso das conversas, ela nunca ofereceu quaisquer elementos para explicar sua decisão além do impulso repentino. Em outros casos, o fim da hesitação se devia a fatores externos. Foi o que se passou com um casal que vivia na Grande São Paulo: ele, decidido a retornar; ela, em dúvida. “Eu queria e não queria, ficava meio assim...”, disse ela. “Aí, aconteceu de a firma mandá-lo embora. Ele já estava querendo e a firma mandou embora. Parecia que era tudo para... Ele falou: ‘Vamos, vamos embora para lá, lá já tem casa e tudo’. Aí pegamos e viemos embora.”

Verifiquei ainda retornos que se deram quase como uma aproximação em etapas: de uma metrópole do centro-sul do país, retornava-se para uma cidade do sul da Bahia; dali, para a zona rural, as imediações da aldeia ou fazenda no interior do território; finalmente, passava-se para um sítio, uma retomada ou para um depois do outro. As razões por trás das trajetórias dessa natureza eram variadas. De um lado, elas poderiam ser parte de uma estratégia de aproximação gradual que visava desde o início o retorno ao território; nesse caso, as etapas se relacionariam às tratativas para o regresso ou à espera por condições de acomodação na aldeia. De outro, poderiam contemplar desdobramentos que não estavam dados no início. Foi o que aconteceu com um senhor que vivia em Rondônia. Ao regressar ao sul da Bahia, ele se instalou em um sítio nas imediações do território. Pretendia permanecer ali, mas foi acometido por uma enfermidade e, por isso, teve de se mudar para uma retomada, para viver na companhia de um irmão e, depois, de um filho.

Há regressos que a despeito de hoje serem lidos como permanentes não se apresentavam como tais desde o princípio. Um enredo comum era o de parentes que, vivendo em outras partes, deslocaram-se à aldeia para uma permanência temporária, com o intuito de dar resguardo a uma grávida, uma puérpera ou um enfermo, e terminaram ficando. Em um dos casos que registrei, a permanência de uma senhora que se mudou para uma retomada apenas para dar resguardo à filha puérpera já havia completado dez anos; hoje, cada uma vive em uma retomada.

Também algumas crianças protagonizam regressos que não estavam postos de antemão, associados a experiências tentativas e a sua circulação pelos circuitos de cuidados. Referindo-se a um de seus sobrinhos, hoje com 15 anos de idade, uma interlocutora contou que, após a separação dos pais, o menino ficou vivendo com a mãe em uma cidade vizinha, ao passo que o pai se mudou para uma metrópole do centro-sul. Desde pequena, porém, a criança mantinha relações com a

aldeia. “Ele começou a vir para cá. Com o ritmo daqui, pediu à mãe dele para ficar dias. A mãe deixou. Aí, depois: ‘Ah, mãe, deixa eu estudar um ano aqui na Serra’. Pediu um ano, está até hoje. Ele entrou mesmo!”. Vão-se cerca de dez anos de um retorno proposto para durar um. Uma irmã dessa interlocutora cria mais um sobrinho, filho de outro de seus irmãos. “A mãe me entregou. Ela foi para São Paulo e deixou ele comigo, [dizendo que seria] de oito dias a um mês. Já faz um ano e tanto, já, morando comigo. ‘Hoje eu vou buscar’, ‘amanhã eu vou buscar’ e nunca levou. Aí, eu vou criando enquanto deus me der oportunidade ou até a mãe vir buscar – eu digo que não vem.”

Em outra direção, alguns retornos hoje entendidos como definitivos foram precedidos por uma série de tentativas, de retornos que terminaram revertidos, por vezes referidos como retornos que *deram errado*. Nesse sentido, uma interlocutora contrapunha o período em que ficava “lá e cá”, entre a cidade e a aldeia, e “o retorno definitivo”, “a volta mesmo”, marcada pelo fato de ter trazido “o resto das coisas” que mantinha na cidade. Ao narrar suas idas e vindas junto ao cônjuge, outra interlocutora entremeava a movimentação a acontecimentos familiares: o adoecimento do esposo, o nascimento dos filhos, a morte da mãe. O “jogo de vaivém”, disse, teve fim quando ela obteve um emprego no CEITSP, há mais de dez anos. “Aí, eu vim definitivamente.” O caso de uma família que havia regressado fazia cerca de uma década e só agora pretendia vender a casa que construiu na Grande São Paulo deixava ver como o tempo, em certos casos, atuava para firmar o processo.

Conforme se pode supor, a disponibilidade de terras era a condição primeira para o retorno, necessária para precipitá-lo e sustentá-lo ao longo do tempo. Nessa direção, uma interlocutora recordava o modo como uma prima, reportando-se ao cacique à época das primeiras ações de retomada, havia justificado seu engajamento na recuperação territorial: “Olha, Babau, eu vou lutar, vou enfrentar, vou junto com vocês, pensando no pessoal que está fora, que pode vir para dentro. A área que a gente tem própria é muito pequena. Nós somos nove [irmãos]; dividindo, não vai dar para ninguém. Nós vamos fazer esse enfrentamento, porque nós temos nossos sobrinhos, tem isso, tem aquilo. Para todo mundo voltar. Não estou pensando só em mim, não”.

Era essa a tônica da movimentação de dois irmãos para retomar duas fazendas contíguas, no primeiro semestre de 2016: ambos já estavam instalados em outra área, com as respectivas famílias nucleares, porém, agiam para estabelecer a base para o retorno de outros parentes, notadamente suas irmãs, sobrinhos e sobrinhas. Ainda que o retorno não figurasse no horizonte mais ou menos imediato, os parentes foram acionados como beneficiários em potencial da ação. Vendo-os passar pelo terreiro da sede da aldeia a caminho das áreas recém-recuperadas, uma senhora comentou, em tom de aprovação: “Agora eles fizeram bem, é isso mesmo! Precisam deixar umas cinco rocinhas em roda deles, porque estão chegando muitos parentes deles de fora, e o bom é já terem lugar para irem direto, para não terem que ficar se escorando na beirada de ninguém”.

Meses depois, encontrei os dois irmãos envolvidos com as áreas, em uma relação ancorada em dois tempos: valiam-se das retomadas para complementar suas fontes de renda e, ao mesmo tempo, constituíam o lugar de retorno dos parentes. No final de 2018, soube que a estratégia de atração havia dado resultado: vários parentes regressaram da cidade e se fixaram nas retomadas.

Como observamos no capítulo 1, as movimentações de 2013 já deixavam bastante evidente a relação entre a ampliação da área em posse dos indígenas e o incremento no retorno dos parentes. Além da recuperação das terras em si também compunham a conjuntura do retorno fatores como a existência de meios para obtenção de renda na aldeia, fosse no trabalho agrícola ou em atividades assalariadas, no caso daqueles que não tinham condições, inclinação ou aptidão para a roça. Um interlocutor recordava que ainda à época das primeiras ações de retomada, quando morava em outro estado, fez uma tentativa de retorno. “Eu vim. Só que, na época, a renda [na aldeia] era muito pouca. Aí, eu saí, fui trabalhar de caminhoneiro. Fiquei três anos em Itabuna, depois voltei de novo.” Desde então, ele vive em uma área retomada.

Não muito depois do início da recuperação territorial, Macêdo (2007: 49) já marcava a relação entre aumento da oferta de empregos na aldeia e redução das saídas. Santos (2014), por sua vez, produziu uma interessante análise econômica sobre a composição contemporânea da renda das famílias, que indica a centralidade da posse da terra. Considerando o calendário produtivo de 2013, ela registrou que, apesar de se verificarem na aldeia outras fontes de renda (salários, aposentadoria e programas de redistribuição de renda), era clara a importância da agricultura: a renda agrícola correspondia a mais de 80% da renda total das famílias em média (Santos, 2014: 73).

Apesar de o cacau se destacar, os sistemas de produção eram bem diversificados, incluindo diferentes subsistemas, e era possível notar a relevância da mandioca. Assim, mesmo que o cacau fosse responsável pelo maior percentual da renda, ele não era tão dominante. No caso da família exclusivamente agrícola cujo orçamento foi analisado, ele respondia por cerca de 25% da renda (Santos, 2014: 53). Duas entre as quatro famílias pesquisadas mais de perto apresentavam renda superior a um salário mínimo *per capita* (Santos, 2014: 53, 66), o que equivalia à renda de um brasileiro típico, mais ou menos no meio do espectro de pobres a ricos.

Contudo, ainda que a correlação entre avanço da recuperação territorial e fixação de indígenas na aldeia fosse verificável, não se pode associá-los mecanicamente. Um caso menos recuado no tempo serve de exemplo. Ele se refere a um interlocutor que ingressou na aldeia em 2013, quando as fazendas vizinhas ao sítio onde vivia com os pais foram recuperadas. Na época, ele se mudou para uma retomada e passou a trabalhar como motorista no transporte escolar. Porém, não tardou para que deixasse o território, mudando-se para o extremo sul da Bahia. Após quase

dois anos na cidade, retornou para o sítio da família, reincorporando-se à aldeia. Como se vê, dispor de emprego entre os parentes, apesar de desestimular a mobilidade, não garantia permanência.

Afastando-nos de narrativas redentoras, é preciso observar que frequentemente o retorno se recobria, desde o início, de dificuldades. Os depoimentos revelavam que, a depender da distância a ser transposta, do tamanho da família e das condições econômicas, a viabilização da viagem poderia ser custosa. Muitas vezes, os indivíduos ou famílias a ponto de regressar se encontravam em situações dramáticas na diáspora, o que frequentemente acrescia ao retorno mais um fator complicador. Além disso, como já se adiantou e como veremos em maiores detalhes na próxima seção, a adaptação ao novo contexto e a estabilização econômica de quem regressava dependiam de uma conjunção de elementos e eram permeadas pela complexidade das relações entre parentes.

Um caso descrito por Magalhães (2010) é útil para se pensar nas dificuldades de adaptação e nas providências tomadas para facilitá-la. Descrevendo um retorno, a antropóloga deixou ver a hesitação das mulheres recém-chegadas, que não sabiam se iriam se acostumar na aldeia, e o estranhamento de um dos adolescentes retornados, expresso na repulsa ao suco de jenipapo que lhe foi oferecido na chegada, o que lhe valeu uma admoestação suave (Magalhães, 2010: 118). Ela anotou ainda que uma das primeiras providências tomadas foi a condução à casa do santo de todos que regressavam, incluindo as crianças e adolescentes, acompanhados da figura de referência da família extensa, uma mulher que àquela altura já vivia na aldeia (Magalhães, 2010: 118)⁸⁹.

Assim como o retorno da família Salles, reconstituído no início desta tese, o caso de uma indígena que regressou há mais de dez anos oferece uma imagem extrema das agruras que podiam marcar a jornada. Quando os pais da moça tomaram conhecimento de que, na cidade, ela era agredida pelo cônjuge, passava necessidade e, em função de um resguardo quebrado, enfrentava um puerpério muito difícil, exigiram que o genro a levasse para a aldeia, junto à filha recém-nascida. “Quando ela veio, o cara [o esposo] a maltratou muito. Ela veio toda machucada, toda mordida, toda beliscada”, contou uma parente. “Ela já vinha louca [em decorrência da quebra de resguardo]. Diz que ela veio dentro do ônibus conversando [sozinha] e a menina chorando, atrás de peito – ela não sabia mais dar peito para a menina. Ele ficava com vergonha, e então a maltratava dentro do ônibus. De lá até aqui.” Após o retorno e a separação do esposo, ela levaria anos se recuperando, sob o cuidado intensivo dos pais, que recorreram a promessas, assim como a *remédios de farmácia* e do mato, culminando com um fechamento de trabalho junto ao pajé.

⁸⁹ Magalhães afirma que a figura de referência da família “morou sempre na região” (2010: 117). Contudo, essa interlocutora me relatou que passou longas temporadas em São Paulo. De todo modo, à altura do retorno descrito, ela já vivia ininterruptamente na Serra do Padeiro havia anos, o que a tornava uma mediadora importante.

O período imediatamente posterior ao retorno costumava ser lembrado pelas dificuldades, mais ou menos pronunciadas; como se verá na próxima seção, o apoio dos parentes era crucial para a estabilização dos recém-chegados. Nos primeiros tempos, dizia-se, seria preciso ter *paciência*. Para citar um exemplo, um interlocutor que trabalhou como operário na Grande São Paulo contou que, mesmo sentindo menos inclinação para a roça, dedicou-se a esse trabalho após o retorno, enquanto aguardava o surgimento de uma vaga para motorista do transporte escolar. Em Alarcon (2019), recuperei relatos acerca do que se teve de *suportar* nos primeiros anos de recuperação territorial, com ênfase nas moradias improvisadas. Depoimentos registrados posteriormente que também remetiam a períodos mais recuados da luta iam na mesma direção. No quadro recente, em função da recuperação de novas áreas, tendia a haver maior disponibilidade de moradia; ao mesmo tempo, observava-se uma ampliação geral na renda da aldeia, reduzindo-se as soluções mais improvisadas.

Por outro lado, persistiam as alusões, que já se notava anos antes, ao estado dilapidado em que geralmente estavam as fazendas quando retomadas, e à quantidade de esforço dispendido para torná-las habitáveis e cultiváveis. Certa vez, presenciei a conversa de um grupo de mulheres sobre o abandono em que se encontrava determinada fazenda quando retomada. “Aqui, era nojento demais! Dava nojo!”, disse uma moradora da área. Uma senhora que visitava a retomada pela primeira vez assentiu, ironizando: “Aí, o fazendeiro fala: ‘Ah, eu tenho uma fazenda!’”. “Quando a gente chegava para lavar os pratos, dava nojo de ver a pia: preta, preta, de limo! E a gente: ‘Tome Qboa [água sanitária]!’.” “Mas está bom, eu gostei. Para entrar de primeira vez, de retomada, precisa ter coragem.” Comentários sobre o mau feitio das casas, os quintais repletos de tiririca e cobras, as roças mal geridas ou as matas devastadas eram todos expressão dos efeitos do esbulho, do desajuste inicial após o retorno e da necessidade de se reapropriar das porções do território que passaram tanto tempo presas em fazendas sem que os indígenas pudessem *zelá-las*.

Contudo, se o retorno se conectava a toda ordem de dificuldades e sofrimentos, os depoimentos que registrei indicavam que ele tendia a ser profundamente comovedor, permitindo a emergência de memórias e expectativas atravessadas de afeto. Uma interlocutora que regressou da cidade para o sítio dos sogros, já no interior da aldeia, e, em seguida, para uma retomada reconstituiu o que sentiu na ocasião. A antiga fazenda onde ingressava havia pertencido a seu pai e estava nas mãos de não indígenas havia décadas. Descrevendo o sereno frio da madrugada de inverno em que entraram na área, ela contou: “A agonia era muita para vir logo para o lugar onde eu nasci! Nunca imaginava voltar, nunca mais. Meu pai foi embora, eu me casei... Que alegria: eu voltei para a mesma casa! Quase nada modificado desde o tempo do meu pai”.

Também pondo em primeiro plano reminiscências da infância e frisando o apego à área na qual havia passado os primeiros anos, um interlocutor contrapunha as roças de duas retomadas, nas quais trabalhava. “Imagina: eu voltei a ser dono da mesma terra que era nossa! Desta roça [situada na área onde cresceu], eu cuido. Daquela [na outra retomada], eu cuido também. Agora, quando eu trabalho aqui, trabalho com mais amor, porque fui eu que plantei. Eu conheço cada passo desta roça aqui, cada buraco, cada pé de cacau. Aqui, eu ando de noite sem lâmpada”.

O caso de seu Jacinto, examinado no capítulo anterior, quando descrevi como ele localizou um antigo lugar de ritual em uma fazenda recém-recuperada, servia também para pensar mais amplamente os efeitos do processo de retorno dos parentes no corpo de narrativas partilhadas na aldeia, considerando a distributividade da memória. Como vimos, a visita desse senhor, além de atualizar seus laços com o território, assim como os de sua família extensa em Rondônia, restituiu histórias aos parentes na aldeia. Se a diáspora e o aprisionamento de lugares de memória em fazendas fraturaram a trajetória do grupo, a ação de recuperação territorial, em conjunção com um retorno, mesmo que temporário, instituiu um potente âmbito de encontro entre parentes, antepassados e encantados, fundando um ritual novo que se conectava ao passado.

3.2. DINÂMICAS DE MOBILIZAÇÃO

Como já vem se evidenciando até aqui, a reconstituição de trajetórias de retorno mostrava situações muito diversas no que dizia respeito às dinâmicas de mobilização, associadas, entre outros fatores, às ligações prévias entre quem retornava e o grupo. Para fins de argumentação, podemos agrupar essas ligações esquematicamente. Em um extremo do espectro, posicionamos quem conhecia a maioria dos membros da aldeia, em alguns casos mantendo com eles relações cotidianas antes do regresso. Na porção central situamos aqueles que, tendo se afastado da vida da aldeia em função da diáspora, ainda se inscreviam em um contexto de maior proximidade, ou mesmo intimidade e confiança, em função de laços sedimentados no passado. Finalmente, no outro extremo, quem mantinha relações muito focalizadas, em alguns casos com não mais que um parente, ou mesmo quem não conhecia diretamente ninguém da aldeia, em função da interrupção dos vínculos de seus antepassados com o grupo, por diferentes motivos, em algum ponto anterior a sua geração ou em seus primeiros anos de vida.

As especificidades das ligações previamente existentes entre a aldeia e indígenas em vias de retornar se relacionavam diretamente aos preparativos do regresso – naturalmente, a maior distância nas relações inspirava maior cautela, expressa em conversas prévias e outros dispositivos. Porém, fosse qual fosse a situação, um primeiro procedimento, inescapável para qualquer regresso, era a verificação da inscrição do indígena na rede de parentesco que conforma a aldeia. No caso

dos que privavam de relações muito próximas, esse passo, como se pode supor, era cumprido automaticamente. Já em relação aos demais, entabulavam-se conversas mobilizando o manancial de conhecimentos genealógicos e histórico-fundiários partilhado entre parentes.

O relato de um jovem que retornou ainda criança, junto aos pais e irmãos, deixa ver o escrutínio em torno das relações de parentesco de sua família por ocasião do regresso. “A gente estava na Cajazeira [localidade próxima à Serra do Padeiro]. Aí, meu pai quis vir para a aldeia. Um índio daqui procurou ele lá. Aí, ele passou as instruções, como era, buscou o parentesco do meu pai, de onde era, de onde veio...” Outro interlocutor recordava a confirmação de seu pertencimento ao grupo, também à época do retorno. Segundo ele, uma senhora que vivia na aldeia e que, quando criança, frequentava a casa de seus avós, disse: “Ele é gente da gente”.

Se a *conversa com o cacique* era o rito que frequentemente oficializava o aceite da coletividade em relação ao retorno de cada indivíduo ou família, os depoimentos deixavam claro o amplo envolvimento dos parentes nas etapas iniciais de confirmação dos vínculos, em consonância com a distribuição de conhecimentos na aldeia. Em função de sua idade e posição na rede de relações, os troncos velhos eram frequentemente invocados. Os conhecimentos sobre parentesco, como se pode imaginar, não eram uniformes, tendendo a rarear ou perder precisão conforme aumentasse a distância entre o sujeito que retornava e aquele empenhado em recordar. A tendência mais comum era que um velho fosse especialista em seu próprio tronco, ainda que pudesse reter muitos conhecimentos sobre outros. Encontrei, porém, indígenas relativamente jovens reputados como bons conhecedores das relações de parentesco e outros cujos saberes pareciam menos limitados aos respectivos troncos – o cacique era exemplo de ambas as situações.

Recuperando sua infância, um interlocutor particularmente interessado na história dos troncos familiares, em sua constituição e em seus domínios territoriais, comentou: “Eu sei de muita coisa, porque nunca andei com os da minha idade, sempre gostei de andar com os velhos. Os velhos não gostavam de menino no meio deles, mas como eu não malinava [não fazia traquinagens], como eu ficava quietinho ali... Então, eu posso contar o que eu vi e o que eu ouvi dos velhos”. Em certas falas, a necessidade de cultivar conhecimentos genealógicos e territoriais, atualizando-os de geração em geração, aparecia revestida de preocupação e urgência. “Os velhos estão morrendo. No futuro, vão precisar [desses conhecimentos] e não vão saber de nada. Muitos aí são índios, mas não sabem nada, não sabem de onde os pais vieram. Eles podem acabar perdendo as terras por isso”, inquietava-se um interlocutor. Como se tem indicado, porém, os processos de rememoração são complexos e a recuperação territorial os vinha reforçando.

Agora, recuemos no tempo. Antes das primeiras gestões para a identificação dos vínculos de parentesco e a incorporação ou reincorporação de indígenas à aldeia, o que se passava no

caminho do retorno? O que motivava indígenas na diáspora a regressar? Na seção anterior, observamos algumas das circunstâncias em que se precipitavam os regressos, relacionando-os a eventos familiares e condições econômicas, entre outros fatores. Agora, veremos como a mobilização para o retorno engajava múltiplas atuações, comportando sentidos profundos. Sob uma superfície tecida de trajetórias diversas, encontrava-se um substrato, disseminado nas falas, que poderia ser sintetizado na fórmula *o sangue puxa e os caboclos empurram*. Fossem quais fossem os detalhes de cada retorno específico, na perspectiva de meus interlocutores, todos deveriam ser compreendidos como disposição de engajamento em um projeto coletivo e como decorrência das convocações profundas e entrelaçadas que eram o parentesco e a sina legada pelos encantados.

Quando perguntei a um homem por que ele havia retornado à aldeia, junto à esposa e aos filhos, já que, conforme sua descrição, a situação fora dali não estava ruim, ele respondeu: “Porque Babau e Jackson* [irmão mais novo de meu interlocutor] mandaram me chamar”. A imagem do parente que *manda chamar* era muito difundida no conjunto de depoimentos. Insisti, porém: por que ele havia atendido ao chamado? “Porque é família. Se for para passar aperto, passa todo mundo junto, compartilhamos as dificuldades. Para contar vantagem, é tudo junto; para contar miséria, é tudo junto.” Nesse ponto, sua fala assumiu o registro de quem se referia a algo incontornável.

Algumas pessoas eram reconhecidas por terem *puxado* muitos parentes para a aldeia – esse papel poderia ser desempenhado tanto por indígenas que nunca saíram do território, como por aqueles que saíram, mas retornaram antes de outros parentes próximos. Como discutimos no capítulo anterior, cada tronco familiar e, mais especificamente, cada família extensa ou nuclear tinha suas figuras de referência, ainda que essa atuação não se limitasse a elas. Se as palavras de um parente podiam convencer alguém a sair da aldeia, como vimos na discussão sobre as falas sedutoras acerca das vantagens da cidade, os depoimentos demonstram que elas também podiam puxá-lo de volta. “Lausminda* chegou a São Paulo e me fez a proposta de vir embora: disse que estava todo mundo retomando as áreas, todo mundo ficando em seus lugares, que a área estava sendo toda retomada e *a família toda tinha que vir embora*” (grifo meu). Assim, uma interlocutora caracterizou o chamado efetuado por sua tia, conhecida por haver mobilizado vários parentes. “Ela embarcou [de volta à aldeia] e me deu uma semana para chegar. Aí, eu vim.”

Nas situações em que as tentativas efetuadas para convencer um parente a retornar não surtiam efeito, as palavras podiam, eventualmente, tornar-se mais duras. Nessa direção, uma interlocutora contou que ralhou com uma parente, Sonia*, que não fazia caso de seus insistentes pedidos para que retornasse. Ela se obstinava em permanecer na cidade, a despeito de enfrentar grandes dificuldades para realizar até as tarefas mais simples, posto que não estava habituada com o ambiente. Quando o esposo de Sonia viajava a trabalho, continuou minha interlocutora,

ela ficava sozinha com os filhos e, se os mantimentos acabassem, chegava a passar necessidade, mesmo havendo dinheiro em casa, pois não sabia usá-lo. “Eu fui lá, cheguei lá, me danei com ela: ‘Vamos embora para a roça, rapaz! Você fica aqui morrendo de fome, você não sabe fazer nada [na cidade]. Vai lá para casa e fica lá!’. Me danei, peguei, até que trouxe ela para cá.”

No que dizia respeito aos chamados efetuados por parentes próximos, destacava-se a agência das mães e dos pais. “O bom filho é aquele que procura morar perto de seus pais”, afirmava uma senhora, empenhada em atrair as filhas que estavam longe. Referindo-se aos filhos fora da aldeia, seu Moacir* confidenciava: “Você cria uma criancinha, aí ela fica rapaz. Quando acaba, ele sai de casa. Deixa a mãe na maior solidão, não é, não? E o pai também, é a mesma coisa. Principalmente quando a gente começa a trabalhar junto com os filhos, a fazer viagem. Quando a gente se separa do outro, é aquela falta imensa”. Como se vê, a saudade dos filhos era alimentada, inclusive, pelo tempo partilhado no movimento indígena, a que ele se referia aludindo às viagens para reivindicação de direitos e outras ações. “Pelo meu gosto, eles não tinham ido, não.”

Ainda que seu Moacir fosse enfático na expressão de seu vínculo com os filhos, de modo geral, as mães eram as depositárias preferenciais da carga de preocupações com os parentes ausentes e, nessa posição, podiam desencadear retornos – inclusive retornos contrariados. “Você sabe que coração de mãe é dolorido, né? Com uma ruma de filho, acostumada a amanhecer o dia com eles aqui na beira da saia, comendo, bebendo, depois vê tudo no meio de tiroteio, gente morto no meio da rua, os filhos nas drogas...” Contrapondo a imagem doméstica por excelência a uma caricatura da vida na diáspora, uma senhora marcava com essas palavras o sofrimento das mães cujos filhos deixavam a aldeia. Em um período mais recuado da recuperação territorial, Macêdo já observava que o processo acendia nas mães “a esperança de terem seus filhos de volta logo que a *‘situação melhorasse’*” (2007: 50, grifo dela).

Quando lhe perguntei por que havia retornado da cidade onde vivia, um jovem respondeu: “Minha mãe queria que eu voltasse. Aí, eu voltei. Porque estávamos eu e o meu irmão. Ela se preocupava muito. Ela queria que a gente voltasse. Aí, eu voltei”. O entendimento partilhado na aldeia de que, como regra geral, a relação de pais e, sobretudo, mães com seus filhos seria marcada por apego⁹⁰ se combinava à percepção de que haveria casos especiais, famílias em que se observava maior pegadio entre os membros. Seu Moacir era um exemplo. Também havia casos em que o pai, a mãe ou ambos confessavam ter mais pegadio com tal ou qual filho, por consequência, sofrendo mais com sua partida e, eventualmente, envidando maiores esforços para que regressasse.

⁹⁰ Ver também Macêdo (2007: 49-50).

O resultado desejado por mães e pais, isto é, o retorno dos filhos, frequentemente era alcançado ao cabo de laboriosa insistência: alguns passavam meses ou anos desfiando lamentos e reclamações ao telefone, em visitas ou por meio de recados. A mesma senhora que apresentava a saída dos filhos do território como algo natural (“cresceu, tem que girar a vida; aí, ninguém fica, fica não”), em outro momento da conversa, explicou diligentemente como convenceu um de seus filhos a retornar. “O trabalho dele é muito perigoso – ele é motorista, é muito perigoso. Aí, eu falei: ‘Meu filho, sabe o que você faz? Você vem embora, meu filho. Porque você aqui, de fome, não morre, não. Tem banana, tem jaca, tem abacate, tem laranja, tem tudo. Aqui, você não paga energia, não paga água, tem casa boa para morar, a cidade pertinho, tem os parentes todos...’.”

O golpe de misericórdia ocorria se mães ou pais se enfermassem – era muito malvisto o filho que não retornava para junto deles quando adoeciam. Frequentemente, quem regressava à aldeia nessas circunstâncias ficava de vez. Uma jovem contou que, vivendo em São Paulo, recebeu uma ligação do pai, dizendo que estava doente. “Aí, eu vim embora, voltei. Vim para voltar [a São Paulo] com dois meses, mas não voltei mais.” Ou seja, o que seria uma estada com data para acabar se converteu em retorno permanente. Era recorrente nas falas a associação entre o regresso dos filhos, mesmo que temporário, e a saúde dos pais. “O velho Nezo*, pronto, a filha chegou, já sararam as doenças todas”, comentou um interlocutor. “Até que enfim ela resolveu aparecer”, completou, reprovando o fato de que até então era sempre o pai que a visitava, nunca o contrário, em uma inversão do que ele considerava usual e adequado.

Aliás, esperava-se que os filhos retornassem não apenas se os pais adoecessem, mas caso atravessassem dificuldades de diferentes ordens ou quando atingissem certa idade, mesmo que seguissem fortes e saudáveis. Nessa direção, Magalhães (2010: 69) registrou o depoimento de um jovem de Olivença que regressou à aldeia depois que a mãe foi severamente agredida por seu companheiro à época. Na Serra do Padeiro, testemunhei as queixas de um interlocutor a respeito de uma prima que vivia fora da aldeia, e não junto à mãe, já idosa. Mesmo que a senhora estivesse bem de saúde, trabalhando cotidianamente na roça e vivendo perto de netos e outros parentes, “não é a mesma coisa”, dizia. “O certo era a filha morar ali de junto e tomar conta dela.” Essa obrigação, como se pode imaginar, também era marcada por prescrições de gênero.

Conforme vimos no capítulo anterior, em alguns casos, mães e pais efetivamente foram buscar os filhos na cidade ou, de algum modo, mandaram levá-los à aldeia. As razões alegadas para esse movimento eram as mais diversas. O caso de uma jovem que vivia sozinha na cidade serve de exemplo. “Ela ficou um tempo lá, mas aí começaram uns fuxicos e eu fui buscá-la”, contou sua mãe, afirmando que a moça havia se tornado alvo da maledicência de certos parentes da aldeia. Entre outros fatores, o movimento de buscar os filhos costumava se atrelar a certa

estabilização das condições de vida dos pais e à existência de recursos para sustentar ou apoiar quem retornava. Nessa direção, um jovem que, na infância, morava com o pai em uma cidade próxima à aldeia recordava vividamente a ocasião em que a mãe, retornando de anos de trabalho na diáspora, foi buscá-lo. Ele tinha 13 anos de idade e passou a viver com ela em uma retomada.

Alternativamente, o movimento para buscar os filhos se ligava à identificação de crises. No capítulo anterior, vimos os casos de Elisa e Lina, que, atravessando grandes sofrimentos na cidade – em função, respectivamente, de uma quebra de resguardo, associada ao abandono do esposo, e da violência perpetrada pelo cônjuge e por parentes afins – retornaram à aldeia por gestão direta dos parentes. Ali, também me referi ao caso da jovem que se preocupava com as irmãs menores, que, de acordo com ela, viviam em situação vulnerável com a mãe e o padrasto na cidade. Assumindo o que entendia ser sua responsabilidade como irmã mais velha, ela procurou o cacique para se aconselhar, dizendo-se inclinada a pleitear a guarda das meninas para si.

Mesmo quando não logravam o retorno dos filhos, alguns conseguiam atrair um ou mais netos, com o intuito principal de cuidarem ou serem cuidados, de obterem companhia ou ajuda no trabalho. Assim, arranjos familiares nos quais crianças e jovens viviam com os avós, e não com os pais, usuais já nas gerações passadas, tinham sua expressão no quadro do retorno dos parentes. Uma senhora me indicou os argumentos que havia utilizado para persuadir a filha, que morava na cidade, a levar a neta para viver com ela: “Eu falei que tinha medo de a menina ficar doente – é tanta doença na rua. Aí, no final de semana, ela vem ver a menina. E outra: ela trabalha, não tem com quem a menina ficar quando sai da escola. Para deixar com qualquer um, eu falei que prefiro ela aqui. Hoje em dia, a gente vê o que acontece”. Outra senhora, por sua vez, convenceu a ex-nora a autorizar o regresso do neto: “Ele tinha que vir porque, na rua, ele não podia fazer nada. E Tide* [o neto] gosta de caçar, de pescar. Aimiri* [um parente do menino] já está combinando para eles fazerem um mundéu [armadilha de caça]. Bonzinho de enxada, ele! Vai para a roça mais a gente”.

O relato de uma interlocutora dava conta do efeito exercido pelo chamado dos avós. Quando vivia em São Paulo, ela encontrou certa vez uma prima que morava na aldeia e se encontrava na cidade de passagem. “Ela disse: ‘Vó chora muito por você, fala muito de você, reza muito por você’. Eu vi o chão. ‘Eu vou agora, o mais rápido possível.’” Por vezes, ao retorno dos netos, sucedia-se o dos filhos. Uma senhora que vivia em uma área retomada, primeiro, acolheu o neto, então com 14 anos, que deixava uma fazenda na Serra das Trempes, onde morava com a mãe e o padrasto; cerca de quatro anos depois, viu chegarem a filha, o genro e a neta.

Ainda que, como se descreveu até aqui, os retornos geralmente se atrelassem a uma complexa rede de atuações envolvendo parentes, o papel do cacique aparecia com destaque no conjunto das narrativas. Uma jovem recordava que, no começo da adolescência, morava no sítio

do avô, na Serra do Padeiro, já havendo vivido até ali em diferentes circunstâncias na aldeia e na diáspora. “Aí, Babau me chamou. Esteve lá [no sítio do avô dela] e me chamou, [perguntou] se eu não queria morar na retomada. Aí, eu fui.” Outro interlocutor, por sua vez, referindo-se ao período de hesitação que antecedeu seu ingresso na aldeia, contou, rindo: “Eu ficava meio por fora, assim... E Babau de vez em quando chegava para mim e me dava uma cutucada...”.

Em sua investigação acerca dos processos de constituição e legitimação de caciques, e de suas relações com aliados políticos, Rocha (2014) deixa ver que também em outras localidades da TI caciques e lideranças tinham papel destacado na mobilização de parentes na diáspora. A esse respeito, observou: “Algumas lideranças indígenas e caciques comentaram comigo o desejo de abrigarem dentro da terra indígena todas aquelas famílias que atualmente estão morando na periferia de Ilhéus. Me chamava atenção com frequência o conhecimento e mapeamento que muitos caciques demonstravam não somente das famílias que pertenciam ao seu cacicado, como daquelas que pertenciam a outros e[,] ainda, daquelas que[,] por estarem na cidade, não estavam necessariamente atreladas a ninguém. Isso indica que as famílias indígenas moradoras da cidade podem conter em si mesmas uma condição potencial para o estabelecimento de futuras alianças políticas, sendo objeto de investida e interesse dos caciques que almejam continuamente ampliarem e consolidarem ainda mais seus *cacicados*” (Rocha, 2014: 49).

É possível ensaiar diferentes explicações para o destaque conferido ao cacique nas narrativas que registrei na Serra do Padeiro. De um lado, é preciso considerar que ele efetivamente desempenhava papel-chave no retorno dos parentes: tratava-se de uma figura de referência, com grande trânsito nos circuitos da aldeia, e que dedicava bastante empenho ao aprofundamento do processo de mobilização, envolvendo-se pessoalmente em diferentes aspectos do regresso de parentes. Tive notícia de que, em mais de um caso, foi Babau quem viabilizou os recursos para a viagem de regresso. De outro, não se deve descartar a diplomacia implicada nas falas, os esforços para construir e fazer circular, inclusive por meio deste trabalho, reputações caracterizadas pela boa relação com essa e outras figuras de poder.

Se, como se indicou, não havia correlação unívoca entre regresso e eventos como rearranjos familiares, a capacidade da aldeia de oferecer auxílio em momentos de dificuldade era crucial na compreensão do retorno dos parentes. Os recursos de que os Tupinambá da Serra do Padeiro dispunham para atuar nesse sentido não eram apenas materiais: eles tinham de ver com o acúmulo de uma série de tecnologias de luta e construção da vida coletiva, passando, entre outros elementos, pela capacidade de organização e mobilização de seus membros, assim como pelo trânsito das lideranças junto a outros movimentos e instâncias de poder. Esses recursos, é importante notar, inscreviam-se em um intervalo temporal mais largo que a

mobilização contemporânea, remetendo a figuras de referência como João de Nô, que, conforme observamos, era capaz de curar enfermidades e resolver toda sorte de problemas.

Vejamus um exemplo agudo de crise respondido pela aldeia mais recentemente. Como indiquei na introdução, em maio de 2015, Pinduca, liderança da Serra das Trempes, foi assassinado em uma emboscada. Após o ocorrido, a viúva, Ninha, se tornou alvo de ameaças. Sem receber proteção adequada por parte do Estado, ela e os nove filhos foram acolhidos na Serra do Padeiro. Ainda que não se tratasse de um retorno estrito senso, uma vez que a família já se encontrava engajada no movimento de recuperação territorial em sua aldeia de origem, o fato de a Serra do Padeiro ter demonstrado condições de protegê-la das ameaças, garantindo o bem estar material de seus membros até que pudessem se firmar, indica que a capacidade de ação coletiva e a disponibilidade de recursos poderiam levar uma aldeia a atrair inclusive membros de outras.

A respeito do caso, um interlocutor observou: “Parente ajuda parente. E, também, imagine: se a família de Pinduca ficasse mal, isso assombraria outros índios. O povo ia ficar com medo”. Nessa fala, como se vê, a acolhida da família era explicada tanto pelo compromisso do parentesco quanto por razões estratégicas, ligadas à mobilização. Quando se participa de um movimento em que se correm riscos cotidianamente, inclusive de morrer violentamente, não é trivial saber que, caso ocorra o pior, ao menos seus parentes não estarão desamparados.

Ao demitir indígenas em retaliação à recuperação territorial ou recusar emprego mesmo a quem não estava envolvido no movimento, conforme se indicou, fazendeiros da região abriram outra via de atuação da aldeia em situações de crise. “Um monte de gente que dava dias para os outros, que trabalhava assim... Zé Trindade*, mesmo, não tinha mais trabalho, ninguém dava trabalho para a família deles. Aí, vieram todos aqui, pediram apoio e a gente deu”, recordava uma interlocutora. Segundo ela, o fenômeno apareceu com força logo após a primeira ação de retomada, conectando-se diretamente à realização da segunda. “Nessa segunda área, veio um monte de gente que os fazendeiros haviam despachado e que não tinham para onde ir. Aqui dentro [sítio da sua família], não dava para ficar, porque é pequeno, esse pedaço. Aí, foram para a retomada.”

Portanto, alguns fazendeiros *empurraram* indígenas para a aldeia, ampliando, não intencionalmente, a mobilização. Uma série de relatos efetuados por indígenas que trabalhavam para fazendeiros estabelecia o início da frequência às reuniões da AITSP como marco inaugural de sua participação na aldeia, antes mesmo do rompimento com o regime de fazenda. Muitos recordavam que o faziam *com uma cisma danada*, procurando não atrair a atenção de outros trabalhadores e dos patrões. “Eu ia com medo de topar com os homens aí, com os donos. E tinha vez em que eu estava cortando seringa e às vezes tomava até pressão: ‘Você quer fazer o pessoal tomar aqui [retomar a fazenda], está querendo deixar todo mundo desempregado aqui na região?’

Você participa de reunião, você vai fazer todo mundo perder os empregos””, contou um interlocutor, lembrando das reações do pretense proprietário da fazenda onde trabalhava e de seus prepostos. Em certos casos, indígenas mais inclinados a participar convenciam outros, moradores da mesma fazenda ou de áreas vizinhas, a acompanhá-los. Alguns só se somaram ao movimento quando a área em que trabalhavam foi retomada ou quando estava na iminência de sê-lo.

Os relatos de dona Julita* e de sua filha, Cleidiane*, são uma janela para os processos de mobilização de indígenas que viviam e trabalhavam em fazenda. À época em que a família se aproximou do movimento de recuperação territorial, o esposo de dona Julita, seu Amaro*, era administrador de uma fazenda situada na TI. Ao cabo de décadas de trabalho, o casal havia logrado comprar um sítio, que fazia divisa com a fazenda; como, porém, a área fosse pequena para garantir o sustento, seu Amaro seguiu no emprego. O conhecimento profundo da família acerca do regime de fazenda era acionado por dona Julita para explicar seu engajamento junto aos parentes. “A gente sabia muito bem o que os fazendeiros faziam com os trabalhadores”, disse, oferecendo em seguida detalhes de injustiças cometidas contra indivíduos e famílias específicas.

Convidada por um parente recém-chegado da cidade, a família de dona Julita começou a frequentar as reuniões da AITSP e convenceu outro parente que vivia na fazenda a fazer o mesmo. Ela recordava: “Ele é primo da gente, só que ele tinha medo. Eu falava: ‘Você não é homem, não, rapaz? Vamos!’. Ele sofria com esse fazendeiro, não era brincadeira! Meu marido falava: ‘Rapaz, a gente tem que ir, a gente tem que se unir’. Aí, nós começamos a ir”. Eles tentavam ser discretos, pois ouviam como os pretensos proprietários da fazenda e de áreas vizinhas reagiam ao ver passarem pela estrada indígenas identificados com a realização de retomadas. “Quando o carro [de um indígena envolvido na recuperação territorial] apontava na rodagem, os fazendeiros gritavam: ‘Já vem o rebanho de Satanás, já vem o rebanho de ladrão!’.”

Apesar das precauções, as retaliações não tardaram. “A gente ia [às reuniões] escondido. Quando caiu no ouvido deles, minha filha, foi uma atentação⁹¹, uma infernação”, contou dona Julita. Cleidiane recordava: “Começaram a dizer que meu pai estava fazendo a cabeça dos funcionários para irem lá [na sede da aldeia] e trazerem mais índios para retomar a fazenda, entendeu? Ficaram com raiva do meu pai e decidiram colocá-lo para fora. E não queriam dar os papéis para ele se aposentar por tempo de serviço. “Eles achavam que meu pai estava passando por cima da autoridade deles. Contrataram outro administrador e colocaram para ficar fazendo intriga”. De acordo com interlocutores, alguns funcionários de fazenda eram *casca de cobra*. “Esse rapaz vinha mexer na área de pai, entrava e fazia o que bem queria. Ninguém tinha

⁹¹ Embora o termo *atentação* não seja dicionarizado, optei por mantê-lo, como substantivação de *atentar*, não se devendo confundir-lo com *tentação*.

sossego, foi uma época turbulenta na vida da gente. Eles achavam que pai ia recuar, mas pai não recuou”, completou Cleidiane. Algum tempo depois, a fazenda e áreas limítrofes foram retomadas. A família de dona Julita continuou no sítio e aprofundou sua inserção na aldeia. Ela concluiu: “Até hoje, o povo ainda fala: ‘Os índios entraram ali, a culpa foi de Amaro’. Eu só sei dizer que melhorou para todo mundo depois que teve a retomada”.

O engajamento precipitado pela ação de indivíduos ou grupos contrários à demarcação da TI se verificava não apenas entre indígenas que viviam em fazenda, mas também entre moradores de sítios. Nessa direção, uma interlocutora considerava que uma ação de retomada realizada por seu enteado havia sido causada, entre outras razões, pelo comportamento inapropriado que o fazendeiro vizinho dispensava às mulheres da família, dirigindo-lhes palavras atrevidas e impertinentes toda vez que seus caminhos se cruzavam. Vejamos outro exemplo em mais detalhes, o caso de uma família extensa que vivia em uma roça lindeira a uma retomada e que, apesar de manter relações cordiais com os parentes da aldeia, não se envolvia no movimento.

Uma das integrantes da família, Penha*, contou: “Chega a hora em que há necessidade de você se juntar ao seu parente. Para nós, a coragem veio quando o fazendeiro trouxe um carro de pistoleiro ali para dentro, para acabar com nós todos”. Quando o pretense proprietário da fazenda vizinha, retomada havia pouco, mobilizou capangas para investir contra os indígenas mobilizados, o sítio da família de Penha também foi atacado. Ela contou que todos, das crianças aos velhos, trancaram-se no secador de cacau, em pânico. Os tiros disparados pelos capangas soavam cada vez mais perto; Penha pensou que a família seria fuzilada. A narrativa enfatizava a *vergonha* que se abateu sobre os moradores do sítio, quando perceberam, pelos ruídos, que os parentes se arriscavam, acercando-se para protegê-los, apesar de eles não terem se engajado na luta até então.

Esse episódio era referido por membros da família como ponto de virada. “Maicon* [esposo de Penha] disse: ‘Se a gente escapar dessa, a gente tem mais é que tomar jeito e procurar nosso povo, nos unirmos mais ao nosso povo. Porque nós estamos *desagarrados*. E fazendeiro nenhum quer bem a nós: eles só querem nos matar’” (grifo meu). Se o caso dá mostra de que as famílias desenhavam diferentes estratégias no quadro do conflito, aproximando-se ou se afastando da recuperação territorial, ele deixa ver também certo entendimento de como parentes devem se portar diante uns dos outros. “É como se desse um choque em você: ‘Acorda! É por aqui, a verdade é essa! Agora vamos de unha e dente’. Aí, pronto. Quando vieram as outras retomadas, nós falamos: ‘Cacique, nós estamos aqui para o que der e vier’.” De fato, a família passou a participar intensamente das ações e, tempos depois, alguns membros se mudaram para uma retomada.

As transformações na paisagem da Serra do Padeiro – incluindo-se a ampliação de acesso a direitos, o aumento da renda e o maior afluxo de bens manufaturados – também colaboravam

para o retorno dos parentes. Como adiantei, o oferecimento de educação escolar até o ensino médio, inclusive com formação técnica, inverteu uma tendência histórica, a saída do território para estudar. Também tinha efeito mobilizador o fato de a aldeia ser capaz de oferecer atenção à saúde; de o movimento ter logrado que a área fosse contemplada no programa federal de eletrificação rural; e de a AITSP mediar, quando necessário, as relações entre indígenas e o Estado, por exemplo, para garantir acesso à seguridade social. Assim, os avanços do movimento na obtenção de direitos – que levaram o Estado a alocar recursos para o funcionamento do CEITSP, para a instalação de um posto de saúde e de um consultório odontológico, assim como para a contratação de indígenas para atuar nas áreas de educação, saúde e saneamento – vinham incidindo no retorno.

Ao fazer essas considerações, não pretendo, de maneira alguma, sugerir que o envolvimento na recuperação territorial pudesse ser reduzido a cálculos de proveitos pessoais, borrando suas profundas implicações e causalidades, como querem alguns de seus opositores. Trata-se de indicar que o engajamento não decorria necessariamente de uma apreensão total e *a priori* dos direitos indígenas e do projeto político em curso na aldeia – inclusive, porque ele está em construção. O retorno e a participação na aldeia pareciam ter de ver, muito mais, com o movimento de se depositar expectativas e alguma confiança em uma possibilidade de vida gestada entre parentes, associando-se às potências do próprio projeto, que poderia propiciar em seu desenrolar formas de envolvimento que não necessariamente estavam dadas desde o início.

As mudanças no panorama da aldeia eram percebidas pelos parentes na diáspora em visitas e por meio da circulação de notícias em circuitos diversos, como se viu no capítulo anterior. No caso dos que viviam em localidades mais distantes, as estadas no território durante as férias contribuía para desvelar a magnitude das transformações. O relato de uma interlocutora indicava o impacto que teve sobre seu cômjuge uma visita efetuada após o início da recuperação territorial, culminando no retorno da família: “Ele veio aqui não lembro o ano. Dona Esmeraldina* [a sogra da interlocutora] já tinha falado que as terras estavam voltando, só que até ali ele nunca tinha falado de vir para cá. Aí, ele veio. E teve uma retomada na época em que ele estava aqui. Depois que ele veio, que ele voltou, aí pronto! Ele se azoou: ‘Não, nós vamos embora para lá!’”. Outro interlocutor atribuía o não retorno de alguns de seus parentes ao fato de terem mantido uma imagem anacrônica da aldeia: “Eles foram embora daqui e não voltaram mais nunca. Foram naquele tempo em que nem estrada tinha – naquele tempo, era no jegue. Então, eles lembram como era aqui e, por isso, não voltaram mais. Mas o lugar em que ele passava, se ele vier hoje, não conhece mais”.

Em sua pesquisa, Rocha (2014) observou que as visitas à aldeia efetuadas por indígenas que viviam na cidade, entre outros aspectos, atuavam para uma espécie de “mapeamento”. “Aos poucos os indígenas moradores da cidade vão aproximando-se não somente dos ‘parentes’ (conhecidos ou

não), como também vão tomando conhecimento do contexto da terra indígena em si: o modo de vida, as relações sociopolíticas e cotidianas aí estabelecidas, as dificuldades, os desafios e as oportunidades, as pautas do movimento indígena e *as lideranças e caciques que poderiam acolhê-los, caso venham a decidir por uma mudança para dentro da área*” (Rocha, 2014: 49, grifo meu).

Ao mostrar a vida boa no contexto da recuperação territorial, a circulação de fotografias tomadas na Serra do Padeiro atuava para tornar mais aguda a saudade dos parentes e de certos lugares, eventualmente contribuindo para precipitar retornos. Entre as imagens enviadas pela internet ou por parentes e conhecidos, não faltavam cenas em retomadas e sítios, mostrando casas reformadas ou os bens que se pôde adquirir em função do incremento da renda na aldeia. Ao mostrar lances de uma festa na casa do santo, uma pescaria no rio ou parentes reunidos em torno de uma bacia de milho recém-colhido, muitas delas remetiam a práticas identificadas com os modos de vida da aldeia, dos quais se costumava sentir falta quando se estava longe.

Ao me debruçar sobre os esforços de mobilização em seu aspecto mais concreto e cotidiano, nas gestões práticas para executar o projeto em marcha na aldeia, verifiquei que muito empenho era colocado no ato de conversar. No próximo capítulo, veremos como *saber conversar* era atributo valorizado tanto na manutenção de vínculos dentro da aldeia como no estabelecimento de relações com os de fora. Aqui, a ênfase recai no papel da conversa para mobilizar parentes e desencadear retornos. Nessa direção, descrevendo o início de seu engajamento, um interlocutor afirmou: “Eu trabalhava em uma fazendinha lá, do rapaz. Foi quando chegou o movimento. Foi até Márcio* que foi lá, em um dia de sábado. Ele chegou lá *perguntando, falando, conversando* comigo, *dizendo* que a gente tinha que reunir as pessoas que eram indígenas, para poder começar a luta. Ele *perguntou* se eu queria entrar no movimento. Eu *falei*: ‘Quero!’” (grifos meus).

Como se indicou, indígenas tidos como referências familiares e associados a retornos de parentes frequentemente sustentavam, por anos, conversas com os que estavam fora, em um minucioso e persistente trabalho de convencimento. Também cumpriam papel importante no retorno parentes, próximos ou não, considerados ponderados, capazes de dar *bons conselhos*. O mesmo ocorria com aqueles que se dizia *terem conhecimento com muita gente* e, conversando com parentes, vizinhos, conhecidos ou mesmo desconhecidos, descobriam paradeiros, ficavam sabendo da situação de famílias que estavam fora da aldeia e eram procurados por quem pensava em voltar, por quem sabia de alguém que pretende fazê-lo ou, ainda, por quem desejava precipitar um retorno.

Se a atuação no retorno geralmente era potencializada pela posição no quadro das relações de parentesco e por traços de personalidade – ser falante, desinibido, curioso, ter boa memória –, ela podia ser facilitada pela frequência a determinados lugares e pela inserção em circuitos que se constituíam como importantes âmbitos de mobilização. Como exemplos de espaços de afluxo

cotidiano de indígenas e não indígenas, bastante diversos entre si, temos o CEITSP e os bares mantidos por vizinhos não indígenas em suas posses. Pontos destacados na rede de informações que atravessava a aldeia, lugares como esses serviam como suporte para a mobilização.

Em interações que, frequentemente, relacionavam-se direta ou indiretamente ao processo de retorno, observei que eram trocadas notícias, recados e impressões pessoais de dentro e fora do território. Uma conversa no intervalo da aula com um colega que vivia em um PA ou com a mãe de um estudante que morava em um sítio mais afastado e estava ali para entregar documentos na secretaria poderia propiciar pistas sobre um parente que se estava procurando. Os comentários, na mesa do bar, acerca da situação periclitante de um indígena na cidade eventualmente desencadeavam movimentações de parentes com o objetivo de que ele regressasse.

Além desses e de outros pontos de intenso fluxo diário ou semanal, como o posto de saúde e o consultório odontológico, outros lugares se tornavam concorridos com certa periodicidade, compondo também âmbitos de mobilização. Era o que se dava com o galpão onde se realizavam as reuniões da AITSP e outras atividades relacionadas à defesa territorial e à mobilização por direitos, que, em certas ocasiões, podiam envolver também a presença de não indígenas. Tanta importância quanto o que transcorria dentro do galpão, durante a reunião, tinham as interações realizadas antes e depois do evento, quando se ia chegando ou quando o público se dispersava. Igualmente relevantes eram as conversas paralelas à reunião, travadas fora do recinto principal, ou cochichadas ali mesmo. Além de servirem à construção cotidiana de vínculos na aldeia, como veremos no próximo capítulo, elas também cumpriam um papel no retorno dos parentes. Outro espaço crucial para a mobilização era a casa do santo, fosse em dia de festa e fechamento de trabalho, quando se tornava apinhada, ou no movimento incessante, distribuído ao longo do ano, dos que iam se consultar com o pajé e, por vezes, alinhavavam retornos.

Espaços temporários de interação eram constituídos também nos carurus e em outros eventos devocionais, conforme discutiremos no próximo capítulo, assim como em festas de aniversário, churrascos aos fins de semana, campeonatos de futebol e confraternizações diversas. Na mesma direção, à época da realização do censo, todas as quintas-feiras, uma mulher que tinha retornado não havia muito de Brusque vendia acarajé na lanchonete mantida por um jovem perto do CEITSP, atraindo muitos clientes, que se juntavam para conversar enquanto comiam.

Fora do território também se constituíam âmbitos de mobilização, nos deslocamentos em veículos rurais, nas esperas em pontos de ônibus e em locais nas sedes de distritos ou municípios vizinhos, como órgãos públicos, agências bancárias, correios ou estabelecimentos comerciais, entre os quais casas de compra e venda de cacau e seringa, depósitos de materiais de construção e insumos agrícolas, oficinas mecânicas, casas de artigos religiosos, supermercados, lojas de

roupas e salões de beleza. Destacavam-se no mesmo sentido localidades rurais limítrofes à aldeia com reputação de serem movimentadas, que atraíam indígenas em fins de semana e feriados. Por exemplo, o Pau Escrito, em Una, *o lugar onde mais tem boteco e festa na região*.

Talvez o melhor exemplo da conexão entre capacidade de mobilização e participação em circuitos específicos que se estendiam para fora da aldeia seja o dos indígenas que trabalhavam em feiras da região, vendendo produtos agrícolas. Por se tratar de uma atividade que pressupunha contato com uma ampla gama de pessoas, fosse na camaradagem entre trabalhadores de barracas vizinhas ou no cultivo de fregueses regulares, ela reunia condições para incidir no processo de retorno dos parentes. O papel mobilizador da feira, aliás, remontava ao tempo em que sequer se esboçavam as retomadas, como mostra o exemplo a seguir.

Quando perguntei a Cleusa*, que vive em uma retomada com um filho e alguns netos, como ela ingressou no movimento, ela remeteu ao tempo em que morava em um sítio na Serra do Padeiro e trabalhava na feira. Ali, pegou amizade com Dalva*, também indígena, sitiante e feirante. Ainda que houvesse relações de longa data entre os respectivos troncos familiares, a relativa fragmentação do grupo em função do confinamento nos sítios levou àquela situação, em que a aproximação das duas ocorria fora da aldeia. Quando teve início o processo de recuperação territorial, Dalva, engajada desde o primeiro momento e sabedora das agruras que Cleusa passava vivendo em um sítio que havia se tornado diminuto para a família, disse que se informaria na aldeia e avisaria a amiga quando houvesse uma retomada na qual ela pudesse se estabelecer.

Algum tempo depois, a aldeia celebrava a festa de São Sebastião. Cleusa não pôde ir, mas dois de seus filhos, sim. Por meio deles, Dalva e seu cônjuge mandaram recado para que Cleusa e o esposo, falecido durante a escrita desta tese, fossem ter com eles na primeira oportunidade. Ainda de madrugada, o casal se dirigiu à aldeia e tomou notícia de uma retomada que se destinaria a eles, caso desejassem. Eles aceitaram; a família participa até hoje do movimento. Além de deixar ver o potencial mobilizador das feiras e o papel das festas religiosas como âmbitos de encontro, o caso exemplifica mais uma modalidade de atuação das mulheres na precipitação de retornos.

Finalmente, há de se ter em mente que a ampliação do acesso à internet e a inserção em redes sociais digitais abriu outra frente de mobilização. Já se acumulam exemplos de parentes cujos paradeiros eram ignorados havia décadas e que reataram contato com a aldeia por esse meio, alguns deles, afirmando intenção de retornar. Recordando uma prima que cresceu junto a sua família nuclear, Genivaldo* contou: “Tia [a mãe da menina] carregou ela daqui quando ela era pequena. A gente estava criando a menina, mas ela levou e largou por aí, sumiu. Procuramos, procuramos e nada. Quando foi agora, ela apareceu: entrou em contato com Juliana* [sobrinha de Genivaldo] pelo *Facebook*.”. A tia, souberam depois, deu a filha para uma mulher criar. Na conversa com

Juliana, a menina contou seus sofrimentos na infância: “Ela apanhava que nem mala velha”. Genivaldo estava ansioso para revê-la. “Já tem uma filhinha, ela. Quando ela fez o contato, estava em Porto Seguro; agora, já está em Camacan. Ela está tentando chegar aqui e eu vou buscá-la”.

Como se indicou de passagem no capítulo anterior, acreditava-se que mortos e encantados também atuavam na mobilização dos parentes. Na Serra do Padeiro, predominava o entendimento de que os mortos habitavam e percorriam lugares relacionados a suas trajetórias de vida, aos contextos da morte e a outros fatores, como o esbulho. Algo similar ocorreria com encantados, visagens e outros seres, que também possuiriam seus domínios e lugares de passagem. Todos esses sujeitos estabeleciam relações com os vivos, implicando-se de diversas maneiras no processo de retorno. Era comum, por exemplo, recorrer aos encantados para saber se um retorno daria certo. Quando determinado indígena estava prestes a voltar, os encantados foram consultados. Pairava certa apreensão, pois ele tinha se envolvido, não havia muito, em uma briga nas imediações da aldeia. Dona Maria contou: “Eu mandei Lírio olhar. Lírio disse: ‘Ó, Maria, aqui só marca caixão’”.

Talvez fosse melhor esperar. Os regressos, afinal, se efetivariam *no tempo deles*, isto é, dos encantados. A respeito de uma parente que estava em uma cidade bastante próxima mas encontrava dificuldades diversas para retornar, um interlocutor observou: “Ela está tentando chegar aqui, mas está difícil. A gente precisa esperar o tempo dos encantados, porque, se ela está tão perto e não aconteceu ainda...”. Por outro lado, se essas entidades determinassem que era hora de voltar e fossem desafiadas, haveria consequências. Uma interlocutora lembrava: “Eu tive de voltar porque eles [os encantados] estavam me castigando”. Em referência a esse *castigo*, interlocutores descreviam dores no corpo, mal-estar, tontura, desmaios. Uma senhora relatou: “Eu tive de voltar. Porque se eu ficasse lá... Eu pensei: ‘Eu não quero ver a vida dos meus filhos se acabar de uma hora para outra’. Porque, você sabe, eu dou caruru, se a pessoa deixa de dar caruru ou se não volta quando eles mandam, eles jogam o dono [da obrigação religiosa] em cima da cama. Ou os filhos...”.

Quando perguntei a um interlocutor por que ele havia regressado à aldeia, anos antes, ele respondeu: “Eu estava trabalhando, mas sempre aquela vontade de vir. Os cantos dos encantados na cabeça direto, aqueles cantos dos encantados daqui, direto na cabeça, direto na cabeça, direto na cabeça. Aí, a mente foi indo, foi indo, foi indo... Aí, endoidei mesmo para vir embora. Não teve jeito. ‘Vou embora. Pronto.’ Foi de uma hora para outra”. Aqui, *endoidar* tem sentido de ser presa de uma ideia fixa, que só se dissolve com o regresso. Outros relatos, porém, referiam-se a parentes que retornavam efetivamente tendo visões, ouvindo vozes e *não falando coisa com coisa*. Uma jovem se lembrava do estado em que uma parente regressou da cidade: “Ela ficava andando para cima e para baixo. ‘Meu deus, estou vendo isso, estou vendo aquilo outro, estou vendo as

esferas no mar... Ai, ai, ai, tem um negócio me comendo!’ Botavam ela nas ambulâncias amarrada – amarrada mesmo – e levavam para o hospital. Ela tomava [remédio] tarja preta”.

Em outros casos, as manifestações ocorriam em sonho. Foi o que se deu com Babau quando ele vivia em Santa Cruz Cabralia, conforme vimos na última seção do capítulo anterior, quando nos debruçamos sobre o relato efetuado pelo cacique durante reunião da AITSP acerca do sonho com os encantados que precipitou seu retorno à aldeia. Na descrição de um regresso capaz de desencadear outros, um regresso com amplas repercussões, Babau demarcava a centralidade da atuação dos encantados no retorno dos parentes e na recuperação territorial como um todo.

Em depoimento a Couto (2008: 129-130), Rozi (Rozildo Ferreira da Silva), filho de seu Lírio e dona Maria, que hoje não mora na aldeia, descreveu o que lhe sucedeu quando vivia em Santa Cruz Cabralia junto a Babau, trabalhando como garçom. A certa altura, disse, passou a não controlar o que dizia, a se sentir estranho, ter visões e incorporar grande quantidade de encantados, em sequências ininterruptas. Segundo seu relato, à época, Babau disse que eles deveriam retornar à Serra do Padeiro, para ajudarem seu Lírio. No caminho, Rozi já foi “relatando a história do que ia acontecer”, isto é, anteviu a recuperação territorial (Couto, 2008: 130).

Em algumas reconstituições de retorno, os mortos exerciam sobre os parentes na diáspora pressão análoga à dos encantados, insinuando ou revelando sua presença aos vivos, manifestando-se principalmente em sonhos. Na Serra do Padeiro, ao passo que a incorporação de encantados era um pouco mais generalizada, poucas pessoas podiam receber mortos. Quando baixavam, eles davam recados e conselhos; muitas vezes, eram invocados para revelar aos vivos onde haviam guardado, antes de morrer, objetos de valor que não se conseguia encontrar. Relatava-se que João de Nô conseguia mediar a relação com os mortos, *colocando mesa* para que eles se manifestassem em pessoas que *tinham corpo* para recebê-los. Dizia-se que o próprio João de Nô, que tem se manifestado na recuperação territorial, como veremos adiante, já o havia feito antes, em ao menos uma ocasião. Conforme depoimentos, ele retornou para perdoar uma filha que estava moribunda e não conseguia partir sem a intervenção do pai, com quem havia se desentendido muitos anos antes. “Ela estava pensando, ele teve que vir para ela descansar em paz”, contou uma interlocutora.

As narrativas acerca da atuação direta dos mortos no processo de retorno comportavam, geralmente, alusões despersonalizadas. Em outros casos, porém, o regresso era associado a um indivíduo específico. Na seção anterior, observamos como a morte de parentes na aldeia ou na diáspora podia motivar regressos. Vale examinar um retorno associado em outra chave a um parente morto. Depois de viver em fazenda e na cidade, ainda criança, Gledson* se mudou para uma retomada na companhia dos pais e irmãos. Ali, viveram durante anos, até que o pai adoeceu e morreu. Passado algum tempo, a mãe de Gledson se casou novamente e a família se mudou para

uma cidade vizinha. “Foi a segunda vez em que eu fui morar na rua. Só que agora na companhia da mãe e do padrasto, porque meu pai ficou aqui.” Ele contou que partiu contrariado, sofrendo por se afastar do local de sepultamento do pai. Porém, não podia fazer nada, porque era “de menor”.

Anos depois, já adulto, Gledson procurou o cacique e retornou. “Agora não quero sair mais. Até mesmo falecer... Eu quero ser velado aí mesmo na Serra. Meu caso é esse.” Referindo-se à situação, a madrinha de Gledson, que acompanhou de perto os últimos tempos do compadre, era mais explícita acerca das conexões entre o retorno e o que seria uma obrigação do jovem diante do finado. Ela recordava que, já debilitado, ele conversava com o filho: “Na beira do fogo, ele dizia: ‘Ó, meu filho, tome conta de sua mãe. A única coisa que você não pode fazer com sua mãe é dormir mais ela. Mas o resto, você tome conta. E nunca saia da aldeia. Você fique na aldeia, não saia da aldeia, não’. Aí, foi quando a mãe saiu – ele era pequeno, não podia fazer nada. Agora, voltou”. Pouco depois do retorno de Gledson, a mãe e os irmãos regressaram também.

Além das reconstituições de retornos que aludiam explicitamente à atuação dos mortos e encantados, registrei depoimentos com menções mais vagas a mecanismos de atração territorial incontornáveis – mecanismos que alguns também atribuíam às determinações do parentesco e das entidades não humanas. Para citar um exemplo, uma interlocutora contou que, na diáspora, tudo que ela tentava fazer “dava errado”. Constantemente, ela sentia vontade intensa de retornar. “Já era o chamado, já era o grito dentro de mim.”

Certa ocasião, um jovem, Paulo*, enumerou uma considerável lista de incômodos com seu tronco familiar. Falava da arrogância de alguns, da implicância de outros e de injustiças contra sua família nuclear e membros de sua família extensa. Como ele lamentasse o estado das coisas e dissesse não acreditar que ele se alteraria, perguntei por que seguia vivendo na aldeia e se, eventualmente, não seria mais feliz em outra parte. Prontamente, Paulo disse não se tratar de escolha, mas de uma sina, que todos os indígenas teriam de cumprir. “Por mim, eu viveria em qualquer lugar, até no lixão, catando lixo, ou trabalhando para os outros. Mas, para cá, todo mundo volta. Quem não volta por bem, volta por mal. Mesmo se estiver morto. A alma volta chorando.”

A noção de que *a aldeia é o lugar do índio*, que discutimos no capítulo anterior, aponta para a razão não contingente do retorno. *Você pode ir para o fundo do mundo, mas sempre volta para dentro da aldeia*. Como explicou Paulo, até os mortos seriam abarcados pela sina. Dividindo os retornos em duas categorias – os que *voltam por bem* e os que *voltam por mal* ou *a pulso* –, ele indicava que certos regressos só ocorriam à custa de sofrimento. Essa era também a conclusão de outro interlocutor, em relação a uma tia: “Ela ficou na rua, aí viu que o negócio era feio e pegou o caminho da roça. Já está até fazendo a casinha dela. É assim que aprende: tem que largar lá”.

Conforme aponte e como retomarei na última seção do capítulo, entendia-se que mesmo aquele que se foi há muito, que *fez o papel de um bicho*, rompeu com os parentes e jurou nunca mais pisar na aldeia, certamente retornaria algum dia, por determinação do parentesco e dos encantados. Evidenciando a conexão entre os desígnios dessas entidades e a sina dos Tupinambá, um interlocutor asseverou: “Quando os encantados querem, a gente não tem como escapar. Nós somos um instrumento dos encantados. A nossa sina... Nós estamos aqui por um propósito, e esse propósito são os encantados e a terra. São os encantados que comandam a gente. E mais nada”.

3.3. FORMAS DE PARTICIPAÇÃO NA ALDEIA

O projeto em construção na Serra do Padeiro comportava diferentes modos de engajamento, colocando-nos diante de um interessante equilíbrio, não isento de tensões, no que concernia às formas de participação de cada indivíduo ou família. Seria um equívoco, portanto, representar a aldeia como homogeneamente engajada. Para perguntas que poderiam ser tomadas como simples – *o que significa participar da aldeia? ou quando você entrou no movimento, na luta?* –, encontrei entre meus interlocutores respostas bastante diversas. Elas remetiam à maneira como cada um narrava seu envolvimento, aos marcos mobilizados para descrever a luta, e aos modos e ao alcance de sua participação. Para exemplificar a complexidade das definições de participação na aldeia, pode-se mencionar que, em situações extremas, a linha entre pertencimento e não pertencimento dividia ao meio famílias extensas ou mesmo nucleares. Nessa direção, uma interlocutora informou que ela e o filho faziam parte da aldeia, ao passo que o esposo e a nora, não. Autoidentificações e heteroclassificações oriundas de parentes específicos e da coletividade se encaixavam em desenhos complicados e cambiantes.

Atuar em ações de retomada, morar em antiga fazenda retomada, participar de roças comunitárias, trabalhar nos mutirões, empenhar-se em trabalho que aportasse renda ao movimento, contribuir financeiramente com a AITSP, frequentar as reuniões, participar das viagens para reivindicar direitos: eis algumas definições de participação na aldeia, no movimento, na luta que escutei de meus interlocutores. Algumas, não todas; mais à frente, veremos outras formas de definir pertencimento à coletividade. Representar as formas de participação de maneira cristalizada seria equivocado: assim como o envolvimento de um sujeito em particular poderia se alterar com o tempo, tampouco no plano da aldeia eram estáticas as possibilidades e expectativas de participação.

Ainda que em muitas situações o ingresso no movimento coincidissem com uma jornada de retorno e tivesse uma cronologia mais definida, nem sempre era o caso. Muitos diziam estar envolvidos *desde o começo da caminhada* ou, ao menos, desde que regressaram da diáspora. “Comecei a participar de retomada desde que vim morar aqui na Serra”, observou uma

interlocutora. Outros, por sua vez, contrapunham a data em que *entraram mesmo* a um horizonte mais longo de convivência ou participação difusa. Quando perguntei a um interlocutor quando ele e a esposa se engajaram no movimento, ele respondeu: “Em 2009. De entrar mesmo. Porque a gente já era tudo junto aqui. Desde quando a gente nasceu, desde que era pequeno, a gente já andava por aqui. Eu nasci e me criei ali mesmo. Aí, depois do movimento, eu entrei... Em 2009”. Na mesma direção, um jovem disse que ele e sua família se tornaram “integrados mesmo” depois que se mudaram para a Serra do Padeiro; antes, vivendo em fazenda na Serra das Trempes, eles tinham “contato”, mas “ficava um pouco difícil, a gente lá e cá”.

Descrever o ingresso no movimento como o ato de *se ligar*, *acordar* ou *despertar* foi o caminho escolhido por alguns. Como exemplo, tem-se Mizael*, que se mudou para a Unacau em 2015. Antes, ele vivia no sítio de seu pai, localizado no território tupinambá; em sua definição, porém, não participava da aldeia, frequentando apenas a festa de São Sebastião. Quando perguntei como ele se aproximou do movimento, ele respondeu: “Rapaz, isso aí... A gente estava meio desligado. Eu estava desligado. Depois, a gente foi se ligando, foi vendo que era verdade, né? Era o direito da gente. Aí, a gente caiu para dentro”. Quem primeiro “se chegou” foi seu pai; em seguida, ele se aproximou também. Não houve um convite explícito, conta, “todo mundo já se conhecia, é tudo parente”. Na seção anterior, vimos o depoimento de Penha, que considerava o ataque de capangas ao sítio da família como marco inicial de participação na aldeia. Antes daquele evento, disse, ela e seus parentes próximos estavam *desagarrados*. Assim como Mizael, ela acionava a noção de *verdade* e definia o evento como um *choque*, como algo capaz de fazer acordar.

Como vimos, nem todos que faziam parte da aldeia moravam em áreas retomadas, mas a participação nas ações de retomada ou em outros atos diretamente relacionados à recuperação de fazendas era bastante difundida, a ponto de as retomadas serem consideradas por alguns sinônimo de *movimento*. “Foi lá que começou minha luta”, disse uma senhora em referência à primeira retomada de que participou. Quando perguntei a um interlocutor por que ele havia *entrado para o movimento*, ele respondeu: “Quis entrar para fazer parte de retomada. Tinha que entrar mesmo, para participar de retomada, para não ficar de fora”. Outro situava seu marco de engajamento na aldeia da seguinte maneira: “Logo que eu cheguei, fui ver com Babau. Ele me localizou em um canto, me assentou lá, aí *eu comecei já a fazer parte da retomada*” (grifo meu). Aliás, era frequente o emprego de retomadas como marcadores temporais do processo de retorno. Um interlocutor, por exemplo, não sabia apontar em que ano havia regressado à aldeia, mas informava que o evento havia ocorrido dois anos depois da realização de determinada ação de retomada, o que permitia identificar a data aproximada de sua chegada.

As formas e graus de participação nas retomadas eram diversos. Entre os que tomavam parte na entrada na fazenda, isto é, os que *faziam a retomada*, havia tanto os que moravam em fazendas recuperadas como os que viviam em sítios ou mesmo fora da aldeia. Uma interlocutora, que hoje mora em uma retomada, lembrava que já participava de ações de recuperação territorial na época em que vivia com o esposo em um sítio: “Nós participamos [da retomada da fazenda Bagaço Grosso,] de Silvino [José dos Santos] e das outras. Nós ajudávamos e depois voltávamos para casa”. Outro interlocutor contou que, mesmo no período em que vivia na cidade, deslocava-se à aldeia quando “o movimento precisava”, para participar de ações de recuperação territorial.

Outra forma de envolvimento que não o ato de fazer retomada consistia em *dar reforço* aos moradores de áreas recém-recuperadas. *Ir para a retomada no dia seguinte*, em alguns casos permanecendo uma semana ou mais, era comum, especialmente para mulheres e, mais amplamente, para pessoas que por uma razão ou outra pretendiam evitar os riscos envolvidos na entrada na fazenda. Seja por considerar o dia seguinte ainda relativamente perigoso ou por razões diversas, outros davam reforço aos parentes realizando visitas dias depois da ação inaugural. Havia também os que *ajudavam a segurar* retomadas alvos de ações repressivas oficiais ou ataques paramilitares. Se um ataque fosse iniciado, ou mesmo antes, ao surgirem ameaças nessa direção, muitos se dirigiam para a área. Não se pode esquecer, tampouco, dos que participavam das ações de retomada de longe, rezando por um bom desfecho ou exercendo formas de ação indiretas.

Alguns indivíduos ou famílias nucleares procuravam atingir o que consideravam a justa medida de envolvimento, indo a algumas retomadas e não a outras ou distribuindo a participação na unidade doméstica. Recordando as ações de 2013, Jaime* contou que passou uma semana na Sempre Viva, uma na Cristal e outra na Boa Vista. “Até que eu falei: ‘Agora eu vou embora, senão a roça vai ficar no mato’.” Ou seja, era preciso retornar para a retomada onde vivia, para não prejudicar os cultivos. Uma interlocutora afirmou que ela e o esposo alternavam a participação, para não deixarem a casa sozinha: “Toda a vida a gente participou [das ações de retomada]. A gente passava uma temporada lá, um dormia [em casa] e o outro ia para lá [para a retomada]”. Outro casal, por sua vez, permanecia em casa, “porque ali era muito visado, era perigoso”, enquanto os filhos adolescentes participavam. Já uma mulher comentou que seu filho passava no máximo um a dois dias nas áreas recém-retomadas, pois temia pela segurança da esposa, sozinha em casa, em um centro povoado próximo. Esses arranjos, que não esgotam as possibilidades, exemplificam como se buscava acomodar ações de retomada e cotidiano doméstico.

Em certos casos, o envolvimento nas ações se relacionava a fatores como a proximidade entre a fazenda recuperada e a morada. Para citar um exemplo, uma interlocutora que não costumava participar dessas ações se envolveu diretamente quando da recuperação de uma fazenda

vizinha a seu sítio: ela ajudou em várias frentes e cedeu sua cozinha para o preparo das refeições. Outra conexão importante unia participação e família extensa ou tronco familiar. Quando perguntei a uma jovem se ela já havia participado de ações de retomada, ela respondeu: “Já. Eu participei mais depois que foi lá embaixo, com o pessoal da minha família [extensa], meus parentes. Aí que eu mais participei. Nas outras, eu ia, mas não ficava muito tempo”. As retomadas referidas por Jaime, que mencionei há pouco, foram realizadas, respectivamente, por duas de suas irmãs e por um de seus irmãos. Ainda que ele tivesse um longo histórico de participação na recuperação territorial, na sequência de ações desencadeada em 2013 foi especificamente nas retomadas com as quais tinha vínculos de parentesco mais diretos que concentrou seu envolvimento.

Mais à frente, veremos a relação entre envelhecimento e participação em retomadas. Como é de se imaginar, havia uma correlação também entre passagem para a vida adulta e engajamento – nesse caso, positiva. Recordando sua trajetória, um jovem associava a infância, a adolescência e a transição para a juventude, respectivamente, a diferentes formas ou graus de envolvimento. Quando criança, ele se deslocava às áreas com a avó depois de transcorridas as ações iniciais, e não pernoitava. “A gente passava para ver como estavam as coisas.” Adolescente, ia com mais frequência, já sem um adulto diretamente responsável, mas ainda não se fazia presente no ato de entrada na fazenda. Só a partir de 2013 começou a tomar parte nas ações de retomada como um todo. Em alguns casos, também adultos percorriam essa via de envolvimento gradual, estreando nas ações de retomada com uma participação mais pontual ou em momentos tidos como menos arriscados, e avançando para atuações mais estendidas ou nas quais se expunham a mais riscos.

Uma interlocutora descreveu um modo de participação comum entre mulheres. Ainda que muitas participassem de todas as etapas das retomadas, a maioria evitava a entrada na fazenda. “Eu participei. Não foi assim na hora da retomada, foi logo após a retomada, lá na Santa Rosa. Aqui na [Rio] Cipó [retomada em 2006], também fui. Nas outras, eu fui só depois, não fui para fazer. Eu participo, sim, mas não para fazer. Na Santa Rosa, os meninos fizeram de madrugada; aí, no mesmo dia, eu fui. Foi um bocado de gente para lá, eu fui também. Os homens foram na frente, eu fui atrás, na Cipó. Lá na São Jerônimo, também. Quando fez, eu fui, passei uns três dias lá. Nessas [de 2013 em diante], a gente vai visitar, mas não é como das outras vezes, em que ia para dormir.”

Mesmo as retomadas sendo o que são – fundantes da aldeia em sua existência contemporânea – e havendo, como se indicou até aqui, diversas formas de participação possíveis, à época da pesquisa nem todos os membros da aldeia se envolviam com elas. Alguns diziam que seu temperamento, *manso* ou *sossegado*, não dava para ações diretas. Quando perguntei a um interlocutor se ele havia participado de ações de retomada desde seu regresso à aldeia, ele negou:

“Rapaz, não. Eu só fico em casa mesmo. Os meus meninos falam: ‘Não, fica aí, você não tem base...’. Eu sou mais assim... Calmo, sossegado. Os outros vão, eu fico mais em casa”.

Outros afirmavam que a idade ou a condição de saúde não permitia a exposição ao risco de conflito. Explicando por que os filhos participavam de ações de retomada e ele não, um senhor comentou: “Eles são mais novos e eu sou mais velho. Eu tenho medo de tomar porrada”. Estar *velho e doente, não ter mais perna para correr* ou *tomar uma ruma de comprimido por dia* eram todas razões acionadas para justificar a não participação. Em alguns casos, velhice e enfermidade de familiares também impediam o envolvimento, devido à necessidade de cuidado. Uma senhora que era extremamente assídua nas ações de retomada recordava que deixou de ir em função do envelhecimento de uma parente de quem tomava conta.

Também eram referidas como impedimentos para a participação a impossibilidade de deixar as casas sozinhas, por razões de segurança, e as exigências de cuidado das roças próprias – certas ações de retomada coincidiam com o pico de demanda por trabalho agrícola intensivo em determinadas roças, em função do ciclo dos cultivos. Como vimos, alguns interlocutores logravam equilibrar essas demandas com a participação, mas isso nem sempre ocorria.

Finalmente, havia os que não apresentavam justificativas para não participar de retomadas, dizendo apenas que, logo que entraram para a luta, deixaram claro que seria nesses termos. Seu Melchiades*, que vive em um sítio na Serra do Padeiro, observou: “Eu fiquei só associado [membro da AITSP], mas nunca fui a retomada e o cacique também nunca me chamou. Eu fiquei aqui [na aldeia] porque sou da descendência dos índios. Eu fiquei aqui. Aí, sempre eu continuo com eles a luta, acompanhando. Até hoje”. De fato, sua participação na AITSP tem sido assídua e constante ao longo dos anos, como pude verificar participando de reuniões e cotejando listas de frequência desde a fundação da entidade. Ao afirmar *o cacique também nunca me chamou*, ele demarcava que a aldeia acatava os limites de participação que, como figura de referência de uma família extensa, respeitada entre os parentes, ele havia estabelecido desde o início.

Outra forma comum de enunciar pertencimento à aldeia era aludindo à participação em roças comunitárias, em mutirões e em ocupações que aportassem renda ao movimento ou que contribuíssem de diferentes modos para a coletividade. Em Alarcon (2019: 393-415), destaquei a centralidade ocupada pelo trabalho nas concepções territoriais e na organização da aldeia, descrevendo os arranjos laborais experimentados ao longo do tempo. Para marcar seu ingresso no movimento, um jovem remeteu ao momento em que passou a fazer parte de uma roça comunitária. É importante notar que um dos sentidos da expressão *participar da retomada* era justamente fazer parte da divisão de trabalho nas roças perenes da área. Também destacando o âmbito do trabalho,

logo depois de informar que não atuava em ações de retomada, uma interlocutora afirmou que participava de outras formas, lembrando que à época era secretária da AITSP.

As ocupações assalariadas relacionadas à educação e à saúde tendiam a ser consideradas tanto na dimensão de fonte de renda como de atividade em benefício da aldeia. Muitas vezes, a obtenção de emprego formal se sucedia a períodos de trabalho qualificado como *voluntário*, especialmente presente nos primórdios da recuperação territorial, quando o CEITSP e a atenção à saúde eram menos estruturados, oferecendo menos vagas para funcionários. É importante notar que atuar como voluntário não era nem requisito para obtenção de emprego nem algo que se fazia necessariamente mirando uma vaga. Ao passo que muitos voluntários se tornavam efetivos, era também comum que postos de trabalho assalariado fossem destinados a pessoas que nunca haviam atuado voluntariamente, mas que se sabia que, comparativamente, necessitavam mais daquela fonte de renda. Ao mesmo tempo, como sinalizei, considerava-se que atuar voluntariamente era servir a coletividade e que, portanto, deveria ser feito por quem pudesse, sem se esperar retribuições.

Para indicar sua participação na aldeia, uma jovem detalhava as posições que havia ocupado na educação entre 2009 e a data da conversa, realizada em 2016, mencionando a atuação como voluntária na creche e os empregos como professora e como parte do corpo administrativo do CEITSP. Também descrevendo seu envolvimento no movimento, outra interlocutora aludia a seu trabalho voluntário na limpeza das salas de aula e na preparação da alimentação escolar, em uma época em que o colégio dispunha de postos assalariados insuficientes para as tarefas relacionadas a zeladoria, serviços gerais e cozinha. “Nós acompanhávamos as dificuldades e eu ia à escola ajudar. Não tinha carteira direito, as crianças se sentavam no chão. Sempre os pais iam ajudar, os professores faziam a merenda...”. Ao listar seus trabalhos como voluntária, uma terceira interlocutora, hoje professora do CEITSP, incluía não apenas sua atuação na creche, mas o trabalho que desempenhava na cozinha por ocasião de mutirões na casa de farinha, de atividades na roça comunitária das mulheres e de festas na casa do santo.

Frequentar as reuniões da AITSP e contribuir financeiramente com a entidade eram outras formas importantes de expressar participação na aldeia. Uma jovem recordava que, no tempo em que ainda vivia com o pai, ele não participava das ações de retomada nem permitia que os membros da família participassem, mas “sempre andava aqui [na sede da aldeia] nas reuniões”. “E sempre da saúde, a gente participava. Quando tinha cesta [básica], eles [AITSP] sempre mandavam.” Mais adiante, discutiremos as noções de participação centradas no acesso a direitos, entre os quais a atenção à saúde, e como as cestas básicas inscreviam as famílias em um circuito de distribuição de alimentos e cuidados. Por ora, o que se quer é enfatizar que, em consonância com o que apontei

em relação a seu Melchiades, a não participação em ações de retomada não significava exclusão das instâncias de debate e tomada de decisões em torno do projeto coletivo em curso.

Aliás, retomando o depoimento de seu Melchiades, é possível notar a centralidade que a participação nas reuniões e a contribuição financeira assumiam em sua narrativa da luta. “Eu acompanho direto, em reunião, eu estou lá, assino lá [a lista de frequência], para saber. Começamos, na época, cada quem dando um real. De um real, passou para dois. Aí, passou para cinco e em cinco está. E os aposentados... Depois que eu me aposentei, venho pagando dez reais por mês.” Em Alarcon (2019: 399-400), descrevi diferentes formas de financiamento coletivo experimentadas ao longo dos anos. Aqui, trata-se de apontar para a compreensão de que contribuições na forma de trabalho ou dinheiro constituíam participação e, conforme deixava ver seu Melchiades, frequentar as reuniões teria tanto o sentido de se informar (*saber*) sobre os desdobramentos mais recentes da luta e sobre a situação dos parentes quanto o de se fazer presente, *acompanhando* os parentes e os debates, e firmando seu nome no livro de atas.

Constituía instâncias da recuperação territorial acionadas para significar envolvimento na aldeia não apenas as retomadas, os espaços de trabalho e as reuniões da AITSP, mas também o grupo jovem e as viagens para reivindicação de direitos e denúncia de violações. “Quando eu vim morar aqui, eu não sabia nada”, disse Karla*, que cresceu na cidade, apontando o ingresso no grupo jovem como o início do processo de formação de sua identidade e de participação na aldeia. Sua fala, a seguir, remete ainda à centralidade das viagens na mobilização, como vimos também na seção anterior, ao tratar do fortalecimento das relações de seu Moacir com os filhos.

“Logo que eu me mudei, eu comecei a ir em tudo, em todas as viagens com o grupo jovem. Quem me ensinou os cantos e a pisar toré foi Teite, quem me ajudou a escolher um nome indígena foi Wiliane [de Castro Nascimento], que, na época, era coordenadora do grupo. Quando tinha viagem, nós ficávamos um mês nos preparando. Todo mundo ia para a Serra [sede da aldeia], cuidava dos trajes... Todo mundo ansioso porque ia viajar. Eu aprendi muitas coisas no grupo jovem. E aí, comecei a participar dos rituais e das retomadas. Quando tinha retomada, eu ia, durante o dia.” Como se vê, no caso de Karla, o envolvimento com as atividades levadas a cabo pelos parentes de sua faixa etária constituiu uma porta para outras formas de participação. Diversos depoimentos frisavam a importância do grupo jovem. Em alguns casos, de uma participação inicialmente pouco refletida, passava-se a um engajamento mais profundo. “Comecei a participar por causa dela”, disse uma jovem, para indicar que, no começo, ia às atividades quase por inércia, para acompanhar a melhor amiga, só mais tarde se engajando de fato.

Outros interlocutores, por sua vez, compreendiam participação na aldeia como fazer parte de circuitos de direitos ou ser alcançado por benefícios gerados ou obtidos pela coletividade. Para

se tomar um exemplo agudo, conversei com um senhor que, para demonstrar que sua família extensa fazia parte da aldeia, afirmou: “Quando há distribuição de cestas básicas, eles [a AITSP] mandam para a gente”. Tratava-se de caso minoritário, mas que devemos considerar. Membros de outras três ou quatro famílias que tampouco costumavam se engajar na vida comum afirmavam fazer parte da aldeia por usufruir do atendimento à saúde, por ter filhos no CEITSP, por ter contado com a mediação do cacique ou de outros membros para se aposentar ou por eventualmente receberem cestas básicas enviadas à Serra do Padeiro pelo poder público e distribuídas pela AITSP.

Uma situação específica dizia respeito a uma senhora solteira e sem filhos que morava em uma casa retirada no sítio de sua família extensa. Dirce* explicou que essa parente acessava os benefícios disponíveis para a coletividade: “Tudo que vem para a aldeia chega até ela: o médico vai lá, tudo. Mas ela vive isolada mesmo, porque quer, feito bicho do mato”. Dirce contou que nunca esteve diante dela; o pai de Dirce, que nasceu e se criou na Serra do Padeiro, só a viu uma vez. “Zé da Piaba* [um tio de Dirce] disse que ela está encanando já.” *Encanar* era um termo comumente utilizado na aldeia para indicar que alguém estava *virando bicho*, especificamente um bicho de penas: significava que na pele do indivíduo já se viam os *canos*, orifícios dentro dos quais as penas cresciam, projetando-se para fora. Fosse em situações extremas como essa, fosse no caso de parentes que participavam pouco da vida coletiva, em função de serem *vergonhosos*, isto é, tímidos, a diretriz geral era não interferir, deixando-os viver como preferissem.

Os distintos modos de engajamento costumavam ser relacionados por meus interlocutores a distintos modos de ser. Traço comumente positivado, mesmo se revestido de estranhamento, a diversidade, aqui considerada especialmente em relação à mobilização, expressava-se nos mais variados aspectos da vida. Para citar um exemplo, era possível encontrar em uma mesma unidade doméstica parentes que tinham *agonia por roça*, isto é, plantavam muito, e outros que *não gostavam de trabalhar* – por *trabalho*, entenda-se serviço agrícola, e não caça, pesca, coleta e outras formas de extrativismo. Ainda o mesmo teto poderia abrigar, entre os que plantavam, quem seguia estritamente as regras que regiam as práticas agrícolas, associadas às *quadras da lua* e a um calendário de dias santos (Alarcon, 2019: 404-406) e quem as ignorava. Enfatizando a *liberdade* como valor, muitas falas privadas e públicas afirmavam que a aldeia deveria comportar diferentes modos de viver e formas de participação, desde que se enquadrassem em certas balizas e se conformassem a acordos estabelecidos coletivamente, como veremos. Muitas vezes, a diversidade de participação era valorada por carregar distintas possibilidades de contribuição para a luta.

Ao mesmo tempo, havia consenso acerca da necessidade de se ter paciência com parentes que ainda não estavam envolvidos ou que participavam menos do que se esperava. Vale observar um exemplo que pode ser extrapolado para a recuperação territorial. Certa vez, os coordenadores

do grupo jovem marcaram uma reunião de trabalho. A presença, porém, foi baixa, o que os deixou contrariados. Dirigindo-se aos coordenadores e àqueles que compareceram, uma parente experiente no movimento aconselhou: “Não se irrite nem briguem com os outros, porque no começo é assim mesmo; comecem a fazer as coisas e depois os outros chegam”. Se não chegassem, talvez fosse o caso de reconhecer limites intransponíveis. “Nem todo mundo nasceu para esta luta”, disse uma interlocutora. “Nem todo mundo está preparado, nem todo mundo tem coragem de lutar, não.”

Ao tempo em que se defendia a convivência de formas de atuação diversas e a compreensão de que nem todos se mobilizariam prontamente, de modo que a participação tenderia a aumentar conforme o processo de luta avançasse, o engajamento dos outros era objeto de escrutínio e comparação com o próprio, que se tinha oportunidade de exaltar nas várias situações em que os parentes se dedicavam a lembrar de sua valentia e contar seus feitos. Diversos fatores informavam as críticas e comparações, que se inscreviam também no panorama conformado a cada momento pelas relações entre indivíduos, famílias nucleares, extensas e troncos, expressando-se em afirmações como *nosso tronco foi o que retomou as áreas mais perigosas*. As análises sobre os outros circulavam por muitos caminhos: frequentemente percorriam os circuitos de fofoca, às vezes se tornavam pauta de reuniões da AITSP e, em alguns casos, desencadeavam brigas.

Os comentários de uma interlocutora deixavam ver, de um lado, o potencial atribuído à convivência de formas diversas de participação, mas, de outro, traziam uma crítica aos que se envolviam “pouco”. Referindo-se a duas irmãs, ela dizia que uma delas “sempre garantiu na área de retomada, sempre foi de ficar na terra, de enfrentar o embate corpo a corpo”, ao passo que a outra “era mais de viajar, de defender os direitos, de conversar”. Estando “sempre dispostas”, ambas se descolavam das condutas de alguns de seus irmãos e sobrinhos, que “só andavam *pelos beiradas*” (grifo meu). Nesse quadro, considerando-se os avanços do processo de recuperação territorial, é importante refletir sobre o lugar da divergência, seja ou não aberta, em ações coletivas.

Registravam-se na aldeia críticas difusas ou focalizadas àqueles que *não estavam na luta*. Referindo-se genericamente aos parentes de outra aldeia da TI, uma interlocutora afirmou: “Eles se assumem para o cadastro da saúde. Mas, para estar na luta que nem a gente está, eles não querem”. No próximo capítulo, discutiremos o complexo jogo entre autorrepresentações e representações em torno dos *parentes das outras aldeias*. O que importa aqui é enfatizar que, na acepção dessa interlocutora, partilhada por muitos outros membros da aldeia, não estar na luta era reprovável. Por vezes, a crítica se dirigia a parentes relativamente próximos. “Dos filhos de tia Milagres*, nenhum teve coragem de entrar no movimento, não”, queixava-se um interlocutor. As críticas podiam, inclusive, ser conjugadas no passado, dirigindo-se a parentes que agora faziam

parte da mobilização. Nesse sentido, uma interlocutora se referia a uma parente que “antes ninguém nem via”, que “ficava de fora de tudo”, que “ficava para o lado deles lá”.

Os que *graças a deus participaram de tudo* ou *nunca perderam uma retomada* enfatizavam seu envolvimento, colocando-o, em alguns casos, como crítica ao engajamento de outros parentes. Os que atuaram no movimento *toda a vida*, os que se consideravam *praticamente os fundadores das retomadas* e sabiam *contar a história do começo* tratavam de se diferenciar dos *chegantes*, que *encontraram tudo pronto* e *contavam a história do meio para a frente*. Alguns, inclusive, espantavam-se com minha obstinação em entrevistar membros do segundo grupo.

Defendendo que os parentes que retornavam fossem alocados em retomadas recém-realizadas, um interlocutor argumentou: “A gente não vai botá-los em uma área que já foi cuidada. Tem que colocá-los para também cuidar de uma, para se desenvolverem”. Em relação a não indígenas casados com indígenas, costumava-se diferenciar os casamentos mais antigos dos mais recentes, considerando mais legítimo o pertencimento à aldeia dos não indígenas do primeiro caso. De modo geral, predominava a compreensão de que os *agregados*, isto é, os não indígenas, quando engajados na luta, eram tão partícipes como os indígenas. Ainda assim, alguns remetiam àqueles que *não eram filhos da terra* para demarcar nuances de pertencimento.

Para conferir valor à relativa antiguidade de sua participação, alguns interlocutores caracterizavam a luta como muito mais difícil em suas etapas iniciais. Nesse sentido, um senhor recordava seu envolvimento na aldeia antes mesmo das primeiras ações de retomada: “Eu, com Babau ali, a gente começou a dar os primeiros passos juntos. Acho que ele já te falou isso, né? Andamos de pé. Eu tenho muito conhecimento disso daí [da luta], porque a gente é que começou. A gente não contou as vezes em que saiu daqui e foi para Sapucaieira [outra região da TI] de pé”. Afirmando que seus filhos “foram os fundadores da escola”, uma interlocutora descreveu a estrutura improvisada do CEITSP à época e os desconfortos e riscos decorrentes da circulação dos estudantes em veículos escolares inadequados, em estradas em péssimas condições de manutenção.

Certa vez, lembrou uma interlocutora, ela discutiu com um parente que criticava a atuação de algumas mulheres, que haviam ingressado no movimento antes dele. Ela teria dito: “Se vocês estão na luta é porque teve um início. Sabe qual foi esse início? Francineia* e Claudina*, com as maluquices delas, com todos os problemas que elas tinham. Foram as duas que vieram fazer esse enfrentamento, para hoje estar garantido para vocês todos. Não foram vocês, não. Vocês não faziam parte, mas Francineia e Claudina entraram na luta falando que iam lutar por vocês todos, pelos parentes que estavam fora”. Nota-se como ela acionava a participação das mulheres no início da luta para repor a legitimidade delas e, ao mesmo tempo, o ingresso tardio de seu interlocutor, para enfraquecer a crítica dele.

Destacar a participação em ações de retomada era um modo particularmente comum de enfatizar o próprio engajamento ou o engajamento de parentes. Quando perguntei a uma interlocutora se ela havia participado de determinadas ações, sua resposta foi enfática: “Ôxi, não perdi!”. Lamentando que um senhor começava a apresentar problemas de memória, um parente mais jovem assinalou: “E ele era tão esforçado, ia nas retomadas todas...”. Outro interlocutor, por sua vez, frisava a prontidão com que sua família extensa atendia aos chamados para a luta por ocasião de retomadas: “Somos os primeiros a chegar”. Demarcando sua proeminência em determinada ação de recuperação territorial, outro ainda afirmou que a entrada na fazenda foi efetuada apenas por ele e por Babau, aos quais outros parentes se somaram só depois. Muitos consideravam prestigioso haver participado das primeiras retomadas. Um interlocutor, por exemplo, orgulhava-se de seus pais terem atuado na recuperação da Bagaço Grosso, “logo no começo, logo quando começou mesmo”.

Nesse sentido, uma senhora rememorava: “Primeira retomada, minha filha... Ninguém tinha carro para andar, não. Era de pé. Eu vinha de lá de casa, de pé, por meio dessa mata aqui, passava nessa roça de Maurílio* e saía aqui, sozinha. Outras horas, vinha aqui por Zé do Breu*, de pé. Ó, nunca vi nem um passarinho para dizer assim ‘vou voar em você’. Não. Essa Neide* aqui, Lidiane*, essas meninas iam de pé, desciam lá por essa retomada em que eu moro, subiam a serra, para ir lá para casa. Seu Altino*, Fitó*, Marcos Paulo*, por lá. De pé. Podia estar assim, ó, chovendo. Chegavam lá, eu cozinhando no fogão de lenha: ‘Eu quero café, que eu estou tremendo de frio!’. ‘Nós bebemos agora!’ Era assim. As primeiras retomadas”. Aludindo às dificuldades da época, expressas por elementos como a chuva e a lama; demarcando sua coragem, ao indicar que atravessava distâncias sozinha; e invocando os companheiros de mobilização, ela inscrevia sua presença nos primórdios do movimento para enfatizar a profundidade de seu engajamento.

Em relação aos moradores de áreas retomadas, era expediente comum valorar quem *fez retomada*, isto é, quem se mudou para áreas recém-recuperadas, em contraste com quem *encontrou a retomada pronta*, ou seja, quem foi alocado em áreas já minimamente consolidadas, transcorrido algum tempo da ação de entrada na fazenda. Também eram contrapostas retomadas *fáceis e difíceis*, o que dizia respeito à ocorrência de ações de reintegração de posse, a movimentações paramilitares e às condições das roças e das construções quando da entrada na fazenda. Por exemplo, uma interlocutora que havia participado da retomada da antiga fazenda Serra das Palmeiras, que ela considerava “barra pesada”, minimizava as dificuldades enfrentadas pelos moradores das retomadas realizadas em 2013: “Essas retomadas aqui não tiveram problema nenhum à vista da Palmeira”.

Certa ocasião, três mulheres comentavam entre si a hesitação de um jovem casal em se mudar para uma área retomada que havia sido alocada para eles. À época, eles ainda viviam no

sítio dos pais da moça, afirmando que “em breve” se mudariam. Em tom jocoso, dona Maria Odila* recomendou: “Sônia*, manda Raimundinho* [pai da moça] pegar a filha e o genro, cobrir no reio e soltar, que eles vêm”. Atribuindo a demora ao medo de repressão estatal ou de atuação paramilitar, receio que considerava infundado, Sônia observou: “Pois é, eu falei: ‘Que medo faz?’”. A tréplica de dona Maria Odila dava a entender que ela associava a demora ao desejo do casal de dispor de condições ideais de conforto, o que era reprovável, já que na luta as pessoas deveriam estar dispostas a enfrentar o que fosse preciso: “Tendo um coité [cabaça] para comer dentro, tendo um bambu para pegar água e tendo uma esteira para dormir, a pessoa está com a mobília feita”.

No interior de uma mesma retomada, também era possível identificar diferenciações. Por exemplo, contrapondo-se a moradores mais recentes, uma jovem contava que morava na mesma área, ininterruptamente, desde a ação de retomada, ocorrida mais de dez anos antes da conversa. “Fizeram a retomada em um dia; no outro, eu cheguei.” Moradores de uma retomada que se mudavam para outra podiam se queixar das condições em que a primeira se encontrava desde sua partida. Crítico do desempenho do novo coordenador da retomada onde antes havia vivido, um interlocutor comentou, apontando para as roças de cacau: “Aqui, era tudo limpinho, quando eu morava aqui”. No próximo capítulo, nos debruçaremos sobre os desentendimentos decorrentes da percepção de um ou mais parentes como preguiçosos. Por ora, vale chamar atenção para o modo como, comparando uma retomada a outra, alguns interlocutores estabeleciam sua reputação como *trabalhadores*, em oposição àqueles parentes que *não cuidavam direito das áreas*.

Como adiantei, as formas de envolvimento na aldeia não devem ser pensadas de maneira estática: ao longo do tempo, por razões variadas e em circunstâncias diversas, indivíduos e famílias se afastavam ou se aproximavam do cotidiano da recuperação territorial, alterando seus modos de participação. Comentando a respeito de um irmão, que no passado havia participado da mobilização, mas agora estava “fora da aldeia”, mesmo vivendo em um sítio no território, uma interlocutora observou: “Ele mora ali [no sítio], mas não tem envolvimento. Ele é uma pessoa assim... Não se envolve na luta, não quer saber de problema. Ele está no canto dele lá e... Ele ainda viajou com Babau, participou de alguma coisa, mas depois, não sei o motivo, ele se afastou definitivamente”. Na descrição de outro caso, as razões do afastamento também eram apresentadas como desconhecidas. Referindo-se a uma tia-avó que mora na cidade e que, apesar de anos atrás ter vivido em retomada, hoje não se envolve com a aldeia, uma jovem afirmou: “Ela virou casaca. Assim, ela não se importa mais. Mas não brigou com ninguém. Só foi embora mesmo”.

Em direção oposta, uma jovem comentou que, nos últimos tempos, vinha participando muito mais das ações de retomada e de outras atividades do movimento. As transformações, explicou, relacionavam-se a alterações conjugais. Seu primeiro esposo, disse, impedia seu

envolvimento: “Ai, Valter* não deixava, não, ele era muito ciumento. Por isso que eu larguei dele também. Ele não me deixava sair, não, ficava segurando”. Depois da separação, conta, sua situação mudou; em 2016, por exemplo, ela participou da recuperação de algumas fazendas ao lado de primos. Ela havia se casado novamente, mas o cônjuge não criava empecilhos a sua atuação nas ações de retomada: “Com Vanderlei*, não é assim. Ele dá mais ar para a gente, mais asa”.

O engajamento de dois irmãos na recuperação territorial aumentou significativamente com o tempo; para isso, foi preciso que, pouco a pouco, acostumassem o pai, que vive no sítio da família sem se envolver na aldeia, com a perspectiva de sua participação. Uma tia dos jovens explicou: “No começo, ele [o pai] dizia: ‘Meus filhos, eu tenho medo. Sai debaixo’. Mas, depois, [os filhos] foram escorregando, devagarzinho, devagarzinho, até que aí... Fizeram até retomada”.

Um indígena que já morasse no território, sendo, porém, pouco inclinado a participar da vida da aldeia, poderia se envolver profundamente depois de se casar com alguém engajado na luta. Para muitos jovens que, ao se casar, saíam das casas dos pais e assumiam, eles próprios, uma retomada, esse acontecimento poderia inaugurar uma nova fase no que dizia respeito a sua participação no movimento, caracterizada por incremento ou alteração em sua forma de atuação. Quando solteira, relatou uma interlocutora, ela não participava do movimento, impedida pelos receios do pai, que se limitava a frequentar esporadicamente as reuniões da AITSP. Após se casar, passou a atuar em ações de retomada ao lado do esposo e hoje vive em uma dessas áreas.

Ao tempo em que se relacionavam a percepções e decisões pessoais ou a eventos ocorridos no âmbito das unidades domésticas, as transformações na participação, como sugeri, conectavam-se também às dinâmicas de relações entre os troncos. No auge de um período de tensão entre os Ferreira da Silva e os Fulgêncio Barbosa, escutei críticas de uma interlocutora do primeiro tronco a uma família extensa do segundo. “A família de Janaína* se afastou da luta, de tudo.” Mesmo se, eventualmente, a família de Janaína não estivesse se afastando e ainda que seus membros tivessem uma leitura distinta, a fala chama atenção para a possível conexão entre mudanças nas relações entre troncos e alterações na percepção da participação dos outros.

Por volta da mesma época, durante episódios de defesa territorial e ataques policiais, tiveram lugar as primeiras manifestações entre os vivos de um membro dos Fulgêncio Barbosa já falecido. Não avançarei aqui na análise dos eventos, que serão discutidos na próxima seção. Trata-se apenas de demarcar que a participação dos mortos, assim como a dos encantados, também se alterava ao longo do tempo e podia se conectar às relações entre troncos.

Para além das modificações relacionadas à dinâmica entre troncos, transformações mais amplas também incidiam nas formas de participação de sujeitos concretos. Até 2012, a realização na Serra do Padeiro de seminários de juventude de grandes proporções, que costumavam ocorrer

a cada dois anos, oferecia uma via de engajamento, não apenas para crianças e jovens, mas para todos que desejassem se envolver em sua organização e nas ações políticas que deles derivavam. Naquele ano, porém, o evento ocorreu pela última vez. Investindo em outras ações, em 2016, o grupo jovem da aldeia se encontrava bastante visível, após um período de menor mobilização. À época, um de seus membros observou: “Agora estamos com o grupo jovem *se levantando de novo*” (grifo meu). Esse é apenas um exemplo de vários possíveis, para indicar que o engajamento concreto de cada sujeito a cada momento deveria ser pensado, dialeticamente, em relação à paisagem mais ampla da mobilização na aldeia, em seus aspectos formais e informais.

Novas possibilidades de atuação podiam surgir em função de alterações na gestão da aldeia. Vale referir um exemplo relativo à AITSP, na interface entre trabalho assalariado e engajamento na luta. Em 2016, um interlocutor, que até pouco tempo antes era secretário da entidade, explicou-me que havia deixado o cargo, agora ocupado por outra pessoa, assumindo uma função que antes não existia, mais diretamente relacionada ao que ele chamou de “trabalho de campo”. Naquele momento, ele estava medindo roças de cacau em áreas retomadas, utilizando ferramentas de geoprocessamento, para o planejamento de roçagens e outras etapas de trabalho. O que ocorreu foi o desdobramento em dois cargos diferentes de funções antes condensadas na mesma posição, que contemplava, de um lado, a elaboração de atas de reuniões e outras atividades mais imediatamente identificadas com secretariado, e, de outro, o controle de frequência de mutirões de trabalho, levantamentos de roças e outras atividades em campo.

Em outra chave, Meire* refletia sobre como modificações na gestão da aldeia haviam impactado sua atuação, levando-a a se perceber e a ser percebida de modo diferente, e, em decorrência disso, a participar mais intensamente. Quando da entrevista, ela era coordenadora de uma retomada. Embora a função ainda fosse predominantemente exercida por homens, registrava-se um aumento significativo da presença feminina em relação a anos anteriores. De um total de cerca de quarenta coordenadores de retomadas, seis eram mulheres, Meire inclusa. Segundo ela, atuar apenas entre homens a inibia. “Antes, era só eu. Todo mundo achava estranho. Na reunião dos coordenadores, tudo homem, só eu de mulher no meio. Ô, que vergonha! Eu digo: ‘Ô, meu deus do céu’. Aí, Crispiniano* [seu esposo] disse assim: ‘Olha, Meire, só homem aqui e só você de mulher no meio. É estranho, né?’. Eu digo: ‘Bota estranho nisso!’. Eu ficava quietinha no meu canto.” Desde que passou a contar com a companhia de outras mulheres na função, observou, ela se sentia menos fora de lugar e mais disposta a intervir nas discussões. Além disso, os parentes que viviam na retomada que ela coordenava pareciam menos relutantes em acatar suas decisões.

Se demarqueei até aqui a diversidade de formas de participação na aldeia e o dinamismo da mobilização, é preciso olhar também para o que seria o substrato comum a todos os seus membros,

a base partilhada que persistia mesmo em face de grandes modificações. Como indiquei, entre aqueles que costumavam refletir sobre os limites e possibilidades da participação na aldeia, predominava o entendimento de que se tratava de balancear a liberdade de cada parente, inclusive no que dizia respeito ao engajamento, e certas características e expectativas de conduta estabelecidas coletivamente. Nas falas, emergiam como requisitos para se fazer parte da aldeia *ser parente, andar direito* (ou *não fazer presepada*) e *saber contar a história*. Convenientemente, tratava-se de uma fórmula com contornos pouco definidos, permitindo uma série de acomodações.

A centralidade do parentesco na recuperação territorial, que será esmiuçada na próxima seção, vem sendo observada ao longo da tese. Por exemplo, não muito atrás, vimos como seu Melchiades explicava seu pertencimento à aldeia: *Eu fiquei aqui porque sou da descendência dos índios*. Orientado pelo parentesco, o sujeito coletivo delineado na Serra do Padeiro era composto inclusive por pessoas que estavam fisicamente fora da aldeia. Esses indivíduos se envolviam na luta por distintas vias, por exemplo, hospedando parentes em viagens de reivindicação de direitos ou, como veremos no próximo capítulo, enviando à aldeia informações sobre movimentações contra a demarcação ocorridas em cidades vizinhas. Há que se pensar, inclusive, em formas de agência indireta. Algumas retomadas foram realizadas para criar antecipadamente condições para o retorno de parentes na cidade que haviam enunciado o desejo de regressar. Em alguns casos, as ações precediam inclusive a manifestação da intenção de retornar.

As noções de andar direito e não fazer presepada apareciam, por exemplo, na rememoração de um jovem em torno do período em que viveu fora da aldeia, depois de haver morado em uma área retomada: “Eu visitava [a aldeia], andava aqui, eles nunca impediam, porque eu andei certo aqui. Porque a lei aqui é assim: andar certo por linha certa, né? Você não pode ficar presepando, fazendo coisa errada, e eu sempre fui uma pessoa que tive boa educação, sempre me dei bem com o povo aqui”. Finalmente, quando enfatizavam a importância de saber contar a história da aldeia ou a história da luta, em uma época marcada pelo retorno dos parentes, meus interlocutores falavam da possibilidade de construir um horizonte comum de narrativas, como vimos no capítulo anterior.

Coletivamente, empreendiam-se esforços para envolver todos os membros da aldeia em um manancial partilhado de descrições e interpretações em torno dos diversos episódios que vinham se desenrolando no processo de recuperação territorial. Tratava-se de criar condições para que os parentes retornados da diáspora incluíssem em seus repertórios eventos prévios a sua chegada e para que as crianças e adolescentes conhecessem acontecimentos que tiveram lugar antes de seu nascimento ou quando eram muito novos para retê-los. Diversas iniciativas do grupo jovem se voltavam a essa direção. Em 2016, por exemplo, tiveram início visitas aos troncos velhos “para saber da história com os donos da história”, como definiu um dos envolvidos. Em fins de

semana pré-determinados, o grupo passava o dia na casa de um parente, comendo, conversando e gravando suas narrativas. Também estava em discussão à época a realização de um seminário interno à aldeia. “Um seminário para estudarmos nós mesmos, o nosso direito, para nos debruçarmos sobre nós”, disse Magnólia, entusiasta da proposta. “Um dia para reunir os jovens, para a gente movimentar a nossa aldeia e os jovens da nossa comunidade, todos eles.”

Particularmente em relação às crianças e adolescentes criados em retomada, aos quais me referi na primeira seção, havia uma preocupação generalizada em fazer com que acessassem representações da vida antes da recuperação territorial, de modo que pudessem dimensionar o que estaria em jogo na luta e se engajassem na defesa do projeto coletivo desenvolvido na aldeia. Havia grande preocupação, como expressou uma senhora, em não criar “uma ruma de meninos sem saber como é a comunidade e de onde veio”. Na perspectiva de Babau, expressa em uma reunião da AITSP em 2016, “tem que haver um investimento maciço nos jovens”. No próximo capítulo, retornaremos a essas questões, considerando imagens delineadas pelo cacique, que descreveu as retomadas como um *laboratório onde se aprende a ser Tupinambá outra vez*.

Ao conjugar memória – como vimos, dimensão forte, transmitida pelo sangue e pelos encantados, capaz de atravessar a diáspora – e possibilidade de aprendizado entre parentes, a aldeia abria um horizonte amplo de participação para quem regressava. “Se você é uma pessoa que aprendeu a trabalhar na roça, mesmo que você pare um tempo, o tempo que for, quando voltar, você vai se sair bem – é só ter força de vontade e querer fazer”, observou um interlocutor que cresceu na Serra do Padeiro mas viveu muitos anos na diáspora. Interessada em sua percepção a respeito de indígenas que se criaram em outros contextos e não aprenderam a lidar com cacau desde pequenos, perguntei-lhe sobre a família Salles, cujos membros adultos, à exceção de seu Hermínio, cresceram no semiárido, como vimos, dedicando-se a outras atividades agrícolas. “Eles são pessoas que sempre trabalharam na roça. Os parentes deles [da linha paterna] sempre viveram e trabalharam aí [na Serra das Trempes]... E não é tão difícil de aprender.”

Como se vê, independentemente das diferenças entre biomas e cultivos, ele chamava atenção para o campo de conhecimentos mais amplo constituído pelo *trabalho na roça*, afirmando a utilidade de aprendizados obtidos na diáspora. Em outra passagem, lembrou que a economia da aldeia, mesmo fortemente assentada no cacau, também se apoiava em outros gêneros, cultivados pelos Salles em momentos anteriores de suas trajetórias, como mandioca, feijão e milho. Além disso, ele remetia a um horizonte de parentesco profundo, conectando os descendentes aos conhecimentos e práticas dos antepassados envolvidos com o cacau. E, ao final, amarrava a reflexão com uma formulação abarcadora, que podemos retirar da roça e estender para os diversos

âmbitos da vida em comum: a possibilidade de construção da aldeia se estenderia aos parentes que tiveram as mais diversas trajetórias, posto que o retorno seria também um processo de aprendizado.

3.4. AÇÃO POLÍTICA E PARENTESCO

“Quando começaram as retomadas aqui, lá [na Grande São Paulo] tinha muita gente que perguntava: ‘Rapaz, e essa coisa aí, e esse negócio?’. Eu falei: ‘Ó, se meu pai, minha mãe e meus irmãos estão dentro, eu vou ficar de fora por quê?’. ‘Mas, rapaz, isso é errado.’ ‘Se é errado, eu não sei, mas se minha família está dentro... Na minha família, se está um, estão todos.’” Gilson* reconstituiu assim um diálogo que manteve quando das primeiras retomadas. À época, ele morava na região metropolitana de São Paulo, com a esposa e os filhos, e convivia com não indígenas oriundos de um sítio vizinho à Serra do Padeiro que também haviam se mudado à cidade para trabalhar. Mantendo contato com os respectivos parentes na Bahia, Gilson e esses vizinhos ficaram sabendo das ações e tiveram oportunidade de contrapor suas perspectivas. Ao falar sobre a luta, ele colocava o parentesco em primeiro lugar. Talvez seja interessante percorrer esta seção carregando, em segundo plano, a afirmação de outro interlocutor: “Está tudo na família”.

A caracterização da recuperação territorial como uma luta realizada por parentes fica evidente também no trecho de um discurso feito por Babau durante uma reunião da AITSP em 2016. “Um povo existe por causa da história. Sem isso, não existe. Porque você não tem por que lutar, não tem por que viver. É uma família solta. Nós, Tupinambá, temos que fazer uma escolha: nós queremos ser meras famílias soltas ou queremos ser uma nação?” Como se vê, o povo era definido como uma articulação de famílias em luta, que conheciam e atualizavam sua história. Glicéria também remetia ao parentesco para estabelecer algumas definições fundamentais: “Isto, para mim, é que é ser Tupinambá, isto é que é a aldeia, que é garantir a aldeia. Por mais que a gente tenha inimigos dentro e fora, acho que é esta a essência da terra. É isto: é quando alguém fala do parente que está longe, vê a dificuldade que ele está passando e diz que aqui vai ser a salvação dele. É quando um está lá caído e o outro chega junto. Nós podemos ter todos os defeitos do mundo, mas temos isso. Acho que é isso que se extrai do núcleo, que não se perde, é isso que é forte em nós”.

Vimos até aqui diferentes aspectos da imbricação entre parentesco e luta no que dizia respeito especificamente a seu sentido mobilizador. Na segunda seção deste capítulo, por exemplo, comentei o retorno de Gledson, indicando como ele se conectava ao pai, já falecido. Na cidade, o jovem se sentia triplamente implicado na aldeia, em função do parentesco: além de envolvido pelos pedidos efetuados pelo pai antes da morte e pelo desejo de estar perto de sua sepultura, ele também mantinha uma ligação forte com a madrinha, vista como uma figura de referência importante, em

especial na ausência do pai. Agora, nos debruçaremos sobre outros aspectos da relação entre parentesco e luta, a começar pela centralidade do apoio dos parentes após os retornos.

Com frequência, os sujeitos mais implicados na mobilização de um parente tendiam a se envolver diretamente em sua adaptação à aldeia. Persistindo como referência, podiam se tornar tão ou mais respeitados que troncos velhos ou outros parentes em posição de destaque nas famílias extensas. O papel desses parentes de referência se evidenciava inclusive no campo da memória. Era comum que eles tomassem parte nos esforços de rememoração efetuados pelos sujeitos que regressavam, ajudando a precisar circunstâncias, datas, lugares e a ordem de determinados eventos. Se fosse o caso, os parentes de referência acolhiam os recém-chegados em casa, por tempos variáveis. É importante ter em mente que, muitas vezes, aqueles que se dispunham a apoiar os parentes dessa forma viviam, eles próprios, contextos de escassez de recursos, quadro que foi se amenizando com o avanço do processo de recuperação territorial. Nessa direção, reconstituindo sua chegada à aldeia junto às filhas pequenas, uma interlocutora contou que foi acolhida pela mãe, a despeito de a casa estar “muito cheia, com 16 pessoas”.

Entre os fatores que determinavam a distribuição nas retomadas, que observamos no capítulo 1, tinha destaque a presença nas áreas de parentes próximos, incluindo os que, de alguma maneira, articularam os regressos. Após indicar uma de suas irmãs, Vera*, como personagem importante de seu retorno, ao lado do cônjuge e dos filhos, uma interlocutora comentou: “Aí, a gente já foi para lá, que Vera já morava naquela retomada. Como tinha a casa vazia, a gente já ficou lá”. Era comum escutar que determinado sujeito *deu um lugar* para que um parente recém-chegado fizesse sua casa. Essa expressão não tinha de ver com noções de posse ou propriedade da terra, mas com a etiqueta das relações entre parentes: dar o lugar era consentir que o parente vivesse perto de si, muitas vezes no mesmo terreiro, instaurando um quadro de convivência cotidiana.

“A valência é que nos ajudaram, senão ia ser muito difícil”, afirmou uma interlocutora, referindo-se ao apoio oferecido pelos parentes quando ela e sua família nuclear regressaram da diáspora. Havendo saído da cidade em condições econômicas muito difíceis, eles chegaram à aldeia praticamente sem dinheiro e sem bens. “A gente começou do zero. Até os móveis, a gente deixou na rua: não tinha geladeira, não tinha televisão, não tinha nada.” Além de ajudarem a família a mobiliar a casa com o que era imprescindível, os parentes contribuíram para seu sustento até que ela conseguisse, minimamente, estabilizar-se financeiramente.

Também no trabalho, costumava se evidenciar o amparo dos parentes. Por vezes, quem chegava, mesmo se instalando em um local de morada distinto daquele onde vivia o parente envolvido em seu retorno, passava a trabalhar nas mesmas roças que esse último, envolvia-se com ele em acordos de troca de tempo, ou recebia dele distintas formas de apoio para se firmar com

seus cultivos próprios ou para melhorar sua inserção no circuito de roças perenes da aldeia. No que diz respeito aos empregos assalariados, também se podia notar a realização de gestões por parte dos parentes com o intuito de obter vagas para os que retornavam. Como arranjo emergencial, para acomodar as necessidades do recém-chegado, não era incomum a cessão de vagas ou a multiplicação de um posto de trabalho em dois, isto é, quem detinha a vaga dividia temporariamente e extraoficialmente o trabalho e o pagamento com o parente que havia chegado.

Para além da atuação do parente mais diretamente envolvido no regresso, o papel da família extensa na adaptação de quem retornava era bastante importante. Pais, avós, irmãos, tios e outros parentes podiam atuar nesse sentido. Como vimos, indígenas que *acabaram de criar* um ou mais irmãos menores, que se tornaram órfãos ainda bebês ou crianças, eram importantes figuras de referência, atuando no chamamento desses parentes para regressar e os apoiando após o retorno. Padrinhos e madrinhas também podiam atuar diretamente no processo de adaptação à aldeia. Certa época, uma senhora estava ansiosa para encontrar seu afilhado, que havia saído do território no começo da adolescência e retornava no início da vida adulta. Ela afirmou que estava preocupada com as transformações que ele poderia ter sofrido nesse intervalo e entendia que era seu papel “orientá-lo”. “Depois que ele saiu, dizem que pegou vida de rua. Eu tenho que ir lá onde está ele para dar uns conselhos.” No próximo capítulo, tornaremos à noção de *pegar vida de rua*.

Vale observar a trajetória de um jovem que se somou à aldeia criança, desacompanhado dos pais. Ao chegar, ele se dirigiu à retomada onde vivia sua avó. “Eu fiquei com ela uns dias, até me adaptar. Depois, me mudei para uma casa sozinho [em outra retomada, não identificada a seu tronco familiar].” Em seguida, ele passou para uma terceira retomada, onde moravam duas de suas tias; nessa época, vivia sozinho na mesma avenida de casas que seus parentes. Quando sua mãe e outros membros da família nuclear, que até então moravam em fazenda, estabeleceram-se na aldeia – mais precisamente, na primeira retomada em que o jovem havia vivido e onde sua avó permanecia –, ele se transferiu para lá, passando a morar sob o mesmo teto que a mãe. Já quando da realização do censo, o jovem, sua mãe, o padrasto e a irmã haviam todos se mudado para uma quarta retomada, e ele morava sozinho em uma casa, bastante próxima à da mãe.

Seus deslocamentos deixavam ver que, mesmo morando a maior parte do tempo sozinho, ele se situava geralmente perto dos parentes próximos – aglutinados em torno da avó, das tias e da mãe –, à exceção do curto período vivido na retomada não identificada a seu tronco. Em seu caso, talvez a vulnerabilidade associada à pouca idade tenha sido um fator importante na determinação da proximidade física em relação aos parentes – algo análogo ocorria com algumas mulheres que criavam os filhos pequenos sozinhas. Mas esse tipo de arranjo, assentado no apoio da família extensa, era recorrente e podia ser observado nas mais variadas configurações familiares.

Ao examinar a atuação do parentesco na efetivação do retorno, deve-se considerá-lo também em seu nível mais amplo, isto é, tomando-se a aldeia como articulação de parentes. Como principal representante político da Serra do Padeiro, Babau exercia papel destacado no processo. Relatos enfatizavam sua contribuição a parentes recém-chegados, por exemplo, com a doação de materiais de construção necessários para erguer ou reformar casas. Era possível observar também que sua família extensa desempenhava um papel diferencial em relação às demais no que dizia respeito à adaptação dos parentes que regressavam. Sua atuação tendia a se estender para o conjunto da aldeia, não se dirigindo apenas ou especialmente a seus membros, como se dava de modo geral com as outras famílias. Vários relatos davam conta de indígenas que, ao chegar à aldeia, levaram meses ou anos vivendo no sítio de seu Lírio e dona Maria – em diversos casos, sob o teto do casal –, aguardando que houvesse condições para se transferirem a áreas retomadas.

Alguns membros dessa família extensa sinalizavam que ela contribuía para a coletividade também de outras formas. Em 2016, a antiga fazenda Santa Rosa fazia parte do conjunto de retomadas sob posse da família, havendo sido designada como área de investimento, na acepção indicada no capítulo 1. Contudo, ainda que se tratasse de uma retomada trabalhada com recursos da família – não se confundido, portanto, com o capital da AITSP – e voltada a gerar renda para reinvestimento nas áreas de seus membros, sua produção por vezes beneficiava toda a aldeia.

Um membro da família observou: “Às vezes, a gente tira [recursos oriundos da Santa Rosa e destina a gastos gerais], se precisa. A gente pegou ela, ano passado, e comprou o dinheiro dela todo em adubo. Aí, tivemos que dar para todo mundo”. Os Ferreira da Silva encaravam a área também como espaço para experimentações produtivas, o que poderia eventualmente beneficiar a coletividade, caso elas fossem bem-sucedidas e replicáveis. Finalmente, destacava meu interlocutor, o fato de a família estar em posse de retomadas no entorno imediato do cume da Serra do Padeiro acarretava responsabilidades específicas, dada sua importância cosmológica e ambiental: “Nós temos obrigação de cuidar da Serra, é o nosso compromisso”.

Certa ocasião, um interlocutor comentou que se ressentia do tratamento conferido pela família extensa de Babau a sua família. Segundo ele, em função de uma questão que remontava a três gerações, seus parentes seriam olhados com desdém. Quando perguntei se Babau também se portava assim, ele negou: “Esse Babau que está aí não é mais Babau”. Ele explicou que um grave acidente de trânsito em que o cacique esteve envolvido anos antes teria resultado em sua morte, restando uma casca, um corpo animado pelos encantados, posto a serviço da recuperação territorial. Não encontrei outros membros da aldeia que partilhassem dessa narrativa; de todo modo, ela chama atenção para um movimento peculiar de desfamiliarização do cacique e acionamento dos mortos e encantados nas relações cotidianas entre os parentes.

A atuação do parentesco no nível da aldeia se expressava também por meio da AITSP. Como ela se mantinha financeiramente com contribuições dos membros da aldeia e como suas linhas de ação eram determinadas pelos associados, em reuniões periódicas, sua incidência junto aos recém-chegados pode ser interpretada como outro veículo do apoio coletivo dos parentes. Era comum que a entidade fornecesse aos retornados que necessitassem materiais de construção e mesmo cestas básicas, até que pudessem obter o sustento das roças ou conseguissem um emprego na aldeia. Nesse sentido, ter uma associação *forte*, com dinheiro em caixa e reputação para comprar a crédito de comerciantes regionais, se preciso, era condição facilitadora do regresso.

Retornando às especificidades da participação da família extensa de seu Lírio e dona Maria na mobilização, vale atentar para a reconstituição de trajetória efetuada por uma jovem da família, referindo-se a seu ingresso na luta: “Sendo da família de Babau, [a participação] foi logo de cara. Quando eu cheguei [da diáspora], praticamente só conhecia o básico do básico. Aí, eu comecei no grupo das crianças. Depois, fui participar no grupo dos jovens. Naturalmente”. Ao tempo em que aludia à dimensão pedagógica da luta, discutida na seção anterior, ela considerava que seu pertencimento familiar a tornava mais propensa a participar politicamente.

Contrabalançando essa conexão, porém, observava-se um esforço – evidente em Babau, mas perceptível em outras pessoas – para firmar o entendimento de que a luta era construção de todas as famílias, não do cacique⁹². “Quem conserta a casa são os índios, não é o cacique”, argumentava, sustentando que quando uma aldeia enfrenta problemas a solução é necessariamente coletiva. Na ausência de Babau, enfatizava uma interlocutora, a aldeia mostrava que sabia resistir e que era capaz de *segurar* as retomadas. “A gente depende dele e ele da gente.”

Em depoimento concedido a Couto e reproduzido por Ubinger, dona Maria afirmou, no contexto da prisão de Babau em 2010: “E não é Babau só que luta, é nós todos. Agora eles botaram este movimento em Babau porque Babau estudou, Babau hoje levou o nome de cacique, a comunidade elegeu ele como cacique, aí eles acham que é Babau, mas Babau só não ia fazer isso, *quem faz isso é a comunidade, é o povo, pensando no futuro de amanhã*” (Ubinger, 2012: 131, grifo dela). Freire (2006: 124), por sua vez, chamou atenção para a distribuição entre os membros da aldeia de conhecimentos sobre a organização produtiva e sobre trâmites burocráticos da AITSP, alinhada à percepção da luta como construção coletiva.

⁹² Para uma discussão sobre as relações entre caciques tupinambá e entre os caciques e os parentes que compunham seus respectivos cacicados, ver Rocha (2014: 237-259). É importante ressaltar, porém, que ela se debruçou sobre um contexto, em alguma medida, diverso ao da Serra do Padeiro, posto que marcado por maior convívio cotidiano entre distintos caciques e entre os demais membros de diferentes aldeias.

De outra parte, Babau reconhecia ter funções específicas. Por exemplo, entendia como seu papel fomentar o equilíbrio entre a representação dos troncos nos âmbitos coletivos, garantir que as famílias tivessem condições equânimes para participar, e assegurar que a distribuição de terras e demais recursos fosse justa. Na AITSP, desde 26 de maio de 2013, quando teve lugar uma reforma estatutária, ele detinha uma “vaga de honra permanente no Conselho Fiscal”, como ficou registrado em ata. Contudo, segundo o cacique, não caberia a ele “lutar pelos outros”. Certa ocasião, ele reconstituiu o diálogo que travou com alguns parentes, instando-os a tomar coragem para retomar algumas áreas situadas no domínio da respectiva família extensa: “Eu disse: ‘Agora, meus amigos, não esperem que eu vá fazer por vocês, não, porque eu já fiz tudo o que podia fazer. Agora, são vocês que têm que fazer por vocês’. Não é o que eu tenho feito com todas as famílias?”.

Em outra oportunidade, Babau recordou o que teria respondido a um juiz federal no marco do conflito com o Areal Bela Vista, a que me referi no capítulo 1. O juiz solicitava que Babau determinasse o fim do bloqueio do acesso às jazidas, iniciado no ano anterior. “Seu juiz, quem tem autonomia de dizer são as famílias afetadas. Diante do que elas falarem, eu vou assinar embaixo e vou assumir a responsabilidade.’ Os meninos [engajados no bloqueio] se pronunciaram contrários [a acordos com o areal], não abriram mão. O território é dos índios, não é do cacique. O cacique é a organização social do povo, ele não é o dono do território. A gente faz a representação, organiza as roças. Mas, na hora de lutar pelo território, não são todos iguais? Têm que ser.”

A distribuição de responsabilidades referentes ao processo de recuperação territorial teria, inclusive, um propósito estratégico, afirmava Glicéria. “Tem gente que fala: ‘Serra do Padeiro? Cacique Babau’. Mas não é. As outras famílias têm que sentir a distribuição do peso. Não pode ser tudo em um só, focar em um só. Aí, bota [a responsabilidade] em um só, ele morre, e aí? E a luta? A luta se desfez.” A fala de uma senhora que vinha participando intensamente da mobilização desde as primeiras retomadas deixava ver como os parentes foram se constituindo como um sujeito político coletivo capaz de resistir. “O pânico que nós passamos da primeira vez que prenderam Babau... Da segunda vez, foi pior. Ave-maria, só faltava enlouquecer a gente. Seis meses [cinco], que ele ficou preso – não foi brincadeira. Depois, desta vez agora [2016], nós já estávamos como se fôssemos *um alicerce forte* para suprir tudo. E nós estamos aí...” (grifo meu).

Um modo de afirmar a responsabilidade de todos pela luta eram as recorrentes alusões à capacidade de tomar iniciativas de forma descentralizada, principalmente em emergências. Como exemplo, vale examinar a descrição de Sara* de acontecimentos de abril de 2016, durante a mobilização contra o Areal Bela Vista. Pela manhã, Babau, que também se encontrava no litoral, telefonou à sede da aldeia. “Babau ligou para a Serra, mandando descer reforço. Eu peguei essa moto e saí rodando nas casas todas, atrás de gente, nessas retomadas todas: ‘Vamos embora descer

para a praia, que Babau está precisando de gente’.” Não muito depois, porém, Babau e Teite foram presos. Sara prosseguia, contando os procedimentos que adotou, rapidamente, afastando o susto e o medo: “Alguém falou: ‘E agora, o que a gente vai fazer?’. ‘Vamos juntar mais gente, que agora é a gente que vai assumir [a mobilização]. Eles já estão presos mesmo, lá eles vão ficar...’ A certeza que nós tínhamos era de que eles não iriam sair tão cedo [da prisão]. Descemos para a praia e fomos revezando. De mulher, só fomos eu e outra menina. O resto todo eram homens”.

A lealdade entre parentes era muito referida para explicar a coragem na luta. “Em momento nenhum o parente nos deixa sós. Todo mundo, pelo mesmo caminho”, dizia Claudivane*. Remetendo ao difícil cenário com que se deparou ao se mudar para a retomada onde vive – enfrentando, com o filho pequeno nos braços, um cotidiano marcado por brutalidade policial –, ela argumentava que a solidariedade dos parentes havia contribuído significativamente para sua capacidade de resistência. “Vinham os parentes, largavam lá as retomadas deles um pouco, corriam aqui, viam do que a gente estava precisando. E vamos nós! Depois, os parentes retornaram para as retomadas para cuidar da vida deles – já estava tudo mais calmo. Mas sempre vinha alguém, toda hora vinha alguém.” Quando cessaram os ataques policiais, Claudivane recordava, seu genro, que mora em outra retomada, passou dias ajudando a limpar a área e consertar os estragos.

Em algumas situações, criar condições para a mobilização passava por arranjos econômicos que considerassem a especificidade da atuação de cada parente na recuperação territorial. Explicando como o dinheiro oriundo das roças trabalhadas por sua família extensa era dividido, Baiaco observou: “Babau não trabalha na roça. Mas a gente separa a parte dele [na produção]. Não é justo, com a luta dele, ele não fazer parte em nada. Maguí [Magneci Jesus Silva, outra irmã] está lá na praia [na região costeira da TI]. Eu falei: ‘Não é justo [que ela não faça parte dos resultados]. Ela está lá na praia, mas, quando um vai para a cadeia, quando precisa fazer alguma coisa por lá [na sede de Ilhéus], tudo ela faz...’ Então, eu também tiro uma parte para Maguí. Ela não está aqui, mas está dentro da aldeia. Célia [Glicéria], Mag [Magnólia], olha a luta delas. Para todos os irmãos, eu tiro uma parte daqui. Para todo mundo, porque todo mundo precisa”.

Quando afirmo que os parentes fazem a luta, refiro-me aos vivos e aos mortos. Em outras partes, sobretudo em Alarcon (2019), debrucei-me sobre a invocação da memória dos mortos no elenco de causas para a realização de retomadas. Tratava, então, de mortos indeterminados ou pouco determinados, considerados em conjunto – os antepassados que deixaram fruteiras e pisadas na terra, salpicando o território com marcas de trabalho, e os indígenas das aldeias antigas, massacrados por não indígenas. Considerei também mortos nomeados, parentes diretos e figuras destacadas na memória social, envolvidos em acontecimentos que se tornaram marcos da história do grupo. Ao mesmo tempo, caracterizei os encantados como sujeitos políticos

atuantes. Eram eles que demandavam, como vimos, ou *autorizavam* a realização de retomadas, por meio de *consultas* efetuadas pelo pajé ou assertivas proferidas pela boca de indígenas manifestados. Na consumação das ações, as entidades *iam à frente*, entrando nas fazendas antes dos indígenas; além disso, elas os municavam com estratégias e informações a respeito da movimentação dos antagonistas, conforme discutiremos no próximo capítulo.

Mejía Lara (2017: 202-203) oferece um dado que interessa diretamente à discussão da agência política dos encantados, ao indicar que a comunicação com essas entidades ofereceu insumos para os estudos de identificação e delimitação da TI. Os indígenas reunidos para levantar informações territoriais que seriam aportadas ao grupo de trabalho (GT) da FUNAI a cargo dos estudos de identificação e delimitação da TI empregaram diferentes métodos para mapear lugares relevantes – por exemplo, descrevendo suas áreas de uso e procurando marcas dos antepassados. “Mas, nesse processos, os ‘lugares’ foram localizados também com as ‘lembranças’, nesta acepção, lugares com vestígios de vidas passadas acompanhados de marcas materiais, mas que se fazem presentes nas pessoas mediante um tipo de chamado ou sentimento” (Mejía Lara, 2017: 202, tradução minha). Por meio de sonhos, intuição, incorporações e outros dispositivos, os encantados solicitaram nada menos que a inclusão de lugares no mapa.

Depois de apontar a conexão profunda de mortos e encantados com a recuperação territorial, enfatizando que eram eles que constituíam a causa última para a defesa do território, vale examinar um episódio relativamente recente, inscrito nas ações realizadas entre 2015 e 2016 contra a atuação do Areal Bela Vista, no qual teve destaque a participação desses sujeitos. Já comentei o caso no capítulo 1 e pontualmente ao longo deste capítulo, mas vale indicar mais alguns detalhes contextuais. Havia algum tempo que os moradores da antiga fazenda Ipanema, a que me referi antes, denunciavam as atividades minerárias que os impactavam, questionando, em particular, o funcionamento do Areal Bela Vista, antes conhecido como Areal Rabo da Gata. Como as denúncias não surtiram efeito, em outubro de 2015, os moradores da Ipanema, apoiados por parentes de outros pontos da TI, bloquearam o acesso à jazida. No dia 6 de abril de 2016, a PF realizou uma ação de reintegração de posse no local; naquela noite e no dia seguinte, tiveram lugar os acontecimentos que reconstituirei sinteticamente a seguir.

Na Serra do Padeiro, na noite do dia 6, isto é, após o início da ação de reintegração de posse, Babau teve sonhos perturbadores. Chorando, os encantados ordenavam que ele rumasse para a costa, pois, se não o fizesse, alguns de seus primos mobilizados contra o areal acabariam mortos. Os encantados, frisou Babau, chegaram nervosos, e não “felizes e promovendo para ir para a guerra, como eles sempre fazem”. No raiar do dia 7, Babau se deslocou até a Ipanema, acompanhado por Teite. Quando chegou, a área estava tomada por viaturas policiais.

Vale circunscrever quatro momentos que se sucederam então: o ritual realizado na mata próxima ao areal após a chegada do cacique e de seu irmão, desenvolvido em torno da incorporação por dona Mariazinha* de encantados e parentes mortos; a prisão de Babau e Teite, horas depois, e a visita efetuada à carceragem por um dos mortos que havia se manifestado na mata; o ritual realizado após o encarceramento dos irmãos, ocasião em que diversos indígenas receberam encantados; e a audiência judicial relativa ao areal, à qual compareceram dois representantes dos Tupinambá da Serra do Padeiro, acompanhados de um encantado, ao passo que outras entidades ficaram *trabalhando* ao lado de fora, junto aos demais indígenas mobilizados ali.

Terminado o ritual na mata, dona Mariazinha caiu de cama. Na Serra do Padeiro, isso não costumava ocorrer quando se recebia encantados. Para explicar por que ela adoeceu, um interlocutor disse que a situação era diferente, posto que “ela pegou encantados chorando muito e vários mortos”. “O peso é grande”, concluiu. Transcorridos alguns dias, Babau também sentiu um forte mal-estar. “Eu quase morri semana passada”, disse, durante reunião da AITSP. “Me deu uma dor de cabeça a tal ponto, que eu me deitei na cama, sonhei com a cabeça explodindo e passei o dia desmaiado, tresvariando que estava juntando meus miolos flutuando. Eu morri, não foi? Só que eu peguei de ressuscitar, quando eu coloquei o último miolo na cabeça. E eu morri mesmo. Quiseram que eu morresse, mas não morri, não.” O que se passou com dona Mariazinha e Babau aponta para as instabilidades associadas à intensificação da comunicação com os mortos.

Porém, os riscos que advinham dessa conexão e, em alguns casos, das relações com os encantados eram apenas uma das faces da relação. De acordo com Babau, pouco antes da prisão, foi a intervenção dos encantados, orientando qual estrada ele e o irmão deveriam tomar, que os livrou de morrer em uma emboscada. No cárcere, eles ficaram dois dias sem comer e sem sentir fome; conforme Teite, foram nutridos pelas orações dos parentes, mediadas pelos encantados. Ainda na prisão, ele recebeu a visita de um jovem parente, Magno Barbosa Santos, morto em um acidente de trânsito em 2008. Teite contou que ele se materializou à sua frente, para tranquilizá-lo. Enquanto isso, como vimos, rituais eram realizados perto do areal. Manifestando-se em alguns indígenas, os encantados garantiram que logo trariam os presos de volta, receitaram banhos de proteção e orientaram os representantes que iriam à audiência na justiça. Em função da gravidade da situação, relatou uma interlocutora, “os encantados vinham sempre, todos os dias, todos eles”.

Pode-se notar a diversidade de formas de ação empreendidas por mortos e encantados nesse caso: eles apresentaram demandas, por exemplo, na *ordem* transmitida ao cacique em sonho; revelaram as tramas dos antagonistas, agindo para desfazer armadilhas, ao avisar o cacique sobre os planos para assassinar seus primos, seu irmão e ele próprio; e encorajaram os sujeitos em luta, visitando Teite na prisão e garantindo aos parentes a libertação iminente dos presos. Vale observar

que os depoimentos divergiam quanto à identidade dos parentes manifestados em dona Mariazinha. Um interlocutor dizia terem sido três: Magno, João de Nô e o Velho Nô. Outro, porém, negava que ela tivesse recebido os dois últimos, posto que são de sua linha de ascendência, o que, segundo ele, impediria a incorporação. Essa divergência chama atenção para a necessidade de considerar as formulações que circulam na Serra do Padeiro acerca da atuação de mortos e encantados na luta como construções não fixadas, marcadas por variação.

Dias depois dos acontecimentos relativos ao areal, em reunião da AITSP, Babau discorreu sobre a presença de Magno na ação. De acordo com ele, ao se manifestar, o jovem finado lhe disse que antes de chegar ali havia visitado os pais, que se encontravam na Serra do Padeiro. Nessa altura da fala, o cacique se dirigia com deferência ao casal, presente na reunião. Com etiqueta, ele se movia no campo das relações entre os troncos familiares, posto que pertence a um e Magno, a outro, o dos Fulgêncio Barbosa. Ao se engajar na luta, o parente morto atuava pelo coletivo, para além de seu tronco, mas seguia familiarizado. Segundo Babau, tratava-se da primeira manifestação de Magno desde a morte. Ele recordou que, por ocasião do acidente que o vitimou, um encantado baixou e disse: “Olha, era época de o menino ser chamado. Não se preocupe: nós já pegamos ele e ele já está conosco. Nós o estamos preparando e fortalecendo, primeiro, para ele compreender esse novo estágio de luta de que ele vai participar. Depois, ele vem falar com vocês, conversar e começar a participar da luta ativamente”. Como se vê, Babau estabelecia uma conexão explícita entre mortos e encantados, entre ambos e a luta, e deles com os vivos.

Em sua perspectiva, a recuperação territorial havia, inclusive, modificado as relações entre indígenas e encantados. Ele lembrava que, no passado, os encantados “chegavam chorando e se lamentando”. Isso foi no tempo de João de Nô. “Nós não entendíamos que eles choravam porque o nome deles estava como fraco. Eles estavam como alguém que não existia. Parecia que os encantados existiam somente para sarar febre dos outros, levantar espinhela⁹³ e curar enfermidade. Eram médicos. Nosso encantado não é médico, nosso encantado é de guerra, nosso encantado é guerreiro! Nosso encantado é para fazer o povo ter vida, para fazer o povo ter direito, para garantir a coragem.” Nessa análise, se antes os encantados haviam sido restritos ao âmbito doméstico, a luta lhes teria restituído sua inteireza como sujeitos. Se me refiro ao retorno dos encantados, como fiz no início da tese, não se deve pensar apenas na aparição de entidades que estavam ausentes, mas, analogamente ao que venho propondo para os parentes, na possibilidade de atualização dessas entidades em seu espectro de relações e sentidos.

⁹³ À *espinhela caída*, Campos (1967: 69-70) dedicou uma entrada, recuperando outros autores, e delineando sintomas e formas de tratamento. Na definição de Navarro, trata-se de “dor no peito causada por esforço excessivo ou cansaço” (2013: 305).

Avançando na análise da recuperação territorial, fica evidente que não apenas os parentes fazem a luta, como a luta faz parentes. De imediato, é preciso explicitar que aquilo que estou chamando de feitura de parentes pela luta nada tem a ver com manipulação de dados de parentesco para fins escusos, acusação proferida com recorrência por indivíduos e grupos contrários à demarcação da TI. Refiro-me a um processo que se expressava, concretamente, em duas vertentes: de um lado, o avanço da recuperação territorial dava a saber vínculos de parentesco que, por uma série de razões, geralmente associadas ao esbulho, não se conhecia antes; de outro, levava algumas pessoas a acionarem vínculos que, também por diferentes motivos, não eram acionados. O parentesco era compreendido, portanto, como vínculo que, ao tempo em que remontava ao passado, em direção aos troncos velhos, podia ser ativado, quando latente, e atualizado na luta.

Referindo-se à semelhança física entre duas senhoras que viviam na aldeia e cujos eventuais vínculos de parentesco entre si eram desconhecidos, uma interlocutora afirmou: “Repara! São parentes. Agora, não se lembram mais [das conexões], porque os parentes se dividiram muito”. Ocupando-se em esmiuçar as relações de parentesco de indígenas incorporados à aldeia não havia muito, a certa altura, um interlocutor comentou: “É que é tudo parente. Aí, a gente vai sabendo de que tronco são...”. Sua fala apontava para o movimento de descoberta e detalhamento das conexões de parentesco no seio da própria mobilização. Quando Bié* retornou à aldeia, em 2016, Joca* se empenhou em descobrir as ligações de parentesco entre ambos, já que sabia vagamente que eram primos. Acionando informações que já detinha e conversando com Bié, com seu pai e com outros parentes, Joca começou a juntar as peças: “Bié morava na roça de meu avô, Zezito*, que é tio da mãe dele, é irmão do avô dele. Nós somos primos pelas duas pontas. O pai dele é filho de Aristeu*, o Velho Aristeu, da Vila Brasil, que é índio também. E meu pai falou, mas não sei como, que Aristeu ainda é parente da gente também”.

Na primeira seção, mencionei o caso de dona Quelé, que, desconectada dos parentes, aproximou-se quando procurou auxílio do pajé para curar um filho doente. Referindo-se aos filhos dessa senhora, uma interlocutora que sempre viveu na Serra do Padeiro observou: “Os meninos de lá não conheciam ninguém daqui, e ninguém daqui conhecia esses meninos”. Como vimos, depois da reaproximação, à época das primeiras ações de retomada, a família extensa de dona Quelé se inseriu nas redes de parentesco da aldeia, engajando-se no processo de recuperação territorial. Ela recordava: “Desse dia para cá, pronto: a gente nunca ficou longe um do outro”. No conjunto de depoimentos, é possível encontrar numerosos outros casos indicando as conexões entre o processo de recuperação territorial e a instauração de vínculos de parentesco desconhecidos ou latentes.

Casada com um encarregado de fazenda, dona Leninha* conheceu a maioria dos parentes na maturidade, apenas quando a área foi retomada. Mesmo que ela vivesse a curta distância de tios

e primos, a vida no regime de fazenda a retirou desse círculo, ainda mais depois que tiveram lugar as primeiras ações de retomada – sabendo que ela é indígena, os pretensos proprietários da fazenda começaram a vigiar seus movimentos. “A gente sabia que era parente, a gente sabia, mas não conhecia. Através de patrão. Você sabe como é, né? Quem trabalha para certo tipo de patrão, é como se fosse escravo. Nem Babau, eu conhecia”, disse ela. “Aí, eu fui à reunião [da AITSP] e conheci Babau, conversei com ele. Eu não conhecia Maria, a mãe de Babau. Eu ouvia falar, mas... Ave-maria! Fiquei tão feliz nesse dia!” Alguns parentes dos quais dona Leninha se aproximou não costumavam usar seu nome como vocativo ou quando se referiam a ela em diálogos com terceiros: preferiam dizer *prima*, explicitando a cada menção o vínculo de parentesco recém-ativado.

Outra senhora, que se tornou órfã ainda moça, descreveu com voz embargada o momento em que soube que tinha parentes. Antes de se engajar no processo de recuperação territorial, ela vivia no sítio da família de seu cônjuge, na Serra do Padeiro. “Eu pensava que eu não tinha família. Eu dizia: ‘Meu deus... Minha mãe morreu, meu pai morreu, eu só tenho irmão por parte de pai... Eu não tenho família?’. Quando veio o movimento, fui descobrir que Lírio era primo de pai. E Lírio era meu primo! Eles eram meus parentes e eu não sabia. Morando ali e não sabia. Eu não sabia minha origem. Eu fiquei muito feliz. Foi a coisa de que mais eu gostei.”

Ao concentrar os parentes novamente no território, a recuperação territorial facilitava o reencontro daqueles que haviam perdido o contato havia décadas. Dona Marleide* contou que, na esteira de uma separação, o cônjuge partiu com seu bebê de oito meses de idade sem deixar pistas. Passados 25 anos, mãe e filho se reencontraram. “Ele que me encontrou, para dizer a verdade. Eu estava no Espírito Santo, aí ele foi à Serra do Padeiro, encontrou com minha irmã e meu irmão, e eles entraram em contato comigo.” Hoje, ela vive em uma área retomada e mantém contato com o filho; visitou-o na cidade onde ele mora e foi visitada por ele. Porém, caso o jovem tivesse ido à Serra do Padeiro procurando a mãe antes do início da recuperação territorial, não encontraria nem os tios nem alguém que, àquela altura, soubesse o paradeiro de dona Marleide.

Em direção oposta, é preciso levar em conta que a luta também desfazia parentesco. Em algumas situações, o processo de recuperação territorial levou ao esgarçamento e, no limite, ao rompimento de laços com parentes que se colocavam contra a mobilização, alinhando-se com a perspectiva contrária à demarcação. “Eu tenho uns irmãos bem chegados a índios, mas eles não querem saber [da luta]”, disse uma senhora. “Moram aqui dentro [na área da aldeia, em sítios]. Um deles cismou com a gente, minha filha, que eu não sei... Tudo no mundo existe.”

Atuante na luta, seu Chico* relatou que havia sido ameaçado de morte por um irmão contrário às retomadas: “Esse meu irmão é do lado dos fazendeiros. Mandou recado por minha filha, dizendo que iria dar um tiro na minha cabeça”. Ainda que não chegasse a esse extremo,

uma irmã de seu Chico que morava na cidade também havia rompido relações com ele: “Ela me detesta. Não quer... Mandou recado para eu não pisar mais nunca na casa dela”. Outra interlocutora contou que sua família extensa, também contrária a seu envolvimento em ações de retomada, tentava dissuadi-la com ameaças indiretas: “Minha própria família ficava dizendo que viria um pistoleiro pegar nós dois [ela e o esposo] aqui”.

Em outros casos, não se tratava de rompimento propriamente, mas de afastamento. Nesse sentido, uma senhora cuja família era crítica da recuperação territorial explicou que ela e os parentes só não romperam relações porque ela mantinha certa distância e não dava muita abertura para que se intrometessem em suas decisões. “É difícil. Você sabe o que é família, né? Família é problema.” Referindo-se a alguns primos que haviam deixado a aldeia, um interlocutor observou: “São pessoas muito diferentes de nós. Primeiro, são orgulhosos. Depois, ficam mais do lado de fazendeiro que do lado dos parentes. Eles não vêm, não. Eles se saíram dos parentes todos, vivem isolados lá, não querem conversa com ninguém. É um povo que se separou de nós. Na realidade, eles não se assumem como índios e não acham que nós estejamos certos”.

Ocorriam também afastamentos não intencionais, acarretados direta ou indiretamente por ações do aparato oficial de repressão e por uma ampla gama de ações levadas a cabo por sujeitos e grupos contrários à demarcação. Alguns indígenas, principalmente velhos e doentes, deixaram a aldeia após investidas policiais. Por medo de sofrer violência, principalmente na esteira do pico de mobilização contra a demarcação registrado em Buerarema em 2013, alguns parentes que moram fora deixaram de visitar seus filhos na aldeia. Uma jovem que vive em uma retomada contou que seus pais, que moram fora da aldeia, não iam mais a sua casa: “Meu pai falou que tem cisma de vir na minha casa, que tem medo de passar em Buerarema. Porque o pessoal vai olhar para a cara dele e vai perceber logo: ‘Ah, esse aí é índio, vou pegar ele’”.

Em 2013, um indígena que vivia em um sítio na aldeia se mudou depois de apanhar e ter seus pertences roubados na sede de Buerarema. Seu irmão contou: “Ele morava aí. Então, foi quando a turma de Buerarema começou a bagunçar, pegar a turma que ia daqui [para a cidade], bater... Aí, pegaram ele, deram uns tapas nele e tomaram a feira. Ele se injuriou... Ele nunca teve plano de ir embora. Mas, desse dia para cá, ele se contrariou e se picou”. Como se pode imaginar, essas circunstâncias incidiam também no processo de retorno, demovendo parentes de regressar.

A atuação da luta no sentido de fazer e desfazer parentesco também aparece em Mejía Lara (2017). Referindo-se à atualização das relações entre parentes e entre indígenas e encantados, possibilitada pela recuperação territorial, ele atenta para o fato de ter havido um “aumento no volume e na densidade de todas essas conexões” (Mejía Lara, 2017: 206, tradução minha). Ao mesmo tempo, descreve o caso de um interlocutor que viu suas relações de

parentesco afetadas pelo conflito fundiário, em particular pelos acontecimentos de 2013. “A tensão alcançou inclusive sua própria família, levando seu filho mais velho, que vive em Buerarema e não considera que eles sejam uma família indígena, a refutar a luta pelo território dos Tupinambá e a se distanciar de seu pai, por ele ser uma liderança de referência no movimento na Serra das Trempes” (Mejía Lara, 2017: 255, tradução minha).

A afirmação segundo a qual a luta faz parentes tem um alcance ainda maior: a recuperação territorial alargou o significado de parente. Se antes a ênfase explicativa do parentesco recaía no sangue, sendo cada pessoa geralmente referida a um tronco velho, conhecendo-se ou não cada nexo que a unia a ele, hoje parece possível pensar em uma definição complementar de parente: *aquela com quem se luta junto*. Quando perguntei a Zeno, a quem me referi na introdução, quem eram seus parentes próximos, tratando de esmiuçar sua posição nos diagramas genealógicos, ele foi enfático: “Todo mundo na aldeia”. Reformulada a pergunta, ele indicou prontamente quem eram seus pais e avós. Mas, tornando à questão dos “parentes próximos”, ele foi irredutível. Creio que, se levarmos a sério sua declaração, é justamente desse sentido de parentesco que ele está falando.

Nas localidades onde pesquisou, Rocha identificou contrastes entre *os parentes mesmo*, “aqueles com quem cada pessoa tupinambá convive, visita, ajuda e se importa”, e *os parentes do movimento*, “muito mais relacionados àquelas pessoas com quem ‘se anda junto’ apenas em ocasiões especiais (reuniões, seminários, eventos em geral) e que implicam diretamente em um diálogo com os não indígenas e o Estado quando as questões em pauta (da terra indígena, da educação, da saúde, da estrutura local, etc.) dependem de encaminhamentos e respostas destes” (2014: 104). Diante disso, sugeriu: “Talvez eu possa mesmo arriscar que no fundo o problema para os Tupinambá não é ‘ser parente’ – todos seriam de um modo ou outro –, mas a questão que cabe investigar diz respeito às gradações que se encontram entre eles” (Rocha, 2014: 104).

Entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, a discussão não se desenrolava nesses termos. Ainda que o parentesco pudesse ser marcado por gradações, o movimento mais delineado parecia ser tornar próximos aqueles que eram distantes e com quem se passou a lutar junto, e não os contrastar com quem já se convivia mais intimamente. A fala de Zeno chamava atenção para os vínculos profundos que se estabeleceriam entre quem se engajava na ação direta lado a lado. As *agruras* vividas na luta tendiam a ser interpretadas também em sua positividade, ao unir parentes, conferir perspectiva a quem se envolvia no projeto coletivo, e ensinar a lutar. Nesse sentido, o balanço de uma senhora sobre a repressão não deve espantar: “Foi terrível, mas foi bom, porque ficou a história para nós contarmos e uniu os parentes. Tudo que foi de ruim foi para melhorar”.

Aqui, outra observação de Rocha (2014) ecoa. Apontando para a convivência nas retomadas e recuperando formulações de Viegas (2007), ela assinalou que a noção de *comer na*

mesma panela operava uma “síntese entre ‘fabricar parentes’ e ‘fazer política’” (Rocha, 2014: 121). Na Serra do Padeiro, o processo de recuperação territorial criava muitas situações para, concreta e figurativamente, comer-se na mesma panela, desde as ações de retomada, quando uma das primeiras providências adotadas era a instalação de cozinhas para alimentar todos os envolvidos. Passada a entrada na fazenda e o período subsequente, o convívio nas retomadas seguia instaurando relações de cuidado cotidiano e de solidariedade em face de dificuldades de toda ordem, contribuindo para criar compadrio e parentesco. Vizinhos, nesse quadro, eram mais que vizinhos: eram *companheiros de retomada*. Se ainda não eram parentes, poderiam se tornar.

3.5. TERRA É PARA SE VIVER BEM

“Aqui na aldeia já tem alguns que conseguem: a pessoa bate o pé, faz um canto e alguém lá fora se arrepia e tem vontade de subir a serra. Entendeu como é que são os Tupinambá? Nós buscamos o parente em qualquer lugar que quisermos.” Com essa fala forte, em junho de 2016, Babau se dirigiu a um grupo de jovens provenientes de diversas localidades da TI que se reuniram na Serra do Padeiro para discutir modos de fortalecer seu engajamento no processo de recuperação territorial. “Nós estamos aqui para construir o futuro, construir uma unidade e retomar a nação guerreira. Na hora em que você chegar e bater o pé... Não importa se é uma criança ou se é um velho... Sozinho, em qualquer lugar, [quando você] bater o pé e a aldeia inteira ouvir e for em [sua] direção... Aí, sim, nós chegamos ao ponto de sermos os Tupinambá.”

O retorno dos parentes figurava nessa fala em sua potencialidade, como um processo social suscetível a intensificação, em íntima conexão com a identidade étnica. Além de reunir os indígenas geograficamente, tratava-se de conceber possibilidades de atualização de uma coletividade em que houvesse condições para se voltar a ser, ou passar a ser, plenamente Tupinambá, conforme as balizas estabelecidas pelos membros do grupo, e não externamente. “No tempo em que as coisas estavam ruins, as correntes estavam fracas e a família de vovô, desfalcada”, rememorava Babau, “os encantados chegavam e diziam que *um dia nós voltaríamos a ser nós*. Às vezes, nós não entendíamos que era para fazer a aldeia de volta” (grifo meu).

Glicéria também dirigia algumas de suas reflexões ao devir tupinambá, cuja temporalidade seria determinada, antes de tudo, pelos encantados. Recordando-se de quando elaborou um manto inspirado nas peças tupinambá coloniais, que exibiam penas de guará e que hoje se encontram todas fora do país, ela observou: “Uma vez, eu fiz o manto e entreguei ao Tupinambá de painho [o encantado Tupinambá que se manifestava em seu Lírio] e falei que era para ele dar sabedoria para a gente conseguir resgatar a cultura de fato. Ele disse que não era para eu ter pressa – eu era agoniada –, não era para eu ter pressa, porque ia ter a hora”.

Assim, ao tempo em que narravam o retorno dos parentes como processo em curso, meus interlocutores colocavam ênfase no que poderia ser pensado como uma espécie de *retorno em potencial*, decorrente das determinações do parentesco e dos vínculos com os encantados. Quando conversávamos sobre aqueles que estavam circunstancialmente fora da aldeia, a maioria das pessoas tendia a focalizar as expectativas de regresso. Em alguns casos, elas detinham poucas informações sobre a situação em que viviam parentes próximos – não sabiam a que profissão se dedicavam ou em que cidade moravam –, orientando o diálogo, quando possível, para o tempo que haviam partilhado no passado e, especialmente, para uma imaginada convivência futura. “Imagina se todo esse povo voltasse, a força que nós tínhamos?”, especulava dona Maria.

Como observamos, os Tupinambá da Serra do Padeiro carregavam consigo uma sina, de modo que se previa o futuro regresso inclusive dos que haviam partido seriamente brigados ou dos que haviam saído muito tempo antes e de quem não se dispunha de qualquer pista. Nenhum retorno era improvável demais para ser concebido. Diante do iminente regresso do filho, previsto para a semana seguinte, uma senhora assinalou: “É, está vindo embora. Está vendo como não ficam [fora da aldeia]? Ficam não. Nós nem nos incomodamos.” Ela afirmou que não havia se preocupado excessivamente com o regresso do filho, pois sabia que cedo ou tarde ele voltaria.

Na mesma direção, Souza (2019) observou entre os Pataxó Hãhãhãi que nem mesmo regressos, em certo sentido, inesperados causavam grande espanto. Em relação ao retorno de uma indígena para as imediações da aldeia, ocorrido em 2016, a antropóloga anotou a reação de uma interlocutora: “Mocinha, apesar de afirmar que ‘a gente não sabia mais se ela [a parente que voltava] existia’, não estranhou tanto o retorno, já que outras histórias semelhantes a esta vinham ocorrendo desde a década de 1980” (Souza, 2019: 202). Assim como na Serra do Padeiro, entre os Pataxó Hãhãhãi, as primeiras retomadas já se fizeram acompanhar de retornos de parentes. Ou melhor, os regressos se iniciaram antes mesmo da primeira ação, a retomada da São Lucas, em 1982.

Aqui, vale retornar à noção de viagem da volta, que chama atenção para o que seria “uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus componentes mágicos se unem e identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum” (Pacheco de Oliveira, 2004: 64-65). Nesse sentido, o território mediaria a relação entre pessoa e grupo étnico, de modo a criar condições de possibilidade para o acionamento da etnicidade. “Inscrita em seu próprio corpo e sempre presente [...], a relação com a coletividade de origem remete ao domínio da fatalidade, do irrevogável, que estabelece o norte e os parâmetros de uma trajetória social concreta” (Pacheco de Oliveira, 2004: 65).

Nas seções anteriores, aportando dados etnográficos, tratei de delinear o processo de retorno, focalizando, entre outros aspectos, as dinâmicas de mobilização. A capacidade de envolver

parentes na luta – como vimos, central para a recuperação territorial na Serra do Padeiro – transparece em trabalhos sobre processos similares em outros contextos. Analisando a organização contemporânea de seu povo, Amado (2019) deixa ver como, engajando parentes e lideranças de povos vizinhos, e tendo atrás de si a persistente atuação dos caciques na reivindicação de direitos territoriais ao longo do tempo, foi possível rearticular a mobilização terena. Ao se debruçar sobre o Conselho Terena, ele demonstrou como, movimentando-se em rede, foi possível superar limitações de mobilização existentes no plano de cada aldeia (Amado, 2019: 125).

Remontando aos anos de 2011 e 2012 como marcos iniciais mais imediatos, Amado (2019: 129-135) descreve a movimentação desatada pela Comissão Fundiária de Taunay-Ipegue com a realização de reuniões em diferentes aldeias da TI, estratégia adotada para garantir o envolvimento dos respectivos caciques. Essa série de eventos culminaria em uma *Hánaiti Ho'únevo Terenoê* (Grande Assembleia do Povo Terena), que mobilizou quase todos os caciques terena, assim como lideranças dos povos Kadiwéu e Kinikinau, o que não ocorria havia tempos. Uma das consequências dessa grande reunião seria justamente a rearticulação do Conselho Terena, que, na perspectiva de Amado, se concretizaria com a realização de ações de retomada.

Em relação aos Guarani, Kaiowa e Nãndeva, Silva pontua: “o momento de articulação para reivindicação de uma terra (*tekoha*) e mormente a ocupação desta terra se constitui em um poderoso impulsionador para a aglutinação”, atraindo parentes e conduzindo à constituição de “uma comunidade política compacta” (2007: 240). Levando em conta a circulação de indígenas pelos diferentes *ambientes* que compunham o território, ela observou como as famílias em aldeias, núcleos urbanos, fazendas e beiras de rodovia configuravam suas redes de relações. A análise deixa ver a centralidade da família extensa como “princípio orientador das ações, relações e condutas ao longo do tempo” e indica que a presença de membros em distintos ambientes poderia atuar para potencializar o acesso a recursos, conectando-se à mobilização (Silva, 2007: 239).

Novamente, as pesquisas em torno dos Pataxó Hãhãhãï concentram muitas chaves para a aproximação com a Serra do Padeiro – agora, no que diz respeito, de modo mais circunscrito, ao retorno e aos mecanismos de mobilização. Os esforços empenhados para atrair parentes são descritos em detalhes por Pedreira (2017) e Souza (2019). A questão aparece de forma contundente em uma noção registrada pelo primeiro: *trabalhar para buscar os outros* (Pedreira, 2017: 126). Nesse sentido, Souza (2019: 180) anotou que uma família kariri-sapuyá, os Trajano, chegou a preparar uma lista dos parentes que estavam fora e que haveria que buscar. Se lembrarmos da centralidade nesse contexto da noção de trabalho, na direção do que se registra também na Serra do Padeiro, e se cruzarmos o trabalho para buscar o parentes com a noção de memória como trabalho, à qual me referi na introdução, esse esforço adquire mais uma camada de sentido.

Tal empenho assumia formas variadas, assim como vimos em relação à Serra do Padeiro. Primeiro, buscava-se mapear os parentes na diáspora. Ainda de acordo com Pedreira, uma simpatia deixaria saber se eles continuavam vivos. “Helena já não conhece as palavras e o modo de fazê-la, mas o sinal de que o parente estava vivo era [a] força do brilho de uma estrela – que ela acha que deve ser a estrela d’alva. Helena aprendeu como trazer os parentes que estão distantes, chamando-os na boca de um pote de barro, ‘diz que a pessoa avexa, vem embora’” (2017: 126). Helena, continua Pedreira, recordava que os adultos a instavam a *chamar* pelos parentes; isso seria efetivo por ela ser então criança. Em função da *saudade* e das simpatias, sua mãe, Lucília, era “capaz de ver em sonho o lugar onde moravam seus parentes que estavam longe” (Pedreira, 2017: 126).

Conforme indiquei, na Serra do Padeiro, também se acreditava ser possível afetar os parentes à distância. Já o envio de cartas, outro mecanismo de localização e convencimento empregado pelos Pataxó Hãhãhã, não foi referido por meus interlocutores, que aludiam apenas a telefonemas. As cartas, indica Souza, noticiavam “o desejo de tomar as terras” e convocavam os parentes para a ação (2019: 210). De outra parte, parentes na diáspora se mobilizavam para tentar retornar ao território, comprando pequenas posses, vivendo de favor ou, ainda, trabalhando em fazendas invasoras (Souza, 2019: 171), na direção do que afirmei em relação aos Tupinambá da Serra do Padeiro. “Isso aconteceu com quase todas as famílias, o que não deixou de ser um facilitador para a reunião de todos, para ‘o início dos trabalhos na luta pela terra’. Era mais fácil localizar, preliminarmente, os parentes que estavam nas redondezas” (Souza, 2019: 171).

A antropóloga atentou também para as mediações implicadas na mobilização. Nesse sentido, destacava-se a figura do *mensageiro*, alguém que saía “como representante de um determinado tronco, em busca dos parentes” (Souza, 2019: 179). Inclusive a FUNAI, a certa altura, teria atuado como mediadora. Em relação à cidade de Itaju do Colônia, Souza (2019: 215) identificou, a partir de relatos de seus interlocutores, diferentes sujeitos que atuavam apoiando os Pataxó Hãhãhã em suas movimentações para reivindicar direitos e engajar parentes. Por exemplo, uma funcionária do cartório, que escrevia cartas para agentes públicos; um sargento, que também colaborava na localização; e uma parente que dispunha de casa na cidade, onde os indígenas permaneciam enquanto se preparavam para viajar a destinos como o Rio de Janeiro e, posteriormente, Brasília (Souza, 2019: 211). Essa e outras casas se convertiam em pontos focais da mobilização, como sugeri em relação a certos lugares na Serra do Padeiro e fora dela.

Também no sentido do que argumentei a respeito do contexto analisado aqui, era possível identificar a atuação de figuras de referência não apenas na localização de parentes e no retorno estritamente, mas na fase que se abria em seguida, marcada por esforços de adaptação. A esse respeito, Pedreira notou como uma interlocutora “ponderava sobre os

cuidados implicados na atitude de *apoiar* um parente vindo de fora e cuidar que as boas relações de vizinhança não sejam [fossem] abaladas” (2017: 123, grifo dele). Questões que os Tupinambá da Serra do Padeiro se colocavam a respeito dos impactos do esparramo pelo território nas relações entre parentes, que observamos no capítulo 1 e às quais retornaremos no próximo capítulo, também se registrariam entre os Pataxó Hãhãhã.

Assim como em 2013 se observou a intensificação da recuperação territorial na Serra do Padeiro, um ano antes, os Pataxó Hãhãhã empreendiam o que designariam como *arrastão*: a realização de numerosas retomadas, que culminariam no julgamento pelo STF da ação de nulidade dos títulos de propriedade concedidos sobre a RI, processo que se prolongava por décadas (Pedreira, 2017: 66; Souza, 2019: 300). Vale notar que também em 2013 os Pataxó da TI Comexatibá, no município de Prado (BA), estavam intensamente envolvidos na realização de ações de retomada (Cardoso, 2018: 262). Entre as áreas recuperadas, figurava uma porção do território sobreposta pelo PARNA do Descobrimento. Ainda que a regularização fundiária só tenha sido concluída no caso pataxó hãhãhã, nos três contextos se observa hoje maior disponibilidade de áreas, podendo-se estabelecer relações com as dinâmicas de retorno e a distribuição dos parentes no território. Conforme anotou Pedreira, no novo contexto, alguns indígenas recuperaram a fala de uma liderança já falecida, Desidério José dos Santos, que alertava que “haveria um tempo em que, recuperada toda a terra, eles iriam se espalhar no território e ter de novo saudades uns dos outros” (2017: 16).

Avançar em um cotejo sistemático entre as dinâmicas de mobilização e retorno descritas para o contexto pataxó hãhãhã e tupinambá da Serra do Padeiro excede o escopo deste trabalho. Por ora, enfatizo apenas que as duas situações têm, em meio aos contrastes, marcadas semelhanças, deixando como exemplo um excerto de Souza que descreve a verificação do parentesco quando do retorno, mais ou menos nos moldes do que vimos em relação à Serra do Padeiro: “O retorno não ocorreu, para muitas [famílias], no mesmo período. Como *antigamente*, os pais e filhos mais velhos retornaram primeiro, para estabelecer contato com as lideranças que haviam encabeçado a reconquista, pois, segundo eles, era necessário saber o número de membros da família nuclear e ‘reconhecer’ os parentes com os quais haviam perdido contato durante a dispersão. Muitos relembram o momento da sua chegada, quando encontravam, na ‘corrente’ [na entrada da fazenda São Lucas], o cacique da época, Nelson Saracura, que procedia à ‘checagem’ de quem era ‘índio mesmo’, de quem tinha saído dali anos atrás ou dos seus descendentes” (2019: 148, grifo dela).

Examinando a mobilização na Serra do Padeiro, vimos ainda a participação involuntária de fazendeiros, que, ao ameaçar trabalhadores indígenas, demiti-los ou recusar-lhes trabalho, contribuíram para acelerar a recuperação territorial. Informações presentes em Lutti (2009) dão conta de implicações similares entre os Guarani e Kaiowa. A partir do final dos anos de 1970 e

principalmente nas duas décadas seguintes, indicou a pesquisadora, foram eliminados os “últimos espaços de refúgio de fundos de fazendas, onde ainda era permitida a presença de indígenas” (Lutti, 2009: 40). A proibição imposta por fazendeiros visava evitar que as áreas que pretensamente possuíam fossem demarcadas. Ocorre que, na esteira das expulsões, muitas famílias se instalaram às margens de rodovias ou ocuparam fazendas, demandando seus direitos territoriais. “Outras famílias chegam a ir para a reserva, mas[,] não se adaptando ao novo modo de vida, retornam para as proximidades do *tekoha*, fortalecendo o vínculo que possuem com ele” (Lutti, 2009: 40).

Outros aspectos das relações com fazendeiros e, mais amplamente, com não indígenas serão discutidos no próximo capítulo. Por ora, deixemos esses indivíduos de lado, para considerar mais um elemento da construção de sujeitos coletivos em processos de recuperação territorial. Ao longo do capítulo, vimos que a participação na aldeia assumia formas variadas, que podiam se alterar ao longo do tempo. Em direção análoga, Mura (2006: 261-263), Benites (2014: 261-262) e Moraes (2017: 46) atentam para o *teko reta*, o “modo de ser múltiplo” dos Guarani e Kaiowa. Como salienta Benites, “o *teko reta* continua sendo, no entanto, um *ñande reko*, ‘nosso modo de ser’, sempre contraposto ao *karai kuera reko* ou ‘modo de ser do não-índio’” (2014: 36).

Pedreira (2017), em relação aos Pataxó Hãhãhã, debruçou-se sobre o movimento constante de *tornar parentes* pessoas e famílias com origens diversas, abarcadas pelo mesmo etnônimo englobante, conformado por etnônimos específicos. “Após uma dura e compulsória experiência de diáspora, o retorno ao território foi experimentado como um esforço conjunto, sem que com isso se vissem obliteradas as diferenças entre eles” (Pedreira, 2017: 15). Apontando para a existência, em meio aos Pataxó Hãhãhã, de histórias, modos de se relacionar com o território e percepções da luta distintos, Souza (2019: 339, 343) chama atenção para as descontinuidades estabelecidas pela territorialização. Se o parentesco aparecia como “fator aglutinador nas articulações”, ele portaria também “muitas tensões e dissensos”, sendo inclusive capaz de desmobilizar (Souza, 2019: 187).

O quadro descrito por Souza em torno da atualização de vínculos de parentesco no contexto da recuperação territorial é bastante similar ao que apresentei. Para citar um exemplo, ela elenca os parentes que uma interlocutora conheceu na diáspora e os que conheceu, em maior número, em função da retomada da São Lucas (Souza, 2019: 184). Em relação à Serra do Padeiro, propus que a luta não apenas atualizava vínculos latentes, mas fazia parentes. Moraes, por sua vez, observa que, no plano de cada acampamento guarani e kaiowa, “a convivência, a partilha, a proximidade concorrem com as relações sanguíneas para conformação da comunidade” (2017: 186).

Remetendo a Mura (2006) e Barbosa (2007), e chamando atenção para o delineamento de extensas redes, mobilizadas na iminência de ações de reintegração de posse e outras ameaças, ele assinala: “nenhuma retomada está isolada” (Moraes, 2017: 185). Benites (2014) e Corrado

(2017) também registram esse aspecto da mobilização. De acordo com Morais, “os ‘acampamentos de retomada’ parecem estar engajados em reproduzir um modo de viver específico sobre o território, baseado fundamentalmente na circulação de pessoas, objetos e afetos, e em relações de parentesco que envolvem tanto os vivos como os mortos” (2017: 122).

Ao longo do capítulo, pudemos observar elementos da atuação política de mortos e encantados na Serra do Padeiro. Entre os Guarani e Kaiowa, sustenta Morais, na busca pelo *teko porã*, “a morte e o morto assumem um lugar produtivo na composição dos coletivos atuais que vivem nas ‘retomadas’, adensando a história local, as relações parentais e a legitimidade da luta pelo território” (2017: 18). Referindo-se ao *angue* (“espectro corporal, ponto de relação entre vivos e mortos”), ele acrescenta: “A ameaça do *angue* do morto na ‘retomada’ está subordinada à potencialidade que ele assume como elemento agregador na produção de coletivos e na garantia de direitos territoriais” (Morais, 2017: 36, 20).

No contexto pataxó hãhãhã, uma interlocutora de Souza (2019: 288-289) identificou a atuação de Galdino – morto havia pouco – na defesa dos parentes durante uma retomada. Pedreira (2017), por sua vez, anotou um caso que também chama atenção para a participação dos mortos na recuperação territorial, fazendo pensar na situação que observamos no capítulo anterior, quando me referi a seu Jacinto e à localização dos cacos de panela no lugar do ritual dos povos antigos.

Em 2011, um achado arqueológico ocorreu no território pataxó hãhãhã, desvelando urnas funerárias na região da Água Vermelha. De acordo com interlocutores de Pedreira (2017: 135), os lugares onde elas foram localizadas eram cenário frequente de visões, indicativas da presença dos mortos. “Antes de encontrarem as urnas, eles relatam que foram ajudados por estes parentes em uma situação de conflito na retomada daquela fazenda. Durante uma noite de muita tensão, sob a ameaça da vinda de pistoleiros, a estrada se iluminou para que buscassem refúgio. Só depois entenderiam que foram os seus parentes, mostrando-lhes como esconder-se dos inimigos” (Pedreira, 2017: 135). Além dessa, outra conexão se estabelecia entre os mortos e a luta, mediada pelas urnas funerárias. Posto que o relatório arqueológico referente a esse achado foi encaminhado ao STF pouco antes da decisão que determinou a nulidade dos títulos incidentes na RI, um indígena identificava ali “mais um gesto de ajuda desses parentes antigos” (Pedreira, 2017: 135).

Souza assinala também aspectos da participação dos encantados convergentes ao que se observava na Serra do Padeiro. Com a recuperação territorial, diz, vinham sendo relatadas aparições frequentes de novos encantados, a exemplo de duas *onças caboclas*, conhecidas respectivamente como Cabuda e Emoxá (Souza, 2019: 333). Na seção anterior, comentei as aproximações efetuadas entre Babau e os encantados. Souza, por sua vez, anotou a recorrência de “referências a certas características mágicas, de encanto, que possuía Samado, e que teriam

agido, de maneira fundamental, em sua trajetória, no sentido da sua capacidade para se articular e defender-se do inimigo. ‘Samado não era qualquer um’, disse Domingos de Oliveira, cuja família foi trazida de volta à reserva por Samado, ainda em 1982” (2019: 340).

No próximo capítulo, observaremos mais de perto a construção cotidiana da vida entre parentes no quadro da recuperação territorial, também entrelaçando mortos e encantados. Mas cabe examinar já um de seus aspectos, que pode ser compreendido, ao mesmo tempo, como dimensão do processo de engajamento de parentes na luta: os esforços para convencer quem regressou a permanecer dentro da aldeia. Apesar de marcado por uma tendência de retorno dos parentes, o contexto da Serra do Padeiro seguia atravessado por incessantes idas e vindas. Assim, a análise da mobilização no quadro da recuperação territorial precisa atentar para a centralidade dos dispositivos cotidianos para demover os parentes de partir. Ou seja, trata-se de examinar a mobilização na medida em que ela se volta a sua manutenção sustentada.

Em numerosas situações, observei tais dispositivos em ação. Para adiantar um exemplo, em um toré realizado em maio de 2017 na antiga fazenda São José, postando-se diante do fogo, uma senhora dirigiu uma série de admoestações aos jovens. Em frases lapidares, ela tentava fazer frente ao que seria uma espécie de agitação que acometeria sobretudo os parentes de pouca idade, inclinando-os a deixar a aldeia. Partindo tomados de orgulho e expectativas, previa ela, voltariam dobrados pelo fracasso, já que, como vimos, os domínios fora do território não seriam lugar para os Tupinambá: “O mundo é dos escolhidos: vai estirado, volta encolhido”.

Certa vez, dona Maria explicou que, quando uma criança demora para andar, basta recorrer a uma simpatia. Suspendendo-a nos braços, deve-se colocá-la em um pilão de tamanho grande, retirando-a em seguida, por três vezes – como se a criança fizesse o papel da mão de pilão. Depois disso, dá-se uma volta com ela em torno da casa. A sequência da operação com o pilão e da volta na casa deve ser repetida três vezes. Já na faixa litorânea da TI, indicou dona Maria, o procedimento preferido era passar nas pernas da criança uma espécie de caranguejo de movimentos muito rápidos. Mas foi uma terceira simpatia que ela aplicou a seu filho mais velho, Baiaco.

Ela consistia em passar uma cédula nas pernas da criança, também por três vezes. Ocorre que o efeito não era apenas fazer com que a criança andasse mais rápido: “Quando passa dinheiro na perna, a pessoa não para no lugar”. Dona Maria só soube dessa segunda consequência quando já havia realizado a operação uma vez. Abortou as seguintes. “Mas, você vê, já fez efeito”. Baiaco, que partiu da aldeia jovem e viveu muitos anos fora, explicava sua saída remetendo principalmente ao esbulho e à exiguidade dos meios de vida. Mas dona Maria nunca se esqueceu da simpatia.

Os meninos, quando estão novos, querem ir embora, querem viajar. Dois interlocutores que, respectivamente, na infância e na juventude, estiveram a ponto de ir para a cidade narravam

essas passagens como oportunidades perdidas, em um horizonte de transformações positivas que, por diferentes razões, não se pôde alcançar. Na infância, Irene* foi convidada pela madrinha para se mudar com ela para São Paulo. No relato, a mulher aparecia como alguém que dispunha de certa condição econômica, em contraposição à mãe de Irene, pobre e vítima de violência doméstica. “Eu só não ficava mais nua e descalça, porque... Madrinha ganha o reino do céu. O que ela fez por mim, minha madrinha... De mês em mês, ela me dava uma muda de roupa. Outra vez, ela pegava as roupas mais velhas das meninas dela, juntava aquela sacola e mandava para mim, de roupa e de calçado.” Quando a madrinha chamou Irene para viajar a São Paulo, ela aceitou de pronto.

A mãe, porém, se opôs: “Minha filha é quem mais me ajuda em casa”. A madrinha argumentou: “Não, comadre, deixe ela ir, deixe ela ir fazer uma experiência, estudar, comadre. Ela está com o estudinho até avançado, mas aqui ela vai morrer nisso aí mesmo, não vai mais para lugar nenhum. Me deixa levar ela, comadre. Você sabe que eu cuido bem dela”. Na data da viagem, quando a mãe começou a chorar em silêncio, Irene desistiu: “Ô, minha madrinha, me perdoe, mas eu não vou mais, não. Vou embora para casa, cuidar de mãe”. Aliviada, a mãe chorou mais ainda. “Minha madrinha também chorou muito, mas, entre as duas, tinha que escolher minha mãe, né? Aí, fui embora mais mãe. Perdi muita oportunidade, de estudar fora... Perdi muita oportunidade.”

Por sua vez, seu Tonho Caburé* se lembrava de quando uma prima que vivia em São Paulo lhe ofereceu casa para morar, sem cobrar aluguel – após uma separação conjugal, ela retornava para junto dos pais e precisava de alguém para tomar conta do imóvel. “Se eu tivesse ido, eu tinha a casa completa de tudo. Mas, cheguei aqui, a esposa não quis ir, ela ficou com medo de ir. Aí, eu fiquei por aqui mesmo. Perdi a chance. Às vezes eu acho que perdi, né? Também, não sei. Agora, eu me arrependi muito de não ter ido.” O caso de seu Tonho deixa ver as ambivalências que marcavam a saída da aldeia. Falando de um de seus filhos, que havia se mudado para a cidade havia pouco, ele observou: “Pelo meu gosto, ele não tinha ido, não”. Pouco depois, porém, aproximou-se da perspectiva do filho, apontando o sentido por trás da decisão: “Sabe o que é? Muitas vezes, a pessoa nasce em um lugar, se cria ali e tem vontade de dar uma saída para conhecer um pouco o mundo. Ele tinha esse desejo de sair para conhecer um pouco...”.

Assim como as falas dos parentes atraíam para a aldeia, exercendo importante papel no processo de retorno, conforme indiquei, em certos casos, elas também puxavam para fora: as palavras que mobilizavam o movimento poderiam fazê-lo em ambos os sentidos. Se os chamados para retornar à aldeia provinham de parentes, os convites para deixá-la eram feitos também por vizinhos, amigos, conhecidos e patrões. Por exemplo, um jovem comentou que, anos atrás, deixou a retomada onde vivia para trabalhar em uma fazenda de café, acompanhando o pai, que já havia se empregado por lá em outras ocasiões. Na safra seguinte, um encarregado da mesma fazenda

telefonou para meu interlocutor, convidando-o a retornar, mas ele já não aceitou. Quando perguntei a outro interlocutor por que, anos antes, havia partido para outro estado, ele contou: “Ela [uma irmã que vivia no lugar de destino] começou a me falar as vantagens de lá. Aí, eu fui lá, ver se realmente eram essas vantagens mesmo de que ela falava. Não achei, não. Não achei nada. A vantagem que ela falou, eu não encontrei, não. Preferi voltar de novo para cá”.

Ele prosseguiu: “Aqui, na verdade, é minha terra de origem. Então, não tem por que eu sair daqui... Então, foi isso que aconteceu: fui para Lajedo Grande*, não deu certo, voltei. Agora, não tenho plano de voltar para canto nenhum mais, não”. Em seu esforço para se reposicionar na aldeia, provavelmente tendo de fazer frente às críticas de parentes, ele procurava manifestar com firmeza o propósito de não dar ouvido a outros chamados. Essa modalidade de fala – que rechaçava a vida fora da aldeia, punha ênfase no pertencimento territorial e negava terminantemente a possibilidade de sair do território outra vez – era bastante comum entre os que haviam partido e retornado.

Parecia ser um protocolo social se mostrar arrependido, atribuir a decisão à cabeça quente, dizer que se estava *apaixonado* (não no sentido de enamorado de alguém ou de algo, mas tomado por uma ideia fixa), lamentar a incapacidade de ouvir conselho e, sua contraparte já referida, ter se deixado influenciar por conselhos equivocados. Com frequência, escutei que sair da aldeia foi como ter andado para trás e que agora se tratava de começar tudo de novo. Nessa linha de raciocínio, era comum que se aludisse à boa situação que se vivia antes, acionando elementos como ter emprego, fazer parte da roça, ter casa, cursar determinada série escolar. Para citar um exemplo, a frase *se eu não tivesse saído, já teria concluído o ensino médio* era recorrente.

Em 2016, não muito depois de ter regressado à aldeia após deixar a retomada onde vivia para se mudar à cidade, uma interlocutora se mostrava profundamente arrependida. No momento em que concludo esta tese, ela já não está no território, pois saiu outra vez, mas há quem diga que não demora a voltar. “Eu falei: ‘Agora, é assim: ou a gente se aquieta em um canto, ou a gente não tem nada nunca’. Porque, nesse período, o que eu consegui aqui [na aldeia], para ir embora, eu vendi tudo. Vendi, não: dei. Lá, consegui também, com muita dificuldade, e vendi. Só foi para inteirar a passagem. Por isso que o povo fala: macaco que muito anda não tem nada, não. O que arruma aqui, destrói para sair; o que arruma lá fora, destrói para vir para cá. Tem gente que diz: ‘Ah, vou para o meio do mundo’. Mas o meio de mundo não é tão bom assim, não...”

Nesse caso, tratava-se de autocrítica, mas abundavam também as críticas de um parente a outro. Em referência a uma mulher que, pouco tempo antes, havia se mudado da aldeia para outro estado, um interlocutor comentou, exasperado: “Ela indo e o povo vindo embora, porque a situação está difícil! Lá em Santa Catarina mesmo, tinha umas oito mil pessoas de Buerarema. Acho que pelo menos umas duas mil já vieram embora – ou mais. É o desemprego. Se você for ao presidio

de Brusque, está cheio de gente de Buerarema! O povo chega cantando vantagem, mas eu assisto televisão, nós sabemos as notícias, e muitos que vêm de lá falam a verdade. Então, não adianta a pessoa chegar aqui dizendo que estava lá em um berço de ouro – se estava mesmo, por que veio?”.

No capítulo anterior, observamos como o caso do jovem viúvo que se mudou para a cidade e se desencaminhou era utilizado para demarcar os perigos da cidade. Com as idas e vindas de parentes, frequentemente surgiam novos exemplos a serem mobilizados. Mais recentemente, uma jovem trocou a retomada onde vivia com o cônjuge pela cidade, para se casar com um não indígena que havia conhecido enquanto ele trabalhava em obras de manutenção de uma estrada que corta a aldeia. Não demorou muito e ela decidiu retornar à aldeia, reatando o casamento. Quando contava a história, uma senhora dizia que ela voltou “com uma mão atrás e outra na frente”. “O homem [com quem foi morar na cidade] era tão ruim, que ela teve que devolver para ele todo o dinheiro que ele tinha botado dentro de casa, até o dinheiro do miaieiro [cofrinho].” A circulação cotidiana de histórias dessa natureza era um dos principais instrumentos de dissuasão utilizados na aldeia. Mas, às vezes, o remédio era outro.

“Eu gosto quando as pessoas vão para a cidade”, dizia dona Maria, com ar triunfante, certamente pensando nas que iam estiradas e voltavam encolhidas. Mesmo profundamente engajada nos constantes esforços de desconstrução do mundo fora da aldeia por meio de histórias exemplares, ela entendia que, em muitos casos, era preciso ver para crer. A posse coletiva do território, observou ela, alterava decisivamente o caráter das saídas, de modo que elas se tornavam menos problemáticas. Antes, ao deixar a aldeia, frequentemente os parentes se desfaziam das áreas. “Agora, não: agora arriba no mundo e larga [a terra aí]. Quando quebrar a cara, volta.”

Referindo-se à saída da filha adolescente da aldeia, uma interlocutora contou: “Ela sempre falava que, quando completasse 18 anos, queria ser independente. Eu não frustrei os planos dela, para depois ela dizer: ‘Ah, eu não consegui isso porque mainha proibiu, talvez eu fosse até feliz lá...’”. Já mais calma, pois a filha havia regressado, ela recordava que se preocupava muito enquanto a jovem estava fora e que elas se falavam todos os dias, mas revelava que deixar partir havia lhe parecido o meio mais eficaz de reforçar os vínculos da filha consigo e com a aldeia.

Ao tempo em que se escutavam comentários incisivos – às vezes jocosos, às vezes muito duros – a respeito de quem saía da aldeia já no contexto da recuperação territorial, notavam-se também esforços para apaziguar o mal-estar dos regressados, mitigando as críticas. Depois de uma mulher se lamentar por ter partido, criticando a decisão que havia tomado, o pajé se dirigiu a ela, sorrindo, em tom tranquilizador: “É bom a pessoa dar uma andada, porque, assim, ela conhece...”. Esse aspecto da saída da aldeia, que dizia respeito tanto aos que partiram no quadro do esbulho quanto aos que iam e vinham contemporaneamente, marcava decisivamente o sujeito coletivo

construído na aldeia. Fortemente enraizado no território, ele era composto por pessoas que nunca saíram da aldeia, por pessoas que andaram por muitas partes e mesmo por pessoas nascidas em outros lugares. Na convergência de muitas passadas, a aldeia ampliava seu manancial de histórias.

Era possível observar em diversos depoimentos associações entre a saída do território e o alargamento de horizontes – nem tudo seria perigo, fora da aldeia. Recordando o tempo em que andaram pelo mundo, em que correram trecho, alguns interlocutores, particularmente homens, enumeravam com evidente orgulho as cidades que haviam conhecido e falavam de aprendizados adquiridos, descrevendo o que poderia ser entendido como um processo de formação. Quando perguntei a um interlocutor que viveu em São Paulo se ele conheceu bem a cidade, ele disse que “andava muito”. E completou, sorrindo: “Eu sou meio curioso, sabe?”.

Mais atrás, comentei as distintas formas de participação na aldeia, focalizando as ações que os sujeitos realizavam ou não. Agora, cabe chamar atenção para outro aspecto da diversidade na Serra do Padeiro. Os Salles, por serem uma família extensa que remonta a três povos diferentes (Tupinambá, Kambiwá e Kapinawá), oferecem um exemplo bem delineado para meu argumento, mas o que descrevo se expressa em vários outros sujeitos. Em diferentes ocasiões, Sueli, suas irmãs e seus irmãos partilharam recordações de como era o ritual *lá*, isto é, em Pernambuco. *Lá, o ritual é diferente. Lá, o toré não é ao redor do fogo, é em torno de um cruzeiro, no meio do terreiro. A saia lá é de croá. Um dia em que for ao sertão, vou fazer uma para mim.*

Certa vez, parentes de diferentes partes da aldeia acorreram à casa de Sueli para uma reza. Depois de outras mulheres terem puxado cantos para São Sebastião, alguém pediu que ela e Sandra iniciassem um canto. As irmãs hesitaram, indicando que os cantos que melhor conheciam não se referiam a São Sebastião, o padroeiro da aldeia, mas a São José, tão importante no semiárido, onde haviam passado boa parte da vida. Incentivadas, elas entoaram, com muita expressividade, cantos que a maioria dos presentes pareciam escutar pela primeira vez. Em outra ocasião, Sueli comentou: “Quando estamos só nós [os Salles], fazemos o toré do jeito da gente. A gente canta os cantos daqui [da Serra do Padeiro], mas no nosso ritmo”. Aportando à aldeia elementos próprios, incorporando elementos postos em cena por parentes e imprimindo a tudo estilos específicos, os membros da aldeia alinhavavam um coletivo compósito.

Os aspectos destacados nesta seção, em conexão com as descrições e análises apresentadas nas outras partes do capítulo, deixam ver algo da complexidade da construção de sujeitos coletivos como os Tupinambá da Serra do Padeiro, o povo Tupinambá mais amplamente e outros grupos engajados em processos de recuperação territorial. A vitalidade de sua atuação desautoriza assertivas sobre a inexorabilidade da integração e do desaparecimento dos povos indígenas, na direção da crítica de Garfield (2011).

“Durante muito tempo, o estudo de povos indígenas na América Latina reduziu-se a um catálogo de mudanças culturais de continuidade que incorporava noções essencialistas de etnicidade e ofereciam poucas explicações sobre a história dos índios. Uma tradição acadêmica, influenciada pelas teorias da modernização, definiu a integração indígena como um jogo de bilhar em que traços ou estágios culturais eram eliminados, um atrás do outro, pela expansão capitalista, em vez de passar por um processo desigual, multifacetado e contraditório” (Garfield, 2011: 22-23). Tratava-se, segundo o historiador, de abordagens que tinham o efeito de “obscurecer processos criativos” engendrados pelos povos indígenas (Garfield, 2011: 23).

Na contramão dessas análises, trabalhos mais recentes evidenciam que “o envolvimento dos indígenas com a sociedade dominante engendrou desenlaces históricos variados” (Garfield, 2011: 23), de que o caso tupinambá da Serra do Padeiro é um exemplo contundente. Debruçando-se sobre a atuação política dos Xavante, que vivem em Mato Grosso, o autor atenta para a utilização pelos indígenas de estratégias variadas, combinando modalidades de ação informadas por idade e gênero, entre outros marcadores, e, em alguns casos, assentadas em alianças com não indígenas. Mesmo no marco de dinâmicas de poder desequilibradas, tais estratégias lograram incidir no Estado. Na mesma direção, em estudo sobre a sociogênese dos movimentos indígenas contemporâneos no Brasil, Pacheco de Oliveira defende a utilização de perspectivas de análise “incorporando a preocupação com a criatividade dos sujeitos sociais e com a multiplicidade de planos em que as ações sociais podem ser lidas e inseridas” (2016: 268).

Como observa Clifford, diversas histórias indígenas de “sobrevivência, luta e renovação [...] se tornaram amplamente visíveis durante os anos de 1980 e 1990” (2013: 7, tradução minha). Aos poucos, ficou claro que sociedades tidas como destinadas a desaparecer persistiam e se atualizavam, criando novas trajetórias e mobilizações políticas, enraizadas em um horizonte histórico profundo e se abrindo para o futuro. Até que as movimentações dessas coletividades adquirissem maior visibilidade, assinala o antropólogo, seu desaparecimento era “um fato histórico, compreendido por todos – exceto pelos povos em questão, ocupados com lutas por sobrevivência difíceis e inventivas” (Clifford, 2013: 69, tradução minha).

Uma dimensão fundamental dessa atuação tem sido o retorno a territórios dos quais essas coletividades haviam sido forçadamente removidas ou expulsas, ou nos quais permaneceram, porém confinadas em áreas insuficientes para a prática de sua territorialidade. Discutindo possibilidades de utilização e limitações dos termos *exílio* e *diáspora*, nas quais não me deterei aqui, Clifford chama atenção para a “sustentada expectativa de retorno para casa assim que as condições de expulsão possam ser revertidas” (2013: 73, tradução minha). “O objetivo de retornar de fato permanece vivo, assumindo forma política concreta por meio

de demandas territoriais e repatriações” (Clifford, 2013: 73, tradução minha). Ainda segundo ele, ao tempo em que guardam “histórias desastrosas de opressão”, as experiências de indígenas na diáspora comportam uma dimensão fundamental, projetando “um futuro enraizado e amplo” (Clifford, 2013: 85, tradução minha).

Na sequência inicial do documentário *Tupinambá – O Retorno da Terra*, a que já me referi, dona Maria faz uma afirmação enfática: “Terra é para viver bem, terra é para se viver bem nela”. Nas últimas décadas, expressões específicas do que seria *viver bem*, firmadas nos contextos onde foram e seguem sendo engendradas, passaram a se comunicar, atravessando delimitações étnicas e fronteiras de Estados-nação, para compor um idioma compartilhado por povos indígenas e outras coletividades mobilizadas em defesa de seus territórios, modos de vida e projetos coletivos. Já se vem reunindo alguma literatura acerca dessas noções – principalmente em espanhol, aglutinada em torno dos termos *buen vivir* e *vivir bien*, e em línguas indígenas, destacando-se as expressões *sumaj qamaña*, do aimará, e *sumak kawsay*, do quéchuá (Schavelzon, 2015: 181)⁹⁴. A publicação de Acosta (2016) no Brasil serve como indicativo da circulação dessas formulações entre contextos diversos – em sua obra, a partir de uma perspectiva de Estado.

Não pretendo avançar em um debate específico acerca dessas formulações, mas apontar para a existência de conexões entre o projeto coletivo desenvolvido pelos Tupinambá da Serra do Padeiro e esse horizonte mais amplo – e em construção – de prática e reflexão política. Referindo-se às incorporações estatais do *buen vivir/ vivir bien* nos contextos equatoriano e boliviano, Schavelzon (2015) chama atenção para a capacidade das noções de darem um “salto” a essas esferas, mantendo-se ao mesmo tempo firmadas em seus respectivos contextos, recusando a universalização. “Trata-se de um campo semântico em movimento, cuja força não parece se explicar pelo modo como ele sai da comunidade nem pelo modo como chega ao Estado, mas sim por como faz essas duas coisas ao mesmo tempo” (Schavelzon, 2015: 190, tradução minha).

Aqui, o foco de preocupação não é a incorporação dessas noções pelo Estado. O jogo analisado por Schavelzon pode ser ligeiramente deslocado para pensarmos como formulações políticas elaboradas em processos de recuperação territorial se movimentam para um diálogo ampliado sem perder particularidades e vínculos contextuais. Clifford oferece uma descrição útil quando, refletindo em conjunto sobre a emergência de sujeitos indígenas em diferentes contextos do mundo, pensa menos em “uma ideologia coerente” que em uma “concatenação de fontes e projetos” que operariam em múltiplas escalas (2013: 16, tradução minha).

⁹⁴ Para uma discussão sintética sobre as traduções dessas expressões, recuperando outras investigações situadas em contextos andinos, ver Schavelzon (2015: 182-185).

Diferentes trabalhos em torno dos Guarani e Kaiowa referidos aqui estabelecem uma conexão marcada entre o processo de recuperação territorial e a busca pelo *teko porã*, que poderia ser traduzido como bem viver, bom viver, modo bom e belo de ser e de viver, modo de vida correto (Mura, 2006: *passim*; Lutti, 2009: 85; Benites, 2014: *passim*; Crespe, 2015: 385; Morais, 2017: 18; Corrado, 2017: 45). Benites deixa ver a centralidade ocupada por essa noção na estruturação de seu trabalho: “A nossa etnografia se debruça assim sobre um processo de transformação histórica que pode ser descrito e analisado em termos de um conflito por recursos materiais de sobrevivência e por condições para o estabelecimento de um modo de vida correto (*teko porã*), entendido como ‘o bom viver’” (2014: 245). Lutti, por sua vez, é enfática em relação aos vínculos entre viver bem e a recuperação territorial: “Este ideal [*teko porã*] só poderá ser alcançado com o retorno ao *tekoha*” (2009: 85).

Em pesquisas produzidas nos outros contextos a que tenho me referido ao longo da tese, não encontrei noções tão marcadas como a de *teko porã*. Contudo, esse aspecto dos projetos coletivos atrelados a processos de recuperação territorial figura de alguma maneira nas descrições. Debruçando-se sobre as retomadas realizadas pelos Guarani Mbya de São Paulo, Faria destaca o *nhandereko* (“modo de ser/viver”) (2016: 272, 295). “Ela [a retomada] é a possibilidade do reencontro com o uso pleno dos Guarani de suas terras para sua reprodução física e cultural, ou seja, como forma de viverem segundo seus costumes e manterem sua autonomia” (Faria, 2016: 240). Em depoimento a Faria, Jera Guarani, liderança da TI Tenondé Porã, chamou atenção para uma decorrência central da recuperação de áreas: ela criava condições para práticas constitutivas da identidade e do modo de vida do povo, em especial atividades agrícolas, que antes, em função do esbulho, eram por vezes transmitidas às crianças apenas oralmente. Nesse sentido, Jera enfatizou: “A retomada[,] para a maioria[,] significa retornar de fato a fazer tudo aquilo que é importante na prática” (Faria, 2016: 240).

No que diz respeito aos Munduruku, talvez se possa pensar em conexões com a noção de Governo Karodaybi, analisada por Loures (2017), trabalho a que me referi no capítulo 1. Traduzido por um de seus interlocutores como “nosso governo próprio”, o Governo Karodaybi, ao tempo que remetia ao “primeiro guerreiro munduruku”, associava-se a uma perspectiva de autonomia e de reversão do poder colonial (Loures, 2017: 220). Já na etnografia de Souza junto aos Pataxó Hãhãhã, fica evidente a dimensão da recuperação territorial como “possibilidade de futuro” (2019: 321). “Um futuro que, de acordo com os Pataxó Hãhãhã, só chegará quando ‘a gente ver as aldeias todas, os índios todos com suas terras na mão. Enquanto isso, a gente não tá sossegado’ (Maria Muniz, 2016)” (Souza, 2019: 321).

Aqui, vale retornar à coleta de vâvira pelos Terena, a que me referi de passagem no capítulo 1. Amado (2019: 190) explica que muitos pés da fruta se encontravam em fazendas e que os pretensos proprietários impediam que os indígenas os acessassem. Entre os Terena, catar vâvira “é uma atividade que congrega muitas pessoas da comunidade”, assinala o pesquisador, acrescentando que se trata também de “momento de lazer, de desfrute do seu território, de confraternização com seus amigos e parentes, revelador do sentimento de solidariedade junto ao território tradicional” (Amado, 2019: 190). É nesse quadro que se deve interpretar o discurso de uma anciã quando de uma ação retomada: ela remeteu à possibilidade de tornar a catar vâvira para as crianças sem o espectro da violência da fazenda (Amado, 2019: 151).

Esse é apenas um exemplo de práticas que os Terena puderam retomar em função da recuperação territorial, na direção do que Jera assinalava para o contexto dos Guarani Mbya em São Paulo, como vimos há pouco. “A vivência na retomada propicia a recuperação em bases contemporâneas do modo de vida tradicional, como o uso assíduo da língua materna, processos próprios de ensino aprendizagem (caça, pesca, cultivo de roças, resgate e transmissão da história e da cultura terena), e atividades que antes eram mais presentes no cotidiano dos Terena” (Amado, 2019: 187). Como se vê, em cada projeto coletivo, mira-se um horizonte de liberdade e convívio entre parentes, concebido a partir de formulações específicas sobre o que seria vida boa, embebidas em afetos e memórias partilhados pelas respectivas coletividades.

Na Serra do Padeiro, entendia-se que a perspectiva de viver bem estava em construção, tanto quanto o retorno dos parentes. A cada área recuperada e a cada parente regressado, os Tupinambá da Serra do Padeiro tendencialmente se aproximavam um pouco mais de um horizonte livre dos efeitos do colonialismo. Antes de concluir esta seção, vale a pena nos voltarmos rapidamente para os cacauais. Em contraste com outros cultivos, os cacauzeiros plantados em cabruca (sistema que utiliza árvores nativas para sombreamento dos pés de cacau), se abandonados por anos, em geral não morrem. Quando voltam a ser limpos, adubados e podados, a tendência é que tornem a produzir. O fato de, mesmo após prolongada negligência, as roças de cacau terem perdurado nas fazendas que seriam recuperadas contribuiu para compor, junto a outros elementos, o substrato material da mobilização dos Tupinambá da Serra do Padeiro.

Além disso, o que é crucial, a adoção desse sistema agroflorestal impediu que a degradação da Mata Atlântica fosse mais intensa. Ainda que, antes da recuperação territorial, cabruças tenham sido substituídas por outras conformações, chegando-se a eliminar totalmente alguns cacauais, que cederam lugar a plantios diversos e mesmo pastos, essas roças continuaram presentes no território. Com isso, diversos lugares fundamentais para a cosmologia tupinambá, mesmo retidos em fazendas, não seriam destruídos. Essa peculiaridade dos cacauzeiros – árvores que se entrelaçaram

à trajetória dos Tupinambá – oferece também uma imagem para pensar uma coletividade que, nas piores condições, não deixou de existir e hoje, recuperando a posse do território que tradicionalmente habita, pode se produzir com maior vigor, antevendo-se cada vez mais vicejante.



Dona Maria de Caetano (Elizabeth Alves Pereira), em Diadema (SP),
déc. 1970, autor desconhecido. Do acervo pessoal de Elizabeth Alves
Pereira e Manoel Caetano dos Santos, reprodução por Daniela Alarcon.
Antes da recuperação territorial, ela morou na cidade e em fazendas.



Jandira (Ana Zilda Ferreira da Silva) e filhas, local desconhecido, déc. 1970, autor desconhecido. Monóculo fotográfico. Do acervo pessoal de Derisvaldo Ferreira da Silva, reprodução por Daniela Alarcon. Elas passaram boa parte da vida na diáspora; hoje, numerosos descendentes de Jandira vivem na Serra do Padeiro.



Teite (José Aelson Ferreira da Silva), em São Bernardo do Campo (SP), déc. 2000, autor desconhecido. Do acervo pessoal de Elizabete Alves Pereira e Manoel Caetano dos Santos, reprodução por Daniela Alarcon. Nascido na Serra do Padeiro, ele se mudou para a cidade em 2002; entre outras ocupações, trabalhou na Wheaton Brasil Vidros; em 2007, retornou à aldeia.



Fernanda Barbosa Silva, em Ferradas (Itabuna - BA), década de 1990, autor desconhecido. Do acervo pessoal de Nilza Silva Barbosa, reprodução por Daniela Alarcon. Seu pai trabalhava em fazendas e ela nasceu fora da aldeia; em 2004, fixou-se na Serra do Padeiro.



Esq., Julia Bransford da Silva (1907-1993), local, data e autor desconhecidos. Abaixo, Declaração para lançamento de imposto territorial da Fazenda Sempre Viva. Fonte: Una, Prefeitura Municipal (1963). Ambas do acervo pessoal de Zilda Bransford da Silva, reproduções por Daniela Alarcon. Durante décadas, Julia viabilizou sua permanência no território, estabelecendo relações com o Estado e com agentes privados.

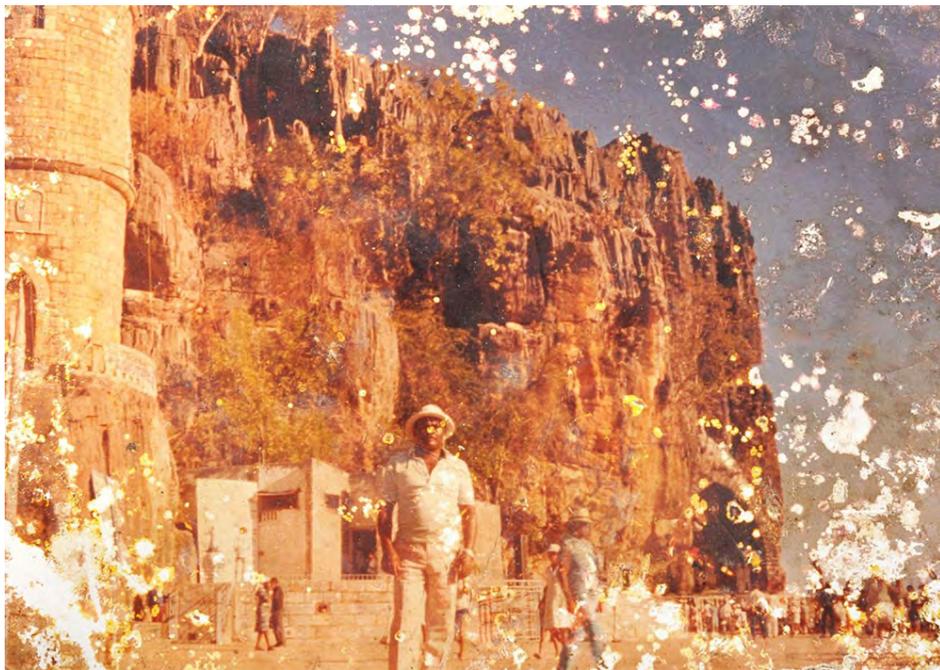
ESTADO DA BAHIA		PREFEITURA MUNICIPAL DE UNA		196.....
IMPOSTO TERRITORIAL		DECLARAÇÃO PARA LANÇAMENTO		N.....
				VIA.....
MUNICÍPIO DE UNA.....	DISTRITO <u>SUDE</u>	LANÇAMENTO ANTERIOR		
Proprietário (NOME <u>JULIA BRANSFORD DA SILVA</u>	ou ocupante (RESIDÊNCIA <u>Faz. Sempre Viva</u>	N.º.....		
Propriedade (DENOMINAÇÃO <u>Sempre Viva</u>	(SITUAÇÃO LOCAL <u>Braco do Norte - Rio Una</u>	ATENÇÃO		
VALOR VENAL Cr\$ <u>50.000,00</u>	(inclusive benfeitorias)	Os motivos determinantes da modificação do lançamento anterior, são esclarecidos no verso, em OBSERVAÇÕES pelo Chefe da Seção da Receita e Despesa.		
ÁREA		BENFEITORIAS		
CULTIVADA <u>7</u> H. <u>00</u> A. <u>00</u> C.	CULTIVÁVEL <u>5</u> H. <u>00</u> A. <u>00</u> C.	CASAS: - Resid. <u>1</u> Para Trabs.....	Depósitos..... Estufas..... Tanques.....	
IMPRESTÁVEL..... H..... A..... C.....	TOTAL <u>12</u> H. <u>00</u> A. <u>00</u> C.	Banheiro Carrapaticida..... Currais.....	Outras benfeitorias (Usina, fábricas, etc.) <u>1</u> <u>Barcaça</u>	
Quantidades das terras.....		VALOR ATRIBUÍDO Cr\$ <u>15.000,00</u>		
CULTURA EXPLORAÇÃO E PRODUÇÃO				
Cultura principal <u>Mandioca</u>	Produção em média anual.....	Criatório principal.....	Produção em média anual.....	
Exploração de outra natureza.....		Número de rendeiros.....		
ELEMENTOS SOBRE O DIREITO DE PROPRIEDADE				
DOMÍNIO PARTICULAR		TERRAS DEVOLUTAS		
Compra ao Estado, título n.º..... expedido em...../...../.....	Compra ao Sr.....	OCUPAÇÃO PRIMITIVA, desde...../...../..... <u>1.953</u>	Compra ao Sr. <u>Ocupação direta, ao Estado</u>	
Escritura lavrada no cartório de..... Em...../...../.....	HERANÇA de.....	Escritura lavrada no cartório de..... Em...../...../.....	HERANÇA de.....	
Inventário julgado no Juízo de..... Em...../...../.....	ARREMATACÃO EM HASTA PÚBLICA. Carta expedida no Juízo de..... Em...../...../.....	Inventário julgado no Juízo de..... Em...../...../.....	ARREMATACÃO EM HASTA PÚBLICA. Carta expedida no Juízo de..... Em...../...../.....	
OUTRA ESPÉCIE de aquisição.....		OUTRA ESPÉCIE de aquisição.....		
CONFRONTANTES				
Nome.....	Proprietário <u>Ticouline José de Lisboa</u>	Nome.....	Proprietário <u>Sezar de Souza Dantas</u>	
Nome.....	Proprietário <u>Rio Una</u>	Nome.....	Proprietário.....	
Nome.....		Nome.....		
VIAS DE COMUNICAÇÕES				
Estrada de Ferro.....	Distância em Km.....	Estrada de Rodagem.....	Distância em Km.....	
Porto Fluvial.....	Distância em Km.....	Porto Marítimo.....	Distância em Km.....	
Cidade de Una, <u>9</u> de <u>Maio</u> de 1963				
<u>Julia Bransford da Silva</u> Ass. do Proprietário ou seu representante legal		<u>Zilda Bransford da Silva</u> 2.ª Testemunha		
<u>Hernani</u> 1.ª Testemunha				



Retrato do cacique Babau (Rosivaldo Ferreira da Silva) em sua carteira de trabalho, local, data e autor desconhecidos. Do acervo pessoal de Rosemiro Ferreira da Silva e Maria da Glória de Jesus, reprodução por Daniela Alarcon. Na década de 1990, ele exerceu diversas ocupações relacionadas ao turismo no extremo sul da Bahia, antes de regressar ao território, no início dos anos 2000.



Da esq. para a dir., Luzia Maria Lisboa, Maria Lisboa Dias e Eide Cristina Dias Mendes, locais, datas e autores desconhecidos. Três gerações, atravessadas pela diáspora, em retratos 3x4. Do acervo pessoal de Maria Lisboa Dias, reprodução por Daniela Alarcon.



Seu Bida (Arlindo Fulgêncio Barbosa), em retrato tomado em Bom Jesus da Lapa (BA), déc. 1970, autor desconhecido. Do acervo pessoal de Nilza Silva Barbosa, reprodução por Daniela Alarcon. Parte das fotografias que circulavam entre parentes no tempo da diáspora foi tomada em procissões ao santuário.



Dona Maria da Glória de Jesus (dir.) e sua irmã Teresa (esq.), na Serra do Padeiro, déc. 1970, autor desconhecido. Do acervo pessoal de Rosemiro Ferreira da Silva e Maria da Glória de Jesus, reprodução por Daniela Alarcon. Dona Maria guarda a fotografia para recordar a irmã, morta em um acidente de caminhão quando se deslocava de seu sítio, na Serra do Padeiro, para vender a produção agrícola na feira.



No topo, oratório da *andada do santo*, na Serra do Padeiro, abr. 2016. Da esq. para a dir., São Sebastião, Santo Antonio e Nossa Senhora Aparecida. Embaixo, cena da *andada*, abr. 2016. Iniciada para pedir chuva, a procissão conectava parentes ao longo de sítios e retomadas. Ambas por Daniela Alarcon.



Caruru de Cosme e Damião *pago* por Ailza Silva Barbosa, Serra do Padeiro, déc. 1980-1990, autor desconhecido. Do acervo pessoal de Nilza Silva Barbosa, reprodução por Daniela Alarcon. No período marcado pelo esbulho e pela diáspora, a realização de obrigações religiosas e outras festas devocionais contribuiu para a manutenção de vínculos entre parentes e para o acúmulo de experiência organizativa, que se revelaria útil na recuperação territorial.



Salão enfeitado para o *caruru* de Noemia Silva de Jesus Lima, em seu sítio na Serra do Padeiro, maio 2016, por Daniela Alarcon. Ela se somou ao movimento de recuperação territorial por volta de 2013; ao longo da vida, morou em cidade e em fazendas.



Camilla Almeida dos Santos, na Serra do Padeiro, maio 2016, por Daniela Alarcon. À época, ela estava de *resguardo* para *fechamento de trabalho* com o pajé; fazia pouco que havia retornado de um período em São Gonçalo (RJ); na cidade, trabalhou em casa de família, em pizzeria, como babá, cuidadora de idosos e revendedora de cosméticos.



Maguinho (Magno Silva Souza), durante encontro reunindo jovens de diferentes localidades da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, Serra do Padeiro, jun. 2016. Hoje, ele é um dos coordenadores do grupo jovem da aldeia; na infância, viveu em Porto Seguro (BA) com os pais e irmãos. Por Daniela Alarcon.



Lene (Rosilene Bispo dos Santos) e seu filho Michel Santos Moura, na Serra do Padeiro, maio 2014, por Daniela Alarcon. Eles estavam presentes durante uma das mais violentas ações repressivas realizadas na aldeia naquele ano, em fevereiro.



Estudantes do Colégio Estadual Indígena Tupinambá Serra do Padeiro (CEITSP), em brincadeira no pé de manga, Serra do Padeiro, abr. 2016, por Daniela Alarcon. O oferecimento na aldeia de educação escolar até o ensino médio tem sido crucial na reversão da diáspora.



Lúcia (Lucilia Maria dos Santos), em *fechamento de trabalho* com o pajé, na *casa do santo*, Serra do Padeiro, maio 2016, por Daniela Alarcon. Iniciada no culto aos *encantados*, ela ajudava a fortalecer a *corrente* para o *fechamento do corpo* de dois novos iniciados.



Festa para Boiadeiro em terreiro de candomblé angola, Serra do Padeiro, jul. 2016, por Daniela Alarcon. Entre as presentes, mulheres tupinambá: no topo, Roseli Lisboa dos Santos; no meio, Luciene Barbosa de Melo. A realização de *fechamentos de trabalho* no terreiro aparecia na aldeia como uma das soluções para estabilização das relações com *encantados*, orixás, mortos e outras entidades.



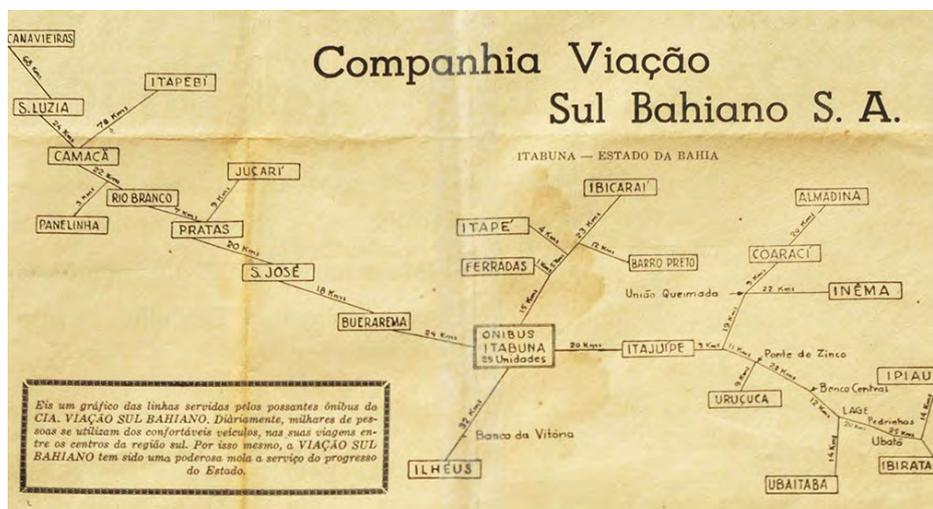
Glicéria Jesus da Silva, durante *obrigação* na mata, Serra do Padeiro, abr. 2017, por Daniela Alarcon. A obrigação foi realizada para reverter um *fetição*.



Seu Lino de Quadros, no sítio de sua família, posando com um retrato tomado na juventude, Serra do Padeiro, jun. 2016, por Daniela Alarcon. Vizinho com quem os Tupinambá da Serra do Padeiro mantinham relações de longa data, seu Lino produziu ao longo da vida um *livro dos mortos*, em que anotava todos os óbitos da região; ele morreu em 2019.



Dona Zilda Bransford da Silva, em visita a seu irmão mais velho, João Neves da Silva, acompanhada de sua sobrinha Gilvania Dias da Silva, Serra do Padeiro, jun. 2016, por Daniela Alarcon. Com o incremento da área em posse dos Tupinambá da Serra do Padeiro, aumentaram as preocupações em torno da manutenção de laços entre parentes; nesse contexto, as visitas, que sempre ocorreram, mesmo durante a diáspora, passaram a ser publicamente estimuladas em reuniões e outras situações.



No topo, croqui com as linhas de ônibus de passageiros da Companhia Viação Sul-Bahiano. Fonte: Milhões (1960: 12). Abaixo, ônibus da empresa. Fonte: Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira (1978: 59). A viação foi criada pelo Instituto de Cacau da Bahia, como parte dos esforços de ampliação da infraestrutura na região.



À esq., mulher posa com chocolate no *Guia turístico do cacau*. Fonte: Guia (1964: 11). Abaixo, cacauero em área retomada, Serra do Padeiro, abr. 2016, por Daniela Alarcon.





Seu Bebé (Marcionílio Alves Guerreiro), em seu terreiro, na Serra do Padeiro, jul. 2016, por Daniela Alarcon. Na diáspora, ele trabalhou em fazendas e ampliou seu repertório de conhecimentos, aprendendo a compor e cantar vaquejadas, além de outras artes.

CAPÍTULO 4: VIVER E LUTAR JUNTOS

Construir a aldeia como um lugar para se *viver bem*, no quadro das significativas alterações que tinham lugar com os avanços da recuperação territorial, era um processo ininterrupto e que demandava de seus membros intenso engajamento e criatividade. Conforme a perspectiva prevalente na Serra do Padeiro, ao tempo em que fortalecia o projeto coletivo em curso, o afluxo de parentes regressados da diáspora também comportaria riscos de desestabilização da aldeia, de modo que era necessário investir grandes esforços para *restabelecer ou criar vínculos, manejar tensões e firmar consensos. Andando e conversando*, os parentes engendraram novos âmbitos de convivência e atualizavam aqueles já existentes, alguns dos quais inscritos em um amplo horizonte histórico. *Cartografando e compartilhando conhecimentos e recursos*, produziam cotidianamente vínculos com o território, com os encantados, com parentes, compadres e vizinhos.

Afastando-nos de descrições idealizadas, veremos que, na Serra do Padeiro, não estava ausente o conflito entre membros da aldeia. Além de considerarem natural que parentes brigassem, meus interlocutores compreendiam que as relações entre eles eram afetadas – por vezes, turbadas – por complexas decorrências cosmológicas, devidas aos vínculos com mortos, encantados e outras entidades. Implicações do poder colonial nas relações entre parentes acrescentavam outra camada ao quadro, como vimos nos capítulos anteriores. Dessa forma, a constituição de um *sujeito coletivo* no contexto da recuperação territorial se processava também em âmbitos profundos e era concebida como possibilidade de ser plenamente Tupinambá.

Outro aspecto crucial da construção da aldeia ganhava corpo nos dispositivos cotidianos para *afastar o mal e amansar os inimigos*, fechando caminhos e corpos, de modo a circunscrever *dentro e fora*, e controlar o que circulava entre esses âmbitos. Tais dispositivos, fundamentados na comunicação entre vivos, mortos e encantados, revestiam-se de grande importância no contexto da recuperação territorial. A proteção do território e da coletividade demandava uma interpretação fina das estratégias dos antagonistas, assim como a utilização, em resposta, de uma gama de dispositivos, constantemente atualizados, conectados a um arcabouço de conhecimentos e práticas compartilhados.

Fechar as estradas, porém, não significava impedir os fluxos. Os Tupinambá da Serra do Padeiro se dedicavam a construir aliados, estabelecendo relações com parentes de outras aldeias e de outros povos, militantes de diferentes movimentos sociais, pesquisadores, agentes de entidades civis e de órgãos governamentais, e representantes políticos. Além disso, eles manejavam complexas relações com vizinhos não indígenas e também com comerciantes e prestadores de serviço de cidades do entorno, atuando para criar aproximações contextuais e

demarcar fronteiras. Atentar para os vínculos mantidos pelos Tupinambá da Serra do Padeiro com outras coletividades, dentro e fora da aldeia, é crucial, posto que eles concebiam o projeto que vinham construindo como possibilidade de alterar as relações de poder na região, aproximando lutas e fortalecendo um *horizonte de vida em comum*, assentado em alianças étnicas e de classe.

Este capítulo descreve e analisa aspectos do cotidiano da Serra do Padeiro no quadro do retorno dos parentes, delineando um projeto coletivo que comporta a reversão da tendência de saída do território e a reconfiguração das relações entre aldeia e cidade. Em Alarcon (2019), discuti elementos do processo de *construção da aldeia*, considerando a organização socioeconômica no contexto da recuperação territorial. Aqui, a análise se aprofunda com foco na convivência entre parentes e nas relações com um variado espectro de não indígenas, abarcando de antagonistas a aliados. Assim, as próximas páginas se conectam estreitamente ao capítulo anterior, constituindo outra vertente, complementar, para a consideração da mobilização contemporânea.

A primeira seção focalizará a construção cotidiana do sujeito coletivo que conforma a Serra do Padeiro, observando também, sinteticamente, o espectro de relações com parentes de outras aldeias. Serão considerados ali diferentes mecanismos de atualização de vínculos entre parentes, mediados pelo território e pelos encantados, no contexto do retorno. Um aspecto desse processo, o manejo de desentendimentos e brigas entre membros da aldeia, será examinado na seção seguinte. Oriundas de contrastes de perspectiva e divergências de outras naturezas, e, em muitos casos, associadas a desequilíbrios nas relações com mortos, encantados e outras entidades, as tensões entre parentes não eram consideradas algo excepcional, necessariamente disfuncional ou passível de ser absolutamente eliminado. Assim, a análise atentará para mecanismos contextuais estabelecidos para manejar tensões, com o intuito de mantê-las sob controle, de modo a não pôr em risco a convivência e o projeto coletivo em curso na aldeia.

Na terceira seção, serão analisados os esforços levados a cabo na aldeia para acompanhar a mobilização dos antagonistas, compreendendo suas ações e respondendo adequadamente a elas. Ao considerar as estratégias de sujeitos e grupos contrários aos direitos indígenas, não tratarei de descrever uma sequência de investidas contra os Tupinambá da Serra do Padeiro, mas de focar as movimentações dos antagonistas a partir do quadro interpretativo produzido na aldeia, pondo em destaque as variadas ações engendradas para miná-las. Também observaremos os esforços engendrados cotidianamente na Serra do Padeiro para estabelecer alianças com sujeitos de outros grupos sociais, e para manejar as complexas relações com vizinhos não indígenas. Na última seção, ao considerarmos sinteticamente os projetos hegemônicos de *desenvolvimento* da região sul da Bahia postos em marcha a partir do século XIX, detendo-nos em suas encarnações contemporâneas, examinaremos por contraste o projeto coletivo em curso na Serra do Padeiro.

Observaremos como esse projeto se constitui em desafio à memória oficial e à historiografia hegemônica, e como vem transformando os termos da relação entre aldeia e cidade, ao fundar possibilidades de interação com os domínios de fora do território em marcos muito distintos aos que operavam no tempo da diáspora. Fortemente enraizado em seu contexto, esse projeto não deve ser pensado como processo de menor escopo, com repercussões unicamente locais ou regionais. Alterando profundamente as vidas dos envolvidos, assim como os destinos da coletividade e do território, ele reverbera muito além dos limites da Serra do Padeiro, oferecendo possibilidades de futuro em tempos de angústias agudas e amplas incertezas.

4.1. CONSTRUINDO VÍNCULOS ENTRE PARENTES

“Teve uma época que estava de seca aqui, não chovia de jeito nenhum. Seu Almir já estava sem água, um monte de lugares aqui já estava sem água. Aí, ele [Gentil, incorporado em seu Lírio] chegou e falou bem assim: ‘Olha, minha gente, isso que aconteceu, foi por causa do eclipse, que foi um derramamento de sangue. Parou de chover e é por isso que está com essas doenças [febres zika e chikungunya], porque não tem chuva para lavar os rios. Se vocês começarem a fazer oração, São José vai começar a mandar chuva e vai passar esse momento difícil. Se não tiver oração e não tiver fé em deus e fé nos encantados, muita coisa ruim mais vai acontecer: vai ter seca, vai ter fome’. Ele falou isso. Aí, as mulheres começaram a andar com o santo, com o andor. Começou só com as velhas. Foi questão de uma semana: caiu um toró! Mas só choveu lá [onde a procissão passou]. Aí, depois que começou a circular esse santo, essa corrente de oração, começou a chover.”

Ao longo de 2016, participei, em diferentes ocasiões, da *andada do santo*, iniciada em março daquele ano. Todas as quartas e sextas-feiras, um oratório com imagens de São Sebastião, Santo Antonio e Nossa Senhora Aparecida era carregado em procissão, de uma casa a outra, passando por sítios e retomadas espalhados pela Serra do Padeiro⁹⁵. Suas origens, recém-referidas na descrição de Jéssica Silva de Quadros, neta de seu Lírio, eram recuperadas também pelo pajé, que contou que, antes do início da *andada*, “o sol estava brabo e o chão estava se abrindo todo”. A *andada* serve como exemplo das muitas medidas adotadas na aldeia para fazer frente a conjunturas adversas, geralmente envolvendo alterações climáticas e complicações relacionadas à luta – fenômenos, aliás, que não se costumava dissociar. Ao mesmo tempo, ela funcionava claramente para conectar a aldeia em sua extensão, respondendo às inquietações de alguns moradores.

Era comum que meus interlocutores se autodescrevessem como pessoas muito gregárias, que *inventavam qualquer coisa para se reunir*, ainda que um parente ou outro fosse *cismado* e

⁹⁵ Ainda que se tratasse de três imagens, elas eram referidas em conjunto como *o santo*.

preferisse ficar em seu canto. Antes de que ocorressem as primeiras retomadas, eventos como as farinhadas, os *adjuntes* ou *batalhões* (mutirões), as caçadas, as louvações conduzidas por João de Nô, os carurus, as marujadas e outras obrigações religiosas pagas a diversas entidades, a Bandeira do Divino Espírito Santo, as visitas a puérperas e doentes, e as sentinelas traziam os parentes para perto uns dos outros, constituindo importantes mecanismos de resistência cotidiana, como discuti aqui e em outros trabalhos. Realizando essas atividades – muitas das quais demandavam envolver parentes e vizinhos, cozinhar para muitas pessoas, improvisar e fazer os recursos renderem –, os Tupinambá da Serra do Padeiro atualizavam vínculos de parentesco, compadrio e vicinalidade, assim como acumulavam experiência organizativa⁹⁶. Na recuperação territorial, essa experiência se mostraria muito relevante, inclusive no que correspondia à gestão das relações na aldeia.

Assentada, portanto, em um horizonte temporal profundo, a convivência entre parentes vinha se atualizando no contexto da ação política contemporânea, diretamente influenciada pelo processo de retorno. As movimentações cotidianas para a construção da coletividade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro aparecem também em outros trabalhos. Couto (2008) e Ubinger (2012) focalizaram a religiosidade como âmbito de construção de relações de parentesco. Macêdo (2007) mostrou como os cuidados com a gravidez, o parto e o puerpério produziam e atualizavam laços. Ferreira (2011), Alves (2017) e Pavelic (2019) descreveram em detalhes o papel da escola nesse sentido. Finalmente, Santos (2014) e Freire (2016), debruçando-se sobre a organização política da aldeia e, no caso da primeira, também econômica, apontaram para outros aspectos da produção de um sujeito coletivo no quadro da recuperação territorial.

Como vimos no capítulo 1, o atual desenho da aldeia – com os parentes não mais embolados, e sim esparramados – deixava alguns de meus interlocutores ansiosos. De uma parte, como adiantei, não parecia haver de fato diminuição dos encontros. A abertura de estradas carroçáveis e a maior disponibilidade de automóveis e motocicletas instauraram um quadro de intensa movimentação, em que esses modos de transitar se somavam a deslocamentos a pé, em alguns casos substituindo-os. Multiplicaram-se também as antenas para celulares e se ampliou o acesso à internet, pondo em comunicação, mesmo que precariamente, boa parte da aldeia.

O sítio de seu Lírio e dona Maria constituía o lugar mais movimentado da Serra do Padeiro. Como indiquei, era lá que tinha lugar anualmente, em 19 de janeiro, a festa de São Sebastião, e onde, no primeiro domingo do mês, ocorriam as concorridas reuniões ordinárias da AITSP, além de outras atividades. De segunda a sexta-feira, pela manhã, à tarde e à noite, oito ônibus escolares,

⁹⁶ Nessa direção, Freire observa: “a AITSP representa a culminância de um processo de organização que já vem sendo gerido pelos Tupinambá da Serra do Padeiro, mesmo antes de iniciada a mobilização pelo reconhecimento étnico do povo Tupinambá de Olivença” (2016: 121).

dezenas de motocicletas e alguns automóveis acorriam ali, em função das aulas, e de consultas médicas e odontológicas, entre outros motivos. Aos fins de semana, o movimento se reduzia, mas não cessava. Em menor escala, outros sítios e retomadas também atuavam como espaços privilegiados de encontro, em alguns casos, mais associados a troncos familiares específicos.

Era comum, ainda, que as pessoas se deslocassem para dar recados, usar o telefone de um vizinho que tivesse antena, pegar algo emprestado ou, simplesmente, para passar o tempo na casa de um parente, *filar boia*, tomar café e *fazer resenha*, isto é, trocar novidades e esmiuçar acontecimentos específicos. Além dos encontros cotidianos, as pessoas se moviam por um extenso calendário religioso e por uma miríade de atividades de trabalho compartilhadas, ações mais imediatamente relacionadas à recuperação territorial e eventos organizados pelo CEITSP. Fosse como fosse, pareciam ter se intensificado, de um lado, as falas nostálgicas sobre os primeiros tempos da luta e, de outro, as afirmações sobre a importância de visitar os parentes. A andada do santo surgia nesse contexto, marcado por iniciativas para fortalecer os âmbitos de encontro já existentes, criar novos e manter a incessante partilha de cuidados, conhecimentos e recursos que dava existência à aldeia.

Vale nos determos em uma das andadas, realizada em abril de 2016, para observar alguns elementos que indicam como, andando e conversando, os parentes faziam a aldeia. Àquela altura, já não eram apenas as velhas que participavam da procissão: estavam presentes homens e mulheres de diferentes idades, ainda que as primeiras predominassem. Alguns iam à frente, carregando o santo, vasos de flores, uma bíblia e dois hinários. Durante quase todo o percurso, eram entoados *bendites de oração*, puxados por mulheres reconhecidas por deterem os repertórios mais extensos⁹⁷. Enquanto isso, crianças brincavam e corriam, sendo ocasionalmente repreendidas. Alguns conversavam e riam. Um homem noticiava a outro como ia a produção agrícola na retomada onde vivia; um casal criticava a roça de um parente, pela qual passamos, dizendo que estava malcuidada. Ao cruzar com uma árvore tombada junto à estrada, dona Maria comentou que mandaria alguém ao local para recolher a madeira, pois ela faria boa lenha para o fogo do toré diante da casa do santo. Algumas adolescentes compunham um grupo mais ao fundo, comendo cajarana verde com sal.

Quando chegamos ao destino do santo, uma antiga fazenda retomada, as pessoas se

⁹⁷ Veja-se dois exemplos de bendite (variação de *bendito*) entoados na andada do santo (mantive a conjugação verbal para preservar a rima); a cada repetição, a enumeração aumentava: “Há um ano que eu ando/ nesse deserto, sozinho./ Nessa aflição em que eu me vejo,/ chamo por São Pastorinho. / Já tem dois anos que eu ando/ nesse deserto, sozinho./ Nessa aflição em que eu me vejo,/ chamo por São Pastorinho...” e “Um passarinho cantou,/ cantou para se ver roxinho./ Lá no céu, tem festa hoje,/ na chegada desse santinho. Dois passarinhos cantou,/ cantou para se ver roxinho./ Lá no céu, tem festa hoje,/ na chegada desse santinho...”. Conforme dona Maria, o segundo podia servir como *incelença* (variação de *incelência*) para sentinela e como bendite. “Quando conta até 12, é sentinela; se cantar 13, é bendite de oração.”

espalharam em grupos. Muitos visitavam pela primeira vez a área, recuperada havia três anos, e aproveitaram para caminhar nas imediações da sede, dirigindo perguntas e elogios aos moradores. As mulheres rapidamente passaram para os fundos da casa, para recolher a *maniba*⁹⁸ (talo de mandioca utilizado para plantio) oferecida pela dona da casa, atendendo a uma combinação prévia. Depois disso, a maioria delas entrou na sala, onde o santo foi disposto sobre uma mesa de canto e se iniciou a *reza*, sempre realizada no local onde ele permaneceria até o deslocamento seguinte. Os homens ficaram no terreiro e no alpendre, alguns acompanhando pelas janelas o que ocorria dentro da casa. Também no alpendre se viam pequenos grupos de mulheres, conversando sobre assuntos variados. Finda a reza, composta por orações, cantos e leitura de trechos bíblicos, a dona da casa serviu bolo de puba, bolo de aipim e café, e todos se engajaram em conversas animadas. Não muito depois, já no escuro, as pessoas começaram a retornar a suas casas.

A andada se conectava a rituais já existentes. Havia gerações, famílias *recebiam* a Bandeira do Divino Espírito Santo para pernoitar em suas casas, com comida, reza e festa; agora, numerosas casas *recebiam* o santo e, com ele, parentes, compadres e vizinhos. Além disso, como seu Lírio explicitou em mais de uma ocasião, a andada atualizava as procissões *que os antigos faziam* e que foram desaparecendo. Ao mesmo tempo, tratava-se de uma criação contemporânea, em fina sintonia com o contexto. Uma importante peculiaridade da andada era o fato de ela promover o encontro dos parentes por meio da circulação entre retomadas e sítios, e não do deslocamento de pessoas desses lugares à sede da aldeia, associado a âmbitos como a casa do santo, a AITSP, o CEITSP e os postos de saúde e odontológico. Conforme vimos, quando havia menos retomadas, era comum que as pessoas conhecessem todas ou a maioria delas; no novo cenário, a andada era oportunidade para que os parentes se vinculassem a porções da aldeia que talvez ainda não houvessem visitado. Ao atender à demanda de um encantado, ela reforçava os laços da comunidade religiosa em torno do pajé e, mais amplamente, os vínculos entre parentes.

Alguns interlocutores chamaram minha atenção para o fato de os fechamentos de trabalho com o pajé fundarem uma comunidade – ou *irmandade*, como escutei Gentil afirmar certa vez, manifestado em seu Lírio –, instituindo um *compromisso*. Sempre que havia um fechamento ou quando alguém com trabalho fechado realizava uma obrigação religiosa – periódica, como os *carurus*, ou excepcional, atendendo a uma necessidade específica –, os *irmãos* se sentiam compelidos a ajudar. Como explicou uma jovem, que fechou trabalho anos atrás, o rito instaurava “uma corrente muito forte”, fazendo com que as pessoas mais próximas estivessem prontas a atuar quando fossem chamadas. “Aqueles pessoas mais antigas ali, que estão sempre junto, não têm

⁹⁸ Meus interlocutores diziam *maniba* ou *manaíba*; o termo mais corrente em outras partes é *maniva*.

negócio de fazer uma viagem, nada [isto é, não deixam de participar dos ritos em função de outros compromissos]. Deu a data [de um evento religioso demandando sua presença], elas estão ali.”

Antes de avançar, detenhamo-nos no processo de fechamento de trabalho, para apreender seus traços gerais⁹⁹. Durante um período fixado pelo pajé em comunicação com os encantados – que girava em torno de seis meses, mas variava caso a caso, podendo chegar a um e meio ou mais –, aquele que pretendia fechar trabalho deveria rezar diariamente, em horários determinados. Além disso, nesse período, ficava impedido de beber e ficar em porta de bar ou encruzilhada, e de frequentar terreiro de candomblé ou igreja evangélica. Deveria ainda se abster de relações sexuais em determinados dias da semana; no caso das mulheres, *não ter vaidade*, isto é, não fazer as sobrancelhas, não usar maquiagem, esmalte, tintura de cabelo, chapinha ou roupas decotadas; e não guardar rancor, entre outras obrigações.

Em alguns casos, havia exigências específicas. Uma jovem, por exemplo, tinha de tomar diariamente banhos no rio, bem cedo. Caso as determinações fossem descumpridas, o período de fechamento de trabalho poderia dobrar ou triplicar; em caso de reincidência, o pajé poderia mesmo se recusar a prosseguir. Ao final, tinha lugar uma louvação na casa do santo, à qual acorriam muitas pessoas, em particular, como vimos, aquelas que tinham trabalho fechado. Na ocasião, o pajé efetivamente *fechava o corpo* daquele que vinha se preparando, sucedendo-se um breve período de resguardo e algumas determinações para toda a vida.

As razões elencadas para fechamento de trabalho eram várias: alguns o faziam para *tirar cachaça*, isto é, para deixar de abusar do álcool; outros, para curar doenças ou pôr fim a crises de loucura e diferentes formas de perturbação; outros ainda, simplesmente para se proteger. Pessoas que tinham trabalho feito, mas *de outra linha*, isto é, no candomblé, poderiam passar pelo ritual; ainda que ele ocorresse nos mesmos moldes, não se tratava, porém, de novo fechamento de trabalho. Foi o que se deu com uma mulher, conforme explicou outra: “Como a mãe de santo dela já foi [morreu], ela ficou com a mão da velha na cabeça. E ela quer tirar. Ela vai fazer só uma limpeza de corpo, porque trabalho feito, ela já tem”. A razão de fundo, em todos os casos, era a busca por estabilizar as relações com os encantados. Ainda que não indígenas pudessem passar pelo ritual e o fizessem havia tempos, a recuperação territorial fez com que ele se aproximasse cada vez mais da luta. Internamente, deixou de responder apenas a questões pessoais e familiares, reportando-se também a decisões coletivas. Por exemplo, via-se com bons olhos que os membros do grupo jovem, que representavam a aldeia em diferentes situações, fechassem trabalho.

⁹⁹ Para caracterizações do processo de fechamento de trabalho com seu Lírio, com ligeiras diferenças em relação ao que registrei, que podem ou não estar ligadas a alterações do ritual ao longo do tempo ou a variações circunstanciais, ver Couto (2008: 125-139), Ubinger (2012: 86-90) e Pavelic (2019: 360-363).

O papel exercido pelo fechamento de trabalho no reforço dos vínculos não decorria apenas de seu sentido último, isto é, o envolvimento dos parentes em uma comunidade religiosa. Na preparação para o fechamento, que, como indiquei, não costumava durar menos de seis meses, as pessoas se implicavam em uma série de encontros com parentes. Em primeiro lugar, tinham de se consultar com seu Lírio com certa frequência, para que se verificasse o andamento do processo; depois, precisavam participar de outros fechamentos de trabalho que porventura ocorressem no período; finalmente, tinham de ser assíduas nos torés, exceto naqueles vetados pelo pajé, por serem muito *fortes*, potencialmente perigosos para alguém de *corpo aberto*, como é a situação de quem está em processo de fechamento de trabalho. Conforme comentei no capítulo anterior, muitas vezes o fechamento atuava também para reforçar as relações entre membros de famílias nucleares ou extensas, principalmente mães e filhos, já que elas se desdobravam em cuidados para que eles não fizessem nada proibido durante o resguardo, encorajando-os e aconselhando-os.

Muitos fechamentos têm ocorrido no quadro do retorno dos parentes. Na mesma direção, os carurus, as marujadas e outras festas devocionais – que, como vimos, compunham prática antiga – vinham sendo reconfigurados, em conexão com o processo de recuperação territorial. Era possível notar um marcado crescimento no número de pessoas que davam obrigação, o que se explicava por diversas razões, algumas das quais sobrepostas, abarcando do aumento da renda, que permitiria arcar com os custos da festa, ao desejo de expressar gratidão pela reconquista do território. Para que se tenha ideia de quão movimentado era o calendário, de setembro de 2017 a janeiro de 2018, isto é, em um intervalo de quatro meses, Pavelic (2019: 269) registrou a realização de oito carurus.

Verificava-se também a inserção das várias obrigações em um mesmo calendário, o que não ocorria antes. No passado, as pessoas fixavam as datas das obrigações no âmbito doméstico, respondendo a diferentes critérios, como vimos no capítulo 2. Agora, elas consultavam o pajé, que cuidava para não haver sobreposições. Inclusive, como indica Pavelic (2019: 269), as obrigações foram integradas ao currículo escolar. Assim, ainda que cada devoção continuasse diretamente vinculada a um indivíduo, elas passaram a formar em conjunto um intenso *circuito de obrigações*, contribuindo para conectar parentes e propiciar a partilha de recursos e conhecimentos. “O caruru é um desenho de como as pessoas podem se confraternizar. É um ritual para as pessoas nunca se esquecerem uns dos outros, para estarem sempre juntas”, explicou Glicéria.

Retornemos à andata do santo. Como vimos no caso que descrevi sinteticamente, a procissão foi oportunidade para que algumas mulheres obtivessem maniba, para que as adolescentes chupassem juntas cajaranas apanhadas por um dos presentes e para que todos que quisessem comessem bolo de puba e de aipim. Portanto, além de servir para que os envolvidos se comunicassem com os santos e com os encantados, visitassem uns aos outros e,

eventualmente, conhecessem porções específicas do território, o ritual facilitava a troca de recursos. Em uma andada ocorrida em outra data, quando viu uma senhora saindo com uma sacola de plantas, outra comentou: “Andada do santo é dia de levar muda!”.

Visitando outros quintais, mulheres e homens, os últimos, em menor número, identificavam plantas que não tinham e que lhes parecia importante ter – preventivamente ou para tratar algum problema já existente, no caso das que eram remédio –, e procuravam obter sementes ou mudas. Quando escutou o comentário recém-referido, associando a andada do santo à distribuição de mudas, outra mulher se apressou em verificar se alguém entre os presentes tinha arruda, já que ela estava sem. Ato contínuo, uma parente se dispôs a lhe dar na próxima oportunidade.

Como já deve ter ficado claro, a comida tinha lugar importante nas relações entre parentes. Distribuir ingredientes e alimentos preparados era corriqueiro. Se alguém caçasse uma paca, por exemplo, dificilmente deixaria de dar um quarto para um ou mais parentes; aquele que identificava em meio a suas roças de cacau pés de laranja que davam frutos especialmente doces apanhava um bocado para oferecer aos outros. Certos cultivos, como cana, andu, jiló e abóbora, pareciam se prestar especialmente à distribuição. Já alguns meses depois de ter se instalado na Serra do Padeiro, Nina se tornou muito conhecida por sua extensa horta, de onde saíam legumes e hortaliças que alcançavam muitas casas. Em relação à mandioca, não se distribuía o tubérculo, mas aquele que ajudava na farinhada saía com farinha e, eventualmente, outros derivados; além disso, como vimos, um parente pedia maniba a outro se estivesse sem ou se considerasse que se tratava de variedade de melhor qualidade ou mais apropriada para determinado uso.

Era comum que se empregassem esforços para manejar variedades de mandioca, compondo estoques de maniba, partilhados entre parentes¹⁰⁰. Por exemplo, em 2016, uma senhora me levou para conhecer uma plantação de mandioca jacobina que ela e seu cônjuge haviam feito na retomada onde viviam. Ela me explicou que eles haviam colocado aquela roça para “não perder a semente”, pois era uma mandioca difícil de se encontrar. Apesar de, em contraste com outras variedades, a jacobina demorar mais para amadurecer, exigindo dois anos ou mais para ficar no ponto de arranque, ela era apreciada por dar cargas maiores, compostas por raízes graúdas e roxas.

Essa partilha não se restringia a relações diretas com parentes específicos: comumente, os alimentos providos por um indivíduo ou uma família eram oferecidos ao âmbito mais geral da aldeia, em atividades escolares, reuniões e festas. Por exemplo, a festa de São João realizada no sítio de seu Lírio e dona Maria em 2016 foi marcada pelas laranjas-de-umbigo apanhadas por Luizão. No caruru pago por Raimunda Dias de Almeida Moura no mesmo ano, os presentes

¹⁰⁰ Para uma relação das principais variedades de mandioca cultivadas na aldeia, ver Alarcon (2019: 404).

comeriam os perus que ela vinha criando em seu terreiro para a obrigação, em função de uma promessa do ano anterior. Aliás, a maior parte da energia dispendida na realização das obrigações se atrelava ao preparo da comida; como vimos, a andada do santo servia de oportunidade para que cada casa expressasse sua hospitalidade, com munguzá, arroz doce, bolos e outros preparos. Em junho, as canjicas e licores passavam a figurar no circuito de alimentos compartilhados.

Focalizando dona Maria, é possível ter ideia da intensidade da circulação de recursos entre parentes. No começo de maio de 2016, mais ou menos uma semana depois de Glicéria ter dado à luz seu filho caçula, dona Maria preparou a *temperada*, bebida à base de cachaça, raízes e ervas servida pelas puérperas às visitas. No preparo, ela utilizou um pouco de mel. “Eu ganhei umas garrafas de mel que foi furado [extraído de colmeias na mata] por aqui – eu mesma não furei, não. Foi o pessoal que furou e me mandou. Zé de Cosme [José Gonçalves dos Santos]¹⁰¹ fura, compadre Loro, Aldair [dos Santos Cardoso]...” Duas semanas depois, encontrei-a em sua casa, aplicando ao corpo óleo de nogueira, que atuava como repelente de insetos; o produto havia sido extraído e preparado por uma parente que vivia na antiga fazenda Futurosa, retomada em 2008.

Em julho de 2016, em um quintal em outra retomada, a Gruta Bahiana, recuperada em 2009, uma senhora apontou para uma touceira de água de alevante: “Maria de vez em quando manda alguém buscar [a planta] aqui e levar para ela, para fazer banho [de proteção] a Babau. Eu mesma não sei explicar bem como faz, mas Maria sabe”. Em maio de 2017, Baiaco chegou à casa de dona Maria, depois de haver passado pelo sítio onde vivia seu tio Loro, dizendo: “Ô, véia Maria, Loro perguntou se o véio Lírio tem manacá e umas outras plantas, para reumatismo. Se não tiver, ele vai arranjar e mandar para cá, para o véio Lírio fazer a garrafada para ele, que ele está com reumatismo nas pernas”. Ela respondeu que não tinham, que seu Loro teria de arranjar e que cuidasse de mandar também cainana, que combinava com o manacá e era fundamental no preparo.

Essa é uma amostra reduzida da circulação de recursos que envolvia dona Maria e outros parentes, associada notadamente à preocupação com a saúde e a proteção. Aqui, indiquei casos em que ela recebeu plantas, utilizando-as para si ou em preparos para terceiros. Comumente, ela também distribuía espécies vegetais que mantinha em quintal e que apanhava na mata. No caso da garrafada de seu Loro, além de mediar o preparo, ela opinou sobre a composição – compartilhar saberes era outro modo de atualizar relações. Era possível observar intensa circulação de receitas, rezas, cantos, remédios, conhecimentos agrícolas e toda sorte de noções práticas. Alguns diálogos, por exemplo, debruçavam-se sobre os sintomas e formas de tratamento de um extenso catálogo de enfermidades, incluindo *febre malinada*, *manicunia*, *ventosidade*, *vermelha*, *isipa*, ramo da moléstia

¹⁰¹ Seu Zé de Cosme morreu em setembro de 2018.

e espinhela caída – essas últimas, referidas nos capítulos 1 e 3, respectivamente¹⁰². Em 2016, quando se registraram na aldeia mais mosquitos-pólvora e jatiuns (insetos hematófagos) que o que se consideraria normal, a questão se tornou recorrente e muitos trocavam entre si soluções infalíveis.

A casa de uma jovem se revelou um foco mais carregado que os demais pontos da aldeia, o que levantou suspeitas de, ali, tratar-se de feitiço. Para mitigar o problema, alguém sugeriu que ela defumasse o ambiente com folhas de eucalipto, que poderiam ser obtidas junto à casa de determinado parente, em uma área lindeira ao sítio onde a jovem vive. Seu irmão achava que seria mais efetivo queimar um cupinzeiro e disse que havia um, em bom tamanho, ao lado do curral de seu pai. Então, algumas mulheres se lembraram de seu Bebé, que tinha grande reputação como rezador de pragas¹⁰³. Ele era capaz, por exemplo, de afastar formigas-cortadeiras que se apossavam de roças que haviam caído sob os olhos de alguém de *sangue ruim*. Na verdade, ele dominava diversas modalidades de reza, apresentando-se como “cantador de vaquejada e rezador no mundo inteiro, rezando todas as moléstias que há na face da terra”. Além de *fazer desertar* pragas, cobras, bois brabos e bichos variados, dispunha de *rezas para olhado* e, como veremos na próxima seção, *rezas fortes*, para proteção. Foi a intervenção de seu Bebé que pôs fim à infestação.

Para conseguir recursos, não era preciso ir à casa dos outros. Por exemplo, podia-se aproveitar o fato de se ter encontrado uma parente na fila do posto de saúde para lhe pedir que levasse consigo uma muda de planta na próxima ocasião em que se estaria junto – digamos, na semana seguinte, durante uma reunião escolar. Ou, ainda, a parente detentora da muda poderia enviá-la pela neta da vizinha, que entregaria à filha de quem havia pedido, sua colega na escola. Assim, essa importante forma de conectar a aldeia se relacionava não apenas à circulação dos recursos em si, mas ao próprio mapeamento de sua distribuição em sítios e retomadas, o que pude observar acentuadamente em relação às plantas de uso.

Era comum que as pessoas soubessem de cor onde havia o quê e se dedicassem cotidianamente a atualizar seus conhecimentos sobre a disponibilidade de plantas do mato e de quintal em diversas áreas, interagindo inclusive com lugares onde nunca haviam estado. Mapeavam-se até mesmo recursos que haviam se tornado obsoletos. Por exemplo, continuava

¹⁰² Campos não registra os vocábulos *febre malinada* ou *isipa*, mas encontramos em seu trabalho expressões próximas: “Gripe é o ‘catarrão amalinado’ [...] e erisipela é simplesmente ‘esipra’ ou ‘zipra’” (1967: 48). Euclides Neto (2013: 72) anota a variação *isipra*, mais próxima ao que encontrei na Serra do Padeiro. De acordo com Campos (1967: 72), *vermelha* seria outro modo de se referir a essa enfermidade. Navarro descreve a *maniconia* como “mancha roxa ou azulada na superfície da pele, *roncha*, originada quase sempre de hemorragia subcutânea” (2013: 427, grifo dele). *Ventosidade*, por sua vez, designaria “gases no estômago e intestinos” (Campos, 1967: 107). Quanto ao ramo da moléstia, não há registros nos autores referidos.

¹⁰³ Couto (2008: 160) já havia chamado atenção para o uso, pelos Tupinambá da Serra do Padeiro, de rezas e outros dispositivos “pelas mínimas coisas – como se livrar de mosquitos que os incomodem [incomodassem] ao cair da noite”.

conhecida a localização dos pés de cabaça-de-pólvora, variedade que já não se utilizava. No passado, explicou Glicéria, elas eram empregadas para acondicionar, protegendo da água, a pólvora que alimentava *armas de soqueira*, como eram conhecidas as armas de cano longo em que a munição era inserida pela frente. “Hoje, ninguém caça assim. Mas painho ainda sabe fazer.” As tarefas de mapeamento davam ensejo, a cada vez, a novas conversas. Assim, esses mapas da aldeia, cartografados conforme os interesses e disposições de cada pessoa, eram preenchidos ininterruptamente, gerando e sendo gerados por relações entre parentes.

Nos capítulos anteriores, vimos que, na Serra do Padeiro, *andar* era um termo importante e polissêmico. Ele falava da territorialidade dos mais velhos, já que *índio anda*; das perambulações na diáspora, quando os parentes estavam *andando pelo mundo*; e das estratégias adotadas para fazer frente ao esbulho, já que muitos ficaram *andando por esse meio*, isto é, circulando em um perímetro relativamente circunscrito, tratando de encontrar formas para ficar perto dos parentes. Falava também do engajamento no movimento de recuperação territorial, quando alguém se punha a recordar o início da *caminhada da aldeia* e em que circunstâncias passou a *andar junto com os parentes*. E, é claro, falava das jornadas de retorno estrito senso. Se avançássemos na discussão, poderíamos encontrar ainda outras conexões do termo, por exemplo, nas diferentes narrativas que se referiam às *andadas de Jesus pelo mundo*.

Também observamos como *conversar* era um aspecto crucial da mobilização dos parentes. Os diálogos atuaram intensamente na manutenção de vínculos na diáspora e seguiam incidindo no cultivo das relações com os que ainda viviam fora da aldeia. Conversar era um importante mecanismo mobilizador, capaz de criar condições para os regressos, desencadeá-los e sustentá-los. Mais à frente, veremos que a fala era importante também para *amansar os inimigos*, e que uma competência importante das lideranças era *saber conversar*. Assim, o par andar e conversar é útil para se pensar as relações entre parentes que conviviam na aldeia, inclusive no aspecto focalizado mais diretamente nesta seção, que tem de ver com cuidadosas e persistentes ações cotidianas para se manter o engajamento da coletividade em um projeto partilhado.

É importante notar que a atualização das relações de parentesco não se limita à coletividade identificada como pertencente à Serra do Padeiro. Ainda que conduzam suas vidas cotidianas e estabeleçam suas estratégias de luta de modo relativamente autônomo, com alinhamentos e afastamentos contextuais, as diferentes aldeias que compõem a TI se compreendem como necessariamente conectadas. Uma frase de dona Maria registrada por Erlon Costa, pesquisador tupinambá, sintetiza o reconhecimento dos vínculos territoriais que se

estendem da costa às serras: “O mastro [de São Sebastião] tomba na praia [durante o festejo da Puxada do Mastro], a gente recebe o encantado aqui [na Serra do Padeiro]”¹⁰⁴.

Os Tupinambá das diferentes localidades se situam em um horizonte histórico comum, referindo-se a memórias compartilhadas e identificando vínculos de parentesco entrelaçados por todo o território. Por exemplo, como indiquei em Alarcon (2019: 373), em diálogo com E. Costa (2013), a Bandeira do Divino Espírito Santo tem atuado historicamente para conectar aldeias. Relações tecidas já no quadro da recuperação territorial deixaram traços. Na Serra do Padeiro, por exemplo, um pau-brasil presenteado pela cacica Jamapoty em visita realizada no início da articulação dos parentes para demandar seus direitos territoriais aparecia como um marco de memórias de luta compartilhadas. “É uma lembrança”, disse dona Maria, apontando para a árvore.

A existência contemporânea de duas áreas no litoral da TI consideradas parte da Serra do Padeiro tem contribuído para aproximar parentes de diferentes aldeias. Quando dos enfrentamentos relativos ao Areal Bela Vista, indígenas de outras aldeias se mobilizaram para atuar ao lado dos parentes da Serra do Padeiro. Uma das moradoras da Ipanema lembrou: “De repente, tinha tanta gente, que o sítio até ficou pequeno. Um cacique avisou o outro”. A realização de encontros entre jovens de diferentes localidades do território, que vinham se multiplicando mais recentemente, também atuava nesse sentido. Além disso, alguns interlocutores viveram em outras aldeias, em circunstâncias diversas – por exemplo, em função de casamentos –, antes ou depois de iniciado o processo de recuperação territorial.

As relações com as outras aldeias eram, em grande parte, mediadas pelos encantados, que delimitavam a cada vez até que ponto os indígenas da Serra do Padeiro deveriam se envolver nos demais contextos. De outro lado, os caminhos tomados pelo procedimento demarcatório também atuaram na conformação das relações contemporâneas entre as coletividades que compõem a TI (Alarcon, 2019: 106-122). Após maiores estremecimentos, com o passar do tempo, essas relações se tornaram mais convergentes. Para citar um exemplo, em 2016, jovens de diferentes aldeias estavam envolvidos em iniciativas conjuntas, entre as quais uma *corrente de toré*, que previa a realização de rituais simultâneos na Serra do Padeiro e no litoral, marcados em reuniões presenciais e por meio do *WhatsApp*.

Muitos entre os indígenas da Serra do Padeiro que em algum momento se mudaram para outras localidades retornaram rapidamente – no caso dos que se casaram, houve tanto quem voltasse acompanhado do cônjuge como desacompanhado –, frequentemente reclamando da *falta de organização* fora da Serra do Padeiro. Essa queixa serve de gancho

¹⁰⁴ Comunicação pessoal.

para comentarmos brevemente o processo de marcação de fronteiras em relação a esses parentes, cotidianamente posto em marcha. Críticas a outras aldeias, em especial ao modo de proceder de outros caciques, eram frequentes. Certamente não cabe caracterizar essas aldeias a partir de tais comentários, mas é possível perscrutar o que meus interlocutores falavam de si, da Serra do Padeiro, por meio dessas afirmações sobre os outros.

Fosse em dimensão cosmológica, fosse em relação a pormenores cotidianos, a Serra do Padeiro tendia a ser descrita como proeminente. Considerando-se mais *fortes* religiosa e politicamente, detentores de um *domínio histórico maior*, mais *corajosos* e mais *respaldados* por instâncias diversas, meus interlocutores afirmavam a centralidade de sua aldeia na recuperação territorial. Muitas vezes, colocavam-se na posição de *fazer ações que garantiriam a terra toda*, de *dar conselhos* e *ensinar* os parentes a lutar. Ainda que não participassem de retomadas levadas a cabo por outras aldeias, por vezes se somavam a iniciativas desses parentes – por exemplo, para *fortalecer o ritual*, deslocando-se para *ajudar no toré*. Analogamente ao que se dava no plano da aldeia com os vínculos entre troncos, também as relações com os parentes de outras localidades eram complexas e cambiantes.

No capítulo anterior, vimos como o retorno dos parentes tem sido atravessado por afetos. Aqui, cabe chamar atenção para os aspectos festivos e catárticos da luta, para argumentar que a fruição envolvida na recuperação territorial também deve ser entendida como um âmbito de atualização de vínculos entre parentes. Um relato de dona Maria sobre o que sentiu durante o julgamento do mandado de segurança que suspendia a demarcação da TI, em setembro de 2016, deixa ver a intensidade afetiva da luta, vivida entre parentes. Na ocasião, indígenas de diferentes localidades da TI se deslocaram juntos até o STJ e lotaram o auditório onde ocorreria a sessão.

“Na ida a Brasília... Como a gente gritou aquele dia! Na hora em que disseram ‘A gente ganhou a questão, quem venceu fomos nós’, ê!, eu dei-lhe um grito, eu dei-lhe um grito! Assim fazia a gente no Sábado de Aleluia, de primeiro. Eu lembrei disso... De primeiro, não tinha um Sábado de Aleluia sem a lua cheia. Quando dava nove horas, a Aleluia¹⁰⁵ saía. A Aleluia é uma lua verde, uma luazinha desse tamanho, verdinha. Quando dá nove horas, ela sai. Ela sai e fica na luz do sol assim, ó, querendo tapar a luz do sol, brigando mais o sol, brigando mais o sol. Briga, briga, briga. Depois, ela some. É uma lua pequenininha. Ela briga. Nós tudo... Mãe botava uma bacia d’água. Você não pode olhar [diretamente], que os olhos doem, dá doença nas vistas. Você bota uma bacia e você vê [a Aleluia] dentro da bacia. A

¹⁰⁵ Não encontrei em folcloristas e outros trabalhos referências ao fenômeno descrito por dona Maria.

gente só comia carne, só gritava, só assobiava depois que a Aleluia saísse. Ali, estava todo mundo alegre, porque vencemos a batalha, o Diabo caiu e Jesus subiu.”

Como se vê, dona Maria foi tomada por uma felicidade aguda, que a lançou na infância. A decisão dos ministros a remeteu a uma potente imagem bíblica e fez com que ela se lembrasse de sua mãe, enquanto as vozes dos parentes engajados na luta se juntavam em gritos de alegria. Na saída do auditório, bastante comovido, um senhor me abraçou e confidenciou que a vitória também lhe trouxe a presença da mãe, já falecida. Rindo e chorando, enquanto se abraçavam, pulavam e agitavam seus maracás, os parentes implicavam uns aos outros em vínculos profundos, fundando mais um marco de memória compartilhado.

4.2. MANEJANDO TENSÕES NA ALDEIA

“Enquanto houver pau torto na mata e gente besta no mundo, não vai deixar de existir tudo isso.” Com essa máxima, dona Maria se referia à inevitabilidade de estranhamentos e brigas entre parentes. Na vida em comum, nem tudo era convergência. Principalmente em um contexto atravessado por intrincadas questões cosmológicas, que afetavam os vínculos entre pessoas, assim como por complexas relações entre troncos familiares, que ora se opunham, ora se aproximavam, no todo ou em parte. Portanto, o fato de a Serra do Padeiro ser caracterizada por vínculos sólidos de parentesco e solidariedade não significava, de modo algum, ausência de inveja, fofoca, feitiço, tensões e brigas. Quem luta junto se desentende. E quem se desentende luta junto. Reconstituições de operações de reintegração de posse marcadas por brutalidade policial davam notícia de pessoas que estavam *de mal* com determinados parentes, não se falando havia anos, e que se colocaram na frente deles diante de disparos, protegendo-os com os próprios corpos.

Recuperando diálogo mantido com membros de uma família extensa marcada por desentendimentos entre irmãos, Babau observou que, ainda que as queixas apresentadas por alguns deles procedessem, isso não seria motivo para rompimento. “Eu disse a eles o seguinte: ‘É família, vocês têm que lidar. Então, vamos lá. Meu tio Porfírio* vendeu a roça de meu avô. Depois que ele vendeu, ele faliu, ficou na miséria. Foi morar de novo onde? Na casa de vovô’. Eu digo: ‘Nós acolhemos ele e nunca abandonamos’. Eu digo: ‘Olha bem, tio Nonô* vendeu umas três roças da gente. Tio Nonô morreu em nossos braços. E nós enterramos. Porque mais vale o parente que tudo isso. Vocês valorizam o patrimônio e a família da gente valoriza a família’.”

As fofocas, tensões e brigas animavam a vida cotidiana. Recentemente, um pato morto foi encontrado no rio de Una, ao que parece, com a barriga recheada de papéis com nomes de parentes. De acordo com uma interlocutora, as reações diante do achado se desenrolaram na direção tanto das providências para *desmanchar* o feitiço quanto de debates animados,

pontuados de risadas e especulações sobre quem seriam os responsáveis e sobre quem *estava no bucho do pato*. Como indicou a observação de dona Maria referida há pouco, a princípio, o conflito não era tomado como algo excepcional. Na perspectiva dominante entre meus interlocutores, a construção da aldeia passava não pelo escamoteio, mas pelo manejo contextual e criativo das questões que turbavam as relações entre parentes, considerando-se inclusive novos fatores desse quadro, associados ao retorno dos parentes.

Se havia certo consenso de que *parente briga mesmo*, de modo que tensões poderiam ser encontradas nos diferentes domínios da aldeia, os jogos entre representações e autorrepresentações faziam com que certos sujeitos ou parentelas fossem tidos por outros indivíduos ou segmentos como especialmente propensos a desentendimentos. Certa vez, escutei uma família ser referida como *caldeirão do capeta*, pois se entendia que seus membros brigavam excessivamente entre si. Comentando a perspectiva da formação de um novo casal na aldeia, uma interlocutora elucubrava o que poderia acontecer, ironizando as respectivas famílias extensas: “O povo de Laércio* quase não gosta de brigar. O povo de Teodoro* também não. E agora que eles vão se misturando, né?”.

As formas de resolver problemas referentes às relações entre parentes eram bastante variadas, conforme veremos adiante. Em geral, começava-se por *aconselhar*, podendo-se eventualmente passar a *falas duras* e outras medidas. Por ora, o que se quer enfatizar é a continuada avaliação dos comportamentos dos outros. Uma interlocutora descrevia como um dos aspectos da construção da aldeia a necessidade de cuidar, ininterruptamente, para que os parentes não andassem errado. “Se a gente não ficar de olho, minha filha, destrói [a aldeia], que nem nos outros cantos por aí. Se a pessoa não ficar de olho, vagabundo manda.” Em alguns casos, ainda segundo ela, era preciso inclusive contornar os esforços envidados por parentes próximos para proteger os responsáveis por maus feitos. “O mal da mãe é querer esconder os defeitos dos filhos.”

O afeto entre parentes não impedia que se fizessem críticas bastante duras – aliás, em alguns casos, a passagem de um registro a outro impressionava. “O Jônatas*, ninguém aguenta. Jônatas é um cão. Presepeiro, não quer trabalhar”, dizia uma senhora, referindo-se a um sobrinho. “Ângela* é trambiqueira. Não vale o que o gato enterra”, afirmava um rapaz sobre uma prima. Dando risada, uma senhora comentou, a respeito de um primo mais jovem que ela: “Toda hora, eu estou comendo o rabo dele: ‘Como é que mente desse jeito?!’. Ô, raça ruim!”.

As queixas eram variadas, mas havia motivos recorrentes. Reclamava-se dos parentes *preguiçosos*, que *não queriam* ou *não sabiam trabalhar*, que *só queriam passear*, que *ficavam com os olhos no que era dos outros*, que *eram mentirosos* ou que *eram trançados igual à avó do capeta*, isto é, que enganavam as pessoas recorrendo a histórias engenhosas. Haveria também aqueles incapazes de *tomar boas decisões*, pessoas que *tinham cabeça de pitu*, que *eram muito*

prosa ruim, fazendo comentários sempre equivocados ou inapropriados, que *não tinham palavra* ou que *davam maus conselhos*. E havia desentendimentos clássicos, como as *brigas de terreiro*, envolvendo parentes que detinham animais de criação e vizinhos que se sentiam incomodados.

Em muitos casos, as críticas aos parentes derivavam do choque entre distintos modos de ser. Como vimos no capítulo anterior, o fato de haver razoável consenso em torno da necessidade de se construir a aldeia como um lugar de diversidade não impedia críticas. Dirigidas aos mais diversos aspectos da vida, elas miravam principalmente o trabalho. “Tem muito preguiçoso na família!”, dizia um interlocutor, rindo. Caracterizar os parentes de modo jocoso era uma de suas diversões. Referindo-se a alguns tios e outros parentes já falecidos, afirmou: “Uns tinham dor de cabeça só de ouvir falar em roça. Ficavam na beira da casa tudo doente. Tinha uns parentes que, quando topavam com um caranguejo, pegavam só um – não pegavam nem dois –, iam lá, botavam no fogo, assavam, comiam e pronto. No outro dia, iam lá, pegavam outro e pronto.” Havendo aprendido, junto a sua família extensa, a valorizar mais que tudo o trabalho agrícola, ele encarava criticamente outros modos de viver.

Assim, em alguns casos, não se tratava necessariamente de brigas, mas de discordâncias a respeito de aspectos do cotidiano, da ação política ou do manejo da vida coletiva mais amplamente. Por exemplo, um parente que tivesse relações específicas com uma fazenda poderia avaliar que já era hora de retomá-la. Contudo, recuperar áreas não era decisão individual, de modo que seria preciso se conformar às determinações do pajé e do cacique, assentadas na comunicação com os encantados, ou romper com os parentes, deixando a aldeia. Tendo como importante pano de fundo as relações entre troncos familiares e no interior de cada tronco, questões como a distribuição de parentes por retomadas ou a concessão de empregos na aldeia ofereciam farto material para descontentamentos, que poderiam ser expressos de modo aberto ou alimentar o circuito de fofocas.

A maioria das situações deixava margem a negociações e à construção de consenso, operadas em situações formais e informais. Como indiquei, inclusive decisões coletivas tomadas havia anos poderiam ser alteradas. Para citar dois exemplos, até recentemente pactos coletivos vetavam todo e qualquer consumo de álcool, exceto em contextos rituais, e impunham uma série de óbices aos casamentos entre indígenas e não indígenas¹⁰⁶. Nos últimos anos, ambos foram suavizados, mantendo-se, porém, restrições. Essas mudanças ocorreram em conformidade com avaliações de conjuntura efetuadas em diálogo com os velhos e registradas em atas da AITSP.

¹⁰⁶ Macêdo (2007: 41, 192) abordou a limitação do casamento de indígenas com não indígenas; quando de sua pesquisa, a decisão era recente. Para uma análise sobre esses casamentos em outras localidades da TI, ver Rocha (2014: 160-170). Alguns elementos destacados por ela convergem com o que se vê na Serra do Padeiro; outros, não.

Se, por um lado, o cacique gozava de considerável prestígio, por ser *valente*, ser *sabido*, dispor-se a *sofrer* pelo povo e não buscar vantagens pessoais, de outro, nem todas as suas decisões eram apreciadas. Resignado, mas inconforme com uma decisão relativa à distribuição de áreas de roça, o morador de uma retomada teria se queixado a seu Lírio: “É, a gente não manda nada”. Assumindo, nesse e em outros casos, importante papel de mediação, o pajé teria dito “Não é não mandar em nada, não: é saber trabalhar”, encaminhando a conversa em tom conciliatório.

Nesse sentido, destacavam-se tensões entre a autoridade do cacique e a dos chefes de lugar. Era perceptível o esforço por parte do primeiro para mediar com essas figuras, cujas posições de poder antecedia a própria constituição contemporânea da aldeia – e, por conseguinte, do cacicado. Ele efetivamente concedia a esses sujeitos certa margem de atuação e decisão; ao mesmo tempo, reforçava-os discursivamente, não deixando, quando cabia, de prestar a deferência do pedido de benção. Contudo, a preponderância do cacique, relativamente jovem, figurava aos olhos de alguns parentes mais velhos como algo da ordem de uma inversão de mundo. Para citar um exemplo, descontente com a distribuição de áreas retomadas, um desses parentes mais velhos se queixou da *falta de pulso* de seu Lírio, que permitia que o filho tomasse decisões que não caberiam a um jovem.

Um chefe de lugar, seu Nicanor*, que, no passado, havia se envolvido na recuperação territorial, agora criticava as retomadas. Seu filho mais velho contou que, havia pouco, quando ele e o irmão assumiram a dianteira da recuperação de uma área, o pai se irritou e os criticou duramente. Seu Nicanor vive em seu sítio na aldeia, um pouco mais retirado, ainda que mantenha relações com parentes e vizinhos, inclusive de retomadas lindeiras. “Já tem mais de ano que eu estive lá naquela Serra [sede da aldeia]. Eu fico mais aqui. Quem quiser me achar, é aqui. É aqui ou na roça. Ou, às vezes, na rua, quando eu vou comprar o fato”, disse ele.

Não muito depois de seus filhos realizarem a retomada, seu Nicanor comentou, sem citá-los diretamente, mas se fazendo entender: “Eu sempre falo para o pessoal: ‘Vocês não sabem de nada! Vocês sabem lá de nada? Vocês chegaram para aí e encontraram tudo pronto’. Essa maioria aí que está com roça não plantou um pé de cacau. Não. Agora, eu sei contar, porque eu mesmo plantei. Entendeu? Do meu suor. Aí, eu sei contar como é que se luta com a vida”. O que para os parentes engajados na recuperação territorial era legítimo, em função do esbulho e da exploração do trabalho, para seu Nicanor, era apossamento indevido. Ou melhor, passou a ser, depois que ele se afastou dos parentes, por razões que desconheço, rejeitando a principal forma de ação da aldeia.

Frequentemente, um parente avaliava a capacidade de trabalho de outro observando as condições de sua roça. Passando pelos cacauais mantidos por um jovem, um parente exclamou, contrariado: “Isso é roça de homem? Que vergonha para a família!”. Mal impressionado com o que testemunhou, mais tarde, levou a notícia para duas outras casas. “O que eu vi lá foi falta de coragem

para trabalhar.” Segundo ele, se mostrassem capacidade e ânimo, os jovens poderiam *crescer* aos olhos dos parentes, obter mais roças e ampliar sua renda. “A terra aqui é boa em todo canto, é só zelar”, disse outro interlocutor, rebatendo parentes que, criticados por produzirem menos que outros, haviam alegado que isso ocorria em função das condições da área onde trabalhavam. Se, nessa perspectiva, as roças expressavam a preguiça de alguns homens, as casas, em geral, falavam da capacidade de trabalho e do *asseio* das mulheres. Nessa direção, uma interlocutora mencionou que um jovem casal que até então vivia com os avós do rapaz estava construindo uma moradia para si, em função de tensões relativas ao cuidado da casa. “Helenita* [a avó] não quer todo mundo dentro da casa dela. Ela disse que a mulher [esposa do neto] é muito imunda e preguiçosa.”

Soube de alguns casos em que críticas ao trabalho dos parentes levaram à redistribuição de roças perenes. A respeito de uma dessas situações, um senhor observou: “Rapaz, a pessoa tem que estar dentro, lutando, fazendo, que, se não fizer, já sabe: [a roça] acaba. E não pode acabar. A gente está fazendo para melhorar as coisas”. Para alguns interlocutores, ao fazer *corpo mole* no trabalho, os parentes desvalorizavam os avanços da recuperação territorial, aparentemente se esquecendo do que tinham vivido antes. “No passado, eles davam trabalho para os outros. Jessé* mesmo cresceu aqui dentro, trabalhando para os outros, para o fazendeiro aqui, na diarinha, e hoje tem uma roça daquelas. A roça onde ele trabalhou sendo do patrão, com ele [o patrão] ganhando, hoje é dele. É o que Babau sempre fala: esses jovens têm que ter responsabilidade”, observou um senhor. Inversamente, jovens tidos como trabalhadores eram muito elogiados.

Havia que se lidar também com a bruna do caboclo, a que me referi no capítulo 2. Além disso, o fato amplamente comentado de que, havia gerações, pululavam episódios de loucura entre os indígenas acrescentava mais uma camada às dificuldades de convívio. “O povo ser doido aqui é normal”, disse dona Maria. “Esses dias, eu fiz a conta, mais Bebê: só da família do Velho Nô, 29 foram doidos, amarrados. Sem contar os doidos que não amarraram.” Em Alarcon (2019: 202-203), considerei a ligação efetuada por uma interlocutora entre loucura e trajetória do grupo étnico no quadro do esbulho, observando, ao mesmo tempo, que o fenômeno era complexo, como, aliás, vimos nos capítulos anteriores. Independentemente das razões específicas dos casos de loucura, é indisputável que eles afetavam as relações entre parentes.

Vejam os exemplos das intervenções demandadas pelo enlouquecimento de dois indígenas. Certa vez, contou uma senhora, um parente entrou no formigueiro. “Eu me lembro até hoje. Benedito* era novo. Ele endoidou na estrada, ali onde fica a roça de Sebastião da Ponte*. Chegou lá, endoidou, deu a testa, doido, ninguém podia chegar perto. Aí, Sebastião mandou recado para Robervaldo* [pai de Benedito]. Nu, dentro do formigueiro. Tirou a roupa, cavou, abriu um buraco e se deitou dentro. A formiga vermelha morde, queima igual pimenta. Aí, Robervaldo montou na

mula e foi buscar Benedito doido. Chegaram lá, amarraram e trouxeram.” Hoje, Benedito vive bem, junto a sua família extensa. Outra senhora recordava os cuidados intensivos que dispensou a uma mulher. “Cora* chegou aqui uma vez... Ela pegou umas três noites sem dormir, em casa, querendo quebrar tudo. Eu sei que ela endoidou e o povo ficou com medo. Aí, pegaram e a trouxeram aqui. Ela ficou aqui comigo um bocado de tempo. Depois, ela sarou, casou-se e pronto.”

Uma jovem se revelava extremamente conscienciosa quanto à possibilidade de parentes que viviam na mesma retomada que ela jogarem *pemba* em sua casa. Meus interlocutores consideravam que o pó, vendido em casas especializadas em artigos religiosos, entre outros usos, poderia ser manipulado para provocar malefícios. Ela também temia que fizessem alguma porcaria na comida que lhe ofereciam. Preocupava-se a ponto de recusar o que vinha da cozinha de vizinhos caso não tivesse acompanhado todas as etapas do preparo. Como vimos, para algumas mulheres, a infestação de jatiuns na casa de uma jovem era *coisa feita*. Outra interlocutora, por sua vez, queixava-se de um grupo de *pembeiras*, parentes afins que, segundo ela, por inveja, “faziam esses negócios”, isto é, feitiços, para impedir que sua família nuclear vivesse bem. Em alguns casos, o mau era causado sem intenção ou mesmo sem que os responsáveis se dessem conta. Anos atrás, por efeito de usura e inveja, contou uma mulher, os animais do terreiro de sua mãe começaram a morrer. “As pessoas olhavam, tomavam um choque [com a riqueza do terreiro] e chocavam o terreiro também.”

Certa vez, encontrei dona Ediviges* muito preocupada com sua filha Biloca*. Dias antes, Biloca havia encontrado em sua casa grande quantidade de animais rastejantes – eram tantos, que teve que usar uma pá para retirá-los. O mais estranho era que nas casas vizinhas, situadas praticamente no mesmo terreiro, não havia acontecido nada similar. Dias depois, Biloca começou a se sentir mal: foi acometida de dor de cabeça, dor de estômago e problemas intestinais. Para dona Ediviges, a probabilidade de se tratar de feitiço era alta. Por isso, ela decidiu consultar o pajé.

Se, na maioria das situações consideradas nos capítulos anteriores, mortos e encantados atuavam relativamente alinhados aos indígenas, é preciso considerar que os vínculos com esses sujeitos eram marcados também por turbacões cotidianas. Em Alarcon (2019: 305, 367), comentei que era difícil manejar relações, já que o território era compartilhado não só entre indígenas, mas com outros seres, de animais peçonhentos a visagens, algumas das quais de comportamento deveras desagradável. Ainda que não todos, alguns deles ofereciam perigo – manifestado em certos poços de rio repletos de cobras, nas onças paridas que se deixavam avistar, assim como na bruxa e na cobra-cipó, que matavam recém-nascidos, entre outras situações. Aqui, gostaria de focalizar, em particular, as questões envolvendo mortos e encantados diretamente atreladas às relações entre parentes. A estabilização dos vínculos com essas entidades demandava uma gama de recursos e

dispositivos partilhados, constantemente atualizados e conectados a um arcabouço de conhecimentos e práticas relacionados à morte e aos encantos, que servia de baliza para os vivos.

Contava-se, por exemplo, a história de Nenzinha*. “Quando morria uma pessoa ou um menino, Nenzinha endoidava”, recordava uma senhora. “Caía no mato, enrolava, deitada... Endoidava! Ficava doida, doida. Morreu e ela soubesse, na mesma hora, ela morria.” Isso ocorria mesmo quando Nenzinha não conhecia o morto. As crises, que duravam dias ou mesmo semanas, só arrefeciam quando a levavam para ser rezada por João de Nô. Porém, bastava que ela tivesse notícia de outra morte para que tudo recomeçasse. Procurando uma solução duradoura, Nenzinha iniciou o processo de fechamento de trabalho com João de Nô. Como, porém, o rezador morreu antes de concluí-lo, ele foi terminado por seu Lírio. Além de ilustrar os desequilíbrios que poderia haver nas relações com os mortos, o caso antecipa uma questão que será analisada mais adiante: os dispositivos encontrados na aldeia para estabilizar as dinâmicas com essas entidades.

Em uma retomada onde há um cemitério velho, explicou uma interlocutora, foi preciso fazer um trabalho. “Os mortos estavam interferindo na vida dos meninos [moradores]. Os mortos que viviam ali só pediam sangue.” Em função disso, um dos moradores já estava “ficando doido”. “Ele ficava andando para lá e para cá, com os olhos sapocados [projetando-se para fora], [com os olhos] rodando, girando, sem brilho. [Quando a pessoa está atormentada por um morto] O olho não fixa no lugar.” O pajé deu orientações para a limpeza da área, que foi realizada por um grupo de mulheres, munidas de folhas verdes, incensos e outros preparos. “E melhorou. Se a pessoa estiver forte, não vai acontecer [turbação], mas, se estiver fraca, vai ser influenciada.” Como vimos no capítulo 2, algumas fazendas tinham muitas *livusias*¹⁰⁷, isto é, assombrações, em função das violências ocorridas nesses lugares.

Recordando a retomada da Unacau, dona Viridiana* detalhou os procedimentos adotados quando se verificou quão *carregado* era o lugar, em função do histórico de ocupação não indígena. As mulheres começaram formando um círculo, acendendo o fogo, queimando folhas de cuarana em um defumador e rezando o terço. Ou melhor, não chegaram sequer à metade do terço, pois uma entidade perturbada logo se manifestou. “As mulheres pegaram [receberam] os encantados e tome espada-de-ogum! Aí, Martim chegou e tirou essa coisa [a entidade] para lá.” Quinze dias depois, teve lugar mais uma limpeza, em outra parte da retomada. “A [entidade] que estava lá era mulher.”

Antes da segunda sessão, lembrando-se de como a anterior havia sido trabalhosa, dona Viridiana ponderou como proceder. “Eu já tinha orado em casa e levei meu salmo 91 dentro do bolso. Aí, eu digo: ‘Bom, já estou preparada. E agora valei-me, meu deus! O que que vai vir

¹⁰⁷ Euclides Neto registra o termo *livosinha*, como “assombração, alma penada” (2013: 77).

hoje?’.” Quando ela e duas amigas começaram a rezar, em um canto escuro da retomada, logo se ouviu uma risada. “A coisa [visagem] pegou em Edivânia*!” Dona Viridiana teve medo – não negava – mas tomou coragem. “Arrochei no salmo e as mulheres na surra de espada-de-ogum.” A visagem ainda tentou se aproximar de um senhor que havia feito brincadeiras inconsequentes, e ele correu apavorado. Em seguida, chegaram encantados fortes e ela foi expulsa. “Ôxi, ela não gostou, não. Eu cheguei: ‘Você quer ser mais que deus? Onde é que você é mais que deus? Não é, de jeito nenhum! Tome o salmo 91 para dentro!’ E a espada-de-ogum comendo em cima.”

Na seção anterior, discutimos o fechamento do corpo, mas, para além disso, havia que se atentar para sinais e protocolos, para evitar problemas. Certos animais seriam capazes de perceber a presença das almas. Isso ocorreria, por exemplo, com os cavalos, explicou uma interlocutora. Quem detivesse essa informação poderia se precaver, interpretando os sinais transmitidos pelo animal e agindo para se proteger. De outra parte, não seria prudente se demorar em entrada de cemitério, porque é ali, e não propriamente no interior do terreno, que as almas se concentram e onde se corre o risco de terminar *influenciado*, conforme teremos oportunidade de discutir adiante.

Em rituais na casa do santo, em certos momentos, devia-se evitar a porta da fachada leste, que dá para um cruzeiro. Uma interlocutora explicou: “Em um fechamento de trabalho, quando se está fazendo uma limpeza, se a pessoa [que estiver passando pelo ritual] tiver alguma coisa de perseguição ruim, vai pegar em que está na porta. Pode entrar e pode sair, mas não pode ficar parado na porta, olhando”. Ainda que, como vimos, meus interlocutores mantivessem relações com os mortos, era preciso guardar alguma distância. Nessa direção, uma mulher mais velha aconselhava uma jovem viúva, transcorrido um ano da morte do cônjuge, para que ela não olhasse todos os dias o retrato do finado, “porque morto perto não faz bem”.

Em outro sentido, eram difundidas as narrativas em torno da mobilização dos mortos – nunca dos encantados – para fazer mal a parentes. Em meados de 2017, Marialva* estava envolvida com os preparativos de uma obrigação que tinha de dar aos encantados, para reverter o *trabalho* que algumas parentes de outro tronco familiar teriam feito contra ela. “Desta vez, pegaram pesado”, contou. Uma consulta ao pajé havia revelado que, desconformes com sua atuação na gestão da aldeia, as parentes haviam “labutado com terra de cemitério”. Os primeiros efeitos da ação já se faziam sentir. “Quando a pessoa tem uma coisa contra alguém e quer fazer o mal, ela pode pegar a terra dali [do cemitério] e jogar em cima da casa da outra pessoa. E o sentimento daquela terra vai junto. Como é muita gente, é muita alma, interfere muito na vida da pessoa.”

Marialva explicou a eficácia da ação dirigida contra ela, descrevendo as propriedades do cemitério. O solo do campo santo é “muito sagrado”, mas, ao mesmo tempo, é “o lugar onde o corpo vai se diluindo, vai virando pó, terra, vai virar nada, torna-se nada”. Esse solo, segundo ela,

“não dá vida”. Nesse caso, a turbação era operada pela ação difusa de mortos anônimos – para que o malefício fizesse efeito, não importavam suas identidades nem de que cemitério a terra provinha. Desfazer o trabalho demandou de Marialva uma série de medidas, incluindo banhos, rezas e limpezas, que culminaram em uma festa bastante concorrida na casa do santo.

Em outros casos, tratava-se da ação de mortos específicos, que *encostavam* nos vivos. Dizia-se, então, que a pessoa estava *sob influência de um morto, com a mão do morto na cabeça* ou, ainda, *com ar de morto*. De acordo com uma interlocutora, “se o morto se apoderar de um, a dor que ele sentiu, o que ele fazia em vida, aquela pessoa vai fazer por ele”. Inclusive enfermidades de que o morto sofria passariam a se manifestar no vivo sob sua influência.

Claudionor*, por exemplo, acabou com a mão de um parente sobre a cabeça. Esse parente havia morrido de forma violenta, *fora da hora*, tornando-se um *espírito vagante*. Sua alma se encostou, primeiro, em um tio de Claudionor, Aderval*, que passou a apresentar alterações comportamentais, notadamente ideação suicida. A presença do morto também se inscrevia no corpo de Aderval, que rapidamente se recobriu de tatuagens, ainda que antes ele abominasse a prática. Não muito depois, Aderval se matou, e a alma *pegou nas costas* de Claudionor, que *entortou*: deu para *fazer coisas erradas*, também se tatuou e começou a pensar em suicídio. O caso só teve bom desfecho porque parentes perceberam a tempo e o levaram para fechar trabalho em um terreiro, sobre o qual me debruçarei adiante.

Afastar o morto que se apoderava de alguém era complicado e perigoso. “Olha, eu acho que, de todos os espíritos, o pior é o ar de morto”, comentou uma interlocutora. “Se deixar ele se aproximar do anjo da guarda e se coligar, encaixar no seu, é bebeléu na certa.” Primeiro, era preciso diagnosticar a situação. Em alguns casos, notava-se pelas feições; em outros, como se indicou, observavam-se mudanças comportamentais. Mas havia outros sinais, que eram do conhecimento de pessoas mais entendidas. “Quando você pega na mão da pessoa, ela visga. Ao pegar na mão, você sente as pontas do seu dedo ficarem geladas, você sente depois: a frieza dela passa para a sua mão.” Identificado o problema, havia que se adotar os procedimentos adequados. Minha interlocutora explicou que ar de morto se tirava com uma sequência de banhos de rama de batata e água de rio ou, como no caso de Claudionor, por meio de trabalhos específicos.

Ainda em relação a Claudionor, é importante notar que, mesmo antes de seu tio e ele ficarem sob influência do morto, sua família extensa já enfrentava problemas, entre os quais, alcoolismo. Comentava-se que eles *tinham alguns exus*¹⁰⁸, aos quais não *davam de comer*, isto é,

¹⁰⁸ Debruçando-se sobre Exu, Lima oferece uma caracterização sintética: “O Orixá Exu é uma entidade do panteão iorubano, mas que tem seu equivalente na cultura fô do antigo reino do Daomé, atual República Popular do Benin, sob a denominação de Elegbará, da mesma forma que tem seu correlato entre as populações banto,

dos quais não cuidavam devidamente, dando-lhes oferendas, o que acarretava consequências. Nesse caso, tratava-se de negligência em relação a orixás, entidades em cuja existência os Tupinambá da Serra do Padeiro acreditavam, mas que eram cultuadas apenas por alguns indivíduos. Para quem negligenciava os exus, *nada dava certo na vida, nada ia para frente*. Outra situação problemática ocorria quando alguém tinha trabalho fechado no candomblé e o pai ou mãe de santo responsável morria, deixando a mão na cabeça do iniciado. “Por isso que ele é assim, atrapalhado”, disse uma interlocutora a respeito de um parente que teria passado por essa situação.

Havia também pessoas que *desencaminhavam suas vidas* e, muitas vezes, as de parentes próximos, por deixarem de cumprir suas obrigações face os encantados ou por não cultivarem certo equilíbrio em tais relações. Essa crença se conecta ao entendimento de que algumas pessoas, especificamente, *têm encantado*, isto é, são veículo de incorporações ou servem de outras maneiras a algumas dessas entidades, devendo *zelá-las*. Se não o fazem, são castigadas. Uma senhora contou que, prestes a morrer, sua mãe *passou* seus encantados para ela. “Mãe tinha, mas não cuidava. Quando foi perto de ela morrer, passou para mim e disse para eu cuidar, senão, morria que nem ela. Eu era nova, não acreditava. Levava tanta surra [das entidades]... Eu tinha vergonha, de mangarem de mim [rirem dela manifestada]...” Com o passar do tempo, ela se tornou uma das principais mediadoras entre os parentes e os encantados.

Quando as relações com essas entidades estavam desequilibradas, ocorria, por exemplo, de a pessoa *espiritizar* em contextos inadequados, isto é, incorporá-las em situações que colocavam inclusive sua integridade física em risco. Uma senhora recordava ter amparado numerosas vezes uma parente nessa situação. Para alguns membros de uma família extensa que atravessava problemas relativos a alcoolismo e violência de gênero, a razão das turbações residia no fato de a figura masculina de referência ter negligenciado seus encantados.

Entendia-se que, quando alguém enfrentava questões como desequilíbrio na relação com encantados, mão de morto na cabeça ou a presença turbadora de exus, os parentes próximos ficavam suscetíveis. Referindo-se a um exu que estava junto a um homem e impactava sua família extensa, uma interlocutora comentou: “Ele arroteia a família toda. Quando ele não está nas costas de um, está perturbando o outro. Quando não está com um, está com outro”. Nesse sentido,

com Bombogire, Mavambo, Ungira. Este Orixá é reverenciado de maneira especial em ritos específicos, nos antigos candomblés ortodoxos baianos, assim como nas suas filiações [...]” (2010: 134). Os *exus* referidos por meus interlocutores, ao tempo em que remetiam ao orixá, marcando um horizonte de comunicação com religiões afro-brasileiras, apresentavam características específicas, cunhadas no quadro da religiosidade da Serra do Padeiro. Geralmente, eram referidos no plural, como se constituíssem antes uma categoria que uma entidade; por vezes, eram individualizados com nomes próprios. Como indiquei no capítulo 2, eram associados a *cães*, isto é, entidades demoníacas, expressando a afetação pela *diabolização* de Exu, transcorrida no quadro das relações raciais que estruturam a sociedade brasileira. Sobre esse processo, ver Lima (2010).

explicou outra, enquanto seu esposo se submetia a tratamentos espirituais para lidar com dois exus que haviam sido colocados junto dele, ela também teria que adotar certos procedimentos, tomando banhos de limpeza e proteção, tanto para fortalecer o trabalho dele como para se resguardar.

Havia também parentes que *desrespeitavam* os encantados; a punição, em geral, não tardava. Foi o caso de um senhor que “toda vida foi assim, cheio de manias”. Uma parente contou: “Uma vez, ele tomou uma queda de um pé de pimenta, quase morre. Xingou os caboclos tudo, xingou os encantados tudo, disse que tudo era descaramento. E ele tem uma pereba, que só anda para morrer, do lado aqui, que ele quase perde a perna. Aí, eu estou no pé do fogão. Daqui a pouco, eu vejo... Porque tinha um pé de coco, uma barroca e um pé de pimenta. O pé de pimenta era mais alto que a gente. Malagueta. De tardezinha, ele foi [apanhar pimentas para] fazer molho. Aí, minha filha, diz que [as entidades] meteram a mão na bunda dele, jogaram no pé de pimenta e ele caiu. O pé de pimenta quebrou todo e o toco enfiou na pereba dele. Ele ficou um bocado de tempo sem poder nem andar. Eu digo: ‘Isso aí, Lindomar*, é sua língua, que é grande demais’”.

Certos desequilíbrios familiares, explicou um interlocutor, deviam-se ao fato de parentes, alguns dos quais já mortos, terem *mexido com coisas brabas*, o que repercutia ao longo de gerações. Alguns deles, dizia-se, *trabalhavam na linha das almas*, lidando com espíritos. Outros fizeram pautas com o diabo, na direção do que comentei no capítulo 2, em relação aos coronéis. Conforme um interlocutor, alguns membros de um mesmo tronco tiveram sob sua posse o *Livro de São Cipriano*, especificamente o volume conhecido como *Capa de Aço*, um almanaque de magias e simpatias que se popularizou no Nordeste e em outras partes¹⁰⁹. Segundo ele, para *não quebrar a pauta*, a pessoa deveria permanecer com o livro por sete anos e passá-lo adiante. Outra razão comum para desequilíbrios eram as quebras de resguardo durante fechamentos de trabalho.

Uma questão religiosa emergente eram as conversões a denominações neopentecostais. Ainda que a Serra do Padeiro fosse muito menos marcada pelo fenômeno que outras aldeias e povos, a questão se fazia presente. Quando se considera a centralidade dos encantados para o processo de recuperação territorial, pode-se imaginar quão problemático para a mobilização tendia a ser o afastamento da religiosidade da aldeia. É preciso ressaltar, porém, a diversidade de situações encontradas entre os *crentes*. Se, de um lado, ao menos uma família deixou de viver em retomada porque o pastor convenceu seus membros de que a prática era *errada*, de outro, havia parentes crentes que inclusive oravam para o sucesso de ações de recuperação territorial, e seguiam frequentando torés e outros âmbitos associados à religiosidade tupinambá.

¹⁰⁹ Para uma narrativa sobre os livros de São Cipriano entre os Tremembé, no Ceará, ver Mindlin (2000: 438-442).

Ao passo que não se impunham restrições à participação na vida da aldeia para os crentes que não *renegavam a cultura*, ainda assim eles poderiam ser alvo de reclamações de determinados parentes. Uma senhora, por exemplo, costumava criticar os parentes “que andam [andavam] com a bíblia embaixo do sovaco”. Já os que se recusavam a frequentar torés e outras atividades poderiam complicar sua situação face os parentes. Se eles vivessem em sítios, teriam mais margem para evitar participar que se morassem em retomadas, em função das diferenças entre esses domínios, que discutimos no capítulo 1.

Alguns se apraziam em contar o que determinados parentes que passaram para a lei de crente prefeririam não mencionar: a continuidade das relações desses últimos com os encantados. Nesse sentido, uma senhora disse: “Eles acham que os pastores são tudo. Zeca*, ali, é invocado com a igreja. Mas, quando o negócio aperta, ele corre aqui, vem rezar [com o pajé]. Teodolino*, qualquer coisa que ele tem, vem atrás do velho Lírio. Aquele ali [Teodolino]... Ele sabe desmanchar coisa [desfazer feitiços]! Vou calar minha boca! Sabe? Não sabe o quê! Eles não esquecem, não, eles falam assim, mas não esquecem, não”.

Em certas circunstâncias, tensões e brigas entre parentes passavam a ser consideradas para além do âmbito das famílias nucleares ou extensas, tornando-se questões coletivas, a ponto de figurarem por vezes na pauta de reuniões ordinárias da AITSP. Imaginemos um caso hipotético. Se um irmão e uma irmã passassem a vida brigando, a princípio, isso não seria problema de ninguém, a não ser deles. Porém, hipoteticamente, se ele fosse vigia do CEITSP e se recusasse a cumprir as determinações dela, diretora da escola, haveria espaço para interferência de outros parentes.

Além disso, quando parentes causavam turbacões específicas, tornavam-se gananciosos, não trabalhavam e tentavam se aproveitar de outras pessoas, agrediam mulheres e crianças, faziam uso problemático de drogas, ficavam sob a influência de um morto, eram perturbados por um encantado ou acometidos por problemas similares, havia certo consenso de que não apenas impactavam suas vidas e as de pessoas mais ou menos próximas, mas prejudicavam a coletividade, incidindo no curso da luta. Considerava-se que, além de criar flancos para os antagonistas, quem agia mal desagradava os ancestrais e os encantados, de modo a *ofender a própria terra*.

Discernir o que era de âmbito pessoal e o que era problema coletivo não constituía, contudo, movimento simples ou consensual. Aludindo a recentes tensões entre parentes, que já haviam retrocedido razoavelmente, uma interlocutora afirmou que havia se tratado de “uma questão maior”, que era atinente a toda a aldeia e que, se não solucionada rapidamente, “iria prejudicar a todos”. Outro interlocutor, porém, classificava o mesmo caso como “uma briga da família lá deles”, isto é, como uma questão interna a um tronco. Ele acrescentou que, por isso, não havia tomado posição. Fosse como fosse, havia um tipo de desentendimento entre parentes que

não se admitia: *brigar por terra*. “Brigar por mor de terra? Para quê essa briga? Com tanta terra! Não é isso? Nós queremos terra para viver, não para brigar”, afirmava uma senhora. Diante de desacordos quanto à distribuição das pessoas nas retomadas ou à alocação das roças permanentes e de outros recursos, quando a acomodação das divergências parecia tardar, um expediente recorrentemente empregado por quem buscava uma solução era se referir a esse horizonte de briga inadmissível, na expectativa de que isso servisse para que os envolvidos descessem o tom.

Em Alarcon (2019: 298), comentei a preocupação manifestada por alguns interlocutores com a possibilidade de membros da aldeia *se tornarem fazendeiros*, isto é, deixarem de se balizar pelas determinações dos encantados e pela solidariedade entre parentes. Na esteira da multiplicação das retomadas, o cuidado seguia presente – inclusive, parecia ter se reforçado, em face dos possíveis efeitos indesejados da melhoria das condições de vida. Em 1º de dezembro de 2013, Babau exortou os parentes durante reunião da AITSP, como se lê em ata: “As pessoas que trabalham na roça e tem [têm] o emprego, seja[m] humilde[s], nunca jogue[m] na cara do outro”. Consideradas em conjunto, as atas das reuniões da AITSP posteriores àquele ano revelam a presença recorrente da questão, expressa sobretudo em conselhos e admoestações do cacique. “Na aldeia está [estão] existindo pessoas que se acham melhor [melhores] do que outros, e isso não é normal, pois eles [elas] perdem e podem voltar para o mesmo lugar de antes. Todos nós devemos ser humildes”, lê-se em ata de 5 de janeiro de 2014. “Muitos acham quer só por que são assalariados são melhores do que os outros”, registrou, por sua vez, o documento relativo à reunião de 10 de agosto do mesmo ano.

Era comum escutar críticas a *quem achava que a terra estava ganha*, ou seja, àqueles que estavam *acomodados*, imersos no cotidiano e pouco atentos à necessidade de seguir mobilizados. De outra parte, havia consenso de que não se deveria permitir a multiplicação e generalização das tensões, ou a situação sairia do controle. Nessa direção, dona Maria argumentou: “O inferno é onde você estiver e quiser. Não tem um lugar específico para o inferno, não. Se nós quisermos fazer um inferno aqui, eu vou armar uma coisa para você, você arma comigo e, daqui a pouco, nós cercamos o quadro aqui e os cães ficam tudo aqui no meio”. Assim como havia consenso de que as brigas entre parentes sempre estariam no mundo, também se acreditava que havia meios, mais simples ou mais complicados, de solucioná-las. Dona Maria acrescentava, enfática, em referência aos parentes que andavam mal: “A gente endireita! Qual é que não endireita?”. Seu Lírio ia na mesma direção: “Eu conserto tudo. Ninguém pode deixar nada se acabar, não”.

Para resolver os problemas, punham-se em marcha mecanismos variados e contextuais. Por exemplo, ao passo que, em alguns casos, parentes que brigavam muito eram afastados entre si, em outros, tentava-se o contrário, na expectativa de que o remédio viesse de levar a situação ao limite. O papel do cacique na identificação e resolução das questões aparecia em destaque. “O

cacique tem que ficar circulando, olhando como estão as coisas, chamando a atenção dos parentes”, disse uma interlocutora. Porém, as soluções envolviam diferentes ordens de mediação.

Os coordenadores de retomada, por exemplo, tinham atribuições importantes. Eles admoestavam parentes que não estavam agindo bem, mediavam moradores brigados, decidiam quais problemas caberia levar ao âmbito geral da aldeia, procuravam o cacique em busca de orientação e criavam soluções locais. Além do cacique e dos coordenadores de retomada, muitos outros sujeitos atuavam: troncos velhos, parentes de referência, pessoas com boa reputação na aldeia, pessoas próximas aos envolvidos, funcionários da AITSP, do CEITSP e da atenção à saúde, entre outros. Como veremos adiante, o pajé tinha papel central na gestão das relações.

Vale examinar um exemplo de resolução de conflito envolvendo a concatenação entre diferentes âmbitos da aldeia. Os moradores de uma retomada identificaram que alguns parentes faziam corpo mole na roça, além de abusarem do álcool. Ali, todos os homens trabalhavam juntos e os recursos eram igualmente divididos entre as famílias. A coordenação da retomada procurou o cacique, que sugeriu que os parentes alvos das queixas fossem retirados da turma de trabalho e alocados em uma roça menor, exclusivamente trabalhada por eles. À época, Babau teria dito: “Deixa ver até onde eles chegam. Se eles se levantarem e pedirem ajuda, se fizerem o trabalho deles, aí eles merecem voltar para o grupo. Senão, deixa ver até onde eles vão aguentar”.

Quando a solução proposta pelo cacique foi comunicada aos moradores da retomada, houve mal-estar. Um dos parentes não queria acatar a decisão da coordenação e procurou o cacique para reclamar. Depois, conformou-se. Tomar essa medida não foi fácil para a coordenação. “Fiz isso com o coração apertado.” Quando conversamos, a expectativa era de que os parentes se endireitassem logo. Porém, havia certo consenso de que uma solução duradoura só viria quando eles resolvessem o problema de fundo, que se reputava espiritual.

Havia muitas maneiras de incidir em problemas espirituais, e elas variavam a cada caso. Ao passo que alguns poderiam levar boa parte da vida tentando tirar cachaça, para outros, a solução era simples. Uma mulher, por exemplo, conseguiu fazer com que o cônjuge deixasse de beber apenas com suas rezas. Alguns resolviam o problema com *garrafadas* elaboradas pelo pajé e *purgantes que enjoavam todas as bebidas*. Casos severos, porém, apontavam para soluções mais complexas. Uma jovem que enfrentava problemas com álcool e *tinha uma pomba-gira feia* começou a se tratar com banhos recomendados por seu Lírio. Porém, eles não seriam suficientes para afastar a entidade de vez. Para isso, era preciso fechar trabalho com o pajé, conforme descrevi na seção anterior.

Nos últimos anos, outro mecanismo de estabilização das relações com mortos e entidades não humanas passou a ser muito procurado: alguns indígenas vinham fechando trabalho em um terreiro de candomblé angola, situado em um sítio detido por não indígenas, no limite oeste da TI.

O terreiro tinha à frente um jovem pai de santo, Cleiton*. Esse era o caminho seguido por indígenas que enfrentavam questões com orixás ou por aqueles que, diante de problemas com mortos ou encantados, *não conseguiam* – ou, de outra perspectiva, *não queriam* – fechar trabalho com o pajé.

Em relação a quem procurava o terreiro, alguns diziam que a pessoa não era forte o suficiente para enfrentar o longo e estrito resguardo que antecedia o fechamento de trabalho com o pajé. “Esse pessoal não cumpre [o resguardo]. O negócio deles é tão pesado, que eles não garantem, não. É por isso que eles passaram para Cleiton. Lá, em sete dias, fecha o trabalho; o resguardo lá são quinze”, observou uma interlocutora. Na representação de alguns, porém, o trabalho com Cleiton seria mais potente. Registravam-se também ao menos duas outras situações que levavam ao terreiro: quando indígenas que tentavam fechar trabalho na aldeia quebravam o resguardo, uma ou mais vezes, e levavam seu Lírio a se recusar a reiniciar o processo, e quando o pajé, antes de iniciar o trabalho, consultava os encantados e era informado de que não daria certo.

De modo geral, não se questionava a eficácia do candomblé, ainda que o fechamento de trabalho no terreiro fosse descrito por alguns interlocutores como uma solução menos definitiva que o fechamento na casa do santo. “Quando eles [as pessoas com trabalho fechado no terreiro] não quiserem cumprir as coisas lá, ele [Cleiton] vai e solta [os exus] tudo de novo. Aí, voltam tudo de novo para cima deles. Lá, você não tira, não deserta [os exus], só prende. E tem que ficar dando de comer a eles”, afirmou uma mulher.

Uma liderança, por sua vez, manifestava preocupações em relação ao alcance da força de Cleiton para lidar com aquilo com que *estava mexendo*. Fosse como fosse, não se rechaçava essa via, afinal, o que importava em última instância era resolver as turbações. Glicéria recordava que dona Maria havia “intimado” alguns parentes que tinham exus, dizendo: “‘Ou dá comida [fechando trabalho no terreiro de candomblé] ou tira [fechando com seu Lírio]. Ninguém pode viver consumido nisso, não. Todo mundo tem que tomar uma posição!’ Ela deu uma regulagem”. Dona Maria, presente por ocasião do relato, acrescentou, enfaticamente: “Se não quiserem ir para o calumbé [terreiro], vão para a igreja de crente, para onde for, mas resolvam!”.

Vale notar que o fechamento de trabalho com Cleiton não tendia a retirar os indivíduos dos circuitos associados à casa do santo, assim como, de outra parte, indígenas com trabalho fechado com o pajé frequentavam de bom grado festas no terreiro. A relação entre seu Lírio e Cleiton era marcada por grande diplomacia. Inclusive, contava-se que, quando iniciou suas atividades, o segundo consultou o primeiro para saber se poderia fechar trabalho de indígenas. Como se viu, seu Lírio não apenas consentiu, como passou a *enviar* indígenas ao terreiro.

Em ao menos um caso, seu Lírio se dispôs inclusive a reforçar a atuação de Cleiton. Isso se deu quando foi procurado por um membro da aldeia que enfrentava problemas com

álcool e que, segundo o pajé, teria mais sucesso se fechasse trabalho no terreiro, posto que dificilmente seguiria as obrigações devidas na casa do santo. Na ocasião, encorajando-o, seu Lírio teria dito: “Olha, eu posso dar uma ajuda a ele [Cleiton] lá”. Isto é, à distância, ele operaria para que o trabalho fosse bem sucedido. Quando um indígena que também tinha questões com álcool finalmente decidiu fechar trabalho com o pai de santo, dona Maria comentou: “Não é de hoje que Lírio vem trabalhando [para que o indígena fosse até Cleiton]. Diziam a ele [a seu Lírio] que [o indígena] não ia. [Seu Lírio respondia] ‘Vai, pode deixar que vai. Eu não vou fazer [o fechamento de trabalho], não, mas ele vai’”.

Em algumas ocasiões, vi Cleiton em festas na casa do santo, onde foi, inclusive, convidado a puxar cantos. Ainda que seu Lírio afirmasse nunca ter estado em um terreiro, dona Maria era relativamente assídua. O tratamento que ela recebia ao chegar ao salão de Cleiton, como presenciei em duas ocasiões, era tão deferente que, dizia-se, deixava algumas filhas de santo enciumadas. Agora, cabe adicionar uma informação que torna a situação ainda mais peculiar: filho de sitiantes vizinhos à aldeia, Cleiton foi criado durante boa parte da infância e da juventude por dona Maria e seu Lírio. O caso ilustra a vitalidade da construção da aldeia e a abertura para soluções novas, capazes de acomodações inesperadas, fundamentais no quadro do retorno dos parentes.

É preciso ter em mente que alguns retornos eram particularmente turbadores, como no caso de uma parente de *natureza ruim*, cuja simples presença na aldeia teria precipitado uma tragédia familiar. Nesse caso, pouco se pôde fazer. Como vimos no capítulo 2, cada regresso era cercado de preocupação, entre outras razões, devido à possibilidade de os parentes trazerem consigo *maus hábitos*. Entendia-se que, ao viver na cidade, alguns pegavam vida de rua. Esse fenômeno, afirmavam interlocutores, expressava-se em certos sinais. Referindo-se a alguns jovens recém-chegados, uma senhora afirmou, com reprovação: “São tudo tirado a vagabundo, tudo cheio de brinco, tudo cheio de cabelo moicano”. Como se pode imaginar, essa caracterização não era consensual. Fosse como fosse, entendia-se que, quando retornavam da rua, esses parentes precisavam ser *ensinados* a viver em aldeia. Além disso, conforme sugeri antes, quando alguém regressava para viver junto de um parente com quem, no passado, costumava se desentender, o caso se cercava de expectadores, pois a qualquer momento a relação poderia azedar.

“Minha filha, você não ficou sabendo da confusão?” Pouco depois de eu ter chegado para uma estada na aldeia, uma senhora se preparou para me contar a briga mais recente, surpresa com o fato de que, daquela vez, eu não havia sido alcançada, fora do território, pelo movimento da fofoca, como ocorria habitualmente. “Marineide* [que regressara não havia muito] estava aí mais Claudineide* [sua parente]. Mas, toda a vida, brigaram. Aí, veio o marido de Marineide. Você precisa ver que pessoa [boa]! Bom, era boa pessoa para mim, né?”

Não sei, porque eu não estou comendo sal com ele... Ele estava aí, trabalhando e cuidando das roças. Depois, minha filha, pegou uma briga mais essa Marineide, sei que precisaram ir lá, aí brigaram com tudo, com mãe, com filha. E foram embora.”

A certa altura do relato, já não se discerne quem briga com quem. Muito menos quem tem razão, pois a impressão de quem está de fora não corresponde ao que se vê quando se convive, isto é, quando se come do mesmo sal. O que se sabe é que o desfecho foi a reversão do retorno. Talvez temporária, pois, não muito depois, Marineide estava prestes a regressar outra vez.

Para além dos cuidados específicos requeridos pelos retornos, alguns interlocutores afirmavam que *reaprender a ser Tupinambá* era um imperativo para o povo como um todo. Era o que se depreendia de falas recorrentes de Babau. “Nós vivíamos no erro. Era o erro europeu. Agora, nós temos a chance de voltarmos de fato a ser Tupinambá, a viver como Tupinambá. Porque queremos ser Tupinambá, mas, ao mesmo tempo, não queremos deixar o que é do branco: a individualidade do branco”, disse, na reunião da AITSP de 1º de maio de 2016. Ainda segundo ele, a “regência de vida branca” seria inconciliável com o “modo de ser tupinambá” e teria colocado “escuridão também no coração dos nossos”, isto é, dos parentes.

Para reverter esse processo, era preciso atentar para as determinações dos encantados e se voltar cotidianamente aos ensinamentos dos antepassados, recordando suas palavras e práticas. Em um esboço biográfico de João de Nô (Alarcon, no prelo), indiquei como sua trajetória oferecia balizas para se viver bem: *todo mundo aqui tem história do velho João*. Assim como ele, outros troncos velhos guiavam os descendentes na jornada. Referindo-se a esse processo, Babau concluiu: “Dentro da cultura tupinambá, nós estamos engatinhando de volta.”

4.3. AMANSANDO INIMIGOS E FAZENDO ALIADOS

“Quando a polícia reagiu e foi para cima, quando eu vi o que ia acontecer, peguei a palavra. Depois que eu peguei a palavra, não só todo mundo se acalentou, mas a própria polícia, que ouviu o meu discurso, baixou os escudos e recuou. Sem violência alguma, usando o poder da fala.” Assim, Babau recordava a ocupação do Congresso Nacional realizada por lideranças indígenas em abril de 2013 contra a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) nº 215/2000, que visava alterar o procedimento administrativo de demarcação de TIs (Lourenço, 2013).

Menções à capacidade de confundir, neutralizar, paralisar ou fazer retroceder – em suma, desmobilizar – os antagonistas, empenhados em frear o retorno dos parentes e, mais amplamente, a recuperação territorial, eram recorrentes entre meus interlocutores. Na fala de Babau, vê-se que ele afetou todos, aliados e antagonistas, com palavras. Conforme a perspectiva partilhada na Serra do Padeiro, a fala que age, frequentemente conectada aos encantados, assim

como outras estratégias empregadas cotidianamente, teria o poder de amansar os inimigos. Na esteira das numerosas retomadas levadas a cabo entre 2013 e 2016, argumentou um interlocutor, a situação na aldeia havia se modificado: “Aqui, agora, está tranquilo. Já está todo mundo [os fazendeiros] *manso*, já” (grifo meu). Isso não significava, porém, que o conflito tivesse cessado.

Vários interlocutores apontavam para a movimentação ininterrupta de uma engrenagem contra a demarcação, mesmo se o conflito só se mostrasse na superfície em dados momentos. Ao comentar que a movimentação dos antagonistas havia dado “uma baixada”, passado algum tempo do ápice das ações anti-indígenas de 2013, um interlocutor acrescentou logo: “Mas é uma calma momentânea”. Era generalizado o entendimento de que os inimigos operavam cotidianamente no subterrâneo, em alguns casos preferindo dispor *armadilhas* que partir para o confronto aberto e, em outros, criando condições para que a violência irrompesse posteriormente. Vinha daí uma das imagens preferidas na aldeia para se referir à ação dos antagonistas: *fogo de monturo*. Esse modo de proceder colocaria os Tupinambá da Serra do Padeiro em grande perigo: *fogo de monturo é um fogo que queima por baixo e, quando rompe, já é labareda comendo tudo*.

Cada lance novo da disputa, cada alteração conjuntural que se entendia relacionada ao processo deixava a região novamente em efervescência. Quando Babau e Teite foram presos em 2016, Buerarema, sobretudo, foi tomada pela animação de indivíduos e grupos contrários à demarcação. “Quando a gente foi preso, eles fizeram festa, soltaram fogos”, contou Teite. Sua esposa, Fernanda Barbosa Silva, recordava: “Mesmo quando Babau foi solto, eles diziam que o GT [da FUNAI para levantamento de benfeitorias pertencentes a não indígenas situadas no interior da TI] já não viria mais, que a demarcação não ia sair. Foi muita coisa feia. [Dizia-se:] ‘Tem que esquartejar [os irmãos] e jogar para os cães comerem’”.

A agitação se espraiava para jornais regionais, para o rádio, para as redes sociais e comunicadores como o *WhatsApp*. Fernanda contou que, naquela época, bloqueou muita gente no *Facebook*. Por exemplo, um fazendeiro com quem antes mantinha relações amenas, mesmo depois de a área dele ter sido retomada, e que agora se revelava virulento. O caso deixa ver claramente como a criminalização tendia a agudizar as tensões locais.

As eleições de 2018 também serviram como dispositivo para inflamar o conflito. Os resultados foram saudados com fogos de artifício em cidades da região, intensa agitação nas redes e circulação de novas ameaças contra os indígenas. No primeiro turno, dos seis municípios da Bahia que deram vitória ao candidato presidencial de extrema-direita, cinco se localizam no sul ou no extremo sul, regiões onde se situam as maiores TIs do estado, habitadas pelos Tupinambá, Pataxó Hãhãhã e Pataxó (Mapa, 2018a). Entre eles, figuram Buerarema e Itabuna.

No segundo turno, caiu para quatro o número de municípios baianos em que a extrema-direita venceu; Buerarema permaneceu na lista (Mapa, 2018b)¹¹⁰. Ainda que o procedimento demarcatório praticamente não tenha avançado no primeiro mandato de Dilma Rousseff, cristalizou-se entre a maioria dos sujeitos mobilizados contra os direitos tupinambá uma forte indisposição em relação a seu governo. Nas eleições de 2014, Buerarema foi o único município da Bahia onde ela perdeu no primeiro turno. Isso rendeu à localidade um perfil na *Folha de S.Paulo*, em que o resultado era abertamente associado à demarcação da TI (Bittencourt, 2014)¹¹¹.

Desde as tensões de 2013, que tiveram a sede de Buerarema como epicentro, os Tupinambá da Serra do Padeiro passaram a evitar a cidade. Em ata de reunião da AITSP de 1º de dezembro de 2013, lê-se: “Buerarema já está fora do mapa para nós. [...] Buerarema está caindo e São José [da Vitória] está crescendo”. Em resposta aos ataques, a aldeia decidiu deslocar suas atividades comerciais para São José da Vitória, Itabuna e outros municípios, ao passo que a maioria dos moradores transferiu seus títulos eleitorais para Una. Desde então, diziam meus interlocutores, Buerarema sentia o peso da ausência da coletividade que mais dinamizava a economia local.

Analisando a atuação dos antagonistas, os Tupinambá da Serra do Padeiro identificavam como uma de suas práticas a utilização de estratégias tentativas, substituídas quando não surtiam efeito. Por exemplo, um interlocutor considerava que o incremento recente na procura de pastores de igrejas neopentecostais de cidades vizinhas por membros da aldeia, buscando convertê-los, era uma tentativa de desmobilização “mais sofisticada” que vinha ocupar o lugar de outras, que privilegiavam a violência aberta. Em sua análise, a ação dos pastores fazia parte de uma estratégia concertada que passava pela identificação de indígenas mais permeáveis à pregação e passíveis de serem convencidos a deixar a aldeia, minando-se, assim, o projeto coletivo.

Referindo-se a vizinhos não indígenas que detinham uma área lindeira a seu sítio, seu Jorge* contou que eles alteraram mais de uma vez seu modo de agir, sempre receosos de que ele precipitasse a retomada da área. Primeiro, tentaram afastá-lo da região, encorajando-o a ingressar no movimento sem-terra. Depois, buscaram que ele rompesse com os Tupinambá e passasse para seu lado. “Toda manobra que eles fizeram, eu não aceitei nenhuma”, disse seu Jorge. Diante disso, os vizinhos teriam partido para a violência aberta. “Quando eles viram que eu não ficava do lado deles, tocaram fogo no meu barraco.” O incêndio da casa onde ele vivia com a família, em vez de

¹¹⁰ No primeiro turno, em Buerarema, Jair Bolsonaro (PSC) obteve 46,46% e Fernando Haddad (PT), 36,71%; no segundo, respectivamente, 55,26% e 44,74%. Em Itabuna, o resultado no primeiro turno foi de 40,62% para Bolsonaro e 36,57% para Haddad, ao passo que, no segundo, Haddad obteve 51,31% dos votos e Bolsonaro, 48,69%. Em relação aos demais municípios que incidem na TI, nos quais Haddad teve maioria em ambos os turnos, a votação foi mais favorável a Bolsonaro em Ilhéus que em São José da Vitória e Una.

¹¹¹ No primeiro turno, Rousseff registrou apenas 25,74% dos votos, contra os 66,63% de Aécio Neves (Partido da Social Democracia Brasileira - PSDB). No segundo, as votações foram, respectivamente, de 30,80% e 69,20%.

amedrontá-lo, serviu para reforçar o engajamento. “Do lado de cá [dos vizinhos], o pessoal só quer me dar prejuízo, só quer me destruir. Vou ficar onde? Onde estão os nossos.”

Além da substituição de uma ação de desmobilização por outra, indicavam interlocutores, registrava-se também a utilização simultânea e combinada de diferentes estratégias, de modo que potencializassem umas as outras. Por exemplo, dona Maria atentava para o fato de que algumas das principais operações repressivas na aldeia, marcadas por brutalidade policial, tiveram lugar com Babau encarcerado. Referindo-se a 2010, quando se registrou a mais prolongada prisão do cacique, ela observou: “Babau foi para lá [cárcere] e a [Polícia] Federal atacou a gente aqui”. Em sua avaliação, os agentes tinham expectativa de encontrar a aldeia desguarnecida na ausência de sua principal liderança política, tornando o ataque mais efetivo.

Outro interlocutor, em alusão à multiplicação de processos criminais contra membros da aldeia, ele incluso, afirmou: “Eles queriam botar a gente na cadeia, para as mulheres ficarem sós, mais os filhos, e eles tomarem [as áreas], invadirem. Foi na época em que Babau foi preso. Eles aproveitaram... Eles queriam expulsar a gente tudo. Um fazendeiro mesmo me falou, em Itabuna: ‘Olha, vocês tudo vão sair de lá. Até o que vocês têm por aí [sítios], vocês vão deixar para a gente. É para sumir todo mundo, é para escorraçar mesmo, é para botar uns na cadeia, matar outros, para ficarem só as mulheres e os filhos, e botarmos para fora’”.

Em trabalhos anteriores, chamei atenção para a diversidade de estratégias que buscavam frear o andamento do processo demarcatório. Como vimos principalmente no capítulo 1, o recurso à violência direta era apenas uma das vias de obstrução dos direitos indígenas, fazendo-se acompanhar de pressões junto ao poder executivo, do recurso ao Judiciário e de outras iniciativas. Conforme adiantei no capítulo 2, quando Michel Temer (Movimento Democrático Brasileiro - MDB) assumiu a presidência da República, em 2016, a Associação dos Pequenos Agricultores de Ilhéus, Una e Buerarema não tardou em remeter a Alexandre de Moraes, então ministro da Justiça, um “dossiê” contra os Tupinambá, que, em linguagem apelativa, rerepresentava como se constituíssem fatos novos denúncias sem provas veiculadas pelas revistas *Época* e *Veja*¹¹², respectivamente, sete e seis anos antes (Associação dos Pequenos Agricultores de Ilhéus, Una e Buerarema, [2016]).

Ainda no governo Rousseff, em 2013, a Associação dos Pequenos Agricultores, Empresários e Residentes na Pretensa Área Atingida pela Demarcação de Terra Indígena de Ilhéus, Una e Buerarema¹¹³, estabelecida em 2009, havia impetrado um mandado de segurança preventivo¹¹⁴ em face do ministro da Justiça, solicitando o impedimento da demarcação da TI.

¹¹² Sanches (2009) e Coutinho, Paulin & Medeiros, 2010.

¹¹³ Em reportagens na imprensa, documentos judiciais e outras fontes, o nome da associação varia.

¹¹⁴ Processo nº 041083486.2013.3.00.0000.

Em 12 de abril de 2016, contrariando manifestação do MPF, o ministro do STJ relator do processo, Napoleão Nunes Maia Filho, concedeu medida liminar determinando a suspensão imediata do procedimento de demarcação até o julgamento final da ação. Com isso, o ministro reviu decisão proferida por ele em 11 de dezembro de 2013, que havia indeferido o pedido de liminar. A decisão monocrática de Maia Filho só seria derrubada em 14 de setembro de 2016, por votação unânime da Primeira Seção do STJ, que negou o mandado de segurança.

Também já deve ter ficado claro que a criminalização de lideranças tem sido uma estratégia reiterada no caso tupinambá: no transcurso do processo demarcatório, indígenas de diferentes regiões da TI foram presos ou indiciados. Apenas Babau foi encarcerado quatro vezes. A mais longa dessas prisões, em 2010, durou cinco meses, parte dos quais em uma penitenciária de segurança máxima. Sua prisão mais recente, como vimos, ocorreu em 7 de abril de 2016, na esteira de uma ação de reintegração de posse na fazenda São Jorge, explorada pelo Areal Bela Vista. Em 11 de abril de 2016, o juiz federal em Ilhéus Lincoln Pinheiro da Costa, responsável pela prisão preventiva, determinou sua conversão em prisão domiciliar, fazendo-a perdurar por quase um ano.

“A polícia já tentou me matar mais de 30 vezes. Como tentar matar não deu certo, tentou forjar [crimes, responsabilizando indígenas]...”, afirmou Babau, referindo-se a essa prisão. Na ocasião, denunciaram os Tupinambá da Serra do Padeiro, agentes da polícia teriam tentado criar um flagrante, “plantando” armas no veículo onde estavam Babau e Teite. “Nós não estamos falando que é um fazendeiro, alguém que está tentando nos incriminar. Nós estamos falando que é o governo brasileiro, através de sua polícia, tentando acabar com a comunidade a qualquer preço. Com isso, somam-se Judiciário e polícia”, enfatizou Babau.

Reiteradamente, os Tupinambá da Serra do Padeiro têm chamado atenção para a ampla participação do Estado nas estratégias de indivíduos e grupos contrários à demarcação. Conforme indiquei, o poder público teve papel fundamental no processo de esbulho, atuando cotidianamente para legitimar por diversas vias as pretensões de posse e propriedade da terra de não indígenas. Para citar um exemplo recente, em 2006, já iniciado o procedimento demarcatório, o então governador da Bahia, Paulo Souto (Partido da Frente Liberal - PFL, atual Democratas - DEM), concedeu título por processo de alienação de terras públicas na modalidade doação em uma área bem aos pés da Serra do Padeiro (Bahia, 2006). Trata-se da antiga fazenda Bela Vista, pretensamente pertencente a Astor Vieira Souza, retomada em dezembro de 2013¹¹⁵.

¹¹⁵ Conforme documentos juntados à ação possessória movida por Souza em face dos Tupinambá, ele obteve a área em 1994, por aquisição de particulares em terras do Estado (Bahia, Comarca de Buerarema, Cartório de Notas e Protestos de Títulos e Documentos da Comarca de Buerarema-BA, 1994).

No contexto da recuperação territorial, enfatizavam meus interlocutores, a atuação do Estado se pautaria não por suas atribuições legais e pela garantia de direitos, mas pelo alinhamento com determinados grupos de interesse. Recentemente, os Tupinambá denunciaram a movimentação do governo da Bahia e da prefeitura de Una em favor da viabilização do *resort* do grupo Vila Galé no interior da TI, conforme já indicado. Antes disso, no início de 2019, quando veio à tona a existência de um plano de extermínio contra os Tupinambá, os indígenas obtiveram informações segundo as quais sua consecução envolveria agentes do poder público, que participavam de reuniões voltadas ao delineamento dos ataques.

Além disso, alguns jovens vinham relatando a ocorrência de abordagens abusivas e intimidatórias por parte da polícia no território tupinambá, ao passo que Babau denunciou ter sido ameaçado de morte por agentes da PF enquanto esteve preso em 2016. Convivendo frequentemente com a faceta repressiva e mesmo ilegal do Estado, os Tupinambá da Serra do Padeiro moldaram sua percepção em torno da natureza da ação da polícia. Por exemplo, para designar policial, alguns interlocutores diziam *cachorro de fazendeiro*.

Da análise do histórico de movimentação dos antagonistas e da constatação de que, mesmo acionando em certos momentos estratégias visíveis e ruidosas, eles centravam boa parte de seus esforços em movimentações *nas sombras*, advinha uma das principais diretrizes em operação na Serra do Padeiro: *estar sempre alerta e enxergar o que estava oculto*. Para interpretar os acontecimentos e prever o que estava por vir, era preciso combinar argúcia e atenção à comunicação com os mortos e os encantados, que protegiam os indígenas, municinando-os com informações e estratégias, e atuando diretamente para *desamarrar os laços* feitos pelos antagonistas. Além disso, era preciso *estudar os inimigos*, inclusive observando seu modo de proceder em outros contextos, que se vinha a conhecer no seio do movimento indígena e na interlocução com outros movimentos sociais.

Em Alarcon (2019: 319-320), comentei a relevância de se interpretar sensações físicas, aparições de aves agourentas, sonhos e outras manifestações que antecipariam acontecimentos, de modo a se proteger, proteger os parentes e *agir informado*. Por exemplo, em determinada ocasião, depois de sonhar com um parente mais velho, o que o deixou preocupado, um jovem se preparava para visitá-lo. Em outubro de 2008, contou Glicéria, pouco antes de a PF realizar uma ação na Serra do Padeiro lembrada pela brutalidade, ela e diversos parentes tiveram sonhos premonitórios: “Eu sonhei, Babau sonhou, mainha sonhou – várias pessoas sonharam. Babau saiu do corpo dele, levaram o espírito dele e botaram junto com a reunião onde o pessoal estava tramando o ataque aqui, a morte dele.” Ainda de acordo com ela, depois disso, os encantados falaram para Babau acordar – ele já tinha visto o que precisava – e se preparar, pois a PF já estava a caminho.

Certa manhã, no primeiro semestre de 2017, contou Glicéria também, um marimbondo arremeteu insistentemente contra ela. Como esse comportamento animal prognostica a chegada de notícias, ela se preparou. Horas depois, foi informada da realização de uma ação policial em outra aldeia da TI. Antes de Babau ser preso, em 2016, recordava dona Maria, a acauã cantou. Sabendo que essa ave de rapina traz maus presságios, ela se pôs de sobreaviso e alertou os parentes. Nos relatos de Babau acerca dos acontecimentos que antecederam a prisão, ficava evidente, em diversas passagens, a importância que ele atribuía à capacidade de ler sinais de várias ordens, analisando a situação, para *conduzi-la*, isto é, para determinar seu desfecho, *desmontando o inimigo*.

“Eu não sou menino de ontem [para ser enganado]. [...] Eu tenho a mente para *ver todo esse desenho*. [...] Eu percebi: ‘Isso aqui é uma *armação*. Eles fizeram isso [usaram determinada tática na ação policial], achando que os índios iriam reagir aqui dentro, para poder fazer alguma coisa’. [...] Eu falei: ‘Eu vou embora, tem *algo errado*’. Eu pensei: ‘Tem *algo além* de prisão, não é bem prisão que eles querem, não. [...] Eles achavam que eu ia descer por lá [deixar a área por uma estrada] e estão se deslocando para poder fazer o *cercos*’. [...] Eu falei: ‘É, eu sabia que vocês estavam com *armadilha* lá embaixo para fuzilar o carro e dar auto de resistência’” (grifos meus).

Durante uma reunião da AITSP que teve lugar após esses acontecimentos, em 1º de maio de 2016, Babau fez uma exposição aos parentes, periodizando a luta em duas fases: se antes havia sido questão sobretudo de “organização e força”, com o avanço da recuperação territorial eles entraram em uma fase que demandava principalmente “inteligência”. Nesse sentido, afirmou, não se tratava de reagir de qualquer modo aos ataques: era preciso tomar tempo para “separar e classificar o inimigo”, identificando, assim, quais seriam as estratégias pertinentes. Ao mesmo tempo, era preciso se antecipar a eles, “amarrando e fortalecendo a aldeia”.

Em outra ocasião, Glicéria havia apontado na mesma direção, afirmando que as primeiras retomadas cumpriram o papel de “testar a coragem” dos Tupinambá da Serra do Padeiro e que, conforme se desenrolava, a luta se tornava cada vez mais complexa, exigindo outras competências. Nesse sentido, ela recordava a ocasião em que foi convocada a participar de uma reunião conciliatória com pretensos proprietários promovida pelo juiz Pinheiro da Costa. Nos primeiros minutos ou mesmo antes de a reunião começar, leu a situação e percebeu que deveria ir embora, pois a simples presença naquele âmbito seria deletéria ao movimento. Quando instada por aliados a permanecer, ela teria respondido: “Ó, quem fica aí é coelho. Coelho é que tem perna para correr, eu não. Eu vou voltar, porque, com certeza, é de má fé essa reunião”.

Quando se vislumbrava o quadro de ação dos antagonistas, tornava-se possível *revertê-lo*. Tornando ao incêndio proposital da casa de seu Jorge, tem-se um exemplo. Ele contou que, à época, a mediação de Babau foi capaz de “inverter” a situação. Em lugar de retaliar, explicou

seu Jorge, Babau procurou a família não indígena que estaria envolvida no ataque para conversar. No diálogo, teria pontuado que, grosso modo, as partes tinham diante de si dois caminhos: a escalada do conflito, que prejudicaria a todos, ou a distensão e o restabelecimento de condições mínimas de convivência. “Babau mandou o pessoal dos Felício* [os vizinhos em questão] tomar conta do meu barraco. ‘Podem deixar, Jorge e Rosário* [esposa de Jorge], que eles vão tomar conta da casa de vocês.’ E tomaram mesmo. A coisa aquietou. Esse movimento todo na aldeia, e ninguém nunca mais mexeu lá. [...] Só ficaram eles de não índios ali.”

Um sonho relatado por Babau remetia claramente à possibilidade de reversão das ações dos antagonistas. Ele ocorreu em um período de tensionamento. Primeiro, dona Maria sonhou que Babau era perseguido por cães. Depois, ele sonhou que alguém soltava três cães do inferno em seu encalço. Porém, no próprio sonho, ele aprendeu a dominá-los e usá-los contra os inimigos. “Eu fiz feitiço, dominei os cães do inferno, amarrei com as correntes e soltei atrás dos cabras. O sonho de mãe foi de ataque. O meu já foi de defesa e reversão. Me ensinaram [como agir].” O que ele aprendeu no sonho foi repassado a dona Maria e Glicéria. Algumas lacunas em relação aos procedimentos de proteção, que não eram complicados e envolviam apenas a manipulação de produtos vegetais, foram sanadas na conversa entre os três, que acionaram acontecimentos ocorridos fora do âmbito onírico para interpretá-lo e para complementar as informações oferecidas ali. Finalmente, Glicéria ficou encarregada de realizar as ações sugeridas no sonho.

Outra via de incidência dos Tupinambá da Serra do Padeiro consistia em *desmascarar os inimigos*, em *jogar luz nas sombras*. Conforme meus interlocutores, era possível identificar entre seus antagonistas um movimento no sentido de legitimar suas pretensões de posse e propriedade na TI, distorcendo a realidade. De um lado, eles circulariam informações falsas sobre os indígenas. De outro, sustentariam uma caracterização de si próprios também enganosa, ocultando quais eram realmente os interesses em jogo na mobilização contra a demarcação. Por exemplo, conforme detalhei em outra parte, informações demográficas equivocadas, reproduzidas sem checagem por veículos de imprensa, buscavam apresentar a demarcação como uma “injustiça social”, um golpe nos pequenos agricultores da região, ocultando qual era o perfil social prevalente entre os sujeitos à frente das mobilizações anti-indígenas (Alarcon, 2019: 137-154).

Meus interlocutores acreditavam que responder essas colocações contribuía para fragilizar os antagonistas, impedindo o sucesso de suas estratégias. Tornando-se conhecidos pela organização e capacidade de trabalho, pela regeneração ambiental associada à recuperação territorial e pelos avanços nos indicadores da aldeia, os Tupinambá da Serra do Padeiro desmantelariam a imagem construída por seus inimigos. Para alguns, a proeminência de Babau

contribuía sobremaneira. “Babau ganhou uma coisa que pouca gente ganhou: muito poder de se expressar”, disse um interlocutor. Sua esposa concordou: “Ele tem um nome. E a aldeia também”.

Em referência ao plano de extermínio desvelado em janeiro de 2019, o cacique avaliava que ali também se havia observado uma bem-sucedida inversão. De acordo com ele, o objetivo dos inimigos era não apenas eliminar lideranças, mas “assassiná-las duas vezes”, ao destruir suas reputações, forjando porte de armas e drogas ilegais. Com isso, buscava-se descaracterizar a mobilização. Dispondo de evidências robustas, incluindo depoimentos de testemunhas e imagens de câmeras de segurança, os Tupinambá apresentaram denúncias aos governos estadual e federal, ao MPF, a instâncias internacionais e a entidades de proteção dos direitos humanos. Em 12 de março, Glicéria discursou na 40ª Sessão do Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas (ONU), em Genebra, na Suíça (Santana, 2019). O plano foi noticiado no país e no exterior (Valente, 2019; Branford & Torres, 2019). Na perspectiva de Babau, torná-lo visível foi o que impediu sua concretização. Expostos em sua violência, os antagonistas como um todo, não só os diretamente envolvidos, teriam perdido força, ao menos momentaneamente.

Aprender a lidar com a repressão, as investidas paramilitares e a criminalização passava também pela organização da aldeia, pela capacidade de responder prontamente e, ainda, de manejar o trauma. Referindo-se à prisão de Babau em 2016, dona Maria tinha vívida a imagem dos parentes chegando a seu terreiro, vindos de retomadas e sítios: eles se sentavam à beira do fogo e muitos choravam. Fernanda, esposa de Teite, comentou as reações de alguns ao receberem a notícia: “Dulcinha* desmaiou, foi a primeira a se abalar. Só que a gente, como tem essa vivência de que tudo pode acontecer, *a gente fica mais firme*. Criança, a gente entende, porque é apegada e tudo. E Dulcinha, por estar já nessa idade, toda debilitada, com pressão baixa...” (grifo meu). Como se vê, a experiência de lidar com esse aspecto disruptivo da luta teria tornado os membros da aldeia mais aptos a minimizar seus efeitos, o que não significava, porém, que não se afetassem.

“Se os fazendeiros vivem se organizando para nos matar, você acha que a gente vive bem?”, questionou Babau. “Essas prisões, esses negócios, eu tenho medo de fazer distúrbio nessas crianças.” Ter de lidar com o conflito, enfatizavam alguns interlocutores, não acarretava apenas os impactos mais imediatamente concebíveis: físicos, psicológicos, ambientais, patrimoniais e econômicos, entre outros. Para se defender de diversas formas de ataque, a aldeia tinha de desviar energia que deveria ser dispendida em questões prementes e complexas, inclusive de ordem cosmológica. Quando da prisão de Babau e Teite em 2016, a aldeia atravessava um período *delicado*. Várias crianças estavam espiritando, isto é, recebendo encantados desde muito novas. A situação demandava procedimentos específicos, para estabilizar as relações com os encantados.

A não conclusão da demarcação da TI, assim, impedia que os Tupinambá da Serra do Padeiro se investissem plenamente no processo de construção da coletividade.

Ter coragem e não negociar direitos eram diretrizes centrais da luta, enfatizavam meus interlocutores. Em um cenário de intensa criminalização, em que o medo de ser preso serviria, por si só, para desmobilizar, ter coragem era fundamental. Dona Maria gostava de dizer: “A gente é teimoso que nem bem-te-vi. Vê a morte nos olhos e diz: ‘Eu não vi’”. Um senhor era enfático: “O cacique é de raça, e a comunidade, os homens e as mulheres, de raça também. Se fôssemos uns índios frouxos, eles tinham botado para correr todo mundo”. Enfatizando sua coragem, em depoimento a Freire em torno de sua prisão, Glicéria reconstituiu qual teria sido sua posição: “‘Ah, meu amigo, se pensa que vai me botar aqui [na cadeia] pra me calar, vai ser difícil, porque quando eu voltar, vou voltar mais valente ainda’. Eles pensou [pensaram] que eu ia amansar, ainda mais com filho e tudo mais” (2016: 144).

Em discursos aos parentes, Babau ia na mesma direção: “A gente aqui não se lembra que morre. A única coisa que eu tenho é convicção de que ninguém, por medo de morrer ou medo de ser preso, tem que abrir mão de seu direito. Eu não faço acordo com fazendeiro nenhum, de nenhum tipo. Porque a terra é nossa. Se a terra é nossa, não tem acordo”. A irredutibilidade em relação à negociação de direitos ficou plasmada em termo de audiência lavrado por Pinheiro da Costa, enquadrada pelo juiz em interpretação muito diversa e que passava ao largo do marco constitucional em relação aos direitos indígenas e dos acordos e tratados internacionais de que o Brasil é signatário.

“Na tentativa de conciliação realizada por este Juízo [...], diferentemente de outros caciques tupinambás, o cacique Babau recusou-se a conciliar invocando razões metafísicas. Disse ele que não poderia conciliar porque os ‘Encantados’ não querem e que perderia poderes caso desobedecesse à vontade dos ‘Encantados’. No Estado Democrático e Social de Direito todo o poder emana do povo, ao contrário das monarquias absolutas em que o poder tem origem divina. Nesse sentido, a Constituição assegura a ampla a [sic] liberdade de culto, porém ninguém pode deixar de cumprir obrigações a todos impostas evocando sua própria crença” (Brasil, Poder Judiciário, Justiça Federal, Subseção Judiciária de Ilhéus/BA, Vara Única, 2014).

“Eu não negocio, vocês sabem disso. Minha estrada é linha reta, não tem ladeira, não tem serra, não tem curva. Se tiver, eu salto. Se achar que conversa, acordo, submissão, vai manter [ganhos parciais]... Não mantém. Quem tem medo da derrota nunca vai ter sucesso. Porque sempre vai ter um jeito de negociar com o inimigo para manter algum ganho. Aí, acaba perdendo tudo, e sendo submisso e capacho de quem propôs os acordos”, afirmou Babau em outra ocasião, diante dos parentes. “As pessoas tentam oferecer facilidade para devolver dificuldade. Em um

primeiro momento, fica parecendo que tudo é muito fácil, é muito bom, para confundir as cabeças fracas. Isso se chama laço do demônio, para pegar quem não tem coragem de manter sua luta.”

O fato de a luta ser fundada no parentesco trazia a confiança que sentaria as bases para a radicalidade na ação. Babau contou que, quando foi preso em 2016, a delegada da PF em Ilhéus se dirigiu a ele tentando dissuadi-lo de se mobilizar, nestes termos: “Babau, você tem três filhos. Quem vai tomar conta dos seus filhos com você preso?”. Ainda segundo o cacique, ele teria respondido: “A comunidade. Não se preocupe, não, que a aldeia é responsável. Pinduca foi assassinado e ele não é de Serra do Padeiro. Nós fizemos o quê, delegada? Vá lá ver se eles [a viúva e os filhos de Pinduca] precisam de alguma coisa. Quem toma conta não é a aldeia? Quem tomou conta da família de Pinduca não toma conta da minha, não?”.

Lidar com os antagonistas demandava também *fazer feitiço*, isto é, adotar procedimentos para neutralizar suas ações, com a mediação dos encantados. Trata-se uma expressão genérica para dispositivos diversos, utilizada frequentemente de forma bem-humorada entre parentes, dirigida àqueles considerados os mais entendidos. Em momentos críticos, era comum que as mulheres, em particular, tomassem providências dessa ordem, queimando incensos e defumadores, recorrendo a rezas consideradas fortes e a outras ações. “Nós sabemos lidar com demônios”, afirmou um interlocutor certa vez. De acordo com Babau, alguns parentes seriam capazes mesmo “de puxar o Cão e botar de volta no inferno”. Às vésperas de um evento-chave da mobilização anti-indígena algumas mulheres se empenharam em providências com o intuito de *fazer com que eles brigassem com os amigos deles*, isto é, de provocar cisões entre os antagonistas. Nessa direção, Babau comentou: “O mal, por si só, se destrói; nós não precisamos nos tornar maus para destruí-lo”.

Descrevendo as ações contra a exploração minerária junto à antiga fazenda Ipanema, o cacique enfatizou as transformações que tiveram lugar quando os indígenas reunidos ali realizaram os rituais demandados pelos encantados. “A mata virou uma coisa maravilhosa: a polícia tremia de medo, a polícia não tinha coragem de reagir. E não tinha ninguém fazendo nada, só os meninos cantando, gritando o grito tupinambá”. Em diálogos com diferentes interlocutores, era possível escutar formulações semelhantes, relativas a diferentes momentos-chave de defesa territorial.

Para além das ações dirigidas a antagonistas ou situações específicas, eram empregados ininterruptamente dispositivos para afastar o mal e construir a aldeia como um lugar para se viver bem. Um canto de toré entoado na Serra do Padeiro aludia à necessidade de se buscar proteção para viver: “O céu é alto,/ o mar é fundo./ O céu é alto,/ o mar é fundo./ Tem que chamar por deus/ para andar no mundo./ Tem que chamar por deus/ para andar no mundo”. Não se deveria andar no mundo *à toa*, isto é, sem defesas espirituais. Tampouco viver *sem prestar atenção nas coisas*. Uma orientação de dona Maria a respeito da quinta-feira e da sexta-feira da paixão servia de exemplo

dos perigos com que poderiam se defrontar, inclusive se movendo na própria aldeia, aqueles que não acionavam, em seu cotidiano, os conhecimentos práticos transmitidos ao longo das gerações.

“Quando é dia de sexta-feira [santa], hoje, não pode tomar banho na água corrente [do rio], porque, 12 horas em ponto, quem tem lepra, quem tem doença de pele, pode chegar ao rio corrente e pedir pelo amor de deus e tomar banho, que sara. Se você está sã, você não pode chegar ao rio de Una e nadar. O povo faz, hoje o povo não respeita, mas não pode. Quem tem uma ferida, quem tem uma doença de pele, quem tem uma queda de cabelo, qualquer mal que ofende... Você chega ao rio às 12 horas, pede para Nossa Senhora da Paixão, pelo amor de deus, e pode tomar um banho para sarar. E quem estiver tomando banho por cortesia, por boniteza, pega.”

Os esforços para proteger a aldeia se viam por toda parte. Cuidados especiais eram dedicados às estradas, em particular às pontas da aldeia. A intensa circulação de indígenas pelo território contribuía para a vigilância; qualquer presença incomum acendia rapidamente sinais de alerta. Por outro lado, em momentos de agudização das tensões, tentava-se evitar movimentações pelas estradas da aldeia durante a noite e reduzir a circulação nas sedes de distrito, cidades e aldeias vizinhas. Por exemplo, a ata de reunião da AITSP de 2 de março de 2014 registra esta recomendação: “vamos evitar de ficar saindo para Sururu, Vila Brasil, Serra das Trempe etc.”.

Atrás de portas, encontravam-se cruzeiros desenhadas com giz e óleo ou papéis com orações; penduradas em árvores ou soleiras, garrafas com água, para afastar coisas ruins; em áreas de morada, sinais do fogo do toré; na maioria das casas, altares domésticos, dos menos aos mais elaborados. Na casa de seu Lírio e dona Maria, por exemplo, na parte interna da porta da sala – que se abre para o terreiro, mais especificamente para o fogo do toré e a casa do santo –, foi fixado um papel com uma oração contra a peste, diagramada em formato de cruz. Plantas eram utilizadas extensamente para limpeza espiritual e proteção. A uma jovem que passou a ter pesadelos, rapidamente recomendaram que colocasse cuarana ou espada-de-ogum sob a cama. Quando um de seus filhos se mudou para uma casa nova, em uma área retomada, dona Maria disse que iria até lá plantar beru no terreiro, planta que protege e é útil, pois suas sementes servem para fazer maracá.

A realização de torés em diferentes pontos da aldeia era cotidiana. Também era relativamente comum que pessoas se dedicassem a orações diárias na beira do fogo, disposição que tendia a se disseminar em períodos lidos como difíceis ou preocupantes. Muitos interlocutores sabiam o número de vezes que se deveria repetir uma reza, o número de velas que se deveria acender e os santos aos quais recorrer para sanar problemas específicos, entre outras numerosas e intrincadas determinações. Além disso, conforme já ficou claro, registrava-se um extenso calendário de festejos religiosos e outros atos de devoção.

Como se indicou, o âmbito externo à aldeia seria domínio de perigos. “Tem pantomima¹¹⁶ ruim: tem o Cão, tem a Pelada, que é a Peste, a mulher do Cão”, explicava seu Bebê. Seus conhecimentos demonológicos eram quase tão extensos quanto os zoológicos e botânicos. Nos últimos tempos, os Tupinambá da Serra do Padeiro vinham recebendo avisos dos encantados a respeito de *doenças devastadoras* que se avizinhavam e que fariam com que *metade da humanidade fosse aniquilada*. Em 2016, a epidemia das febres zika e chikungunya, sempre associada à cidade, era tema corrente, reforçando a noção de que as doenças se multiplicavam. Esses prognósticos e constatações demandavam ações constantes.

Em reunião da AITSP de 1º de março de 2015, o pajé avisou: “o mal anda rondando nossas áreas”. Daí por que era preciso *fechar a aldeia* religiosamente. Rezas e outras iniciativas teriam o poder de *blindar* a aldeia contra diversos males. Foi isso que se viu, por exemplo, com a seca de 2015. *Lá fora, a seca foi pesada; aqui, castigou, mas não destruiu*. As rezas empregadas por meus interlocutores se dirigiam, em especial, a São Sebastião, o padroeiro da aldeia, mas também frequentemente a São Jorge, santo protetor e vencedor de demandas. Em geral, versavam sobre a tríade *fome, peste e guerra*, e circunscreviam *dentro e fora*.

“Salvo estou, salvo estarei, salvo entrei, salvo sairei. São e salvo, como entrou nosso Senhor Jesus Cristo no rio de Jordão, com São João Batista. Na Arca de Noé, eu entro com a chave de Senhor São Pedro e me tranco. A Jesus de Nazaré eu me entrego. Com as três palavras do credo, deus me fecha.” De Bom Jesus da Lapa, aonde, como indiquei, costumava-se ir em romaria, traziam-se rezas poderosas, impressas em papel. Por exemplo, a “Oração para livrar de muitos perigos, fechar o corpo e quebrar as forças dos meus inimigos carnais, dos demônios, das pragas e das guerras consumidoras”. Só de serem carregadas na bolsa, elas já protegiam.

Uma dessas rezas, a São Sebastião e à Virgem Nossa Senhora das Dores, prometia: “Serão bem-aventuradas e felizes todas as pessoas, homens, mulheres e meninos[,] que consigo trouxerem esta divina oração[,] andando dia ou noite, estão livres dos grandes perigos, presentes e futuros, o seu corpo viverá fechado contra todos os males, e os inimigos não terão mãos nem forças para lhes ofender. A peste e todos os bichos peçonhentos, cães danados e cobras, [sic] não lhes ofenderão. Com a força desta oração será aplacado o furor da justiça, das injustiças dos maus homens, será aplacada a peste em qualquer lugar (cidade, vila ou povoação), será aplacada a ira do inimigo contra si”. Conforme adiantei, seu Bebê sabia fazer rezas para *livrança*, isto é, para proteger de perigos. “São boas para defesa de guerra, essas rezas fortes. A arma pisa [falha], [o

¹¹⁶ *Pantomima*, aqui, não tem acepção de espetáculo, logro ou embuste, mas de aparição, de figura infernal.

projétil] não rompe.” Ele era capaz, inclusive, de andar envultado: as pessoas passavam rentes a ele e não o viam, a não ser as crianças pagãs, para as quais o envultamento não surtia efeito.

Como as rezas de livrança indicam e conforme vimos na seção anterior, assim como se fechava a aldeia, fechavam-se corpos. Em trabalhos prévios, comentei as defumações, banhos, pinturas corporais e outros dispositivos de proteção empregados nas ações de retomada, que confundiam os inimigos e faziam as balas *esfriarem e caírem no chão*, sem tocarem os corpos dos indígenas. O fechamento de trabalho com o pajé poderia ser pensado também nesse quadro, como um processo específico e mais profundo de proteção para os embates. Alguns interlocutores contaram que rezavam, em particular, pelos parentes na linha de frente, notadamente por Babau. Nesse sentido, uma senhora afirmou: “Peço a deus que tome conta do cacique. A gente fica preocupado. Quando ele foi preso mesmo... Parece que o sono some, eu não durmo mais. A gente só descansa quando está todo mundo junto. Eu peço a deus que deus tome conta”. Os pedidos de intercessão dos encantados eram cruciais para alguém tão visado. Dona Maria recordava que, certa vez, conversando sobre a luta, seu Lírio e ela concluíram: “Só mesmo a proteção dos encantados para não terem matado Babau”.

Como se sabia mais visado, por sua proeminência na luta, Babau cuidava de se rezar com o cacique com certa frequência, notadamente às vésperas de eventos críticos da mobilização. Certa vez, uma de suas irmãs comentou que ele estava “toda hora com a espinhela caída”, o que poderia se relacionar tanto à exaustão, devido aos compromissos da luta, como à afetação pelo que lhe faziam os antagonistas e, eventualmente, parentes descontentes com algum aspecto de sua atuação.

Para além do cacique, *cuidar-se* era obrigação de todos: observar os resguardos, no caso daqueles que tinham trabalho fechado com o pajé e de quem atravessava períodos específicos; *alinhar* as pinturas corporais ao participar de rituais, isto é, não as fazer aleatoriamente, cuidando de seus sentidos, em conexão com os outros corpos; não participar de rituais ou ações para as quais, por diferentes razões, não se tivesse condição no momento; avaliar quando um *canto forte* poderia ou não ser puxado durante o toré; e, sobretudo, não andar de corpo aberto. Uma senhora recordava o transtorno causado por jovens que participaram da limpeza espiritual de uma retomada sem terem tomado as devidas precauções: “Os jovens de corpo aberto pegaram uma ruma de troço [espíritos perturbados que habitavam a antiga fazenda]. Lírio levou dias limpando esse povo”.

Por meio do conjunto de expedientes referidos aqui, construía-se uma aldeia fechada pelos encantados, ainda que aberta aos fluxos de pessoas e coisas que os Tupinambá da Serra do Padeiro consideravam relevantes, desejáveis ou mesmo inevitáveis. Dona Maria explicou, certa vez, que era preciso controlar o afluxo à aldeia. “Se abrir as correntes, minha filha, embola doido, doente, tudo!” Ela se referia, especificamente, às *correntes espirituais*. Quando as correntes estavam

abertas, os necessitados encontravam o caminho até seu Lírio. Agora, ele só as abria, e não de todo, perto da festa de São Sebastião. Mas é possível expandir o quadro para pensar como os Tupinambá da Serra do Padeiro manejavam mais amplamente as relações com os domínios de fora da aldeia.

As estratégias levadas a cabo na aldeia previam o estabelecimento de relações com parentes de outras localidades da TI e de outros povos indígenas, como vimos; a constituição de *parceiros* e *aliados*, militantes de movimentos sociais, membros de entidades não governamentais, pesquisadores e representantes do poder público; e o manejo das relações com vizinhos não indígenas, com comerciantes e prestadores de serviço de cidades próximas à aldeia, e com políticos. Gerir adequadamente esses vínculos, cultivando, em particular, as relações com parentes e aliados, era considerado muito relevante para o avanço do projeto coletivo em construção na aldeia.

Indo além dos limites da TI, meus interlocutores costumavam enfatizar a capacidade da Serra do Padeiro de atrair parceiros e aliados. Isso ocorria, diziam, porque eles *trabalhavam bem* e tinham *atuação coerente*, isto é, *entendiam a posição de cada um*. “A gente sabe o que é posição de governo, qual a posição nossa, qual a posição de cada um. A gente não mistura, para sair xingando todo mundo”, disse Babau certa ocasião. Segundo ele, outras coletividades pautavam suas relações com aliados em uma postura de *cobrança*, em muitos casos indevida, demandando providências que fugiam ao escopo de atuação do indivíduo ou da entidade em questão. Considerando-se assertivos na exigência de direitos, mas, ao mesmo tempo, muito habilidosos em implicar politicamente os aliados também pelo afeto, os Tupinambá da Serra do Padeiro criaram ao longo dos anos uma ampla, diversa e sólida rede de relações em torno da luta. De acordo com Babau, isso instaurava responsabilidades específicas: “Como eu tenho muitos aliados, não posso cometer erros, senão eu desmoralizo os aliados, que sempre falam bem de nós”.

Meus interlocutores colocavam muita ênfase no *nome*, isto é, na reputação que haviam firmado. Como eram *autônomos*, *trabalhavam duro* e *cortavam na linha certa*, eles passaram a ser largamente conhecidos. A visita à Serra do Padeiro da relatora especial sobre os Direitos dos Povos Indígenas da ONU, Victoria Tauli-Corpuz, em março de 2016, era referida como exemplo (Tauli-Corpuz, 2016). A participação em instâncias bastante diversas dos movimentos sociais e em espaços de controle social junto ao poder público, entre outros âmbitos no país e fora dele, colocava-os em contato com muitos sujeitos; comumente, essas relações se aprofundavam. Como assinalou Freire (2016: 120), com a mediação dos encantados, os Tupinambá da Serra do Padeiro verificavam em que parceiros poderiam ou não confiar. É importante notar também que muitos aliados se aproximaram da aldeia em função do processo de criminalização, que, inadvertidamente, ampliou a visibilidade da mobilização tupinambá.

O caso de uma liderança regional do movimento sem-terra que hoje mantém relação próxima com a Serra do Padeiro oferece um exemplo muito esclarecedor de como têm se construído essas aproximações. Gilda* contou que desde que escutou falar de Babau pela primeira vez, em conversa com um membro da Comissão Pastoral da Terra (CPT) com quem já mantinha relações, passou a ter muita vontade de conhecê-lo. A conversa, ocorrida em 2010, foi suscitada pela prisão do cacique. Não muito depois, Gilda conheceu dona Maria em Bom Jesus da Lapa, durante uma atividade para a qual elas haviam sido convidadas, respectivamente, pela CPT e pelo CIMI. Em 2012, a realização de um seminário de juventude levou Gilda à Serra do Padeiro, onde ela finalmente encontrou Babau pela primeira vez. Desde então, ela frequenta a aldeia, participando de reuniões, farinhadas, carurus e outros eventos.

Dona Maria, que considera Gilda muito *lutadeira*, atuou para colocá-la em contato com trabalhadores sem-terra do entorno da aldeia, contribuindo concretamente para que alguns se mudassem para o PA em que a liderança vivia ou para acampamentos ligados ao Movimento dos Trabalhadores Assentados, Acampados e Quilombolas da Bahia (CETA), do qual ela fazia parte. Foi Gilda quem mediou o estabelecimento de Cledir em um PA, situação a que me referi no capítulo 2. Como se vê, firmou-se nesse caso uma colaboração cruzada entre indígenas e sem-terra, efetiva para ambas as partes e construída a partir de baixo, não de fóruns mais elevados dos respectivos movimentos.

As articulações estabelecidas entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, outras coletividades indígenas do sul da Bahia e grupos mobilizados por direitos foram examinadas mais detidamente por Freire (2016). Ele analisou, por exemplo, as relações entre a Serra do Padeiro e o PA Terra Vista, situado em Arataca e ligado ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Conforme registrou o pesquisador, também nesse caso a criminalização dos Tupinambá contribuiu para a aproximação, já que a principal liderança do PA os conheceu “levando solidariedade” à aldeia quando Babau estava preso (Freire, 2016: 147). Mais atrás, falamos sobre a atuação dos Tupinambá da Serra do Padeiro para reverter as ações dos antagonistas. A conversão das prisões e de outros ataques em ferramenta mobilizadora, ao contrário do que tencionariam os setores contrários aos direitos indígenas, talvez seja um dos melhores exemplos do fenômeno.

Freire (2016: 135) indica também que, na perspectiva da Serra do Padeiro, o fato de a aldeia ter condições de autofinanciar a mobilização lhes garantiria condições de escolher livremente seus aliados, sem ter de se conformar a situações indesejadas em função de premências financeiras. Ele assinala ainda que, de acordo com seus interlocutores, “os Tupinambá da Serra do Padeiro estão, de certa forma, despreocupados em fazer alianças e articulações políticas, ao passo que estas se dariam naturalmente na medida em que eles se organizam internamente” (Freire, 2016: 140).

Jéssica, jovem a quem me referi na seção anterior, mostrou em sua pesquisa de especialização em Estado e direitos dos povos e comunidades tradicionais que aproximações religiosas também estabeleciam alianças (Quadros & Machado, 2018). Ela se debruçou sobre a realização na Serra do Padeiro, em julho de 2018, da XVI Mesa Redonda Caboclo Camarada Amigo Meu, organizada pela Associação Nacional Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (ACBANTU). A atividade se inseria em um horizonte de relações mais profundo, deixando ver como a construção dessas alianças se estendia no tempo: “Em três ocasiões, a última delas em 2018, Babau recebeu homenagens da Associação Nacional Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (ACBANTU), com sede em Salvador, Bahia, cujo presidente é mais conhecido como Taata Konmannanjy” (Quadros & Machado, 2018: 4). Conforme as autoras, o evento realizado na Serra do Padeiro “apresentou-se como potente iniciativa para a consolidação de diálogo e interação afro-indígena, e para fortalecimento de nossas lutas” (Quadros & Machado, 2018: 4).

É preciso ter em mente que os Tupinambá da Serra do Padeiro não restringiam suas perspectivas de luta à aldeia: concebiam seu projeto, antes, como possibilidade de subverter as relações de poder na região, como uma *aliança entre fracos*, que se conectava, portanto, com outras lutas, como as dos sem-terra e a do povo de terreiro, apenas para indicar dois segmentos referidos a exemplos mencionados aqui. Cruciais, essas aproximações precisavam ser fortalecidas. Conforme Babau, alguns indígenas teriam preconceito em relação aos sem-terra, aderindo a narrativas hegemônicas. De outra parte, ele afirmava que os movimentos sem-terra deveriam “aproveitar melhor o vácuo da questão indígena”, isto é, avançar em uma estratégia conjunta que articulasse as lutas pela garantia dos direitos territoriais indígenas e pelo reassentamento de ocupantes não indígenas com perfil para a reforma agrária.

Constituída em 2012 durante a I Jornada de Agroecologia da Bahia, realizada no PA Terra Vista, a Teia Agroecológica dos Povos tem sido um dos espaços de articulação nesse sentido, combinando-se a outras iniciativas, muitas delas enraizadas nas interações cotidianas entre parentes, compadres, vizinhos e conhecidos. Em visita à Serra do Padeiro em 2014, a Teia Agroecológica dos Povos plantou perto da antiga morada de João de Nô dois baobás, que já adquiriram certo porte. Tempos atrás, dona Maria espalhou na Serra do Padeiro sementes de gergelim apresentadas por assentados do Terra Vista, que também deram à aldeia mudas de árvores nativas. Essas plantas, somando-se ao pau-brasil levado pela cacica Jamapoty, aos cultivos deixados pelos numerosos projetos realizados na Serra do Padeiro com o apoio de entidades civis e governamentais, e às fruteiras legadas pelos velhos, inscreviam na terra uma história povoada de relações.

De outra parte, a frequência de não indígenas à aldeia como estudantes do CEITSP vinha levando à constituição de mais um âmbito de convívio, em que predominavam, ao lado dos

indígenas, assentados da reforma agrária, acampados e safreiros, entre outros. Muitas vezes, a aproximação resultava em casamentos. Complexas, as relações e percepções cruzadas entre indígenas e não indígenas no âmbito do CEITSP foram etnografadas por Pavelic (2019: 253-282).

Como se indicou, ainda persistiam no território áreas em posse de não indígenas entendidos como pequenos ou fracos, de modo que as relações com esses vizinhos faziam parte do cotidiano dos Tupinambá da Serra do Padeiro. Após os avanços mais recentes no processo de recuperação territorial, já não restavam dentro dos limites da aldeia sujeitos lidos como fazendeiros, apenas sitiantes, referidos como *peças que vivem dentro das arezinhas delas*, como *herdeiros* ou *espólios*¹¹⁷. Frequentemente, dizia-se que eram vizinhos que *não abusavam ninguém*. Em diálogos com representantes do poder público, em diferentes ocasiões, Babau enfatizou que esses não indígenas queriam “ser remanejados em bloco, e não despedaçados”, sendo reassentados, preferencialmente, “aqui perto”. De acordo com o cacique, ele se empenhava em “mostrar que eles são sujeitos de direitos, com a compreensão de que o território é nosso e nós o queremos”.

As relações com esses vizinhos não eram monolíticas. Ao passo que alguns viviam nas áreas sem manter ou mantendo escassas relações com a Serra do Padeiro, outros tinham trabalho fechado com o pajé e participavam intensamente da vida religiosa da aldeia. Em sentido inverso, como vimos, alguns indígenas fecharam trabalho em um terreiro de candomblé mantido em um sítio em posse de não indígenas dentro dos limites da aldeia.

Em 2012, seu Raimundo Curador, não indígena que também mantinha um terreiro de candomblé no interior da TI, em um sítio localizado na Serra do Cabelo, teve participação destacada na festa de São Sebastião. Na ocasião, seu Lírio *entregou o salão* da casa do santo para ele, seus parentes e iniciados, que conduziram o ritual durante parte da noite. Seu Raimundo, que à época já estava enfermo, morreria tempos depois. Segundo dona Maria e Babau, ele só *descansou* depois de receber um recado do cacique garantindo que a área da família não seria retomada. Além de ser pequeno, ser um bom vizinho e não se envolver em mobilizações anti-indígenas, explicou dona Maria, ele tinha “a cultura dele, o candomblezinho dele”, que era preciso respeitar.

Alguns vizinhos mantinham relações próximas e de longa data com seus interlocutores e seus parentes. Como vimos no capítulo anterior, ao considerar o relato de Gilson acerca da convivência na Grande São Paulo com não indígenas oriundos de um sítio localizado na Serra do Padeiro, alguns desses vínculos se estenderam para a diáspora. Na época, Gilson morou seis meses na casa de um desses vizinhos. Ele considerava a coabitação na diáspora uma decorrência da proximidade na Serra do Padeiro: “Eles praticamente foram criados aqui junto com a gente”.

¹¹⁷ Como se vê, o termo *espólio* deslizava do patrimônio do morto para nomear os herdeiros.

Em alguns casos, as ligações com vizinhos se alteravam com o tempo. Se, em certos momentos, as relações entre uma família extensa não indígena e a aldeia poderiam ser de evitação, em outro, as tensões poderiam se distender, levando a uma reaproximação. Além disso, os vínculos não se davam apenas em face dos Tupinambá da Serra do Padeiro como uma coletividade, mas em referência a pessoas ou famílias específicas. Por exemplo, um não indígena, que, por criar galinhas, catraios e patos soltos, tornou-se alvo das reclamações de uma indígena que vivia na retomada vizinha ao seu sítio foi ajudado por um indígena que tinha um sítio em outra parte da aldeia e que se dispôs a receber sua criação para evitar problemas. Alguns interlocutores classificavam o não indígena como bom vizinho, ao passo que consideravam a parente *encrenqueira*.

Um caso ocorrido em 2015 dá mostra de como relações com vizinhos não indígenas eram manejadas contextualmente. Em abril daquele ano, faleceu uma senhora não indígena que vivia em uma área retomada, junto ao filho de criação e à nora, ambos indígenas. Ocorre que ela era parte de uma família extensa de não indígenas que moravam em um sítio no interior da aldeia, que não havia sido retomado. Ainda que esses parentes não fossem brigados com Valdemar*, o filho da senhora, alguns “tinham aquelas coisinhas, sabe?”, isto é, certa reserva em relação aos indígenas, no marco do processo de recuperação territorial. Valdemar relatou que, na esteira da morte, começou a refletir sobre os ritos fúnebres. “Eu sentei mais Babau e discutimos. Porque, às vezes, tinha parente deles que não queria vir aqui, porque é retomada. E nós não podíamos andar em Buerarema, por causa dos conflitos. [Da conversa, surgiu uma proposta:] ‘Aí, faz assim: ela [a finada] fica aqui à noite; no outro dia, às 11 horas, a funerária pega, eles [os outros parentes] levam lá e fazem do lado deles.’ E eles aceitaram. Acho que umas quatro da tarde sepultaram”. Como se vê, as relações de vizinhança foram habilmente acomodadas com uma solução muito específica.

A despeito da diretriz vigente na Serra do Padeiro de não incidir em áreas de pequenos, registravam-se algumas que foram retomadas. Tais ocorrências eram qualificadas como exceções, justificadas pela participação de seus detentores ou pretensos proprietários em emboscadas ou outras formas de violência direta contra os indígenas e, de modo mais amplo, pelo envolvimento *com coisas que não prestavam*: eram *pessoas que não dava para deixar no meio da aldeia*. Por outro lado, frequentar as reuniões dos fazendeiros, falar mal dos Tupinambá e ser um vizinho que reclama de animais de criação dos outros ou mesmo que xinga os indígenas de *ladrões de terras* não eram razões suficientes para que se retomasse uma área.

“Esses aí falam mal da gente, mas a gente não liga. Não é obrigado, todo mundo, a concordar com as nossas ideias”, disse um interlocutor a respeito de certos vizinhos não indígenas. Outro, por sua vez, afirmou: “mandar os pequenos embora seria o mesmo que matá-los de fome”. Como vimos, porém, a decisão de não retomar determinada área, em

conexão com as determinações dos encantados, não era isenta de tensões. Alguns prefeririam que as áreas de certos pequenos – por exemplo, vizinhos com os quais tiveram desentendimentos – fossem retomadas. Que se mostrassem conformados com a determinação coletiva não significava que estivessem propriamente satisfeitos.

Quando ainda restavam no território fazendas passíveis de serem retomadas, manter *muita amizade* com meeiros e trabalhadores não indígenas tendia a ser criticado, pois poderia fazer com que, quando fosse hora de recuperar as áreas, os parentes excessivamente próximos titubeassem. Uma interlocutora recordava a ocasião em que se deram conta de uma das implicações da luta, na reunião de fundação do cacicado: “No momento em que a gente se assume como índio, nós não temos mais compadre, nós não temos mais amigo, nós não temos mais ninguém. A gente agora só vai ter inimigo. E a gente quer fazer uma luta séria, a gente tem que fazer um enfrentamento”. Não se tratava, é claro, de não estabelecer relações, inclusive alianças, como vimos, mas de ter clareza sobre o que deveria preponderar dali em diante.

Em Alarcon (2019: 332-333), referi-me às interações mantidas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro com comerciantes de cidade vizinhas, destacando seu papel na disputa. Relacionando-se com compradores de cacau, seringa, farinha e outros produtos, com vendedores de víveres, roupas, artigos religiosos, materiais de construção, eletrodomésticos e veículos, os membros da aldeia firmavam reputações e cultivavam lealdades que se revelavam estratégicas, particularmente quando o conflito se agudizava. Isso explicava por que meus interlocutores não tendiam a *abandonar* vendedores e compradores com quem mantinham relações de longa data, mesmo quando apareciam, ocasionalmente, ofertas de negócio mais vantajosas.

O cálculo para decidir de quem comprar e a quem vender era mais amplo que o preço da vez e considerava, entre outros fatores, como esses parceiros comerciais se comportavam ao longo do tempo. Como vimos no capítulo 1, durante as movimentações anti-indígenas que tiveram lugar em Buerarema em 2013, alguns desses sujeitos foram agredidos, por não se dobrarem às pressões para interromper as relações com a Serra do Padeiro. Essa postura era lembrada e profundamente valorizada na aldeia. Freire (2016: 24) anotou que, após os incidentes de 2013, um comerciante de Buerarema teria inclusive se mudado para São José da Vitória para não perder a clientela indígena.

Outro eixo de relações complexas envolvia políticos, em nível regional, estadual e nacional. Os períodos de campanha eleitoral eram compreendidos em geral como momentos de marcação do *peso* da Serra do Padeiro e, mais particularmente, de Babau, em face dos candidatos. Tanto em função do número de votantes como da relevância política assumida pela aldeia, diversos candidatos buscavam alinhar seu apoio, declarado ou não. Em função da projeção dos Tupinambá da Serra do Padeiro, atrelada ao processo de recuperação territorial, ocorriam em

alguns casos inversões interessantes, situações em que políticos regionais procuravam a aldeia para tentar obter acesso a instâncias estaduais ou federais com as quais ela mantinha interlocução.

Já as relações com políticos eleitos, no que diz respeito ao cumprimento de suas atribuições, eram marcadas por constante negociação. Por vezes, a AITSP cumpria funções negligenciadas pelas prefeituras dos municípios que incidem na TI, inclusive dispendendo grandes somas de recursos – foi o que ocorreu, por exemplo, com a manutenção das estradas que servem a aldeia, em 2016. Em outro momento, denunciando a negligência da prefeitura de Una em relação à coleta do lixo, Babau afirmou que, embora a aldeia tivesse condições financeiras de arcar com o serviço, eles acionariam o MPF para garantir que o poder público cumprisse sua obrigação. Assim, registravam-se afastamentos e aproximações, apoios públicos, cobranças e afirmações de autonomia.

Em contraste com indígenas de outras localidades da TI e de outros povos, os Tupinambá da Serra do Padeiro não optaram, até agora, por enveredar pela política institucional, lançando candidatos próprios. A exceção, em termos, era Agnaldo Pataxó, indígena do povo Pataxó Hãhãhã, casado com uma Tupinambá, morador da Serra do Padeiro e professor do CEITSP. Em 2000, ele se elegeu vereador no município de Pau Brasil, pelo PT. Em eleições subsequentes, candidatou-se como prefeito, em 2004, e vereador, em 2012 e 2016, mas não foi eleito. Em mais de uma ocasião, escutei Babau aconselhando os parentes a “não deixarem a política do branco entrar na aldeia”. Essa afirmação, que poderia soar estranha a quem observasse a frequência das interações dos Tupinambá da Serra do Padeiro com políticos, falava, na verdade, dos esforços de marcação de limites sem prescindir das relações. *Deixar a política do branco entrar* equivaleria a ser capturado em vez de capturar, submetendo a atuação indígena à lógica da política eleitoral.

Certa vez, um vereador com quem os Tupinambá da Serra do Padeiro mantinham boa relação passou dias na casa do santo, sendo tratado por seu Lírio. Ele havia sido acometido por uma enfermidade e seu estado de saúde se deteriorava rapidamente. De acordo com duas interlocutoras, em decorrência de um feitiço, ele desenvolveu uma ferida na perna. Em seguida, seus desafetos recorreram a um dispositivo que agravou a situação, levando-o às portas da amputação do membro. “Se você tiver uma ferida na perna, não pode olhar para carne [de boi] fresca. Se olhar, é a mesma coisa de ter comido¹¹⁸: é pior. É só com boi. É muito forte. E levaram carne fresca para ele olhar”, explicou uma das mulheres. Ao final, o vereador foi curado pelo pajé. A situação, que alguns possivelmente considerariam insólita, aponta para os marcos em que os Tupinambá da Serra do Padeiro buscavam estabelecer suas relações com esses sujeitos. Nesse caso, o vereador devia sua cura à aldeia, a quem teria se tornado ainda mais leal.

¹¹⁸ Trata-se de referência a certas qualidades do alimento que o tornavam *reimoso*, isto é, inadequado para quem estava em processo de cicatrização, devendo guardar *resguardos de boca*. Ver Alarcon (2019: 349).

Certa vez, Babau observou: “A proteção não é a valentia, é a relação”. Essa afirmação curta possui muitos desdobramentos, sendo possível apontar, pelo menos, quatro dimensões de *relação*. Conforme sugeri no capítulo 1, quando se visitavam, os parentes fortaleciam laços de solidariedade, engajando-se reciprocamente na proteção uns dos outros. As visitas os mantinham conectados e alertas a vulnerabilidades que, eventualmente, eram notadas pelos visitantes, mas não pelos moradores. Além disso, tomando notícia de que os parentes se frequentavam cotidianamente, os antagonistas percebiam que a coletividade estava coesa, o que desestimularia ataques.

Uma senhora que vivia entre a região serrana e o litoral, mais especificamente na antiga fazenda Ipanema, a que já me referi, afirmou: “A gente fica por aqui [no litoral]. Quando tem precisão, sobe [para a Serra do Padeiro]. Quando a gente tem precisão aqui, eles [os parentes] descem. E ficamos nesta luta”. Além de indicar esse vaivém relacionado diretamente à defesa da aldeia e dos parentes, ela apontava para outra dimensão da relação que atuava no mesmo sentido, destacando a importância de se fazer rituais nas duas áreas. “Aqui [na Ipanema], é a família deles também. Tem que fortalecer: nós somos uma corrente forte! Tem que saber [fazer os rituais], para reforçar a luta [de lá], e, de lá, reforçar os daqui.” Como se vê, essa *corrente forte* expressava a conexão entre os parentes através do território, com a mediação dos encantados.

Apontei também, na seção anterior e nesta, a importância assumida nas estratégias dos Tupinambá da Serra do Padeiro pelas relações com outros sujeitos e coletividades, fossem parentes de outras aldeias, aliados de diferentes segmentos da sociedade ou figuras mais fronteiriças e ambíguas, como determinados vizinhos não indígenas. Manejar com destreza tais relações atuava, em diferentes níveis, na proteção da aldeia e no fortalecimento do projeto coletivo em construção.

Finalmente, havia a relação intensa e silenciosa que se estabelecia entre os parentes em situações de perigo, alinhando suas ações em face do inimigo. Babau se referia, algumas vezes, a sua capacidade de dizer com o corpo quais seriam seus próximos movimentos, se de recuo, se de avanço, em que direção e de que forma se expressariam, de modo que os parentes entendessem e os antagonistas, não. Se esta seção se iniciou com o ato de amansar os inimigos com a fala, ela se encerra com outra modalidade de defesa da aldeia, fundada na comunicação sem palavras, vinculando parentes, vivos e mortos, o território e os encantados.

4.4. A ALDEIA E A CIDADE

Quando, em 1818, aceitaram o convite do Marechal Felisberto Caldeira para visitar a Vila de São Jorge dos Ilhéus e suas imediações, onde ele dispunha de “um grande engenho de açúcar”, Spix e Martius encontraram “extensas matas virgens” (1938: 196, 203). Os “índios mansos” que habitavam a região lhes pareceram “inofensivos, porém, pouco operosos, restringindo sua atividade

à caça, à pesca e à diminuta cultura do milho e da mandioca, de que se nutrem [nutriam], sem outras necessidades da vida” (Spix & Martius, 1938: 201). “Atribui-se, talvez com razão, a visível preguiça e a rusticidade dos habitantes, à circunstância de serem eles em grande parte *tapuiada*, isto é, de procedência indígena” (Spix & Martius, 1938: 200, grifo deles, português atualizado).

Já em Peter Weyll – colono alemão antes envolvido na tentativa de criação da Colônia de São Jorge da Cachoeira de Itabuna e agora à frente da fazenda Almada, dedicada à produção cacaeira – sobressaía “a coragem de se estabelecer nesse ermo” (Spix & Martius, 1938: 208). Enfrentando a febre palustre, erupções cutâneas e outras enfermidades, assim como as “exalações nocivas das matas”, e tomando precauções em relação aos negros escravizados, “porque qualquer desgosto lhes dá [dava] ensejo de fugirem”, Weyll e outros pioneiros avançavam no “penoso trabalho de desbravar espessas florestas, onde muitas árvores de dez até doze pés de diâmetro ocupam [ocupavam] dois machados, que trabalham [trabalhavam] durante dias” (Spix & Martius, 1938: 209-211). Na descrição da derrubada das matas, os indígenas retornam ao relato, trabalhando a jornal, “com muito jeito e perseverança” (Spix & Martius, 1938: 202).

A passagem de Spix e Martius pela região sul da Bahia é capítulo conhecido, assim como as tentativas de colonização alemã da região, às quais têm se dedicado diversos historiadores. Se recupero esses excertos, alguns deles bastante citados, é para pôr ênfase na noção subjacente de *desenvolvimento*. Assentada no trabalho compulsório ou assalariado de negros e indígenas, inclusive crianças, na degradação ambiental, na monocultura e na exaltação de pioneiros brancos, essa perspectiva atravessará séculos, saturando os mais variados escritos e discursos sobre a região.

Já me referi aos competentes trabalhos de Carvalho (2017) e Silva (2018), que, junto a outros estudos recentes, aportam para o reexame das narrativas hegemônicas acerca do sul da Bahia. Não se trata, aqui, de revisar de forma sistemática a literatura que buscou caracterizar a assim chamada região cacaeira, mas de procurar algumas pistas sobre o *projeto* que predomina até hoje, para, por oposição, lançar mais luz à perspectiva coletiva assentada no retorno dos parentes.

Em meados do século XIX, “firmada a lavoura”, as margens do rio Cachoeira, na região descrita por Spix e Martius, adquiriram “um agradável aspecto” (Bondar, 1938: 27). Com o tempo, a ação desbravadora obrigou “o recuo da floresta”, para dar passo ao “grande edifício” que foi a cultura cacaeira (Bondar, 1938: 29, 34). Duas décadas depois, Leeds (1957) captaria as percepções de sujeitos envolvidos com a cacauicultura, aproximando-se de indivíduos de diferentes classes. “Nas associações de palavras [propostas pelo pesquisador em entrevistas com membros de classes altas], a palavra *mata* remetia a ‘atormentador’, ‘triste’, ‘idiota’” (Leeds, 1957: 387, grifo dele, tradução minha).

A escolha de Bondar por uma metáfora arquitetônica para a cacauicultura não era trivial. Ele advogará pela implantação de uma “cultura [agrícola] racional” não apenas nas faixas propícias ao cacau, mas também na “grande superfície praticamente desaproveitada” onde se estendiam plantios de mandioca e piaçabais, tidos como de “aproveitamento econômico muito baixo” (Bondar, 1938: 100, 102, 99). Em certa área, a topografia do terreno seria “favorável” à exploração comercial de madeira, que poderia ser escoada por rio ou pela estrada de ferro até o porto marítimo em Ilhéus. “Derrubada a mata, o terreno se prestará admiravelmente à lavoura mecânica de diversas culturas” (Bondar, 1938: 104). Duas décadas depois, as seringueiras, que vinham sendo introduzidas na região como parte dos esforços de *racionalização*, seriam descritas como “um poderoso exército que redimirá em definitivo [...] uma enorme área do território nacional” (Milhões, 1960: 10).

O disciplinamento da paisagem – entrelaçado ao disciplinamento dos corpos, discutido ao longo deste trabalho, no cruzamento entre esbulho e exploração da mão de obra indígena – é uma das principais expressões do projeto hegemônico a que me refiro. “A fim de dar um pouco de ordem às plantações de cacau seria interessante escolher as árvores de sombra pelas vantagens que elas oferecem, plantando-as em alinhamentos certos e com as distâncias predeterminadas” (Bondar, 1938: 138). Para Bondar, utilizar para sombreamento do cacau árvores altas, nativas da Mata Atlântica, comportaria uma desvantagem: elas sustentam epífitas, que abrigam “macacos e outros danificadores do cacau” (1938: 130). Talvez essa seja uma das imagens mais eloquentes do livro: a caracterização dos animais não por suas variadas implicações com a floresta, mas exclusivamente por sua relação com os cocos de cacau, que se queria protegidos em áreas higienizadas.

Os cacauais plantados pelos Tupinambá são *despensas vivas* – na acepção que propõe Torres (2011), em outro contexto – onde fruteiras como limão-balão, laranja-de-umbigo e jenipapo, dividindo espaço com jequitibás, vinháticos e outras espécies, tanto marcam as pausas do trabalho, com descanso e comida, quanto a historicidade das roças, ao fazer recordar quem plantou determinadas árvores, ao constituir divisas de terrenos ou indicar os lugares de antigas moradas.

Além disso, as roças de cacau convivem com roças de ciclo curto, pomares, hortas, quintais, jardins, terreiros e chiqueiros onde se criam animais de pequeno e médio porte, e, em alguns casos, pequenos pastos, compondo um complexo sistema econômico. Em outro trabalho, descrevi por exemplo o papel dos porcos como reserva de valor (Alarcon, 2019: 77, 407). Na perspectiva da monocultura, porém, roças de cacau devem ser uniformes e destacadas do resto. Sobre a jaqueira entremeada aos pés de cacau, Silva anotou, no início dos anos de 1970: “a CEPLAC vem aconselhando a exterminá-la” (1972: 53). Nas fazendas de cacau, “porcos estragam as plantações, logo não são criados” (Silva, 1972: 54).

Descrevendo as iniciativas do Instituto de Cacau da Bahia (ICB), órgão em que atuou, Bondar (1938: 141) menciona testes de sombreamento de cacauais com eritrina. A presença dessa árvore em roças de cacau no interior de retomadas levava alguns dos meus interlocutores a queixas veementes. De um lado, afirmavam, os galhos de eritrina se rompem com facilidade, provocando acidentes, e o depósito de suas flores no chão torna o terreno extremamente escorregadio; de outro, ela materializaria a violência epistêmica do ICB e da CEPLAC.

Sob a égide dessas entidades, que se tornaram determinantes nas políticas para a região, o manejo das roças informado pelo complexo arcabouço de conhecimentos desenvolvidos ao longo de gerações – que, em intimidade com a floresta, vinham plantando cacau muito antes do auge do setor econômico assentado nessa lavoura – passou a ser enquadrado como atraso, enquanto as paisagens familiares se desfaziam. Haveria que pôr fim ao “empirismo” dos que sabiam ler o terreno para identificar solos propícios ao cacau, identificáveis pela abundância de pedras e pela presença das *madrinhas de cacau*, espécies como pau d’alho, virote, gameleira, jequitibá, bananeira-do-mato, taioba e capim-zabelê (Bondar, 1938: 93).

“Em plena era atômica a nossa produção agrícola depende ainda do esforço do nosso subnutrido caboclo, manejando as mesmas ferramentas usadas pelos avós de seus avós”, lamentava um assistente técnico do Departamento de Extensão da CEPLAC (DEPEX) em seu diagnóstico sobre as “comunidades rurais da região cacauera” (Peixoto, 1967: 15). “Os tabus, as credences de uma agricultura primitiva, deficiente e deficitária são coisas do passado”, anunciaria uma publicação da CEPLAC acerca do “novo ciclo do cacau” (Comissão Executiva do Plano de Recuperação Econômico-rural da Lavoura Cacauera, 1973: 5). Nessa direção, os responsáveis pela extensão rural desenvolviam métodos de inspiração pavloviana: “O Departamento de Extensão atua estimulando os cacauicultores, que ao apresentarem a resposta (R) desejada, isto é, a aplicação das práticas agrícolas recomendadas, sofrem nova atuação do DEPEX, reforçando a resposta condicionada com recompensas (Re)” (Alvim & Rosário, 1972: 46).

Nesse quadro, arboricidas, fertilizantes e “híbridos de alta produtividade” eram introduzidos (Alvim & Rosário, 1972: 39). Uma publicação da Comissão de Planejamento Econômico da Bahia descreveu como se teria conquistado a “receptividade” dos cacauicultores aos “ensinamentos” técnicos, mostrando-lhes o “efeito espetacular” do polvilhamento manual de colônias de formiga-de-enxerto com hexacloreto de benzeno (Bahia, Comissão de Planejamento Econômico, 1958: 98). Em setembro de 1973, o Centro de Pesquisas do Cacau da CEPLAC (CEPEC) realizou uma “mesa redonda internacional sobre modificações climáticas”, para debater a viabilidade da provocação de chuvas artificiais na região durante períodos de estiagem (Mesa, 1973: 23).

O ambiente reformado era também renomeado. Nos primeiros anos de ICB, referindo-se a um velho conhecido dos Tupinambá, Bondar relatou: “No vale do rio Una, numa das propriedades do Dr. M. Pereira de Almeida[,] apareceu um pé de nosso cacau forasteiro que fornece exclusivamente amêndoas brancas” (1938: 68). Era, avaliou Bondar, uma mutação. “Propomos a esta variedade o nome de cacau Almeida pelo nome de seu descobridor” (Bondar, 1938: 68). Combinando-se a outros dispositivos de construção da memória oficial – Almeida e seus parentes dão nome a logradouros públicos, um busto foi erigido no centro de Una em sua homenagem e o museu da cidade tem em sua vida o fio condutor –, tratava-se de inscrever o *dono de Una* na paisagem das roças. Aliás, Almeidópolis era o nome de uma de suas fazendas (Milhões, 1960: 12).

Sem demorar no perfil de Almeida, vale indicar que ele aparece como epítome da matriz de desenvolvimento caracterizada aqui. Entre outros empreendimentos, estava à frente da Empresa Policultora, fundada em 1924 junto a Wilhelm Overbeck, diretor da Associação Comercial da Bahia em 1909, 1915 e 1916 (Santos, 1973: anexo). Ocupando cerca de 30 mil hectares, as terras da empresa foram cultivadas com cacau, café, seringa, piaçaba e cereais. “O território da empresa dispõe de larga reserva de matas e é aproveitando a grande fortuna natural que possui, que ela explora ainda a indústria extrativa de madeiras de lei, que serra e exporta. [...] A indústria extrativa de madeiras representa para a empresa significativo movimento[,] que é todo feito metodicamente e com o aproveitamento máximo de tempo e de capital” (Empresa Policultora, 1928: 5, português atualizado). Para o *Diário da Tarde*, tratava-se de “um exemplo que merece [merecia] proclamado [sic], para incentivo aos capitalistas desta região” (Empresa Policultora, 1928: 5).

Uma consideração, mesmo breve, do desempenho do ICB e da CEPLAC abre uma janela para o sentido da atuação do Estado na conformação da região¹¹⁹. Na esteira da crise de 1929, “os lavradores endividados, na iminência de perderem as suas propriedades, revoltavam-se e ameaçavam queimar as plantações, de preferência a entregá-las a seus credores” (Garcez, 1981: 38). A essas manifestações – que, se protagonizadas por outros segmentos sociais, provavelmente seriam classificadas distintamente –, Bondar chamou de “justo clamor da lavoura cacauzeira”, colocando-as na raiz da criação do ICB, em 1931 (1938: 34)¹²⁰. Instalado como sociedade de caráter cooperativo considerada de utilidade pública, ele seria transformado em autarquia estadual em 1941¹²¹. Com o estabelecimento da entidade e o subsequente oferecimento de empréstimos, “várias

¹¹⁹ Trata-se de uma história disputada e cheia de meandros, de que não tratarei aqui, atendo-me ao que nos interessa mais diretamente. Para se ter uma ideia das disputas, consultar, entre outros trabalhos, Foland (1975), que descreve as principais versões da história – e é, ele próprio, também uma versão.

¹²⁰ Ele foi estabelecido pelo Decreto Estadual nº 7.430, de 8 de junho de 1931.

¹²¹ Por meio do Decreto-Lei Estadual nº 11.861, de 27 de março de 1941.

centenas de fazendeiros foram salvos” (Bondar, 1938: 34). O Estado se firmava, assim, em um papel importante, inclusive assumindo riscos do mercado (Greenhill, 1996: 100-101).

A legitimidade do investimento massivo de recursos públicos para a viabilização da atividade era assunto que não se colocava em discussão: “É evidente [...] que a atividade cacauífera não pode ser abandonada à própria sorte, por constituir o esteio da economia baiana e a segunda fonte de divisas fortes para o Brasil” (Bahia, Comissão de Planejamento Econômico, 1958: 48). Criada em 1957 para executar o Plano de Recuperação Econômico-Rural da Lavoura Cacauífera¹²², a CEPLAC realizaria sucessivas operações de composição de dívidas do setor (Garcez, 1981: 109, 116). Embora hoje mais associada a pesquisa e extensão, ela “iniciou seus trabalhos unicamente no setor financeiro, através de assistência creditícia prestada aos produtores, segundo acordo firmado com o Banco do Brasil, [...] e financiamento para as organizações técnicas existentes que no momento tentavam a racionalização da lavoura” (Silva, 1972: 25). Vê-se como a panaceia da racionalização justificava a determinação de prioridades de investimento público.

Não tenho o intuito de me debruçar aqui sobre os mecanismos de esbulho na região, que analisei em trabalhos anteriores. Mas vale fazer duas observações sobre concentração fundiária. A primeira, assinalando um efeito da política de crédito estatal: “O pequeno proprietário, incapaz de capitalizar-se para atender à sua sobrevivência, e impossibilitado de recorrer ao crédito oficial, uma vez que não dispunha de título legal da propriedade, era sempre conduzido a valer-se do financiamento usurário oferecido pelo comerciante e/ou pelo produtor mais forte”, assinalou Garcez (1981: 29). “Com isso, vendendo barato o seu produto e pagando juros altos, quase sempre acabava por perder as terras que ocupava e todo o resultado de anos e anos de trabalho árduo e pouco remunerador.” A segunda, para chamar atenção à defesa da grande propriedade sob argumentos supostamente técnicos. Elogiando o cultivo de cacau em sistema de *plantation*, um dos membros da “delegação de industriais americanos” que visitou a CEPLAC em 1972 assinalou: “é muito [mais] fácil mudar para a agricultura científica moderna propriedades maiores e em menor número, do que pequenas fazenda de uns poucos acres cada uma” (Cook, 1972: 22).

Tampouco me deterei em dados demográficos associados ao avanço da fronteira e à implantação da cacauicultura na região, igualmente considerados em outra parte. Cabe apenas enfatizar que o projeto assentado na monocultura depende, em vários sentidos, da criação de vazios discursivos, justificando o avanço da fronteira. Como assinalou Silva (2018: 55), considerando a produção memorialista no cinquentenário de Itabuna, em 1960, o discurso do vazio demográfico convive, nos próprios escritos, com passagens indicando que a região era bastante povoada antes

¹²² Com o Decreto nº 40.987, de 20 de fevereiro de 1957.

da chegada dos pioneiros. Contradições internas, porém, não impediriam que essa caracterização fosse reproduzida. Por exemplo, em uma publicação do Museu Paulista: “a agricultura comercial do cacau, autêntica sustentação da economia do estado, estimulou a humanização da paisagem de certas zonas, até então verdadeiros desertos do ponto de vista populacional” (Dias, 1974: 37).

Mesmo em trabalhos como Greenhill (1996: 88-90), que identifica a existência de uma política oficial de favorecimento das grandes propriedades cacaeiras e atenta para seu poder de esbulho, subjaz a caracterização da fazenda como agente de modernização, ao passo que o desordenado e convulso da fronteira é atribuído aos posseiros. Além disso, em sua perspectiva, seria “perfeitamente racional” priorizar a implantação de novas roças em lugar do replantio em áreas já exploradas para esse fim (Greenhill, 1996: 92). A opção por essa via de ampliação da produção, encampada pela CEPLAC durante anos – adentrando a década de 1980, como veremos –, explica o vigor sucessivamente renovado do esbulho. A priorização dessa modalidade de ampliação esclarece por que a cacauicultura seguiu como fator da diáspora tupinambá ao longo de todo o século XX, muito além dos períodos de auge da produção. Não se amplia área de produção apenas quando os preços do cacau no mercado internacional estão mais elevados; em alguns casos, a correlação será justamente inversa. Assim, os dados mostram que demarcar a década de 1970 como baliza no processo de privatização da terra (Viegas, 2016) é problemático.

“O aumento da produção observado no Brasil durante as quatro primeiras décadas deste século foi simplesmente o resultado da expansão da área cultivada” (Alvim & Rosário, 1972: 15). Entre 1930 e 1960, a área dedicada à cacauicultura no estado da Bahia teria crescido 113% (Mascarenhas, 1978: 57). Apenas no ano de 1972, por meio de um programa específico, a CEPLAC teria fomentado a formação de mais de 6.102 hectares de novos cacauais (Comissão Executiva do Plano de Recuperação Econômico-rural da Lavoura Cacaueira, 1973: 6). Publicação do órgão informava que, à época, os cacauais do sul da Bahia ocupavam cerca de 450 mil hectares (Alvim & Rosário, 1972: 14). Para baliza, pode-se recordar a área da TI Tupinambá de Olivença, caracterizada por antagonistas como “excessiva”: algo mais que um décimo daquela extensão.

Para o intervalo entre 1976 e 1985, a CEPLAC planejava implantar 110 mil hectares de cacau no estado da Bahia, dos quais 20 mil hectares nos vales dos rios Pardo e Una (Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira, 1977: 119). Na perspectiva dos planejadores, “a renovação de cacauais só seria interessante a partir do momento em que não houvesse mais terras adequadas e desocupadas” para a expansão da área cultivada (Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira, 1977: 114-115).

Mesmo priorizando essa via, previa-se também incidir em lavouras existentes, propondo-se para a Bahia a “renovação” por “derruba total” de 60 mil hectares, botando abaixo

espécies nativas que porventura dividissem espaço com os pés de cacau nessas roças antigas (Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira, 1977: 143-144). Como se sabe, a vassoura-de-bruxa e fatores do mercado internacional atravessariam o curso dessas previsões. Mas elas nos informam sobre os pressupostos de desenvolvimento em jogo, ao apresentar como “economicamente racional” a destruição de mais porções remanescentes da Mata Atlântica, silenciando sobre seus impactos socioambientais de amplo escopo.

Demarcar que a ampliação da área plantada avançou ao longo do século XX, esbulhando e desmatando, é especialmente importante para fazer um contraponto a descrições aceitas, assentadas em periodizações deformadoras. Na construção da memória oficial em torno da implantação da cacauicultura no sul da Bahia – que, como já indiquei, frequentemente se imiscui em trabalhos acadêmicos –, nota-se um esforço para empurrar a violência para a “fase” inicial do processo. Nas narrativas dos pioneiros, dos *tempos brabos*, cabem menções às tomas de terras e às tocaias, possibilitando-se o expurgo dos períodos que vieram depois. Talvez isso explique por que Baiardi sustentou ter identificado, ao analisar a região, uma “acomodação da malha fundiária, que tem permitido nestas últimas duas décadas [aproximadamente 1964-1984] uma certa ‘pax agrária’ sem grilagens e expropriações de pequenos produtores” (1984: 85-86).

Para a viabilização do desenho de região descrito aqui, foram fundamentais as iniciativas estatais para incrementar a estrutura de transportes, postas em marcha desde o século XIX, com ampla utilização de mão de obra indígena. Como documenta Silva, o aldeamento de Ferradas, ao qual me referi no capítulo 2, “se configurava como uma espécie de celeiro de mão de obra para os trabalhos públicos naquela área”, assim como para as fazendas de cacau, incluindo-se entre as atividades a fabricação de canoas e a navegação fluvial, além do alargamento e da manutenção de estradas (Silva, 2018: 171). Em composição com a cabotagem, a navegação fluvial se destacou no escoamento da produção em um primeiro momento, seguindo-se iniciativas de implementação de transporte ferroviário e, posteriormente, rodoviário.

Com o ICB, a constituição de infraestrutura se aceleraria (Dias, 1974: 59). Entre outras ações, o órgão assumiria iniciativas “às portas do fracasso”, como a ligação de Itabuna ao então arraial de Buerarema, tentada “por particulares, tendo à frente o Banco Rural de Itabuna” (Bahia, Comissão de Planejamento Econômico, 1958: 76). O ICB foi responsável também pela criação da Companhia Viação Sul-Baiano, dedicada ao transporte de passageiros (Garcez, 1981: 54).

Já com a CEPLAC, avançariam a construção de estradas de “penetração”, ligando “áreas produtoras” a “estradas-tronco”, e as iniciativas de pavimentação (Comissão Executiva do Plano de Recuperação Econômico-rural da Lavoura Cacaueira, 1973: 9). Um mapa das estradas de rodagem do município de Ilhéus publicado na década de 1960 ainda mostra a convivência inicial

das novas vias com os caminhos antigos, que remetem às formas de mobilidade praticadas pelos Tupinambá, fundamentais, entre outros aspectos, para a atualização dos vínculos de parentesco em toda a TI. Vê-se, por exemplo, o caminho de tropa ligando a zona do Japu, na Serra do Padeiro, a Olivença, frequentemente lembrado por meus interlocutores (Guia, 1964: 66).

A partir das décadas de 1940 e 1950, Itabuna se tornou “grande centro rodoviário, facilitando a maior penetração à sua área rural” (Instituto de Economia e Finanças da Bahia, 1960: 32). O estabelecimento desse município como nó do sistema de transportes interessa particularmente à análise da Serra do Padeiro, mais próxima a sua sede que à de Ilhéus, até então preponderante para a logística cacauzeira. Se nossa atenção se deslocar aos indígenas que resistiam às investidas das fazendas, recuando para posições mais remotas, poderemos dimensionar os processos que tiveram lugar quando essas regiões foram incorporadas ao mapa viário.

Às primeiras páginas, o viajante em posse do *Guia turístico do cacau*, edição bilíngue de 1964, passava a saber que “cerca de três mil quilômetros de estradas integram [integram] o sistema rodoviário do sul da Bahia”, ligando-se aos portos e aeroportos, e que “o potencial hidrelétrico da região é [era] bastante animador” (Guia, 1964: 8). Propostas de “aproveitamento” das quedas emanavam dos “estudos dos rios da região sul” (Bahia, Comissão de Planejamento Econômico, 1958: 20).

Em relação às quedas do rio de Una e de seus afluentes, uma reportagem sustentava: elas “poderão constituir elemento decisivo do progresso local desde que aproveitados [sic] industrialmente” (Milhões, 1960: 11). Impunha-se um entendimento desses corpos d’água em tudo distinto das concepções tupinambá. Além de abastecerem as casas, irrigarem plantios, darem de beber aos bichos, oferecerem alimento e serem âmbitos de convívio, eles compunham marcos territoriais acionados quando se narrava a presença dos antepassados. Além disso, eram domínio de entidades como a Mãe d’água e o Nego d’água (Alarcon, 2019: 303-304), de visagens, cobras bravas e, conforme algumas falas, gente que se encantou e passou a morar embaixo das águas.

Quando da publicação do guia turístico, o porto do Malhado, em Ilhéus, vizinho à feira onde os Tupinambá tradicionalmente vendem produtos da roça, estava em construção (Guia, 1964: 8). Há referência a uma “favelinha” em Ilhéus que se quis demolir – “mas houve protestos, e o jeito foi deixá-la onde está” (Guia, 1964: 44). Olivença, “hoje município balneário”, rende poucas linhas (Guia, 1964: 63). Menos que o terminal marítimo, cuja construção “era um sonho há [havia] muito acalentado” – ele acabaria desativado não muito depois – ou a rede bancária, que se expandia, “participando do esforço desenvolvimentista de seu povo” (Guia, 1964: 91, 103).

Em uma das lâminas de fotografia do guia, vemos uma jovem branca, com delineador bem marcado, unhas feitas e pulseira brilhante (Guia, 1964: 11). Ela morde sorrindo uma barra de

chocolate; ao que parece, posa diante de um pé de cacau. Faz pensar na Rainha do Cacau de 1969, também branca, cuja fotografia de corpo inteiro seria estampada na revista da CEPLAC (Comemorado, 1969: 46). Podemos conceber essas fotografias como materializações do projeto de desenvolvimento do sul da Bahia, expressando seus matizes de gênero, etnicidade/raça e classe.

Em 1976, o chefe da Divisão de Comunicação da CEPLAC escreveu um artigo sobre as transformações impulsadas pelo órgão, intitulado, significativamente, “Sul da Bahia retorna a idade de ouro do cacau” (Rosário, 1976). Ele afirmava: a região “está caminhando a passos rápidos para reconquistar, de forma segura e definitiva, a prosperidade que desfrutou no passado, fazendo reviver a idade de ouro do cacau” (Rosário, 1976: 27). Como se vê, trata-se de uma versão específica da onipresente narrativa da *decadência da região cacauzeira*, aqui, informada pela euforia modernizadora, que seria capaz de fazer regressar um tempo perdido e ansiado.

Contrapor os tempos de antes e de hoje tem sido habitual no contexto da recuperação territorial. “Outro dia, eu peguei uma briga com Marilene*, porque ela disse que tempo bom era de primeiro. Eu digo: é mentira! Tempo bom é hoje.” Dona Maria costumava se exasperar com afirmações saudosistas em relação ao que ela considerava uma época de opressão. Em outra parte, discuti como, recuperando premonições dos velhos, ela virou de pernas para o ar a versão canônica sobre a vassoura-de-bruxa, colocada na raiz de todos os males do sul da Bahia: “A melhor coisa do mundo que deus deu foi a vassoura-de-bruxa: deus mandou a bruxa para poder salvar o pobre. [...] Se fosse no tempo em que não tinha a vassoura-de-bruxa, os índios estavam se apoderando de terra? Uma peste que estavam! Ô, meu deus, os ricos mandavam matar tudo!” (Alarcon, 2019: 95). Depois de aludir à briga com Marilene, concluiu: “Hoje, a gente tem dentro de casa o que a gente nunca pensou ter. E tudo que tem hoje que é ruim antigamente já tinha. Só não tinha quem denunciasse”.

Seu questionamento à memória dominante em torno da região, particularmente à incorporação de alguns de seus elementos por parentes, fica evidente. Ele oferece um contundente contraponto aos discursos que viemos examinando ao longo desta seção. Retenhamos agora outro aspecto de sua fala: *hoje, a gente tem dentro de casa o que a gente nunca pensou ter*. Durante reunião da AITSP realizada em 1º de maio de 2016, Zeno comentou: “Aqui, nós estamos dentro da cidade. A cidade está dentro da aldeia”. Se, em um primeiro momento, a afirmação pode ser tomada como simples indicação da pequena distância que une a Serra do Padeiro aos centros urbanos vizinhos, entendo que ela se refere também às transformações da aldeia no marco da recuperação territorial.

Para examinar essa hipótese, vejamos algumas falas, que fazem menções a previsões ou profecias realizadas por velhos, encantados ou jovens atravessando períodos de loucura, que asseguravam, diante da audiência incrédula, que a Serra do Padeiro *um dia se tornaria cidade*.

Nesse movimento, é útil ter em mente a sugestão explicitada por Rocha (2014: 52) de que *rua* e *roça* (aqui, *cidade* e *aldeia*) devem ser pensadas como categorias relacionais.

Recordando quando era menino, na década de 1960, José Nildo Silva Barbosa, que vive no sítio de sua família extensa, na Serra do Padeiro, contou: “Meu avô [João Fulgêncio Barbosa] falava desse movimento indígena aqui. Ele falava: ‘Ó, Aurino [Fulgêncio Barbosa (1927-2009), pai de Nildo], aqui nesta região vai rodar ônibus por tudo quanto é canto. Vai pegar os alunos na porta das casas’. Pai ficava assim... ‘Mas quem falou isso para meu avô? Em uma idade dessas, ele sabe disso aí?’ Tudo que ele falava, hoje eu estou vendo. Ele falava assim: ‘Eu e você, Aurino, não vamos alcançar, não, mas este daí – e apontava para mim – vai alcançar muita coisa’. Ele falava da vassoura-de-bruxa do cacau, ele falava da Aids. [...] Ele falava assim: ‘Mulher não vai ganhar parto normal, [o bebê] vai ser arrancado por ferro’. Eu ficava furioso para saber o que era aquilo. Era o parto cesáreo”.

Muitos se lembravam de uma senhora já falecida, dona Helena, que vivia em Pedras de Una e recorreu a João de Nô para estabilizar suas relações com os encantados. Uma interlocutora contou: “Ela pegava um caboclo que sempre, sempre dizia: ‘Aqui ainda vai ser cidade, vai subir carro e vai ter luz elétrica’”. Outra interlocutora recordava as premonições feitas por uma parente na juventude: “Sheila*, quando endoidou, falava que aqui ia subir ônibus, não sei o quê. A estrada era ruim, só passava jegue, burro. O carro, quando subia aqui, tinha que ser na corrente. Como é que ia subir ônibus?! Ninguém nunca acreditava muito. Ela ficou doida um tempo e ficava falando essas coisas, entendeu?”.

Outro indígena passou por situação semelhante: “Quando Uélinton* endoidou, ele conversava as coisas todas que iam acontecer. Tudo isso que acontece agora, ele falava. Falava que os índios iam voltar, que todo mundo ia ter carro, ia ter motocicleta, não sei o quê. Para a nossa época, nunca isso ia acontecer. Todo mundo pobre, sem nada...”.

O avanço na recuperação territorial vinha permitindo aos Tupinambá da Serra do Padeiro levar à aldeia elementos que consideravam desejáveis. Em conjunto com outras falas, as previsões recém-referidas mostram que a *transformação da aldeia em cidade* não equivalia à incorporação de todo e qualquer aspecto da organização da vida identificado com esse âmbito. A percepção de meus interlocutores em torno da cidade, caracterizada ao longo da tese, contrastava com o que apontou Leeds (1957), ancorado em pesquisa desenvolvida no sul da Bahia na década de 1950. De acordo com ele, tanto indivíduos de classes trabalhadoras como fazendeiros e outros sujeitos das elites enquadravam a cidade em um horizonte positivo, em oposição ao contexto rural, associado a aspectos negativos (Leeds, 1957: 439-440, 450).

Na Serra do Padeiro de hoje, a aproximação com a cidade teria de ver principalmente com o acesso a bens manufaturados, direitos e serviços, como transporte, energia elétrica, telefonia, saúde e educação. Como vimos, no passado, eles estavam indisponíveis ou sua obtenção era dispendiosa, em muitos casos compondo mecanismos de esbulho (Alarcon, 2019: 91-92).

Uma forma comum de elogiar a atuação de Babau era aludir a seu empenho em *buscar as coisas* para a aldeia. Por coisas, entendam-se direitos, histórias, contatos, recursos. No quadro da recuperação territorial, ir até onde as coisas estão e lá permanecer já não é requisito para gozar, ou tentar gozar, delas. Tornou-se possível ir e retornar, levando-as para a aldeia. Tal possibilidade se liga duplamente ao retorno dos parentes. Nesse sentido, uma interlocutora comentou: “Depois que começou essa movimentação da aldeia, que Babau começou a buscar as coisas, a comunidade melhorou e muita gente que tinha ido embora *voltou e não saiu mais*” (grifo meu).

Referindo-se ao incremento da circulação em aldeias habitadas pelos Terena de relatos sobre a cidade e de mercadorias compradas pelos indígenas, a que chamou “bugigangas”, Cardoso de Oliveira afirmou: “Esse ‘trazer’ a cidade pouco a pouco para a aldeia torna a comunidade *predisposta às coisas urbanas* e começa a criar uma expectativa, a princípio confusa, mas que gradativamente vai se esclarecendo na proporção em que se vão tornando mais nítidas as vantagens que elas podem oferecer” (1976: 118, grifo meu). Meu argumento vai em outra direção.

A ampliação da possibilidade de se levar bens da cidade para a aldeia, facilitada pela recuperação territorial em curso na Serra do Padeiro, não atuava obrigatoriamente no sentido de intensificar a *sedução* da cidade. Os dados etnográficos que reuni revelam que, inscrito em um projeto coletivo próprio, esse aspecto se tornava parte da estratégia de mobilização que visava dissuadir a saída dos parentes do território, levando a cidade para a aldeia, ou melhor, determinados elementos da cidade, desvencilhados dos aspectos negativos a ela reputados.

Além disso, como observou Freire (2016: 138), o aumento da renda na aldeia e o acesso a determinados bens se relacionavam aos esforços para garantir o autofinanciamento da mobilização e, com isso, ampliar as possibilidades de conduzir a luta com autonomia. Aqui, é importante notar, como também lembra o autor (Freire, 2016: 136-137), que não estamos falando apenas de bens de consumo, mas de bens de capital, como veículos de transporte de produção, maquinário elétrico para casas de farinha, estufas para secagem de cacau, despoldadeiras de frutas, roçadeiras, tratores e perfuradores para fincar mourões – todos, relacionados ao aumento da produção e da renda.

Ao longo da tese, observamos os efeitos disruptivos da diáspora e os perigos associados aos domínios fora da aldeia. Porém, a relação com esse âmbito também comportaria, na perspectiva predominante na Serra do Padeiro, aspectos positivos, sendo antes questão de quem

estabelecia os termos em que ela se processaria. *Trazer a cidade para a aldeia* não previa deslocar do centro os vínculos de parentesco, passando a *viver como o branco*, isto é, incapaz de estabelecer relações de solidariedade, e *dominado* pelo dinheiro e pelo relógio. Tampouco perderiam preponderância as relações com os encantados, que determinavam os modos de se relacionar, de conceber e habitar o território.

Quando olhavam para a mata, meus interlocutores não a reduziam ao *potencial* da seringa, da pupunha, do café, do dendê, do gado, do eucalipto; o litoral não era vertido em jazidas de areia e brita, *resorts all inclusive* e condomínios. Como indiquei em outros trabalhos, ações de retomada foram realizadas para impedir a concretização de anúncios de corte raso de matas e roças de cacau para instalação de pastagens e da monocultura de pupunha, café e eucalipto, assim como se desatou forte mobilização para impedir os planos do grupo Vila Galé.

Ao contrastar roças de cacau em sistema cabruca plantadas pelos indígenas e áreas mantidas por fazendeiros, dona Maria oferece um par de imagens que corporificam dois entendimentos conflitantes de território e dois projetos deles decorrentes: “O pé da serra, onde era da família da gente, a gente botou cacau embaixo [das árvores nativas], não buliu nos paus e deixou o mato subir. No lugar dos outros, onde a terrinha é melhor, eles desmatam, eles pelaram tudo. Tem que plantar e deixar a terra coberta. Você olha aqui [no pé da serra], só vê mata. Nos outros cantos, você olha, vê agreste, pasto, capoeira”.

Se as narrativas hegemônicas mobilizavam a noção de vazio demográfico para justificar a penetração de não indígenas no território tupinambá, meus interlocutores afirmavam que eram os projetos de desenvolvimento que esvaziavam os territórios de sua diversidade. *Agreste*, na fala de dona Maria, tem acepção de paisagem que perdeu atributos, em que as chuvas rarearam, as águas secaram, os bichos e encantos *ficaram escorraçados*, os remédios de mato já não existiam e de onde os indígenas foram expulsos.

Quando disse que *a cidade está dentro da aldeia*, Zeno observou também: *nós estamos dentro da cidade*. Partindo dessa afirmação, é possível percorrer, algo livremente, alguns caminhos. Em posse do território, organizados, os Tupinambá da Serra do Padeiro produziam e comercializavam nas cidades vizinhas, frequentando-as cotidianamente. Muitos iam e vinham para acessar a universidade ou para realizar movimentações políticas em diferentes frentes. Esparramados no tempo do esbulho, outros parentes ainda estão na cidade, em diferentes pontos do país, conectados com o território e mobilizados em projeções de retorno.

Há também uma dimensão mais profunda dessa presença, que tem de ver com o modo como o projeto político impulsado na Serra do Padeiro se espalhou para muito além do território. Com o passar dos anos, lideranças dessa e de outras aldeias tupinambá começaram a transitar

por numerosos circuitos, e suas palavras, a circular ainda além¹²³. Essa presença conectou a luta tupinambá a outros processos, em contextos rurais e urbanos, contribuindo para firmar aliados, inspirar ações e construir um horizonte comum de lutas.

Ao contrário do que alguns poderiam pensar, o que se passa ao pé da Serra do Padeiro não é um embate simplesmente *local*, cuja relevância seria proporcional à quantidade de hectares recuperados e cujo desfecho afetaria significativamente apenas os sujeitos diretamente implicados. Se me dediquei até aqui a contrapor projetos para a região sul da Bahia, é possível ampliar o escopo. No todo e em casos específicos, as ações realizadas na Serra do Padeiro impactaram sujeitos cujas atuações se ligam intimamente à conformação do Estado e aos rumos do país. No capítulo 1, referi-me à retomada de duas áreas pretensamente pertencentes a Ângelo Calmon de Sá e sócios, por meio da Agrícola Cantagalo; no capítulo 2, atentei para as pressões exercidas sobre os Tupinambá por um hotel que pertencia a Arminio Fraga Neto e parceiros.

Na ação possessória apresentada em face da retomada, em 2007, da fazenda Bom Jesus, pretensamente pertencente à Agrícola Cantagalo, Calmon de Sá e seus sócios se qualificaram como pessoas “honestas e trabalhadoras que colaboram com o fruto de seu trabalho para o progresso da nação” (Agrícola Cantagalo LTDA, 2007). “São pessoas que colaboram para o social gerando emprego e renda, pagam seus impostos, sustentam suas famílias e as dos seus empregados, os quais estão desesperados inclusive com a possibilidade perda seus [sic] empregos”. Não tardaria para que Calmon de Sá, engenheiro, administrador, cacauicultor e pecuarista, fosse condenado por crimes contra o sistema financeiro, cometidos enquanto presidia o Banco Econômico, que foi levado à falência (STJ, 2013; Gallucci, Manfrini & Aliski, 2014).

Segundo as decisões judiciais, Calmon de Sá teria movimentado bilhões de reais de forma fraudulenta e atuado no financiamento ilegal de campanhas políticas em âmbito federal. Na presidência do banco, teria ainda autorizado grandes empréstimos sem garantias adequadas, inclusive a fazendeiros do sul da Bahia (Sá & Cechine, [2010]). “No início da intervenção [do Banco Central no Banco Econômico], aventou-se a possibilidade de salvação financeira por meio de um consórcio de grandes empresas baianas, como os grupos Ultra, Odebrecht e Mariani. O governador Paulo Souto e o senador Antônio Carlos Magalhães buscavam uma solução política com a participação do Banco do Estado da Bahia” (Sá & Cechine, [2010]).

Calmon de Sá é oriundo da elite política do estado. Seu avô Francisco Marques de Góis Calmon foi governador na década de 1920 e seu tio Miguel Calmon du Pin e Almeida Sobrinho, deputado federal e ministro da Fazenda de João Goulart, na década de 1960. Sua trajetória é

¹²³ Argumentação similar foi desenvolvida por Pavelic (2019) em referência ao projeto educativo em construção na Serra do Padeiro, quando propôs que *ensinar os brancos* seria um de seus aspectos.

atravessada por conexões pessoais e profissionais com os Odebrecht, os Magalhães, os Collor de Mello, os Maluf e outras famílias (Sá & Cechine, [2010]). Entre outros cargos públicos, na década de 1970, durante o governo de Ernesto Geisel, foi presidente do Banco do Brasil e ministro da Indústria e Comércio. Já na década de 1990, no mandato de Fernando Collor de Mello, foi ministro de Desenvolvimento Regional. Vale notar que ele chegou a presidir a Câmara de Comércio de Cacau da Bahia e foi vice-presidente da Associação Comercial da Bahia (Sá & Cechine, [2010]).

Tornando às fazendas pretensamente pertencentes à Agrícola Cantagalo recuperadas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro – a Bom Jesus, a que já me referi, e a Bom Sossego (conhecida como “Firma”), que seria retomada em 2008 –, a possessória deixa ver que, em 2006, à exceção do administrador das áreas, todos os funcionários tinham remuneração contratual de um salário mínimo (Agrícola Cantagalo LTDA, 2007). Ainda de acordo com o documento, a empresa detinha ao menos 12 fazendas em municípios no sul e no Recôncavo da Bahia. A documentação fundiária juntada ao processo confirma que a Bom Jesus foi adquirida pela Agrícola Cantagalo em 1985 de Chico Nô (Francisco Bransford da Silva), filho de Julia e do Velho Nô. A área fica encravada em terras detidas por descendentes do casal, sobre as quais me debrucei no capítulo 2, considerando a documentação preservada por dona Zilda.

Vejamos outro caso indicativo do alcance de setores econômicos envolvidos na perspectiva de desenvolvimento que avança em direção oposta ao projeto em construção na Serra do Padeiro. No município de Una, em área não distante do limite sul da TI e a menos de 40 quilômetros do local onde o grupo Vila Galé pretendia instalar um *resort*, cerca de 800 hectares são explorados desde os anos de 1980 pelo hotel Transamérica Ilha de Comandatuba. O empreendimento é parte do conglomerado Alfa, que atua no setor financeiro, do agronegócio, do turismo, de comunicações e em outros segmentos, e pertence a Aloysio de Andrade Faria, seguidamente nas listas da *Forbes* dos maiores bilionários brasileiros. No sítio do hotel na internet, nas seções “História” e “Responsabilidade social”, é possível acessar a narrativa do empreendimento: “Construído em uma ilha de matas virgens”, o hotel “levou desenvolvimento para a região”, instalando “uma infraestrutura de padrão internacional numa área até então inexplorada”.

Se chamo atenção para o hotel, a despeito de ele não se situar na TI, é porque, como indiquei, ele dá dimensão dos interesses econômicos presentes na região, relacionando-se a uma dinâmica mais ampla, que impacta direta e indiretamente os rumos da demarcação. Os empreendimentos hoteleiros e imobiliários já existentes ou em construção na faixa costeira da TI – *resorts* como o Cana Brava e o Tororomba, e condomínios como o Cidadelle Praia do Sul e o Alphapark – são frequentemente acionados na defesa de novas iniciativas, como se viu no caso Vila Galé. Nesse horizonte, as estruturas praticamente se emendariam, compondo um corredor no eixo de Ilhéus a

Una, pelo qual se estende o limite leste da TI. Avançar na discussão sobre os impactos negativos que iniciativas dessa natureza acarretariam está fora do escopo desta tese; trabalhos como Lustosa & Baines (2016) já descreveram de modo contundente os efeitos de empreendimentos turísticos e outros projetos econômicos em territórios indígenas, naquele caso, focalizando o litoral do Ceará.

Em mais de uma ocasião, escutei Babau dizer que “contra o mal que vaga sobre o mundo”, a Serra do Padeiro seria “o ponto dos encantados firmado na Terra”. Transparece nessa afirmação a transcendência identificada não só por ele, mas por muitos de meus interlocutores, no projeto coletivo que se vem construindo na Serra do Padeiro. O retorno dos parentes, assim, não seria um processo capaz apenas de reorientar algumas centenas ou, se pensarmos no povo Tupinambá mais amplamente, milhares de trajetórias.

Trata-se, enfatizam os Tupinambá, de incidir nos rumos da humanidade. Empenhados na laboriosa, frequentemente sofrida e arrebatadora tarefa de construção de uma possibilidade de vida em comum, em seus mais miúdos aspectos, os Tupinambá da Serra do Padeiro mergulham em si enquanto se abrem para o mundo. A esse respeito, Babau afirmou: “Nos aprofundarmos dentro de nós é fundamental, inclusive, para o mundo branco aprender.”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As conclusões deste trabalho, que se buscou construir em profunda relação com os dados etnográficos e históricos mobilizados, podem ser encontradas ao longo dos capítulos, particularmente em amarrações apresentadas nas respectivas seções finais. Em suma, tratou-se de caracterizar a atuação política contemporânea na Serra do Padeiro – com foco na recuperação territorial, em particular na mobilização de parentes –, destacando sua criatividade e capacidade de incidir no contexto em que se insere, alterando concretamente trajetórias individuais e familiares, e, mais amplamente, conformando um sujeito coletivo engajado na construção de um projeto próprio.

A mobilização dos Tupinambá da Serra do Padeiro na recuperação territorial foi analisada considerando tanto as dinâmicas de envolvimento de parentes na luta como as variadas estratégias postas em marcha cotidianamente para manter o engajamento. Dando continuidade às pesquisas que venho desenvolvendo desde 2010, busquei estreitar o foco adotado em trabalhos anteriores, de modo a descrever e analisar minúcias da construção do sujeito envolvido na recuperação territorial, processo que figura no cerne do delineamento de possibilidades de vida entre parentes. Espero que a alteração na emboadura tenha servido para desvelar outras nuances da atuação dos Tupinambá da Serra do Padeiro, aportando novas chaves interpretativas.

Voltada para as retomadas – fenômeno que, como indiquei, só recentemente começou a ser mais estudado –, a tese pode ser pensada como exame de um tema clássico da antropologia, a organização social, considerando-se a luta pela terra como princípio organizador da vida social, como sugeriu Pacheco de Oliveira (2018). Ao mesmo tempo, ela mantém diálogo estreito com um dos textos-marco do campo de pesquisa sobre os povos indígenas no Nordeste (Pacheco de Oliveira, 2004), dada a forte conexão entre as noções de *viagem da volta* e *retorno dos parentes*.

Focalizando o caso tupinambá da Serra do Padeiro e propondo aproximações com contextos etnografados por outros autores, foi possível vislumbrar as vias abertas por projetos de pesquisa dedicados à consideração sistemática de mobilizações engendradas por povos indígenas. Os trabalhos demonstram que essas formas de ação frequentemente são capazes de atingir os poderes coloniais e delinear utopias concretas, conectadas a territorialidades específicas. Nessa direção, verificamos o alcance da recuperação territorial e da reversão da diáspora entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, observando como esses processos se ligam à noção de *viver bem* e como vêm moldando as feições da aldeia, de modo que hoje seria impossível descrevê-la com alguma acurácia sem levá-los em consideração.

O exame das narrativas de meus interlocutores sobre itinerários de saída e de regresso à aldeia demonstrou a ampla manutenção de vínculos territoriais e de parentesco na diáspora, assim

como a complexidade das dinâmicas de retorno, evidenciando-se em ambos os processos a participação de vivos, mortos e encantados. Marcada por disrupção e inscrita em um quadro de esbulho e outras formas de violência, a diáspora se constituiu ao mesmo tempo como uma experiência em meio à qual os Tupinambá foram capazes de garantir a sustentação do grupo étnico. Já em um contexto menos adverso, tornou-se possível delinear uma forma de ação coletiva voltada à recuperação territorial, acionando os vínculos existentes, inclusive alguns latentes.

Ao caracterizar a mobilização em curso na Serra do Padeiro, enfatizei que ela se produz na convergência de trajetórias heterogêneas e contempla diferentes formas de participação. Observamos aspectos cruciais do processo de recuperação territorial e de retorno dos parentes, em particular a atualização cotidiana de vínculos, incluindo o manejo de tensões e conflitos na aldeia, e a construção de uma ampla gama de relações com não indígenas, entre antagonistas e aliados. Ficou claro que a construção da vida coletiva se faz ininterruptamente e não é isenta de conflitos. Movendo-nos entre escalas, vimos como a reversão da diáspora é um processo de largas repercussões, que contempla uma forte dimensão potencial, tanto no sentido das expectativas de regresso de mais parentes como na perspectiva de fortalecimento da identidade do grupo, decorrente da recuperação territorial e da desmontagem de mecanismos de poder colonial.

Na escrita de uma história do retorno dos parentes, procurei virar alguns documentos de pernas para o ar, como fez dona Maria com a narrativa da vassoura-de-bruxa. Quando olhei para o mapa das “riquezas minerais da Bahia” (Guia, 1964: 89), eu a vi, menina, quebrando pedras com a mãe e a irmã para que conseguissem comer. O rosto da mãe, tive que imaginar a partir das palavras da filha, pois não existem fotografias. No mapa do município de Itabuna e arredores (Guia, 1964: 106), à beira do rio Piabanha, onde está referida a fazenda de Gileno Amado, vai passando seu Bebê, também na diáspora, dando dias ao fazendeiro e aprendendo a cantar vaquejada.

À leitura a contrapelo de documentos que sustentam uma versão da história que mina as possibilidades de existência dos Tupinambá como coletividade étnica, somou-se a busca por pistas em diversas outras fontes. E, o mais importante, a escuta das lembranças e reconstituições de trajetórias efetuadas por meus interlocutores e interlocutoras, profundamente engajados não apenas em manter em marcha um projeto coletivo, mas em históriá-lo e analisá-lo, refazendo-o constantemente. Como toda tese, esta também é aberta a reescritas. Em especial, porque mesmo em uma conjuntura esmagadora *os parentes não param de voltar*.

Se este trabalho, como afirmei no início, é uma etnografia escrita nos escombros, trazendo as marcas inevitáveis de suas condições de produção, ele é, ao mesmo tempo, testemunho de que escombros também comportam dimensões imaginativas e brechas para a realização de possibilidades de vida boa. Em um cenário dramático – pode-se mesmo dizer distópico –, os

Tupinambá da Serra do Padeiro ininterruptamente constroem sociabilidade, desautorizando descrições nostálgicas ou pessimistas que os caracterizariam como fadados a desaparecer.

Mais de dez anos atrás, em uma mostra de documentários em São Paulo, poucos minutos depois de iniciada a sessão, irromperam na tela imagens que nos deixaram desconcertadas. Uma amiga e eu havíamos ido ao cinema assistir à trilogia *Cantos de Trabalho*, de Leon Hirszman, composta por *Mutirão*, *Cacau* e *Cana-de-açúcar*, filmados em meados da década de 1970. Mas o que víamos eram corpos femininos em poses sensuais, chocolate e contêineres no porto, editados em linguagem publicitária. Só depois soubemos que os rolos de filme foram trocados por engano. As luzes não se acenderam antecipadamente, a projeção não se interrompeu.

Após consulta ao acervo da Cinemateca Brasileira, de onde provinham os rolos, parece-me que a peça a que assistimos inadvertidamente foi *Cacau: Manjar dos Deuses, Riqueza dos Homens*, da série *Brasil Exporta*, dirigida pelo cineasta baiano Braga Neto e financiada pelo Conselho Consultivo dos Produtores de Cacau¹²⁴, em data não informada. Àquela altura, não sabia que tempos depois eu registraria cantos de trabalho na Serra do Padeiro, retidos por seu Almir. Um dos cantos entoados por ele figura, ligeiramente modificado, nas *Trovas brasileiras*, de Peixoto (1944), e dois outros, no início do documentário de Hirszman, a que depois assisti¹²⁵.

A realização do filme de Hirszman se pautava em preocupações com o desvanecimento da prática. “Os cantos de trabalho são uma forma cultural em extinção. As modificações que se operam no campo, a urbanização crescente e a influência dos meios de comunicação de massa tendem a fazê-los desaparecer”, dizia o narrador. A afirmação me parece desestabilizada por um canto expresso no próprio documentário: “Quando eu viajei para São Paulo,/ foi dois camaradas mais eu./ Quando eu cheguei na cidade, moço,/ meus dois camaradas morreu”¹²⁶. A experiência de ida à cidade e retorno ao campo ou a imaginação em torno dessa viagem engendrou, justamente, um canto.

É verdade que já não se canta nos adjuntes ou batalhões na Serra do Padeiro. Quer dizer, alguns cantam o arrocha ou a sofrência do momento, às vezes acompanhados pelos companheiros ou pelo tocadour de músicas do celular. Mas os cantos de antes não desapareceram, pois seu Almir não os esqueceu. As gravações de cantos mais recentes que realizei, em 2016, foram a pedido dos Tupinambá, que os queriam na casa de memória, soando junto a cantos de sentinela, bendites de velar anjo, rezas e outros registros sonoros entrelaçados a sua história e a sua identidade.

¹²⁴ A ficha no sítio da Cinemateca grafa, equivocadamente, Conselho *Construtivo* dos Produtores de Cacau.

¹²⁵ Os cantos são os seguintes, nas versões de seu Almir: “Ô, lelê, meu pombo roxo,/ gavião quer lhe comer./ Compro pólvora e compro chumbo,/ gavião tem que morrer.” (ver Peixoto, 1944: 125), “Vou-me embora, vou-me embora, baiana, êêê./ Como já disse que vou, ô, baiana, êêêi.” e “Leão berrou/ lá no alto de dendê./ As meninas perguntaram/ o que foi que o leão veio fazer./ Leão berrou/ lá no alto de dendê, aô!”.

¹²⁶ Mantive a conjugação para não afetar a rima.

Hoje, dou meio sorriso ao pensar que o discurso sobre o *desenvolvimento da região cacauêira*, aquele dia no cinema, silenciou os cantos de trabalho. No filme de Hirszman, rodado em 1976 na zona rural de Itabuna, escuta-se do narrador: “Essas remotas cantigas nasceram do trabalho coletivo, da solidariedade de pessoas que se juntaram em grupo para executar uma tarefa comum”. Uma tarefa comum, assentada no trabalho coletivo e na solidariedade – como são as retomadas. A afirmação inspira o que talvez seja, inclusive, o modo mais simples de sintetizar esta tese: um estudo sobre como pessoas se juntaram em grupo para executar uma tarefa comum. Como procurei demonstrar, o retorno dos parentes, que se esteia na recuperação territorial, ao tempo em que a engendra, é uma empreitada de largas reverberações, que se coloca em desafio ao núcleo das ideologias de desenvolvimento ainda preponderantes, ao poder colonial e à violência do Estado.

Em seu estudo sobre os produtores de cacau da Bahia, Silva afirmou: “Está longe o período feliz quando era suficiente produzir apenas um pouco mais do que o necessário à subsistência para viver bem. Viver para si, em autarquia familiar, é impossível hoje” (1972: 2). É nessa disjunção de tempos – expressa também, de outro modo, na narrativa profética da CEPLAC sobre o *retorno da idade de ouro do cacau* – que a ação política dos Tupinambá da Serra Padeiro incide.

Narrando seus itinerários no quadro do esbulho, meus interlocutores deixavam em pedaços a construção discursiva daquele tempo. A insustentabilidade do retorno à configuração ansiada pelas profecias de desenvolvimento, mesmo se em versão reformada, foi anunciada pela debacle da vassoura-de-bruxa e é escancarada pela emergência climática que atravessamos hoje. De outra parte, o retorno da terra demonstra, concreta e cotidianamente, que *não é impossível* “viver bem”, “viver para si, em autarquia familiar”, ou melhor, em uma coletividade de parentes, que abarca vivos, mortos e encantados, e, fincada na Serra do Padeiro, tece relações com bichos, demais classes de seres e muitos outros grupos, para além dos limites do território.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A ACADEMIA Maçônica de Letras Maçônica [sic] empossa sua nova diretoria. 2013. In: *O Compasso – O Jornal Maçom da Bahia*. [Itabuna], 1 abr. Disponível em: <http://jornalo.compasso.blogspot.com/2013/04/cultura-maconica.html>. Acesso em: 10 set. 2019.

ACADEMIA GRAPIÚNA DE LETRAS. [201-]. Acadêmicos e patronos. Itabuna, AGRAL. Disponível em: <http://blogdaagral.blogspot.com/p/academicos.html>. Acesso em: 10 set. 2019.

ACOSTA, Alberto. 2016. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo, Elefante/ Autonomia Literária.

AGRÍCOLA CANTAGALO LTDA. 2007. Ação de reintegração de posse com pedido liminar, cumulado com perdas e danos, em face dos índios da tribo do Tupinanbás [sic] da Serra do Padeiro. Itabuna, 9 out.

ALARCON, Daniela Fernandes. 2014. “Milícia criminosa travestida de silvícola”: a criminalização dos Tupinambá. In: *Juízes para a Democracia – Publicação oficial da Associação Juízes para a Democracia*, ano 14, n. 63. São Paulo, AJD, mar.-maio, p. 8.

ALARCON, Daniela Fernandes. 2017. Doze anos de luta pela demarcação da TI Tupinambá de Olivença. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (org.). *Povos indígenas no Brasil: 2011-2016*. São Paulo, Instituto Socioambiental, p. 713-717.

ALARCON, Daniela Fernandes. 2018. “Ditadura dos antropólogos”: considerações sobre o relatório final da CPI FUNAI-INCRA 2. In: *Vukápanavo – Revista Terena*, v. 1, n. 1. Campo Grande, Conselho do Povo Terena, nov.-dez., p. 47-61.

ALARCON, Daniela Fernandes. 2019. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. São Paulo, Elefante.

ALARCON, Daniela Fernandes. João de Nô, o primeiro rezador da Serra do Padeiro. In: *Memórias Indígenas*, v. 1, n. 1. Rio de Janeiro, no prelo.

ALARCON, Daniela Fernandes; UBINGER, Helena Catalina; MAGALHÃES, Aline Moreira. 2016. Indígena tupinambá é morto em emboscada na Bahia e PF não investiga. *A Ponte*. São Paulo, 16 nov. Disponível em: <https://ponte.org/indigena-tupinamba-e-morto-em-emboscada-na-bahia-e-pf-nao-investiga>. Acesso em: 20 maio 2019.

ALBERT, Bruce. 2015. Postscriptum: quando eu é um outro (e vice-versa). *In*: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 512-549.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 2008. *Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus, PGSCA-UFAM.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 2015. Instrumentos etnográficos para uma “nova descrição”. *In*: PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Regime tutelar e faccionalismo: política e religião em uma reserva ticuna*. Manaus, UEA Edições, p. 11-36.

ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz. 2001. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

ALVES, Epaminondas Reis. 2017. *A produção da Escola Tupinambá na aldeia indígena Serra do Padeiro*. Dissertação de mestrado (Relações étnicas e contemporaneidade). Jequié, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia.

ALVIM, Paulo de T.; ROSÁRIO, Milton. 1972. *Cacau ontem e hoje*. Ilhéus, CEPLAC.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. 2019. *Vukápanavo: o despertar do povo Terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político*. Tese de doutorado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ANDRADE, Lara Erendira Almeida de. 2014. *“Kapinawá é meu, já tomei, tá tomado”*: organização social, dinâmicas territoriais e processos identitários entre os Kapinawá. Dissertação de mestrado (Antropologia). João Pessoa, Universidade Federal da Paraíba.

ANZOATEGUI, Priscila de Santana. 2017. *“Somos todas Guarani-Kaiowá”*: entre narrativas (d)de retomadas agenciadas por mulheres guarani e kaiowá sul-mato-grossenses. Dissertação de mestrado (Antropologia). Dourados, Universidade Federal da Grande Dourados.

ANZOATEGUI, Priscila de Santana. 2018. *Kuñague Aty Guasu: a Grande Assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowá*. *In*: XIV Encontro de História da ANPUH-MS. *Anais* [...]. Dourados, ANPUH-MS.

AREAL. Brasil, 2016, 4’34. Documentário. Direção: Atiati Tupinambá e Daniela Alarcon. Pesquisa e roteiro: Atiati Tupinambá e Daniela Alarcon. Montagem: Fernanda Ligabue. Direção de fotografia: Atiati Tupinambá e Daniela Alarcon. Imagens adicionais: Aléxis Góis. Som direto: Atiati Tupinambá e Daniela Alarcon. Produzido por Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro. Disponível em: <https://vimeo.com/170808117>.

AREAL BELA VISTA LTDA. 2015. Ação de reintegração de posse com pedido de liminar em face dos índios e demais ocupantes da tribo Tupinambá de Olivença. Ilhéus, 16 out.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. 1996. *O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. Dissertação de mestrado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ASSOCIAÇÃO DOS ÍNDIOS TUPINAMBÁ DA SERRA DO PADEIRO. 2013-2015. [*Atas das reuniões ordinárias e extraordinárias da AITSP*]. Aldeia Serra do Padeiro, AITSP.

ASSOCIAÇÃO DOS PEQUENOS AGRICULTORES DE ILHÉUS, UNA E BUERAREMA. [2016]. *Dossiê da milícia dos supostos índios tupinambás do sul da Bahia. s.l.*, ASPAIUB.

AUDI, Amanda. 2019. Lobby amigo. *The Intercept Brasil*. Brasília, DF, 28 de outubro. Disponível em: <https://theintercept.com/2019/10/27/documento-revela-pressao-da-embratur-sobre-a-funai-para-transformar-terra-indigena-em-hotel-de-luxo-na-bahia/>. Acesso em: 28 out. 2019.

BAHIA. 1963. Título de compra nº 23.536. Salvador, 12 jan. Anexo a ESPÓLIO DE PEDRO MARQUES DE SÁ. 2013. Ação de reintegração de posse em face dos índios da tribo dos Tupinambás e outros. Itabuna, 12 jun.

BAHIA. 2006. Título nº 493817. Processo de alienação de terras públicas nº 309530-4 na modalidade doação. Salvador, 10 jun. 2006. Anexo a SOUZA, Astor Vieira. 2014. Ação de reintegração de posse com pedido liminar em face da União Federal, da Comunidade Indígena Tupinambá e da Fundação Nacional do Índio. Ilhéus, 4 abr.

BAHIA. 2011. Lei nº 12.057, de 11 de janeiro de 2011. Dispõe sobre a atualização das divisas intermunicipais do estado da Bahia, e adota providências correlatas. Disponível em: <http://www.legislabahia.ba.gov.br/documentos/lei-no-12057-de-11-de-janeiro-de-2011>. Acesso em: 10 maio 2019.

BAHIA. 2013. Lei nº 12.638, de 10 de janeiro de 2013. Atualiza os limites dos municípios que integram o Território de Identidade Litoral Sul, na forma da Lei nº 12.057, de 11 de janeiro de 2011, a saber: Almadina, Arataca, Aurelino Leal, Barro Preto, Buerarema, Camacan, Canavieiras, Coaraci, Floresta Azul, Ibicaraí, Ilhéus, Itabuna, Itacaré, Itaju do Colônia, Itajuípe, Itapé, Itapitanga, Jussari, Maraú, Mascote, Pau Brasil, Santa Luzia, São José da Vitória, Ubaitaba, Una e Uruçuca. Disponível em: <http://www.legislabahia.ba.gov.br/documentos/lei-no-12638-de-10-de-janeiro-de-2013>. Acesso em: 10 maio 2019.

BAHIA. Arquivo Público do Estado. 1960. Certificado [em resposta a ofício de Pedro Marques de Sá, datado de 23 de julho de 1960, solicitando certidão ou cópia do título e do memorial descritivo de uma área no lugar Ribeirão da Luzia]. Salvador, 12 ago, APEB. Anexo a ESPÓLIO DE PEDRO MARQUES DE SÁ. 2013. Ação de reintegração de posse em face dos índios da tribo dos Tupinambás e outros. Itabuna, 12 jun.

BAHIA. Assembleia Legislativa. 2018. Assembleia homenageia Cacique Babau com a Comenda 2 de Julho. *Assembleia Legislativa da Bahia – Notícias*. Salvador, ALBA, 30 nov. Disponível em: <http://www.al.ba.gov.br/midia-center/noticias/32357>. Acesso em: 1 dez. 2018.

BAHIA. Comarca de Buerarema. Cartório de Notas e Protestos de Títulos e Documentos da Comarca de Buerarema-BA. 1994. Escritura pública de compra e venda. Buerarema, 15 set. Anexo a SOUZA, Astor Vieira. 2014. Ação de reintegração de posse com pedido liminar em face da União Federal, da Comunidade Indígena Tupinambá e da Fundação Nacional do Índio. Ilhéus, 4 abr.

BAHIA. Comarca de Itabuna. Registro de Imóveis e Hipotecas do Segundo Ofício. 1958. Certidão dada e passada a pedido verbal do sr. Pedro Marques de Sá [de transcrição de compra e venda de área no lugar Serra da Luzia, realizada em 1952]. Itabuna, 8 jan. Anexo a ESPÓLIO DE PEDRO MARQUES DE SÁ. 2013. Ação de reintegração de posse em face dos índios da tribo dos Tupinambás e outros. Itabuna, 12 jun.

BAHIA. Comarca de Itabuna. Registro Geral de Imóveis e Hipotecas da 2ª Circunscrição da Comarca de Itabuna e seu Termo. 1951. Certificado [de transcrição de compra e venda da fazenda Trindade, realizada em 1951]. Itabuna, 13 jul. Anexo a ESPÓLIO DE PEDRO MARQUES DE SÁ. 2013. Ação de reintegração de posse em face dos índios da tribo dos Tupinambás e outros. Itabuna, 12 jun.

BAHIA. Comarca de Itabuna. Registro Geral de Imóveis e Hipotecas da 2ª Circunscrição da Comarca de Itabuna e seu Termo. 1963. Certificado [de transcrição do título de domínio direto da fazenda Boa Vista III]. Itabuna, 24 maio. Anexo a ESPÓLIO DE PEDRO MARQUES DE SÁ. 2013. Ação de reintegração de posse em face dos índios da tribo dos Tupinambás e outros. Itabuna, 12 jun.

BAHIA. Comarca de Itabuna. Registro Geral de Imóveis e Hipotecas da 2ª Circunscrição da Comarca de Itabuna e seu Termo. 1974. Certificado [de transcrição da escritura de compra e venda da fazenda Belo Horizonte, realizada em 1973]. Itabuna, 26 ago. Anexo a ESPÓLIO DE PEDRO MARQUES DE SÁ. 2013. Ação de reintegração de posse em face dos índios da tribo dos Tupinambás e outros. Itabuna, 12 jun.

BAHIA. Comarca de Itabuna. Registro Geral de Imóveis e Hipotecas da 2ª Circunscrição da Comarca de Itabuna e seu Termo. [19-]. Certificado [de transcrição de título de domínio direto

de terras relativo à fazenda Trindade, de 1956]. Itabuna, 24 abr. Anexo a ESPÓLIO DE PEDRO MARQUES DE SÁ. 2013. Ação de reintegração de posse em face dos índios da tribo dos Tupinambás e outros. Itabuna, 12 jun.

BAHIA. Comarca de Itabuna. Segundo Ofício do Registro de Imóveis. 1985. Matrícula nº 5.727. Itabuna, 14 ago. Anexo a ESPÓLIO DE PEDRO MARQUES DE SÁ. 2013. Ação de reintegração de posse em face dos índios da tribo dos Tupinambás e outros. Itabuna, 12 jun.

BAHIA. Comissão de Planejamento Econômico. 1958. *Recuperação da lavoura cacaueteira e pavimentação de estradas da zona sul*. Salvador, Livraria Progresso Editora.

BAHIA. Secretaria da Agricultura. 1977. Guia de medição nº 46.000. Una, 24 jan.

BAHIA. Secretaria da Agricultura. Departamento de Terras e Proteção à Natureza. 1943. Certificado [com transcrição do título de compra direta do Estado de área no lugar Ribeirão da Luzia, realizada em 1939]. Salvador, 2 ago. Anexo a ESPÓLIO DE PEDRO MARQUES DE SÁ. 2013. Ação de reintegração de posse em face dos índios da tribo dos Tupinambás e outros. Itabuna, 12 jun.

BAHIA. Secretaria da Fazenda. 1956. Imposto territorial: declaração para lançamento [Propriedade Escondido]. Una, 22 fev.

BAHIA. Termo e Comarca de Canavieiras. Tabelionato de Santo Antonio da Barra de Una. 1923. Escritura pública de compra e venda [cacauais na Serra dos Motas]. Santo Antonio da Barra de Una, 27 jan.

BAHIA. Termo e Comarca de Itabuna. Terceiro Distrito de Paz de Macuco. 1938. Escritura de contrato de venda e compra de cacau. Macuco, 11 abr.

BAIARDI, Amilcar. 1984. *Subordinação do trabalho ao capital na lavoura cacaueteira da Bahia*. São Paulo, Hucitec.

BALZA, Guilherme. 2013. Força Nacional monta base no sul da Bahia para evitar conflito entre produtores e índios. *UOL*. São Paulo, 20 ago. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/08/20/forca-nacional-monta-base-no-sul-da-bahia-para-evitar-conflito-entre-produtores-e-indios.htm>. Acesso em: 20 ago. 2013.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 1997. *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. México, Siglo Veintiuno.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 2006. *Processos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México, Siglo Veintiuno.

BASSO, Keith H. 1996. *Wisdom sits in places: landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

BENITES, Tonico. 2012. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

BENITES, Tonico. 2014. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese de doutorado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BENSA, Alban. 1998. Da micro-história a uma antropologia crítica. In: REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, p. 39-76.

BEZERRA, André Augusto Salvador. 2017. *Consenso e força perante a mobilização tupinambá: o discurso do poder dos meios de comunicação e do Judiciário*. Tese de doutorado (Humanidades, direitos e outras legitimidades). São Paulo, Universidade de São Paulo.

BEZERRA, André Augusto Salvador. 2019. *Povos indígenas e direitos humanos: direito à multiplicidade ontológica na resistência tupinambá*. São Paulo, Giostri.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. 2010. *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)*. Tese de doutorado (História social). Brasília, DF, Universidade de Brasília.

BITTENCOURT, Mário. 2014. Única cidade baiana onde Aécio venceu culpa PT por invasões de índios. *Folha de S.Paulo*. São Paulo, 7 out. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/10/1528527-unica-cidade-baiana-onde-aecio-venceu-culpa-pt-por-invasoes-de-indios.shtml>. Acesso em: 7 out. 2014.

BONDAR, Gregorio. 1938. *A cultura do cacau na Bahia*. Boletim técnico n. 1, Instituto de Cacau da Bahia. São Paulo, Empresa Gráfica da Revista dos Tribunais.

BONILHA, Patricia. 2014. Ao invés da conclusão do processo demarcatório, base policial é montada em terra tradicional dos Tupinambá. *Conselho Indigenista Missionário – Notícias*. Brasília, DF, CIMI, 28 jan. Disponível em: <https://cimi.org.br/2014/01/35700/>. Acesso em: 30 jan. 2014.

BOSI, Ecléa. 1994. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo, Companhia das Letras.

BRAH, Avtar. 1996. *Cartographies of diaspora: contesting identities*. Londres, Routledge.

BRANFORD, Sue; TORRES, Mauricio. 2019. Brazil sees growing wave of anti-indigenous threats, reserve invasions. *Mongabay*. Nova York, 19 fev. Disponível em: <https://news.mongabay.com/2019/02/brazil-sees-growing-wave-of-anti-indigenous-threats-reserve-invasions/>. Acesso em: 19 fev. 2019.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar fatos relativos à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) nos termos que especifica. 2017. *Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito FUNAI-INCRA 2*. Brasília, DF, CPI FUNAI-INCRA 2, maio. Disponível em: <http://www.camara.leg.br/internet/comissoes/comissoesespeciais/CPI/RELAT%C3%93RIO%20CPI%20FUNAI-INCRA%202.pdf>. Acesso em: 1 set. 2017.

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção aos Índios. 1947. Ofício s/n, de 10 de setembro de 1947. Assunto: Concessão de terras no Posto Indígena “Caramuru”. Posto Indígena Caramuru [Itabuna], SPI, 10 set.

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção aos Índios. 1948a. Ofício s/n, de 23 de outubro de 1948. Assunto: Aumento de área de terras concedida. Posto Indígena Caramuru [Itabuna], SPI, 23 out.

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção aos Índios. 1948b. Ofício s/n, de 23 de outubro de 1948. Assunto: Concessão de terras no Posto Indígena “Caramuru”. Posto Indígena Caramuru [Itabuna], SPI, 23 out.

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção aos Índios. 1949a. Ofício s/n, de 15 de outubro de 1949. Assunto: Autoriza a fazer uso de terras para plantio. Posto Indígena Caramuru [Itabuna], SPI, 15 out.

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção aos Índios. 1949b. Ofício nº 39, de 15 de outubro de 1949. Assunto: Concessão de terras no Posto Indígena Caramuru. Posto Indígena Caramuru [Itabuna], SPI, 15 out.

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção aos Índios. 1952a. Ofício nº 53, de 4 de setembro de 1952. Assunto: Concessão de terras no Posto Caramuru. Posto Indígena Caramuru [Itabuna], SPI, 4 set.

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção aos Índios. 1952b. Ofício nº 54, de 10 de setembro de 1952. Assunto: Concessão de terras no Posto Caramuru. Posto Indígena Caramuru [Itabuna], SPI, 10 set.

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção aos Índios. 1956. Ofício s/n, de 20 dez. 1956. Assunto: Apresenta colono. [Itabuna], SPI, 20 dez.

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção aos Índios. 1957. Ofício nº 34, de 29 out. 1957. Assunto: Apresenta índio. Posto Indígena Caramuru [Itabuna], SPI, 29 out.

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção aos Índios. 1962. Certidão de inteiro teor, dada e passada a pedido verbal de d. Delzuite Santana. Posto Indígena Caramuru [Itabuna], SPI, 25 maio.

BRASIL. Ministério da Defesa. 2014. *Garantia da lei e da ordem – MD33-M-10*. 2. ed. Brasília, DF, MD. Disponível em: http://www.defesa.gov.br/arquivos/2014/mes02/md33_m_10_glo_2ed_2014.pdf. Acesso em: 10 mar. 2015.

BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. 1985. Ata da reunião da comunidade indígena Kiriri, dois índios Pataxó e a Diretoria de Patrimônio Indígena - DPI. Brasília, DF, FUNAI, 4 out.

BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. 2004. Portaria nº 102 da Presidência da Fundação Nacional do Índio. Brasília, DF, FUNAI, 22 jan. Anexo a VIEGAS, Susana de Matos; PAULA, Jorge Luiz de. 2009. *Relatório final circunstanciado de identificação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*. Brasília, DF, Fundação Nacional do Índio.

BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. 2012. Despacho nº 037, de 2 de março de 2012. Brasília, DF, FUNAI, 2 mar.

BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. Diretoria de Assuntos Fundiários. 2009. Despacho do Presidente, de 17 de abril de 2009. In: *Diário Oficial da União*, seção 1, ano 146, n. 74. Brasília, DF, Imprensa Nacional, 20 abr., p. 52-57.

BRASIL. Ministério da Justiça. Gabinete do Ministro. 2013a. Portaria nº 2.903, de 2 de setembro de 2013. Dispõe sobre a atuação da Força Nacional de Segurança Pública em apoio ao Estado da Bahia nas ações de combate à violência na região sul do Estado. *Diário Oficial da União*, ano 150, n. 170, seção 1. Brasília, DF, Imprensa Nacional, 3 set., p. 42.

BRASIL. Ministério da Justiça. Gabinete do Ministro. 2013b. Portaria nº 3.505, de 21 de novembro de 2013. Dispõe sobre a prorrogação da atuação da Força Nacional de Segurança Pública em apoio às ações de combate à violência no litoral sul do Estado da Bahia. *Diário Oficial da União*, ano 150, n. 227, seção 1. Brasília, DF, Imprensa Nacional, 22 nov., p. 48.

BRASIL. Ministério da Justiça. Gabinete do Ministro. 2014a. Portaria nº 389, de 21 de fevereiro de 2014. Dispõe sobre a prorrogação da atuação da Força Nacional de Segurança Pública em apoio ao estado da Bahia nas ações de combate à violência na região sul do Estado. *Diário Oficial da União*, ano 151, n. 38, seção 1. Brasília, DF, Imprensa Nacional, 24 fev., p. 57.

BRASIL. Ministério da Justiça. Gabinete do Ministro. 2014b. Portaria nº 910, de 2 de junho de 2014. Dispõe sobre a prorrogação da atuação da Força Nacional de Segurança Pública em apoio ao estado da Bahia nas ações de combate à violência na região sul do Estado. *Diário Oficial da União*, ano 151, n. 104, seção 1. Brasília, DF, Imprensa Nacional, 3 jun., p. 41.

BRASIL. Ministério da Justiça. Gabinete do Ministro. 2014c. Portaria nº 1.036, de 16 de junho de 2014. Dispõe sobre a prorrogação da atuação da Força Nacional de Segurança Pública em apoio ao estado da Bahia nas ações de combate à violência na região sul do Estado. *Diário Oficial da União*, ano 151, n. 115, seção 1. Brasília, DF, Imprensa Nacional, 18 jun., p. 19.

BRASIL. Ministério da Justiça. Gabinete do Ministro. 2014d. Portaria nº 1.282, de 30 de julho de 2014. Dispõe sobre a prorrogação da atuação da Força Nacional de Segurança Pública em apoio ao estado da Bahia nas ações de combate à violência na região sul do estado. *Diário Oficial da União*, ano 151, n. 145, seção 1. Brasília, DF, Imprensa Nacional, 31 jul., p. 81.

BRASIL. Ministério da Justiça. Gabinete do Ministro. 2014e. Portaria nº 1.948, de 27 de novembro de 2014. Dispõe sobre a prorrogação da atuação da Força Nacional de Segurança Pública em apoio ao estado da Bahia nas ações de combate à violência na região sul do estado. *Diário Oficial da União*, ano 151, n. 231, seção 1. Brasília, DF, Imprensa Nacional, 28 nov., p. 90.

BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Secretaria-Executiva. 2019. Ofício nº 2740/2019/SE/MJ. Assunto: Processo administrativo de demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença/BA. Ref: Processo nº 08620.001523/2008-43. Ao Presidente da Função Nacional do Índio. Brasília, DF, MJ, 30 dez.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Saúde Indígena. 2019. Resposta a solicitação de informações – SIC nº 3406801. Brasília, DF, SESAI/MS, 28 nov.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis. 1997. *Reserva Biológica de Una*: plano de manejo. Brasília, DF, IBAMA.

BRASIL. Ministério Público Federal. Procuradoria da República em Ilhéus. 2013. Ação civil pública com pedido de liminar contra a União. Processo nº 0003186-70.2013.4.01.3311. Ilhéus, 27 set.

BRASIL. Ministério Público Federal. Procuradoria da República em Ilhéus. 2018a. Denúncia em face de Gilson Muniz Dias e Antonio Fernando de Jesus Silva. Ref.: IPL nº 0100/2017. Processo nº 1838-71.2018.4.01.3301. Ilhéus, 15 maio.

BRASIL. Ministério Público Federal. Procuradoria da República em Ilhéus. 2018b. Denúncia em face de Ivan Carlos de Almeida Maia e Antonio Marcos Brito Miguel. Ref.: IPL nº 0216/2017. Processo nº 1839-56.2018.4.01.3301. Ilhéus, 15 maio.

BRASIL. Poder Judiciário. Justiça Federal. Subseção Judiciária de Ilhéus/BA. Vara Única. 2014. Termo de audiência. Audiência de justificação nos autos da ação possessória nº 3839-90.2013.4.01.3301. Ilhéus, 22 maio.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. 2009. Decreto de 9 de novembro de 2009. Declara de interesse social, para fins de reforma agrária, o imóvel rural denominado “Fazenda Brasilândia e outras”, situado no Município de Una, Estado da Bahia, e dá outras providências. Brasília, DF, 9 nov.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria de Direitos Humanos. 2014. Reencontro: criança indígena é devolvida à mãe em operação do governo federal. *Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República – Notícias*. Brasília, DF, SDH/PR, 7 fev. Disponível em: <http://www.sdh.gov.br/noticias/2014/fevereiro/reencontro-sdh-pr-coordena-operacao-que-devolveu-crianca-indigena-a-mae>. Acesso em: 30 maio 2014.

BRASIL. Procuradoria-Geral da República. 2016. STJ mantém processo de demarcação da Terra Indígena Tupinambá, na Bahia. Brasília, DF, PGR, 15 set. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pgr/noticias-pgr/stj-mantem-processo-de-demarcacao-da-terra-indigena-tupinamba-na-bahia>. Acesso em: 20 out. 2016.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. 2014. Suspensão de liminar 758 Bahia. Brasília, DF, 24 fev.

BRASILEIRO, Sheila. 1996. *A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri*. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

BRUSQUE (SC) tem 6 mil bueraremensenses. 2013. *Pimenta na Muqueca*. Itabuna, 7 nov. Disponível em: <http://www.pimenta.blog.br/2013/11/07/brusque-sc-tem-6-mil-bueraremensenses/>. Acesso em: 15 maio 2019.

BURKE, Paul. 2013. Indigenous diaspora and the prospects for cosmopolitan “orbiting”: the Warlpiri case. In: *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, v. 14, n. 4. Canberra, Australian National University, p. 304-322.

BURKE, Paul. 2018. *An Australian indigenous diaspora: Warlpiri matriarchs and the refashioning of tradition*. Nova York, Berghahn.

CACAUCULTURA em Rondônia nasce com técnica. 1972. In: *Cacau Atualidades*, v. 9, n. 2. Ilhéus, Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira, abr.-jun., p. 15-16.

CALDEIRA, Clovis. 1954. *Fazendas de cacau na Bahia*. Documentário da Vida Rural, n. 7. Rio de Janeiro, Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola.

CAMPOS, Eduardo. 1967. *Medicina popular do Nordeste*. Rio de Janeiro, Edições O Cruzeiro.

CANTOS DE TRABALHO – Cacau. Brasil, 1976, 11'. Documentário. Direção: Leon Hirszman. Montagem: Sérgio Sanz. Direção de fotografia: José Antônio Ventura. Narração: Ferreira Gullar. Produzido por Leon Hirszman Produções.

CARDOSO, Thiago Mota. 2018. *Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica pataxó no Monte Pascoal*. Brasília, DF, IEB Mil Folhas.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2002. *Os diários e suas margens: viagem aos territórios terêna e tükúna*. Brasília, DF, Universidade de Brasília.

CARVALHO, Maria Rosário de. 2009. O Monte Pascoal, os índios Pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico. In: *Cadernos CRH*, v. 22, n. 57. Salvador, Universidade Federal da Bahia, p. 507-521.

CARVALHO, Maria Rosário de. 2013. Pataxó: luta por demarcações. *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo, Instituto Socioambiental. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/pataxo/luta_por_demarcacoes.pdf. Acesso em: set. 2019.

CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda (org.). 2012. *Índios e caboclos: a história recontada*. Salvador, EDUFBA.

CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin. 2018. Uma etnologia do Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. In: *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 87. São Paulo, ANPOCS, dez., p. 71-104.

CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie (org.). 2011. *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal, Editora da UFRN.

- CARVALHO, Taís Almeida. 2017. *Narrativas em disputa: o sul da Bahia e os Tupinambá de Olivença*. Dissertação de mestrado (Cultura e sociedade). Salvador, Universidade Federal da Bahia.
- CASTRO, Paulo Afonso de Souza. 2011. *Angelo Cretã e a retomada das terras indígenas no sul do Brasil*. Dissertação de mestrado (Antropologia social). Curitiba, Universidade Federal do Paraná.
- CHAGAS, Paulo Victor. 2014. Exército atuará em conflito de indígenas no sul da Bahia. *Agência Brasil*. Brasília, DF, 14 fev. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2014-02/exercito-atuara-em-conflito-de-indigenas-no-sul-da-bahia>. Acesso em: 15 fev. 2014.
- CLIFFORD, James. 1994. Diasporas. In: *Cultural Anthropology*, v. 9, n. 3. Further inflections: toward ethnographies of the future. Hoboken/ Arlington, Wiley/ American Anthropological Association, ago., p. 302-338.
- CLIFFORD, James. 2013. *Returns: becoming indigenous in the twenty-first century*. Cambridge, Harvard University Press.
- COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. 1992. Ethnography and the historical imagination. In: COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. *Ethnography and the historical imagination: studies in the ethnographic imagination*. Boulder/ San Francisco/ Oxford, Westview Press, p. 3-48.
- COMEMORADO o dia internacional do cacau. 1969. In: *Cacau Atualidades*, v. 6, n. 3. Ilhéus, CEPLAC, maio-jun., p. 44-47.
- COMÉRCIO na região sul reabre após chegada da Força Nacional na Bahia. 2013. *G1*. Salvador, 19 ago. Disponível em: <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2013/08/comercio-na-regiao-sul-reabre-apos-chegada-da-forca-nacional-na-bahia.html>. Acesso em: 10 out. 2013.
- COMERFORD, John Cunha. 1999. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Coleção Antropologia da Política, n. 5. Rio de Janeiro, Relume Dumará/ Núcleo de Antropologia da Política, UFRJ.
- COMISSÃO EXECUTIVA DO PLANO DA LAVOURA CACAUEIRA. 1977. *Diretrizes para expansão da cacauicultura nacional: 1976-1985*. Brasília, DF, CEPLAC.
- COMISSÃO EXECUTIVA DO PLANO DA LAVOURA CACAUEIRA. 1978. *Rondônia, um irreversível polo cacauero. s.l.*, CEPLAC.
- COMISSÃO EXECUTIVA DO PLANO DA LAVOURA CACAUEIRA. 2017. Ceplac assinala passagem dos 60 anos com emoção e compromisso. *Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira –*

Notícias. Itabuna, CEPLAC, 29 mar. Disponível em: <http://www.ceplac.gov.br/restrito/lerNoticia.asp?id=2384>. Acesso em: 11 ago. 2019.

COMISSÃO EXECUTIVA DO PLANO DE RECUPERAÇÃO ECONÔMICO-RURAL DA LAVOURA CACAUEIRA. 1973. *Ceplac, o novo ciclo do cacau. s.l.*, CEPLAC.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. 1987. *Lições de Bahetá sobre a língua pataxó hãhãhã*. São Paulo, CPI/SP.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. 2014. *Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2013*. Brasília, DF, CIMI.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. 2015. Liderança Tupinambá é assassinada por pistoleiros na aldeia Serra das Trempes, BA. *Conselho Indigenista Missionário – Notícias*. Brasília, DF, 4 maio. Disponível em: <https://cimi.org.br/2015/05/37188>. Acesso em: 20 mai. 2019.

COOK, L. Russell. 1972. Melhoramentos no cultivo do cacau na Bahia aumentam a produção. *In: Cacau Atualidades*, v. 9, n. 4. Ilhéus, CEPLAC, out.-dez., p. 18-23.

CORRADO, Elis Fernanda. 2017. “*O Tekoha como uma criança pequena*”: uma etnografia de acampamentos Kaiowá em Dourados (MS). Dissertação de mestrado (Antropologia social). Campinas, Universidade Estadual de Campinas.

COSTA, Doralício Dornelas da; ELIHIMAS, Marcelo Antonio; SOARES, Ozires Ribeiro. 2006. *Diagnóstico fundiário: Terra Indígena Tupinambá de Olivença*. Brasília, DF, Fundação Nacional do Índio.

COSTA, Erlon Fábio de Jesus. 2013. *Da corrida de tora ao poranci: a permanência histórica dos Tupinambá de Olivença no sul da Bahia*. Dissertação de mestrado profissional (Desenvolvimento sustentável junto a povos e terras indígenas). Brasília, DF, Universidade de Brasília.

COSTA, Francisco Vanderlei Ferreira. 2013. *Revitalização e ensino de língua indígena: interação entre sociedade e gramática*. Tese de doutorado (Linguística e língua portuguesa). Araraquara, Universidade Estadual Paulista.

COUTINHO, Leonardo; PAULIN, Igor; MEDEIROS, Júlia de. 2010. A farra da antropologia oportunista. *Veja*, edição n. 2.163, ano 43, n. 18. São Paulo, 5 maio.

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

COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. 2008. *Morada dos encantados: identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Buerarema, BA*. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

CRESPE, Aline Castilho. 2015. *Mobilidade e temporalidade kaiowá: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha*. Tese de doutorado (História). Dourados, Universidade Federal da Grande Dourados.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. 2017a. Índigenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. *In: Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, v. 11, n. 2. Brasília, DF, ELA/ICS/UNB, maio-ago., p. 93-108.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. 2017b. “*Quando a terra sair*”: os índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência. Dissertação de mestrado (Antropologia social). Brasília, DF, Universidade de Brasília.

DIAS, Manuel Nunes. 1974. Para a história do cacau na economia atlântica. *In: Série de História*, v. 2. Coleção Museu Paulista. São Paulo, Universidade de São Paulo, p. 5-74.

DIAS, Marcelo Henrique. 2013. Sesmarias, posses e terras indígenas na vila de Ilhéus (Bahia, 1758-1822). *In: Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas*, v. 14, n. 25. Ilhéus, UESC, jul.-dez., p. 53-65.

DIAS, Marcelo Henrique; ARAÚJO, Girleane Santos. 2016. Ocupação territorial em uma fronteira indígena do sul da Bahia: Una e Olivença em meados do século XIX. *In: Revista Territórios & Fronteiras*, v. 19, n. 1. Cuiabá, UFMT, jan.-jun., p. 215-235.

DIAS, Marcelo Henrique; CARRARA, Ângelo Alves (org.). 2007. *Um lugar na história: a capitania e comarca de Ilhéus antes do cacau*. Ilhéus, Editus.

EMPRESA POLICULTORA. 1928. *Diário da Tarde*. Ilhéus, ano 1, n. 157, 27 ago., p. 5.

ESPÓLIO DE PEDRO MARQUES DE SÁ. [200-]. Planta administrativa [do Conjunto Trindade]. *s.l.*

ESPÓLIO DE PEDRO MARQUES DE SÁ. [200- a 201-]. [*Planilhas de controle de venda de gêneros agrícolas produzidos por meeiros*]. *s.l.*

ESPÓLIO DE PEDRO MARQUES DE SÁ. 2013. Ação de reintegração de posse em face dos índios da tribo dos Tupinambás e outros. Itabuna, 12 jun.

ESPÓLIO DE PEDRO MARQUES DE SÁ E MARIA JOSÉ BRANDÃO DE SÁ; ALDAIR DOS SANTOS CARDOSO. 2005. Contrato de parceria agrícola. Buerarema. Anexo a ESPÓLIO DE PEDRO MARQUES DE SÁ.

2013. Ação de reintegração de posse em face dos índios da tribo dos Tupinambás e outros. Itabuna, 12 jun.

ESPÓLIO DE PEDRO MARQUES DE SÁ E MARIA JOSÉ BRANDÃO DE SÁ; ALDAIR DOS SANTOS CARDOSO. 2008. Contrato de parceria agrícola. Buerarema. Anexo a ESPÓLIO DE PEDRO MARQUES DE SÁ. 2013. Ação de reintegração de posse em face dos índios da tribo dos Tupinambás e outros. Itabuna, 12 jun.

EUCLIDES NETO. 2013. *Dicionareco das roças de cacau e arredores*: dicionário. 3. ed. rev. e ampl. Salvador: EDUFBA/ Littera Criações.

EUCLIDES NETO. 2014. *A enxada e a mulher que venceu o próprio destino*. 2. ed. rev. Salvador/ São Paulo, EDUFBA/ Littera Criações.

FABIAN, Johannes. 2014. *Time and the Other: how Anthropology makes its object*. Nova York, Columbia University Press.

FARIA, Camila Salles de. 2016. *A luta Guarani pela terra na metrópole paulistana*: contradições entre a propriedade privada capitalista e a apropriação indígena. Tese de doutorado (Geografia humana). São Paulo, Universidade de São Paulo.

FERNANDES, Ricardo Cid. 2003. Notícia sobre os processos de retomada de terras indígenas Kaingang em Santa Catarina. In: *Campos – Revista de Antropologia*, n. 4. Curitiba, UFPR, p. 195-202.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. 2007. *Tutela e resistência indígena*: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro. Tese de doutorado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

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

FOLAND, Frances M. 1975. *The process of the concentration of political power in contemporary Brazil*: a case study of the political ecology of the cocoa sector. Tese de doutorado (Filosofia). Nova York, Columbia University.

FOLHA de controle de crédito de D. Julia Bemfor [Bransford] e Francisco Ferreira da Silva. 1934. Serra do Padeiro, 12 set.

FREIRE, Ricardo Sallum. 2016. *Articulações políticas indígenas no sul da Bahia*. Dissertação de mestrado (Geografia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

GALLUCCI, Mariângela; MANFRINI, Sandra; ALISKI, Ayr. 2014. Ângelo Calmon é condenado à prisão. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 9 de jul. Disponível em: <https://economia.estadao.com.br/noticias/geral,angelo-calmon-e-condenado-a-prisao-imp-,1525848>. Acesso em: 10 maio 2019.

GARCEZ, Angelina Nobre Rolim. 1977. *Mecanismos de formação da propriedade cacaueteira no eixo Itabuna/Ilhéus - 1890-1930 (Um estudo de história agrária)*. Dissertação de mestrado (Ciências humanas). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

GARCEZ, Angelina Nobre Rolim. 1981. *Instituto de Cacau da Bahia: meio século de história*. Salvador, Secretária da Agricultura do Estado da Bahia/ Instituto de Cacau da Bahia.

GARFIELD, Seth. 2011. *A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios xavante (1937-1988)*. São Paulo, Editora UNESP.

GONÇALVES, Cayo Robson Bezerra. 2018. *Política, mediação e conflitos: a construção social de lideranças indígenas Pitaguary (CE)*. Dissertação de mestrado (Antropologia social). Natal, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

GREENHILL, Robert G. 1996. A cocoa pioneer front, 1890-1914: planters, merchants and government policy in Bahia. In: CLARENCE-SMITH, William Gervase (org.). *Cocoa pioneer fronts since 1800: the role of smallholders, planters and merchants*. Nova York, St. Martin's Press, p. 86-104.

GRUPO TORTURA NUNCA MAIS/RJ. 2017. 29ª Medalha Chico Mendes de Resistência. *Grupo Tortura Nunca Mais/RJ – Notícias aqui*. Rio de Janeiro, GTNM/RJ. Disponível em: <https://www.torturanuncamais-rj.org.br/29a-medalha-chico-mendes-de-resistencia/>. Acesso em: jul. 2019.

GUIA turístico do cacau. 1964. Itabuna, Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueteira.

HALE, Charles R. 2006. Activist research v. cultural critique: Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology. In: *Cultural Anthropology*, v. 21, n. 1. Arlington, Society for the Cultural Anthropology, p. 96-120.

HERDEIROS DO ESPÓLIO DE MARIA JOSÉ BRANDÃO DE SÁ E PEDRO MARQUES DE SÁ; ALDAIR DOS SANTOS CARDOSO. 2002. Contrato de parceria agrícola familiar. Itabuna. Anexo a ESPÓLIO DE PEDRO MARQUES DE SÁ. 2013. Ação de reintegração de posse em face dos índios da tribo dos Tupinambás e outros. Itabuna, 12 jun.

HOLANDA, Verônica. 2019. Pesquisadores pedem garantia de segurança ao povo Tupinambá após ameaças de assassinato contra cacique Babau. *Conselho Indigenista Missionário – Notícias*. Brasília, DF, CIMI, 18 fev. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/02/pesquisadores-pedem-garantia-de-seguranca-ao-povo-tupinamba-apos-ameacas-de-assassinato-contracacique-babau/>. Acesso em: 18 fev. 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. 2012. *Microdados da amostra do Censo Demográfico 2010*. Rio de Janeiro. Disponível em: ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Resultados_Gerais_da_Amostra/Microdados/. Acesso em: 25 ago. 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. [201-]. Ouro Preto do Oeste. In: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Brasil em Síntese*. Rio de Janeiro, IBGE. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ro/ouro-preto-do-oeste/historico>. Acesso em: 10 ago. 2019.

INSTITUTO DE ECONOMIA E FINANÇAS DA BAHIA. 1960. *A zona cacauera*. Publicações da Universidade da Bahia, v. 7. Salvador, Imprensa Vitória.

ITABUNA. Prefeitura Municipal. 2013. Portaria nº 7.768, de 19 de agosto de 2013. *Diário Oficial do Município*, ano 1, n. 268. Itabuna, Prefeitura Municipal de Itabuna, 20 ago., p. 11.

ITABUNA ALTERA nomes de escolas municipais que homenageiam vivos. 2013. *Jornal Bahia Online*. Itabuna, 12 nov. Disponível em: http://www.jornalbahiaonline.com.br/noticia/24805/itabuna_altera_nomes_de_escolas_municipais_que_homenageiam_vivos. Acesso em: 15 set. 2019.

LEEDS, Anthony. 1957. *Economic cycles in Brazil: the persistence of a total culture-pattern: cacao and other cases*. Tese de doutorado (Filosofia). Nova York, Columbia University.

LEMONS, Davi. 2014. Policiais e indígenas entram em conflito armado no sul. *A Tarde*. Salvador, 29 jan. Disponível em: <https://atarde.uol.com.br/bahia/noticias/1564968-policiais-e-indigenas-entram-em-conflito-armado-no-sul>. Acesso em: 10 mar. 2015.

LIMA, Fábio. 2010. Que diabo é Exu? In: LIMA, Fábio. *As quarta-feiras de xangô: ritual e cotidiano*. João Pessoa, Grafset, p. 131-204.

LINS, Marcelo da Silva. 2007. *Os vermelhos nas terras do cacau: a presença comunista no sul da Bahia (1935-1936)*. Dissertação de mestrado (História social). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

LINS, Marcelo da Silva. 2013. A ocupação da terra e as relações de trabalho na lavoura cacauera. In: XXVII Simpósio Nacional de História. *Anais [...]*. Natal, ANPUH.

LINS, Marcelo da Silva. [2018]. Os comunistas vão à aldeia: a trajetória do Caboclo Marcellino e a atuação do PCB no meio indígena. In: *Os Brasís e suas memórias: os indígenas na formação nacional*. Disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/caboclo-marcelino/>. Acesso em: 8 jul. 2019.

LOPES, José Sérgio Leite. 1978. *O vapor do diabo: o trabalho dos operários do açúcar*. 2. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

LORENCETI, Jaison. 2015. Vinda de comitiva estreita laços entre Brusque e Bahia. *Diplomata FM*. Brusque, 12 jul. Disponível em: <http://www.diplomatafm.com.br/portal/geral/detalhes.php?id=5571>. Acesso em: 20 set. 2019.

LOURENÇO, Iolando. 2013. Indígenas ocupam plenário da Câmara. *Agência Brasil*. Brasília, DF, 16 abr. Disponível em: <http://www.ebc.com.br/noticias/politica/2013/04/indios-invadem-plenario-da-camara>. Acesso em: 10 maio 2019.

LOURES, Rosamaria Santana Paes. 2017. *Governo Karodaybi: o movimento Iperë Ayũ e a resistência munduruku*. Dissertação de mestrado (Ciências ambientais). Santarém, Universidade Federal do Oeste do Pará.

LUSTOSA, Isis Maria Cunha; BAINES, Stephen Grant. 2016. *Turismo, carcinicultura, usinas eólicas e outros projetos em territórios indígenas: a luta dos povos indígenas no litoral do Ceará para a demarcação de suas terras*. In: *Ruris*, v. 10, n. 2. Campinas, UNICAMP, p. 75-100.

LUTTI, Aline Castilho Crespe. 2009. *Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowa no município de Dourados - MS (1990-2009)*. Dissertação de mestrado (História). Dourados, Universidade Federal da Grande Dourados.

MACÊDO, Ulla. 2007. *A dona do corpo: um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra-BA*. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

MAGALHÃES, Aline Moreira. 2010. *A luta pela terra como “oração”*: sociogênese, trajetórias e narrativas do “movimento” Tupinambá. Dissertação de mestrado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MAHONY, Mary Ann. 1996. *The world cacao made: society, politics and history in Southern Bahia, Brazil, 1822-1919*. Tese de doutorado (Filosofia). New Haven, Yale University.

MAHONY, Mary Ann. 2001. “Instrumentos necessários”: escravidão e posse de escravos no sul da Bahia no século XX, 1822-1889. In: *Afro-Ásia*, n. 25-26. Salvador, Universidade Federal da Bahia, p. 95-139.

MAHONY, Mary Ann. 2007. Um passado para justificar o presente: memória coletiva, representação histórica e dominação política na região cacauceira da Bahia. In: *Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas*, v. 10, n. 18. Ilhéus, UESC, dez., p. 737-793.

MANIFESTANTES fecham BR-101 para protestar contra ocupações na BA. 2013a. *GI*. Salvador, 20 ago. Disponível em: <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2013/08/manifestantes-fecham-br-101-para-protestar-contr-ocupacoes-na-ba.html>. Acesso em: 20 ago. 2013.

MANIFESTANTES queimam carros e fecham BR-101 por 10h. 2013b. *A Tarde*. Salvador, 16 ago. Disponível em: <http://atarde.uol.com.br/bahia/materias/1526572-manifestantes-queimam-carros-e-fecham-br-101-por-10h>. Acesso em: 16 ago. 2013.

MAPA da apuração por estado: Bahia: primeiro turno. 2018a. *GI. s.l.* Disponível em: <https://especiais.g1.globo.com/ba/bahia/eleicoes/2018/apuracao-estado-presidente/1-turno/>. Acesso em: 8 out. 2018.

MAPA da apuração por estado: Bahia: segundo turno. 2018b. *GI. s.l.* Disponível em: <https://especiais.g1.globo.com/ba/bahia/eleicoes/2018/apuracao-estado-presidente/2-turno/>. Acesso em: 2 fev. 2019.

MARCIS, Teresinha. 2004. “*A Hecatombe de Olivença*”: construção e reconstrução da identidade étnica. Dissertação de mestrado (História). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

MARCIS, Teresinha. 2013. *A integração dos índios como súditos do rei de Portugal: uma análise do projeto, dos autores e da implementação na capitania de Ilhéus, 1758-1822*. Tese de doutorado (História). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

MARTINS, Christiana. 2019. Vila Galé cancela projeto em terra indígena no Brasil (mas arrasa as críticas). *Expresso*. Lisboa, 18 nov. Disponível em: <https://expresso.pt/economia/2019-11-18-Vila-Gale-cancela-projeto-em-terra-indigena-no-Brasil-mas-arrasa-as-criticas->. Acesso em: 18 nov. 2019.

MARTINS, José de Souza. 1993. A aparição do demônio na fábrica, no meio da produção. In: *Tempo Social*, v. 5, n. 1/2. São Paulo, Universidade de São Paulo, dez., p. 1-29.

MASCARENHAS, José de F. 1978. *Análise da economia baiana: 1967-1977*. Salvador, Bahia/Secretaria de Minas e Energia.

MATTA, Priscila. 2005. *Dois elos da mesma corrente*: uma etnografia da Corrida do Imbu e da Penitência entre os Pankararu. Dissertação de mestrado (Antropologia social). São Paulo, Universidade de São Paulo.

MEJÍA LARA, Amiel Ernenek. 2012. “*Estar na cultura*”: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia. Dissertação de mestrado (Antropologia social). Campinas, Universidade Estadual de Campinas.

MEJÍA LARA, Amiel Ernenek. 2017. *Contra-invenções indígenas*: antropologias, políticas e culturas em comparação desde os movimentos Nahua (Jalisco, México) e Tupinambá (Bahia, Brasil). Tese de doutorado (Antropologia social). Campinas, Universidade Estadual de Campinas.

MESA redonda internacional sobre modificações climáticas. 1973. In: *Cacau Atualidades*, v. 10, n. 3. Ilhéus, CEPLAC, jul.-set., p. 23.

MIGRANTES baianos de Brusque movimentam a economia de Buerarema nesse final de ano. 2018. *Expressão Única*. Itabuna, 24 dez. Disponível em: <http://expressaounica.blogspot.com/2018/12/migrantes-baianos-de-brusque-movimentam.html>. Acesso em: 15 maio 2019.

MILHÕES de seringueiras de Una (Bahia) trarão a redenção econômica a milhões de brasileiros. 1960. *Voz dos Municípios*. Recife, maio, p. 10-12.

MINDLIN, Betty. 2000. Algumas narrativas dos Tremembé no Ceará: a tradição oral nas escolas. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos; ELIAS, Juliana Lopes. *Índios do Nordeste*: temas e problemas 2. Maceió, EDUFAL, p. 407-448.

MOLINA, Luísa Pontes. 2017. *Terra, luta, vida*: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença. Dissertação de mestrado (Antropologia social). Brasília, DF, Universidade de Brasília.

MONTEIRO, John Manuel. 1994. *Negros da terra*: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo, Companhia das Letras.

MONTEIRO, John Manuel. 2001. *Tupis, tapuias e historiadores*: estudos de história indígena e do indigenismo. Tese de livre docência (Antropologia). Campinas, Universidade de Campinas.

MORAIS, Bruno Martins. 2017. *Do corpo ao pó*: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte. São Paulo, Elefante.

MOURA, Margarida Maria. 1988. *Os desertados da terra*: a lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa no sertão de Minas Gerais. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

MPT apura trabalho de três haitianos refugiados que sumiram de fazenda. 2014. *GI*. Salvador, 20 maio. Disponível em: <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2014/05/mpt-apura-trabalho-de-tres-haitianos-refugiados-que-sumiram-de-fazenda.html>. Acesso em: 10 maio 2015.

MURA, Fabio. 2006. *À procura do “bom viver”*: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese de doutorado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

NAVARRO, Fred. 2013. *Dicionário do Nordeste*. 2. ed. Recife, CEPE.

NOGUEIRA, Pedro Ribeiro. 2013. Veículo que transportava estudantes é alvejado na Bahia. *Portal Aprendiz*. São Paulo, 15 ago. Disponível em: <https://portal.aprendiz.uol.com.br/2013/08/15/veiculo-que-transportava-estudantes-e-alvejado-na-bahia/>. Acesso em: 15 ago. 2013.

O TEMPO não para. 2006. *Revista do CREA-BA*, n. 14. Salvador, Conselho Regional de Engenharia e Agronomia da Bahia, 1 jan. Disponível em: <http://www.creaba.org.br/Artigo/133/O-tempo-nao-para.aspx>. Acesso em: 20 jul. 2019.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. 2006. *Guerreiros do Ororubá*: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru. Dissertação de mestrado (Sociologia). João Pessoa, Universidade Federal da Paraíba.

OLIVEIRA, Kelly Emmanuely de. 2013. *Diga ao povo que avance!* Movimento indígena no Nordeste. Recife, Fundação Joaquim Nabuco/ Editora Massangana.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1999. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2013. Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Desafios da antropologia brasileira*. Brasília, DF, Associação Brasileira de Antropologia, p. 47-74.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2015a. Para além do horizonte normativo: elementos para uma etnografia dos processos de reconhecimento de territórios indígenas. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João; MURA, Fabio; SILVA, Alexandra Barbosa da (org.). *Laudos antropológicos em perspectiva*. Brasília, DF, Associação Brasileira de Antropologia, p. 180-197.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2015b. Prefácio à edição 2014. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Regime tutelar e faccionalismo*: política e religião em uma reserva ticuna. Manaus, UEA Edições, p. 37-45.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2016. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2018. Fighting for lands and reframing the culture. *In: Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 15, n. 2. Dossier Fighting for indigenous lands in modern Brazil: the reframing of cultures and identities. Brasília, DF, Associação Brasileira de Antropologia, maio-ago., p. 1-21.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). 2004. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). 2011. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

PALMEIRA, Moacir. 2002. Política e tempo: nota exploratória. *In: PEIRANO, Mariza (org.). O dito e o feito: ensaio de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará/ Núcleo de Antropologia da Política, UFRJ, p. 171-177.

PALMEIRA, Moacir; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 1977. A invenção da migração. *In: PALMEIRA, Moacir (coord.). Projeto Emprego e Mudança Socioeconômica no Nordeste – Convênio FINEP/IPEA/IBGE/UFRJ – Relatório final*, v. 5 (mimeo). Rio de Janeiro, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

PAVELIC, Nathalie Le Bouler. 2019. *Aprender e ensinar com os Outros: a educação como meio de abertura e de defesa na aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro (Bahia, Brasil)*. Tese de doutorado (Cultura e sociedade). Salvador/ Paris, Universidade Federal da Bahia/ École des Hautes Études en Sciences Sociales.

PEDREIRA, Hugo Prudente da Silva. 2017. *Os Pataxó Hã hãe e o problema da diferença*. Dissertação de mestrado (Antropologia social). São Paulo, Universidade de São Paulo.

PEIXOTO, Afrânio. 1944. *Trovas brasileiras (Populares: popularizadas)*. Rio de Janeiro/ São Paulo/ Porto Alegre, W. M. Jackson.

PEIXOTO, José Carlos Simões. 1967. Alguns aspectos das comunidades rurais da região cacauífera. *In: Cacau Atualidades*, v. 4, n. 1. Ilhéus, CEPLAC, jan.-fev., p. 14-15.

PEREIRA, José Bento da Costa. 2013. Ação de reintegração de posse com pedido de liminar *initio litis inaudita altera pars* em face dos invasores (pessoas indeterminadas) de alegada etnia indígena Tupinambá. Itabuna, 26 ago.

PEREIRA, Levi Marques. 2003. O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS. *In: Tellus*, ano 3, n. 4. Campo Grande, UCDB, abr., p. 137-145.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. 2012. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese de doutorado (Antropologia social). São Paulo, Universidade de São Paulo.

PM prepara cinco mil para expulsar índios. 1980. *Tribuna da Bahia*. Salvador, 17 set.

POLÍCIA civil investiga carta que ameaça baianos no Vale do Itajaí. 2013. *GI*. Florianópolis, 7 nov. Disponível em: <http://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2013/11/policia-civil-investiga-carta-que-ameaca-baianos-no-vale-do-itajai.html>. Acesso em: 10 set. 2019.

POLLAK, Michael. 1989. Memória, esquecimento, silêncio. *In: Estudos Históricos*, v. 2, n. 3. Rio de Janeiro, CPDOC/FGV, p. 3-15.

POLLAK, Michael. 1990. *L'expérience concentrationnaire: essai sur le maintien de l'identité sociale*. Paris, Éditions Métailié.

POR CONTA do conflito entre índios e fazendeiros, escolas fecham as portas. 2013. *GI*. Salvador, 28 ago. Disponível em: <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2013/08/por-conta-do-conflito-entre-indios-e-fazendeiros-escolas-fecham-portas.html>. Acesso em: 28 ago. 2013.

QUADROS, Jéssica Silva de; MACHADO, Veridiana Silva. 2018. *Pisando na terra de Tupinambá: o encontro do povo Bantu na morada dos encantados*. Trabalho de conclusão de curso de especialização (Estado e direitos dos povos e comunidades tradicionais). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

RÁDIO CLUBE DE ITABUNA. 1989. *Os Melhores do Musinforme* [diploma]. Itabuna, 10 jun.

RÁDIO SANTA CRUZ; RÁDIO CULTURA DE ILHÉUS. 1981. *Destaque do Ano do Centenário da Cidade de Ilhéus* [diploma]. Ilhéus.

RAMIREZ, Renya K. 2007. *Native hubs: culture, community, and belonging in Silicon Valley and beyond*. Durham/ Londres, Duke University Press.

RAMOS, Alcida Rita. 1990. Introdução: o avesso da etnografia. *In: RAMOS, Alcida Rita. Memórias sanumá: espaço e tempo em uma sociedade yanomami*. São Paulo/ Brasília, DF, Marco Zero/ Editora UNB, p. 9-22.

RAPPAPORT, Joanne. 1990. *The politics of memory: native historical interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge, Cambridge University Press.

REBELO, Francine Pereira. 2015. *Kunhangue Mba'e Kua: as trajetórias das mulheres caticas Guarani Mbya de Santa Catarina*. Dissertação de mestrado (Antropologia social). Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.

REGO, André de Almeida. 2014. *Trajetórias de vidas rotas: terra, trabalho e identidade indígena na província da Bahia (1822-1862)*. Tese de doutorado (História social). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

RIBEIRO, Danilo Ornelas. 2014. *Cidade cinquentenária: entre os manuseios de memórias e os sonhos de futuro (Itabuna-BA, décadas de 1950 e 1960)*. Dissertação de mestrado (História social). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

RIBEIRO, Kaline. 2019. Servidores prestam homenagem ao engenheiro Jorge Carrilho pelos seus 93 anos. Itabuna, Prefeitura Municipal de Itabuna, 11 jan. Disponível em: <http://www.itabuna.ba.gov.br/2019/01/11/servidores-prestam-homenagem-ao-engenheiro-jorge-carrilho-pelos-seus-93-anos/>. Acesso em: 10 out. 2019.

ROCHA, Aduino Santos da. 2017. Onde nós tiver parente nós vai buscar: o realdeamento Xukuru-Kariri em 1952. In: MARIA NETA, Francisca; PEIXOTO, José Adelson Lopes (org.). *Alagoas nos trilhos das memórias: imagens, patrimônios e oralidades*. Recife, Libertas, p. 209-220.

ROCHA, Cinthia Creatini da. 2014. *“Bora vê quem pode mais”*: uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus, Bahia). Tese de doutorado (Antropologia social). Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.

ROSÁRIO, Milton Cortes. 1976. Sul da Bahia retorna a idade de ouro do cacau. In: *Cacau Atualidades*, v. 13, n. 2. Ilhéus, CEPLAC, abr.-jun., p. 21-27.

SÁ, Ana Cristina; CECHINE, Sinclair. [2010]. Ângelo Calmon de Sá. In: CENTRO DE PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA DO BRASIL DA FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. *Dicionário histórico-biográfico brasileiro*. Rio de Janeiro, CPDOC/FGV. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/sa-angelo-calmon-de>. Acesso em: 10 maio 2019.

SALVADOR, Mario Ney Rodrigues. 2012. *Os índios Terena e a agroindústria no Mato Grosso do Sul: a relação capital-trabalho e a questão indígena atual*. Dissertação de mestrado (Ciências sociais). Rio de Janeiro, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

SALVADOR, Mario Ney Rodrigues. 2016. A “HánaitiHo’ Únevo Têrenoe” (Grande Assembleia Terena): o protagonismo indígena e suas reformulações etnopolíticas. In: CORDEIRO, Andrey.

Pensamento e práticas insurgentes: anarquismo e autonomias nos levantes e resistências do capitalismo no século XXI. Niterói, Alternativa.

SANCHES, Mariana. 2009. O Lampião tupinambá. *Época*, ano 12, n. 601. Rio de Janeiro, 21 nov.

SANDRONI, Laila Thomaz. 2018. *Territórios em disputa: os Tupinambás de Olivença e a conservação da biodiversidade na Mata Atlântica no sul da Bahia*. Tese de doutorado (Ciências sociais). Rio de Janeiro, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

SANTANA, José Valdir Jesus de. 2015. “*A letra é a mesma, mas a cultura é diferente*”: a escola dos Tupinambá de Olivença-BA. Tese de doutorado (Antropologia social). São Carlos, Universidade Federal de São Carlos.

SANTANA, Renato. 2019. Glicéria Tupinambá, a voz da mulher indígena na ONU: “Só cabe a nós definir como queremos viver e morrer”. *Conselho Indigenista Missionário – Notícias*. Brasília, DF, CIMI, 22 mar. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/03/glicerica-tupinamba-a-voz-da-mulher-indigena-na-onu-so-cabe-a-nos-definir-como-queremos-viver-e-morrer/>. Acesso em: 22 mar. 2019.

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

SANTOS, Ana Flávia Moreira. 1997. *Do terreno dos caboclos do Sr. João à Terra Indígena Xakriabá: as circunstâncias da formação de um povo, um estudo sobre a construção social de fronteiras*. Dissertação de mestrado (Antropologia social). Brasília, DF, Universidade de Brasília.

SANTOS, Lucas Keese dos. 2017. *A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya*. Dissertação de mestrado (Antropologia social). São Paulo, Universidade de São Paulo.

SANTOS, Mário Augusto da Silva. 1973. *Associação Comercial da Bahia na Primeira República: um grupo de pressão*. Dissertação de mestrado (Ciências sociais). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

SANTOS, Milton. 1957. *Zona do cacau: introdução ao estudo geográfico*. 2. ed. rev. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

SANTOS, Rutian do Rosário. 2014. *Organização política e produtiva dos Tupinambá da Serra do Padeiro*. Trabalho de conclusão de curso de bacharelado (Ciências econômicas). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

SÁVIO, Fernando. 1979. Índios Xocós ameaçados de expulsão da Caiçara. *A Tarde*. Salvador, 2 jun.

SCHAVALZON, Salvador. 2015. *Plurinacionalidad y vivir bien/buen vivir*: dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes. Quito, Abya Yala/ CLACSO.

SCOTT, James. 2011. Exploração normal, resistência normal. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 5. Brasília, DF, IPOL/UNB, jan.-jul., p. 217-243.

SIGAUD, Lygia. 2000. A forma acampamento: notas a partir da versão pernambucana. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 58, v. 3. São Paulo, Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, nov., p. 73-92.

SIGAUD, Lygia. 2005. As condições de possibilidade das ocupações de terra. In: *Tempo Social*, v. 17, n. 1. São Paulo, Universidade de São Paulo, jun., p. 255-280.

SILVA, Alexandra Barbosa da. 2007. *Mais além da “aldeia”*: território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul. Tese de doutorado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

SILVA, Ayalla Oliveira. 2018. *Ordem imperial e aldeamento indígena*: Camacãs, Gueréns e Pataxós no sul da Bahia. Ilhéus, Editus.

SILVA, Ayalla Oliveira. [2019]. Luiz Borges e os “índios posseiros” em Una, no sul da Bahia, durante o século XIX. *Os Brasís e suas memórias*: os indígenas na formação nacional. Rio de Janeiro, PPGAS/MN/UFRJ. Disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/luiz-borges/>. Acesso em: 30 mar. 2019.

SILVA, Edson Hely. 2008. *Xukuru*: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988. Tese de doutorado (História social). Campinas, Universidade Estadual de Campinas.

SILVA, Luiz Ferreira da; ÁLVARES-AFONSO, Frederico N. 1976. O polo cacauero de Rondônia. In: *Cacau Atualidades*, v. 13, n. 3. Ilhéus, CEPLAC, jul.-set., p. 11-15.

SILVA, Odette Rosa da. 1972. *Produtores de cacau da Bahia*: caracterização socioeconômica. Dissertação de mestrado (Sociologia). São Paulo, Universidade de São Paulo.

SMITHERS, Gregory D. 2015. *The Cherokee diaspora*: an indigenous history of migration, resettlement and identity. New Haven/ Londres, Yale University Press.

SOUZA, Astor Vieira. 2014. Ação de reintegração de posse com pedido liminar em face da União Federal, da Comunidade Indígena Tupinambá e da Fundação Nacional do Índio. Ilhéus, 4 abr.

SOUZA, Jurema Machado de Andrade. 2019. *Os Pataxó Hãhãhã e as narrativas de luta por terra e parentes, no sul da Bahia*. Tese de doutorado (Antropologia social). Brasília, DF, Universidade de Brasília.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. 1995. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, Vozes.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. 1938. *Através da Bahia*: excertos da obra *Reise in Brasilien*. Traduzidos a português pelos drs. Pirajá da Silva e Paulo Wolf. 3. ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

STJ confirma condenação do banqueiro Ângelo Calmon de Sá. 2013. *O Globo*. Rio de Janeiro, 25 abr. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/stj-confirma-condenacao-do-banqueiro-angelo-calmon-de-sa-8208453>. Acesso em: 10 set. 2018.

TAULI-CORPUZ, Victoria. 2016. *Relatório da missão ao Brasil da relatora especial sobre os direitos dos povos indígenas*. Genebra, Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas, 8 ago.

TAUSSIG, Michael T. 2010. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo, Editora UNESP.

TÓFOLI, Ana Lúcia Farah de. 2010. *As retomadas de terras na dinâmica territorial do povo indígena Tapeba: mobilização étnica e apropriação espacial*. Dissertação de mestrado (Sociologia). Fortaleza, Universidade Federal do Ceará.

TORRES, Mauricio. 2011. A despensa viva: um banco de germoplasma nos roçados da floresta. *In: Geografia em Questão*, v. 4, n. 2. Cascavel, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, p. 113-128.

TSING, Anna Lowenhaupt. 2005. *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton, Princeton University Press.

TSING, Anna Lowenhaupt. 2019. Prefácio. *In: TSING, Anna Lowenhaupt. Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília, DF, IEB Mil Folhas, p. 14-18.

TUPINAMBÁ – O Retorno da Terra. Brasil, 2015, 24'57. Documentário. Direção: Daniela Alarcon. Pesquisa e roteiro: Daniela Alarcon. Montagem: Fernanda Ligabue. Direção de fotografia: Fernanda Ligabue. Imagens adicionais: Thiago Dezan e Paula Daibert. Finalização e cor: Fernanda Ligabue. Som direto: Fernanda Ligabue. Trilha sonora original: Bruno Prado e Daniel Carezzato. Mixagem e masterização de áudio: Bruno Prado e Daniel Carezzato. Design gráfico: Marina Kanzian. Produzido por Repórter Brasil. Viabilizado por financiamento coletivo. Legendas em espanhol, inglês e francês. Disponível em: <http://retornodaterra.reporterbrasil.org.br/>.

UBINGER, Helen Catalina. 2012. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

UNA. Prefeitura Municipal. 1963. Imposto territorial: declaração para lançamento [Fazenda Sempre Viva]. Una, 9 maio.

UNA. Prefeitura Municipal. 1964a. Imposto territorial: declaração para lançamento [Fazenda Prazerosa]. Una, 25 out.

UNA. Prefeitura Municipal. 1964b. Imposto territorial: declaração para lançamento [Fazenda Sempre Viva]. Una, 23 out.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ. 2009. Edital do concurso de um projeto artístico de um marco histórico para [a] UESC. Ilhéus, 15 out.

VALENTE, Rubens. 2019. Líder indígena na BA pede proteção à família e apuração de suposto plano de mortes. *Folha de S.Paulo*. Brasília, DF, 10 fev. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/02/lider-indigena-na-ba-pede-protecao-a-familia-e-apuracao-de-suposto-plano-de-mortes.shtml>. Acesso em: 10 fev. 2019.

VALENTE, Rubens. 2020. Moro usa parecer de Temer e trava demarcação de 17 terras indígenas no país. *Folha de S.Paulo*. São Paulo, 28 jan. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/moro-usa-parecer-de-temer-e-trava-demarcacao-de-17-terras-indigenas-no-pais.shtml>. Acesso em: 28 jan. 2020.

VALLE, Lino Coelho do; VALLE, Civa Eliana Povoas do; BADARÓ, Gilberto do Valle; TAVARES, Etelvina do Valle; MALIZIA, Luiza Virginia do Valle; REHEM, Roberto Kruschewsky; REHEM, Odete do Valle; DIAS, Marcela Badaró; DIAS, Flavia Badaró. 2010. Ação de reintegração de posse em face da Comunidade Indígena Tupinambás de Olivença, Fundação Nacional do Índio e União Federal. Ilhéus, 5 nov.

VANSINA, Jan. 1985. *Oral tradition as history*. Madison, University of Wisconsin Press.

VERAS, Ana Letícia; ATHIAS, Renato. Zika, chikungunya, ventos e encantados entre os Pankararu de Pernambuco. In: SCOTT, Russell Parry; LIRA, Luciana; MATOS, Silvana. *Práticas sociais no epicentro da epidemia do zika*. Recife, Editora UFPE, no prelo.

VIEGAS, Susana de Matos. 2007. *Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia*. Rio de Janeiro, Editora 7Letras.

VIEGAS, Susana de Matos. 2016. Temporalities of ownership: land possession and its transformations among the Tupinambá (Bahia, Brazil). In: BRIGHTMAN, Marc; FAUSTO, Carlos; GROTTI, Vanessa (org.). *Ownership and nurture: studies in native Amazonian property relations*. Nova York/ Oxford, Berghahn, p. 232-256.

VIEGAS, Susana de Matos; PAULA, Jorge Luiz de. 2009. *Relatório final circunstanciado de identificação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*. Brasília, DF, Fundação Nacional do Índio.

WAGNER pede apoio da Força de Segurança para Buerarema. 2013. *A Tarde*. Salvador, 17 ago. Disponível em: <http://atarde.uol.com.br/bahia/materias/1526662-wagner-pede-apoio-da-forca-de-seguranca-para-buerarema>. Acesso em: 17 ago. 2013.

XIMENES, Lenir Gomes. 2017. *A retomada terena em Mato Grosso do Sul: oscilação pendular entre os tempos e espaços da acomodação em reservas, promoção da invisibilidade étnica e despertar guerreiro*. Tese de doutorado (História). Dourados, Universidade Federal da Grande Dourados.