

O retorno dos parentes: recuperação territorial e mobilização entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*

Daniela Fernandes Alarcon (PPGAS-/MN-UFRJ/RJ)

Resumo

Esta comunicação debruça-se sobre as *retomadas de terras*, ações de recuperação territorial realizadas pelos Tupinambá da aldeia Serra do Padeiro, sul da Bahia, focalizando o *retorno dos parentes*, isto é, o regresso, no marco do processo de retomada, de indígenas expropriados. Seu principal objetivo é examinar a construção do sujeito político coletivo que vem engendrando as retomadas de terras, ao tempo em que é por elas engendrado. Argumenta-se que as retomadas de terras, que constituem a principal forma de ação política do grupo, se assentam no parentesco, sendo capazes de ativar vínculos latentes ou levar ao enfraquecimento e ao rompimento de laços entre parentes em posições opostas. Propõe-se, ainda, que esse processo teria alargado o significado de *parente*, matizando a ênfase no *sangue* e avançando para a definição de parente como *aquele com quem se luta junto*.

Palavras-chave: Tupinambá; retomadas; mobilização

Desde 2004, os Tupinambá da aldeia Serra do Padeiro, situada na Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença, sul da Bahia, vêm realizando *retomadas de terras*. De modo sucinto, as retomadas podem ser definidas como ações de recuperação, pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas que se encontravam em posse de não índios². Engolidas pelo avanço da fronteira, sobretudo a partir de fins do século XIX, essas terras remontam aos *troncos velhos*, isto é, aos antepassados que figuram na origem dos troncos familiares que compõem a aldeia. São terras com história. São também terras com *donos*: pertencem aos *encantados*, entidades não humanas centrais na cosmologia tupinambá. No momento em que concluo este texto, os Tupinambá da Serra do Padeiro detêm 89 antigas *fazendas*, hoje retomadas, além dos *sítios* cuja posse conseguiram manter ao longo do tempo, a despeito da

* Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

² Como enfatiza Alfredo Wagner Berno de Almeida, o avanço da fronteira capitalista não seria capaz de solapar as “territorialidades específicas”, baseadas em diferentes modalidades de apropriação e uso comum da terra, que apresentariam “delimitações mais definitivas ou contingenciais, dependendo da correlação de força em cada situação social de antagonismo” (Almeida, 2008: 51).

expropriação³. Apesar de terem ampliado significativamente a extensão da área que ocupam, ela permanece descontínua, já que persistem no território posses ocupadas por não índios.

Como apontam alguns autores, ao longo das últimas décadas, os movimentos camponeses estabeleceram “um certo ‘estilo’ de mobilização e manifestação, cristalizando um repertório bem definido de formas de ação coletiva com visibilidade pública, acionadas recorrentemente” (Comerford, 1999: 125). No Nordeste, a generalização das retomadas de terra como forma de ação política as converteria quase em epítome da mobilização indígena. Contudo, apesar de elas serem difundidas e conhecidas, os estudos a seu respeito tendiam a ser escassos, o que só recentemente começou a se alterar⁴. Considerando a centralidade das retomadas para a organização social dos Tupinambá da Serra do Padeiro – podendo-se tomá-las como constitutivas da aldeia em sua formação contemporânea –, parece-me imprescindível examiná-las de perto, descrevendo e analisando seus antecedentes, características recorrentes e repercussões no quadro de relações em que se inscrevem os indígenas.

Para se referir ao processo de recuperação territorial, os Tupinambá da Serra do Padeiro empregam, com frequência, a categoria *retorno da terra* (Alarcon, 2013). Como se vê, quem retorna é a terra – conforme os indígenas vão *libertando* as porções que haviam sido presas em fazendas, vai se recompondo a integridade do território mutilado. Esse retorno desdobra-se em retornos circunscritos, mas conectados: o *retorno dos encantados*, também impactados pelo esbulho; o *retorno dos bichos*; e o *retorno dos parentes*. Mobilizados para *envolver na luta* parentes dispersos e criar, cotidianamente, formas de *viver juntos*, os Tupinambá 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*.

³ Em levantamento concluído em julho de 2016, cotejando dados provenientes de distintas fontes, sobretudo fornecidos pelos indígenas e obtidos em ações possessórias, delinee um quadro contendo informações acerca das 89 fazendas retomadas. Na mesma época, em levantamento não exaustivo, pude obter informações mais ou menos detalhadas sobre 40 sítios em posse dos indígenas na Serra do Padeiro. Cabe explicitar os sentidos de *fazenda* e *sítio* acionados neste texto. *Fazenda* não designa uma simples extensão de terra, mas uma entidade constituída historicamente, em um quadro de relações assimétricas de poder; em certo sentido, trata-se da materialização do processo de penetração dos não índios no território indígena. *Sítio*, por sua vez, pode ser entendido a partir das acepções propostas por Woortmann (1994) (“território de parentesco”, uma terra que se herda) e Woortmann (1988) (“território de reciprocidade”). São, em geral, posses diminutas, mantidas pelos indígenas ao longo de gerações, constituindo o substrato territorial de famílias nucleares ou extensas.

⁴ Para uma amostra, conferir o dossier “Fighting for Indigenous Lands in Modern Brazil: the reframing of cultures and identities”. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 15, n. 2, maio-ago. 2018. Benites (2014) oferece uma instigante contribuição, em torno dos Guarani e Kaiowa, em Mato Grosso do Sul. Sobre os Tupinambá da Serra do Padeiro, ver Alarcon (2013).

Nesse quadro, mais que a recuperação de áreas de terra, deflagra-se um amplo processo de *retomada da memória*, uma vez que as ações de retomada *fazem a terra falar*, isto é, colocam em circulação histórias relacionadas àquelas porções específicas do território e aos antepassados que ali viveram, projetando essas palavras para o futuro. Trata-se, na direção indicada por Pollak (1989), de um movimento por meio do qual as *memórias subterrâneas* emergem, ameaçando enquadramentos dominantes. Inclusive a proposição de ações possessórias com o intuito de frear ou reverter o processo de retomada, ao tempo em que opera uma violência contra os indígenas, tem o efeito (não intencional) de dar a conhecer publicamente as múltiplas formas de violência subjacentes à constituição da propriedade privada no território indígena, tornando acessíveis documentos que as materializam.

É importante notar que o processo de retomada se conecta intimamente ao reconhecimento pelo Estado dos direitos territoriais dos Tupinambá, ainda que o extrapole, como buscarei indicar. O procedimento administrativo de demarcação da TI – que se estende por aproximadamente 47 mil hectares, abarcando porções dos municípios de Buerarema, Ilhéus, São José da Vitória e Una – foi iniciado também em 2004⁵, em resposta à mobilização tupinambá, que vinha adquirindo contornos mais visíveis desde os anos de 1990⁶. O processo vem se caracterizando, em todas as etapas, pela violação dos prazos legais, o que motivou o Ministério Público Federal (MPF) a propor ações responsabilizando o Estado pelo descumprimento de suas obrigações legais⁷. Na tentativa de frear o andamento do

⁵ Aqui se adota como marco inicial do procedimento demarcatório a instalação, pela presidência da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), do grupo de trabalho a cargo dos estudos de identificação e delimitação da TI, por meio da portaria nº 102, de 22 de janeiro de 2004 (documento anexo a Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio 2009). O povo Tupinambá foi oficialmente reconhecido pelo Estado brasileiro em 13 de maio de 2002 (Nota técnica nº 01/02/Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas da Fundação Nacional do Índio, anexa a Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio 2009). À época, o país ainda não adotara a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que determina a autoidentificação como critério de reconhecimento de grupos indígenas.

⁶ Para uma sociogênese do movimento tupinambá, ver Magalhães (2010); conferir também Couto (2003, 2008) e Viegas (2007). Para estratégias levadas a cabo pelos indígenas no contexto sumamente desfavorável que se estendeu de fins dos anos de 1930 à década de 1990, ver Alarcon (2013).

⁷ Ainda que o procedimento demarcatório tenha se iniciado em 2004, o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da TI só foi publicado no Diário Oficial da União (DOU) em 17 de abril de 2009, em descumprimento ao Decreto nº 1.775/1996, que regulamenta o processo de regularização fundiária de TIs. Após rejeitar todas as contestações à demarcação, em 2 de março de 2012, a FUNAI encaminhou o processo ao Ministério da Justiça (MJ). Em 5 de abril do mesmo ano, a consultoria jurídica do ministério manifestou-se por sua aprovação. Porém, os ministros que se sucederam na titularidade da pasta desde então não tomaram providências. Ver: Brasil, Ministério Público Federal, Procuradoria da República em Ilhéus (2007, 2013) e Brasil, Ministério Público Federal, Procuradoria da República na Bahia (2012).

procedimento, indivíduos e grupos mobilizados contra a demarcação têm pressionado o Poder Executivo e recorrido ao Poder Judiciário. Em 2016, o processo chegou a ser suspenso durante cinco meses, em decorrência de um mandado de segurança preventivo impetrado três anos antes. Desde 2012, o procedimento demarcatório encontra-se parado, sem justificativa, à espera de encaminhamento por parte do ministro da Justiça⁸.

Unidos historicamente por vínculos de parentesco e pela partilha de modos de vida e identidades comuns, conformados no marco de um mesmo processo de territorialização, os Tupinambá distribuem-se por diferentes localidades, entre as quais, a Serra do Padeiro. Não se dispõe de dados precisos acerca do número de habitantes indígenas da TI; considerando-se informações oficiais, pode-se estimar uma população de cerca de cinco mil pessoas⁹. Em 2016, contabilizei pouco mais de 480 indígenas habitando a Serra do Padeiro, ainda que o número total de membros da aldeia fosse significativamente maior, abarcando indígenas que circunstancialmente não estavam ali, como se detalhará adiante¹⁰. Antes do início do processo de retomada, os indígenas viviam no interior de fazendas (mantendo com os pretensos proprietários dessas áreas relações de meação ou trabalho assalariado, entre outras¹¹), em sítios ou sedes de municípios da região e cidades do centro-sul do país, para as quais haviam se mudado. O longo processo de territorialização da população indígena da região tem como marco 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. Como discutirei adiante, ao longo do tempo, os indígenas tiveram as áreas em sua posse drasticamente reduzidas, conforme

⁸ Para outras informações sobre os desenvolvimentos mais recentes do processo demarcatório, incluindo sua judicialização, ver Alarcon (2017).

⁹ O Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena da Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde (SIASI/SESAI/MS) registra, para 2013, 4.630 indígenas na TI Tupinambá de Olivença. O Censo 2010, por sua vez, contabilizou 5.851 Tupinambá; note-se, contudo, que esse número se refere a todos que assim se autodeclararam, sendo que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) não fornece dados desagregados para a TI (Brasil, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística 2012).

¹⁰ Esse dado provém de um censo que realizei na aldeia, concluído em julho de 2016. Entre os 482 moradores recenseados, 320 viviam em áreas retomadas e 162, em sítios. Tornarei a essa questão.

¹¹ As categorias de trabalho em fazenda que mais me foram referidas na Serra do Padeiro são: 1. trabalhar *na meia* ou *na ameia*, ou seja, em conformidade com um contrato de “parceria” agrícola, formalizado ou não, que determinava que os indígenas plantassem e/ou cuidassem de roças perenes, ou plantassem roças de ciclo curto, dividindo a produção com os pretensos proprietários das áreas segundo percentuais variáveis; 2. atuar como trabalhador *fichado*, isto é, com carteira assinada; ou 3. trabalhar *na diária*, ou *na empreita* (também referida como *empreitada*), como mão-de-obra precária, contratada para tarefas pontuais, recebendo por dia trabalhado, no primeiro caso, ou por tarefa concluída, no segundo. Em sua relação com os não índios, os indígenas experimentaram também outros acordos, mencionados com menos frequência. Sobre essas modalidades de trabalho, ver Caldeira (1954: 36-41) e Santos (1957: 109-110).

grandes porções do território eram fixadas em fazendas. No século XX, a expansão capitalista sobre essas terras – impulsada pela cacauicultura e pelo turismo – intensificou-se.

O processo de recuperação territorial levado a cabo pelos Tupinambá da Serra do Padeiro tem sido objeto de minhas investigações desde 2010. Mobilizando dados etnográficos e documentais de distintas naturezas, focalizo as retomadas de terras, que compreendo serem uma expressão específica entre as *modalidades de intervenção política* (Oliveira, 2006) construídas pelos povos indígenas contemporaneamente. Mais recentemente, tenho me concentrado na *mobilização* tupinambá, considerando o *retorno dos parentes* no quadro das retomadas. Aqui, é fundamental recuperar a ideia da *viagem da volta*, conforme elaborada por Oliveira (1998), sobretudo quando atenta 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” (*Ibid.*: 64-65). Nesta comunicação, buscarei examinar o processo de construção do sujeito político coletivo que vem engendrando as retomadas de terras, ao tempo em que, contínua e reciprocamente, é por elas engendrado.

Na próxima seção, delinearei um breve histórico do processo de territorialização dos Tupinambá, considerando os mecanismos de expropriação territorial empregados contra os indígenas e o processo pelo qual as retomadas de terras se constituíram na principal forma de ação política do grupo. Buscarei demonstrar que a intervenção política operada pelos Tupinambá constitui um processo dinâmico, construído cotidianamente, não isento de conflitos – e que, portanto, não pode ser satisfatoriamente apreendido por descrições cristalizadoras, que não levem em conta sua historicidade. Na seção seguinte, estreitarei o foco para o processo de mobilização, argumentando que estamos diante de uma forma de ação assentada no parentesco e cuja posta em prática é capaz, ela própria, de ativar vínculos que se encontravam latentes ou, na direção contrária, levar ao enfraquecimento ou mesmo ao rompimento de laços entre parentes que se colocam em posições opostas. Argumentarei ainda que o processo de recuperação territorial parece ter alargado o significado de parente.

DOS CAXIXES E MASSACRES ÀS RETOMADAS DE TERRAS

A penetração de não índios nas terras tradicionalmente habitadas pelos Tupinambá fez com que um território antes livre, no qual os indígenas tinham condições de reproduzir seus

modos de vida, passasse a ter limites impostos por aqueles que vinham de fora. Refletindo sobre a chegada dos não índios à Serra do Padeiro, dona Maria da Glória de Jesus afirma que eles “se encostaram como gameleira”¹². A imagem remete muito diretamente aos não índios que moviam os marcos físicos de suas fazendas, alterando as divisas e engolindo, aos poucos ou de vez, parcelas das terras dos indígenas. A mudança dos limites podia ser feita na calada da noite ou abertamente, acompanhada de ameaças verbais ou com a presença de jagunços.

Intensificado a partir do final do século XIX, o avanço da fronteira agrícola no sul da Bahia, impulsionado sobretudo pela monocultura cacaueteira, mas também pelo turismo, concentrou intensamente a posse da terra, reduzindo as *buraras* (pequenas roças) e aumentando os *conjuntos* (aglomerados de fazendas, contínuos ou descontínuos, do mesmo pretensão proprietário). Para os indígenas, 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, banhar-se em determinados cursos d’água e frequentar lugares de memória e relevância religiosa.

Nesse quadro, o Estado atuava para facilitar a apropriação de terras para fins capitalistas. Em 1897, a Bahia publicou a Lei estadual nº 198, que permitiria que as posses não tituladas e os terrenos das aldeias indígenas extintas fossem vendidos pelo Estado ou titulados, por meio do pagamento de quantias irrisórias. Entre 1898 e 1930, o sul da Bahia concentrou mais de 68% dos processos de alienação de terras públicas do estado, isto é, de entrega de terras públicas a particulares (Falcón, 2010 [1995]: 38). Os procedimentos de legitimação de posse eram complexos e demorados, sendo que a maioria dos indígenas sequer estava informada a seu respeito e não possuía condições financeiras para arcar com seus custos. Assim, a titulação de terras não vinha para garantir direitos, mas para exercer violência expropriatória. Na Serra do Padeiro, tais processos aconteceram durante todo o século XX, transferindo terras livres para as mãos de não índios.

Nesse contexto, uma figura tornou-se central: o *caxixeiro*. *Caxixe* é um termo regional que significa fraude, trapaça ou, mais especificamente, negócios fundiários escusos associados ao cacau. Em depoimento, Raymundo Pacheco Sá Barreto, que trabalhou como tabelião em Ilhéus, comentou que a prática era muito comum: “o caxixe é um macaquinho que rói o cacau

¹² O depoimento de dona Maria da Glória pode ser conferido no documentário de curta-metragem *Tupinambá – O Retorno da Terra* (2015). Disponível em: <<https://vimeo.com/126566470>>. O termo *gameleira* designa árvores de distintos gêneros que nascem sobre outras e as acabam sufocando.

por dentro, você passa na roça[,] o cacau está bom, você derrubou, não tem nada, então o caxixe é um negócio que tem todo aspecto legal, mas não é” (Freitas & Freitas 2001: 52-53). Muitas vezes, os fazendeiros falsificavam títulos, com a conivência dos cartórios, ou trapaceavam nas medições de terras obrigatórias, realizadas pelos delegados regionais de terras, responsáveis pelos Distritos de Medição das Terras do Estado, estabelecidos em 1897. Em outros casos, os indígenas eram procurados por advogados de fazendeiros e intimados a deixar suas terras.

Nesse contexto, destacava-se também a troca da terra por quantias de dinheiro insignificantes ou por bens de valor muito inferior ao da mesma – uma garrafa de cachaça, um animal de carga estropiado, um rádio, uma casa cujas paredes desabavam logo após o negócio, outra que inundava quando chovia, um corte de tecido... Em outros casos, a terra era entregue aos não índios em razão de dívidas. Como praticamente inexistia sistema bancário na região, era comum que produtores rurais e comerciantes concedessem empréstimos para a implantação de roças, transporte de mercadorias, despesas médicas e funerais, entre outros fins, tomando a terra como garantia e contando com a conivência do sistema judicial para executar as hipotecas da forma que lhes fosse mais favorável.

A penetração de não índios na Serra do Padeiro associada ao desenvolvimento da agricultura cacauera ganharia novo impulso a partir dos anos de 1920, com o estabelecimento de chefes políticos locais. O nome mais citado, da costa às serras, é Manoel Pereira de Almeida. Nascido em São Félix, no Recôncavo Baiano, em 1880, Almeida formou-se engenheiro agrônomo, em Salvador, em 1904. Após atuar como topógrafo na Delegacia de Terras de Canavieiras, aproximou-se de João David Fuchs, fazendeiro de origem alemã, que, entre 1890 e 1900, foi intendente da vila de Una. Almeida casou-se com Adalice Fuchs, filha de João David e, após a morte da primeira esposa, com a irmã desta, Alice. Como o sogro, também esteve à frente da administração de Una, entre 1919 e 1937, exceto por um breve intervalo, devido à Revolução de 1930. Almeida manteve influência política no município até a década de 1960. Além disso, foi, em sua época, o maior proprietário rural de Una¹³.

A história oficial enaltece Almeida como um “pioneiro”. Os indígenas mais velhos, contudo, lembram-no como *o mandão* ou *o dono de Una*. Muitos se recordam que seus antepassados tinham de viajar léguas até a sede de Una para pagar impostos; caso contrário,

¹³ Silva (2004) é a principal fonte em que me baseio para a breve reconstituição da trajetória de Almeida apresentada aqui, complementando-a com elementos de Santos (2007).

perderiam suas terras. Como administrador, Almeida é associado também às medições de terras obrigatórias. Nas falas dos índios, os coronéis aparecem como figuras brutais, associadas a pactos diabólicos e visagens. Recorrendo às artes ocultas, Almeida teria feito com que uma ponte se construísse sozinha (duas indígenas descrevem a imagem pavorosa que lhes foi transmitida pelos antepassados, de guindastes movendo-se sem a mão humana, noite adentro). Seu opulento casarão – ainda de pé, à margem do rio de Una – é tido como assombrado.

Como se indicou sinteticamente, a partir de relatos orais e fontes documentais, os não índios que penetraram no território tupinambá a partir do final do século XIX construíram suas áreas favorecidos pelo Estado e utilizando diversas formas de violência contra os indígenas. Os mecanismos expropriatórios postos em marcha por coronéis e outras figuras de poder atualizam-se nas práticas contemporâneas de sujeitos mobilizados contra o reconhecimento dos direitos territoriais dos Tupinambá. Ao contrário do que os oponentes dos indígenas afirmam, sua chegada às áreas em disputa é bastante recente, comparada à longa presença tupinambá na região. Transmitindo memórias de geração em geração, os indígenas mantiveram-se no território, apesar da expropriação, fincados como *mourões* (as estacas grossas da cerca), resistindo e ansiando pelo futuro *retorno da terra*, que começaria a tomar forma em 2004, com as primeiras retomadas, intensificando-se uma década depois.

Anualmente, entre os dias 19 e 20 de janeiro, os Tupinambá da Serra do Padeiro realizam o evento mais importante de seu calendário político-religioso: a festa de São Sebastião. Na ocasião, numerosos encantados manifestam-se por meio de incorporações, avisam o que está por vir no ano que acaba de começar e aconselham quais devem ser as estratégias indígenas. Em 2013, os encantados traziam um recado importante: era chegado o momento de *fechar o quadro*, isto é, de acelerar o processo de retomada, cobrindo toda ou quase toda a extensão da aldeia. Se antes, como argumentei em outra parte (Alarcon, 2013), as ações de retomada vinham desenhando uma espécie de anel em torno da formação rochosa que dá nome à aldeia e é considerada a morada dos encantados, agora, tratava-se de ocupar todas as áreas em posse de não índios no interior do território, à exceção das que estivessem em mãos de não indígenas considerados *pequenos* ou *fracos*, isto é, pobres.

A demanda dos encantados desencadeou numerosas ações de retomada, levando a estratégia tupinambá a uma escala inédita – inclusive, com a recuperação de algumas das mais extensas fazendas da aldeia. De maio de 2004 a maio de 2013, os indígenas dessa aldeia

realizaram 22 retomadas de terras. Já entre junho e dezembro de 2013, isto é, em um intervalo de apenas seis meses, 50 novas áreas foram retomadas. Posteriormente, outras fazendas seriam recuperadas, chegando-se a um total de 89 retomadas. A intensificação do processo desencadeou uma ofensiva truculenta por parte de sujeitos e grupos contrários à demarcação, com graves repercussões, incluindo numerosos assassinatos de indígenas, em circunstâncias não esclarecidas¹⁴. Essas investidas se fizeram acompanhar de uma mobilização do aparato estatal de repressão sem precedentes no caso tupinambá, culminando na militarização do território indígena, que se estenderia até 2015¹⁵. Ainda que as forças de repressão tenham sido deslocadas para a região com o alegado objetivo de frear o conflito entre índios e não índios contrários à demarcação, sua presença não coibiu a violência contra os primeiros, registrando-se ainda denúncias de que os próprios agentes do Estado teriam cometido violações.

O ano de 2013 pode ser considerado um marco no que diz respeito tanto às transformações no contexto fundiário da Serra do Padeiro quanto ao próprio processo de mobilização indígena. Ainda que os Tupinambá dessa aldeia continuem se movendo em conformidade com diretrizes construídas coletivamente desde o início do processo de recuperação territorial, é possível notar algumas inflexões na forma de realização das ações de retomada; na distribuição territorial dos indígenas; na organização da aldeia, de modo mais amplo; e na dinâmica do retorno de parentes. Se, por um lado, tais transformações relacionam-se a decisões táticas e à maior disponibilidade de áreas, decorrente da intensificação do processo de retomada, por outro, respondem a anseios coletivos fundados no modo como os Tupinambá entendem sua história, remontando aos troncos velhos, cada qual com um domínio territorial específico, e ao modo como concebem seu projeto coletivo. Se se trata de considerar o processo de retomada como constitutivo da aldeia, conforme argumento, é fundamental avançar em uma descrição que busque apreender minimamente as complexidades nele envolvidas e que o considere em constante transformação.

¹⁴ Para mais detalhes sobre esses e outros episódios de violência contra os indígenas, ver Alarcon (2014).

¹⁵ Por determinação do então ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, em 20 de agosto de 2013, agentes da Força Nacional de Segurança Pública (FNSP) instalaram-se nas imediações da TI. Em janeiro de 2014, três bases policiais foram implantadas no interior da mesma. Em fevereiro, cerca de 500 soldados do Exército deslocaram-se à região, por ordem da então presidenta Dilma Rousseff, em uma operação de “garantia da lei e da ordem”, a Operação Ilhéus. Ainda que o Exército tenha deixado a área em julho, a presença da FNSP foi prolongada sucessivas vezes, a pedido de Jacques Wagner, então governador da Bahia – a última portaria de prorrogação data de novembro de 2014 e manteve os agentes na área por 90 dias. Ver Alarcon (2017).

Para se referir às modificações no processo de retomada, alguns de meus interlocutores recorreram à oposição entre *viver embolado* e *viver esparramado*. A primeira imagem remete ao período anterior a 2013, quando as fazendas retomadas abrigavam, cada qual, um número maior de moradores, muitas vezes reunindo membros de diferentes famílias extensas. Já a segunda refere-se 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. Nesse quadro, têm sido dispendidos esforços para posicionar cada tronco familiar no domínio que lhe é próprio, isto é, nos lugares identificados como de ocupação de seus antepassados.

Nesse contexto, grosso modo, tem se constituído uma organização em três níveis: 1. fazenda retomada (relacionada, geralmente, a uma ou mais famílias nucleares pertencentes à mesma família extensa); 2. setor (conformado por retomadas, geralmente contíguas, associadas ao domínio de um tronco familiar); e 3. aldeia (composta pelo conjunto de retomadas e sítios, assim como pelos parentes que, mesmo vivendo fora do território, são considerados parte do grupo). A determinação de situar cada tronco familiar em seu respectivo domínio conjuga-se com a busca pelo equilíbrio entre as necessidades concretas de cada família (considerando-se o número de membros e suas condições de trabalho) e as características das fazendas (tamanho, localização, existência e condições de cultivos permanentes e outros recursos, como casas, barcaças e secadores de cacau).

Contudo, a distribuição territorial de fato não decorre da aplicação estrita dessas diretrizes, concorrendo também fatores circunstanciais. Por exemplo, a necessidade de alocar famílias entendidas como sem tronco ou famílias cujos troncos velhos remontam a outras aldeias faz com que, na prática, nenhum setor de retomadas seja habitado apenas por membros do mesmo tronco. Afinidades ou inimizades, e também a existência de relações entre determinados indígenas e porções específicas do território que não as relações associadas ao tronco são fatores que, entre outros, compõem-se para determinar a distribuição territorial. Além disso, algumas situações conduzem a arranjos provisórios – é comum, por exemplo, que os resguardos decorrentes de gravidez, puerpério, adoecimento e *fechamento de trabalho* com o pajé¹⁶ levem algumas pessoas a se mudar de suas casas, alterando

¹⁶ Processo que dura meses ou anos, durante o qual vigora uma série de tabus; conclui-se com um ritual de *fechamento de corpo* na *casa do santo*, ao pé da Serra do Padeiro.

temporariamente a distribuição territorial na aldeia. Apesar de marcada por permanências, a distribuição territorial tem se revelado em constante transformação.

A existência de uma diversidade de arranjos familiares espalha parentes próximos por diferentes retomadas (por exemplo, no caso de uma criança criada pela avó e cujos pais vivem em outra área), engendrando uma intrincada rede, em que cada pessoa está frequentemente implicada em vários lugares. Também arranjos de trabalho podem levar uma pessoa a morar em uma retomada, trabalhar em uma roça perene em outra e manter roças de ciclo curto em uma terceira. Essa rede leva as famílias a terem acesso a diferentes possibilidades e recursos.

Em Alarcon (2013), eu marcava as distinções entre os domínios do sítio e da retomada. O primeiro, fortemente identificado a uma família nuclear ou extensa, caracterizava-se, no limite, como âmbito de preponderância da autoridade do *chefe do lugar* ou *cabeça da família*, não se aplicando ali algumas regras estabelecidas para o conjunto da aldeia. Se, por exemplo, os membros de uma família nuclear se convertessem a uma denominação evangélica e passassem a se recusar a participar do toré¹⁷, eles poderiam ser banidos de uma retomada, mas nunca de seu sítio. Por outro lado, nas retomadas – em certo sentido, muito mais diretamente associadas à luta –, o poder dos chefes de família tendia a ser mais matizado pelo poder oriundo das instâncias de mobilização da aldeia. Por exemplo, um jovem indígena que não se desse bem com sua família nuclear e não fosse acolhido por outros membros da família extensa encontrava nas retomadas uma possibilidade de inserção. Hoje, conforme se caminha para uma identificação entre retomada e família nuclear ou extensa, parece que as diferenças entre sítio e retomada estão diminuindo.

Cabe notar ainda que uma série de tensões emerge cotidianamente entre as disposições individuais ou familiares e as determinações do projeto coletivo da aldeia, estas últimas, expressas na máxima enunciada por algumas lideranças: “não somos nós que organizamos a terra, é a terra que nos organiza”. A postura esperada de um indígena engajado na luta é que esteja pronto a se mudar de uma retomada a outra, em função da segurança ou de estratégias específicas, entre outras questões. Contudo, as pessoas põem em marcha cotidianamente negociações para permanecer nos lugares aos quais se afeiçoaram, após anos de cuidado, ou para se mudar para as áreas onde acreditam ter direito de estar. Tais gestões podem ser mais ou menos bem-sucedidas, em função de fatores como o prestígio de cada

¹⁷ O toré é um ritual político-religioso central para os indígenas do Nordeste. Ver Grünewald (2005).

família e as relações mantidas com as figuras de poder (entre as quais, coordenadores de retomada, troncos velhos, o pajé e o cacique).

É importante frisar que parentes que lutam juntos também se desentendem. O fato de a aldeia ser atravessada por vínculos de parentesco e solidariedade – inclusive, representando-se enfaticamente como uma aldeia unida e organizada – não significa, de modo algum, ausência de inveja, fofoca, feitiço. Nesse sentido, é fundamental debater as possibilidades de construção da aldeia manejando divergências entre parentes, considerando as relações entre os diferentes troncos familiares. Tais relações são bastante complexas – opondo ora troncos inteiros, ora partes de troncos diferentes ou do mesmo – e se alteram ao longo do tempo. Além disso, elas se desenrolam em conexão com esforços coletivos para garantir algum equilíbrio entre troncos na gestão da aldeia, incluindo sua representação na Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP), no Colégio Estadual Indígena Tupinambá Serra do Padeiro (CEITSP) e em outros âmbitos. Também é importante atentar para as representações dos indígenas acerca dos parentes que retornam, após terem vivido em fazendas ou na cidade, e para as relações estabelecidas entre estes e aqueles que já se encontram na aldeia – alguns retornos são profundamente turbadores.

Contrapondo o viver embolado e o viver esparramado, os Tupinambá identificam em cada situação vantagens e desvantagens. Por um lado, salientam que o novo arranjo tende a contribuir para a diminuição das brigas entre vizinhos e para aumentar a renda das famílias, posto que cada uma passa a dispor de mais áreas de roça. Por outro, argumentam que a nova configuração pode afrouxar os vínculos, inclusive, fragilizando a aldeia diante dos inimigos. É importante notar, porém, que a abertura de estradas carroçáveis e a maior disponibilidade de motocicletas, principalmente, mas também de automóveis, instaurou um quadro de intensa movimentação, no qual esses modos de transitar somam-se aos deslocamentos a pé, em alguns casos, substituindo-os. Assim, talvez, o discurso sobre o afrouxamento dos vínculos fale mais de preocupação e cautela, que de uma efetiva redução dos encontros. De todo modo, intensificaram-se as falas sobre a importância das visitas aos parentes, verificando-se um esforço para reforçar os âmbitos de encontro já existentes, criar novos e manter a incessante partilha de cuidados, conhecimentos e recursos que atua para conectar a aldeia.

As questões aqui elencadas, entre outras que dizem respeito à distribuição territorial na aldeia, têm implicações diretas na dinâmica de retorno dos parentes. Antes, os indígenas

que retornavam eram geralmente alocados em retomadas já ocupadas por outras famílias – por vezes, tinham de construir casas de taipa ou de tábuas, ou barracos de lona. Hoje, é comum que indígenas recém-retornados se tornem os primeiros ocupantes de uma retomada realizada há pouco – em alguns casos, já visando recebê-los. Ou, ainda, uma família retornada pode se acomodar provisoriamente com parentes, apenas até que realize, ela própria, uma retomada. Considero fundamental analisar essas diferentes formas de entrada na aldeia. Do mesmo modo, é importante considerar que, em certo sentido, cada indígena ou conjunto de indígenas que retorna encontra uma aldeia diferente daquela com que topavam seus parentes que vieram em outras levadas, desencadeando também cada retorno novas transformações.

OS PARENTES FAZEM A LUTA, A LUTA FAZ (E DESFAZ) PARENTES

Houve um tempo em que os indígenas estavam espalhados no mundo. Tempo de parir em fazendas, de não ter chão para enterrar os umbigos dos filhos¹⁸, de colocar os pertences nas costas e partir para a cidade. Os que conseguiam ficar nos sítios viam-se cada vez mais apertados por não índios. Nas falas de meus interlocutores, era comum a alusão ao fato de que, no momento da infância ao qual remontavam as memórias mais antigas, já se encontravam em uma fazenda distinta daquela onde haviam nascido. Tome-se como exemplo uma professora, com cerca de 30 anos de idade, que, dos seis aos 16, viveu em nove diferentes fazendas, quatro das quais hoje retomadas. Como se vê, ela morou em quase uma fazenda por ano. Reconstruindo suas trajetórias, muitos indígenas situam a saída da aldeia na época em que a luta não havia começado, as condições de vida eram duras e estavam sendo expulsos por fazendeiros.

Em outra parte (Alarcon 2013), discuti como o *martírio* dos antepassados e o *trauma* da dispersão, transmitidos de geração em geração, eram acionados no processo de recuperação territorial. Abordava situações muitas vezes apenas aludidas ou confidenciais por alguns e silenciadas por outros, em torno, por exemplo, das indígenas que se tornaram prostitutas, daquelas que tiveram de dar os filhos para outros criarem, dos numerosos parentes que se entende que *enlouqueceram*¹⁹ e dos que desapareceram. Muito da potência política do

¹⁸ “Nas áreas rurais há um costume de as mães enterrarem o umbigo dos recém-nascidos para que eles se mantenham emocionalmente ligados a ela e à sua terra de origem. Como é frequente nessas regiões a migração em busca de melhores oportunidades de trabalho, tal ato mágico (uma ‘simpatia’) aumentaria as chances de a criança retornar um dia à sua terra natal” (Oliveira 1998: 64).

¹⁹ Para os Tupinambá da Serra do Padeiro, o *enlouquecimento* conecta-se intimamente à religiosidade, particularmente, à relação com os encantados. Ao chegar à puberdade, é comum que se acesse um

retorno dos parentes provém da rememoração da diáspora – compreendida no quadro da expropriação e investida de sofrimento –, tanto por aqueles que partiram, como por aqueles que viram os parentes partir ou ouviram as histórias sobre as partidas dos antepassados.

A luta pela terra alimenta-se, assim, de narrativas sobre outras lutas, tecidas em planos por vezes mais recônditos e transcorridas frequentemente fora do território, em conformidade com uma visão de mundo segundo a qual, quando se é pobre, viver é lutar²⁰. Ao mesmo tempo, porém, a saída da aldeia comporta dimensões de descoberta e aprendizado, sendo uma oportunidade de adquirir habilidades (obter cantos e rezas, aprender a ler, a realizar ofícios manuais, a tirar a sorte nas cartas de baralho...) e reunir histórias, que, no processo de construção da aldeia, inserem-se no arcabouço de narrativas partilhadas. Nesse sentido, refletir sobre as estratégias políticas dos Tupinambá da Serra do Padeiro passa, necessariamente, por perscrutar o tempo em que se registrava marcadamente uma tendência de saída da aldeia.

Tendo isso em mente, no censo que realizei em 2016, busquei reunir dados quantitativos e qualitativos sobre as trajetórias dos indígenas que então viviam na Serra do Padeiro. Elaboramos genealogias e abordamos, entre outras questões, os deslocamentos realizados pelos indígenas ao longo de suas vidas, considerando as transformações de suas situações de moradia, posse da terra e trabalho. É importante notar que a perspectiva dos indígenas sobre a experiência da expropriação desdobra-se também em aspectos menos evidentes, como as queixas recorrentes acerca da temporalidade da cidade e da sensação de isolamento e confinamento, as afirmações de que ali se é discriminado e *tudo é diferente*. Ainda segundo meus interlocutores, na cidade, é comum que os outros (os não parentes) lancem feitiços contra os indígenas, levando-os ao adoecimento ou à morte.

período de *loucura*, marcado por visões – inclusive, profecias relacionadas à luta pela terra –, que tende a se encerrar com um fechamento de trabalho junto ao pajé. No marco da dispersão, a loucura pode expressar uma forma de agência dos encantados, demandando que o indígena em questão retorne ao território, restabeleça ou reforce seus vínculos de parentesco, retome suas obrigações religiosas e se engaje na luta.

²⁰ Vale destacar a interessante discussão de Comerford (1999) em torno dos significados do termo *luta*, considerando principalmente dados obtidos no oeste da Bahia. Naquele e em outros contextos, a palavra é empregada para caracterizar tanto o cotidiano dos pobres como os enfrentamentos no marco de conflitos entre camponeses e latifundiários, e, de modo mais circunscrito, para fazer referência ao campo sindical. No primeiro caso, intimamente relacionada a *sofrimento*, *luta* alude a um cotidiano “que se repõe permanentemente como situação crítica” (Comerford 1999: 26). Nesse sentido, a noção é empregada também para qualificar “a experiência cotidiana de pessoas que foram atingidas de forma muito desfavorável por processos de transformação no campo e passaram a viver precariamente como assalariados temporários, parceiros em situação muito instável ou tiveram uma difícil experiência de migração”, situação agravada muitas vezes por dramas pessoais e eventos climáticos, como a seca (*Idem*).

Nos depoimentos obtidos no censo, foi possível identificar destinos recorrentes para os indígenas que deixavam a aldeia – espalhando-se até localidades longínquas, do sul e centro-sul do país, e mesmo da região amazônica –, associados às redes de relações estabelecidas fora dali. Algumas falas acentuavam a precariedade das condições de moradia nesses lugares: há quem tenha vivido em favela, serventes de pedreiro que dormiam na própria obra (bem entendido: no esqueleto do prédio em construção, não em um alojamento), um jovem que trabalhou como derrubador de árvores na floresta amazônica e só dispunha de um abrigo na mata, e indígenas que viviam em alojamentos de fazenda ou sob a lona de acampamentos sem-terra. O rol de ocupações e situações laborais predominantes na dispersão, e os comentários a eles associados, deixam entrever o que significa, para os indígenas, o imperativo de *trabalhar para os outros*. Em referência à cidade, as reclamações costumavam girar em torno do custo de vida; em relação às fazendas, a depender do patrão, referiam-se ao impedimento de pôr roça própria, de comer os frutos do pé e de receber os parentes em casa, entre outras proibições.

Ainda no censo, procurei recolher informações acerca de parentes (avós, pais, irmãos, filhos e netos) que se encontravam fora da aldeia, considerando as previsões e expectativas dos entrevistados acerca da possibilidade de retorno dos mesmos. Para os Tupinambá da Serra do Padeiro, *morar* na aldeia e *fazer parte* da aldeia não são sinônimos. O número de indígenas que compõem a aldeia conforme concebida pelos indígenas engloba parentes que vivem em outra parte mas estão estreitamente ligados à vida do grupo, assim como parentes que se entende que estão em outro lugar mas não de voltar. É fundamental, assim, atentar para os sentidos de estar dentro e fora, conforme a perspectiva tupinambá, contrastando-se os limites geográficos da aldeia com os limites demarcados pela participação nas redes de relação. É possível notar uma significativa tendência de manutenção de vínculos entre parentes e com o território, mesmo com a saída da aldeia. Entre meus interlocutores, frisar a diferença entre *sair* da aldeia e *abandonar* a aldeia é expediente comum²¹. Atentar para esse fato é fundamental quando se trata de caracterizar o sujeito político conformado no processo de retomada. Conceber o

²¹ São sugestivas as reflexões de Arruti suscitadas pela mobilidade dos Pankararu, que, na década de 1940, iniciaram significativo afluxo de Pernambuco a São Paulo. Tendo isso em mente, o autor pensa o território, antes, “como local de referência para onde pode-se sempre retornar como forma de reproduzir constantemente a identidade indígena” (Arruti 1996: 90). Para ele, “o território aparecerá fundamentalmente como referência, fundamental, mas não como moldura, abrindo-se para o ‘vasto exterior’ da identidade Pankararu” (*Ibid.*: 190).

retorno dos parentes, contemporaneamente, passa por compreender como muitos deles se mantiveram parte da aldeia apesar da diáspora, sustentadamente, ao longo de gerações.

É possível identificar, com recorrência, esforços dos que saem da aldeia para que os lugares de destino se situem, quando possível, nas imediações ou mesmo no interior do território, ainda que em fazendas, garantindo-se proximidade em relação aos parentes e ao lugar de origem. São vários os casos em que se preferiu cidades vizinhas às mais distantes, em que se comprou roças em localidades próximas ou se passou a viver em acampamentos sem-terra ou assentamentos da reforma agrária na região. Algumas dessas situações comportavam deslocamentos diários entre a casa (na cidade) e a roça (na aldeia), registrando-se também arranjos mais complexos, envolvendo circulação entre mais de uma roça e mais de uma casa.

Mesmo a ida para destinos mais longínquos geralmente não faz com que a comunicação com a aldeia se corte. Em campo, pude observar como mães e avós continuam cuidando de seus parentes à distância, enviando e recebendo fotografias, ensinando remédios ao telefone (e, agora, pelas redes sociais) ou encomendando rezas ao pajé. Registra-se também um fluxo intenso de mercadorias e dinheiro, na forma de encomendas, presentes, pensões e ajudas. Visitas à aldeia – que comumente se estendem por todo o período de férias, ainda que possam tardar a ocorrer, em função de dificuldades financeiras – podem ser compreendidas nesse quadro como situações privilegiadas de reforço dos vínculos, que servem para alimentar os períodos de distância. O mesmo se pode dizer, por exemplo, de parentes que retornam para dar *resguardo* a grávidas e puérperas.

Mas, para além dos dispositivos cotidianos de manutenção dos vínculos, as falas apontam para uma profundidade ainda maior dos laços com os parentes e com o território. Por exemplo, os descendentes de um dos troncos velhos da aldeia, João Ferreira da Silva (1905-1981), conhecido como João de Nô, contam que ele conseguia conversar com um irmão que estava no Rio de Janeiro *sem precisar de telefone*²². Ainda que seu caso seja especial, por se tratar de alguém reconhecido como um rezador poderoso, o entendimento de que é possível se conectar com os corpos e mentes dos parentes distantes (por meio de rezas e outros expedientes), de se movimentar durante o sono e de se comunicar em sonhos é

²² Para uma biografia de João de Nô, ver, da autora, “João de Nô, o primeiro rezador da Serra do Padeiro”. Projeto *Os Brasís e suas memórias: os indígenas na formação nacional*. Disponível em: <<https://osbrasisuasmemorias.com.br/biografia-joao-de-no/>>.

generalizado²³. Uma indígena que passou dois meses e meio encarcerada com seu bebê de colo, em função da luta pela terra, conta que a mastite que desenvolveu na prisão, agravada pela negligência dos funcionários, só melhorou depois que sua mãe espremeu seu peito enquanto ambas dormiam, levando-a a acordar coberta de secreção. Mesmo se os vínculos estiverem enfraquecidos, eles parecem persistir a ponto de se sentir que um parente apartado está prestes a morrer, mesmo que não se possa fazer nada para impedir.

Há que se destacar também a persistência do lugar na forma de lembrança ou, no caso daqueles que já nasceram fora da aldeia, na forma de imagens criadas pelos parentes. Disponho de um rico conjunto de narrativas contadas por uma indígena que nasceu no sertão pernambucano, na esteira de uma longa série de deambulações empreendidas por sua família, versando sobre como era a aldeia na infância de seu pai, nascido e criado no território tupinambá. Ela pisou o território tupinambá pela primeira vez já adulta, casada e mãe de três filhos. A riqueza de detalhes presentes nas narrativas e a ambiência que são capazes de produzir levam-me a pensar sobre o modo como as relações dessa indígena e de seus irmãos com o território foram sendo construídas fora dele, por meio das palavras do pai, sendo atualizadas posteriormente, quando se engajaram no movimento de retomada.

Assim, no processo de recuperação territorial, delineia-se um coletivo de ação política composto, de certa maneira, também por pessoas que estão fora da aldeia, algumas das quais sequer sabendo que dele fazem parte. É possível discernir distintas formas de atuação na luta pela terra por parte de indígenas que vivem na cidade – por exemplo, hospedando parentes em viagens de reivindicação de direitos ou municinando-os com informações sobre a movimentação da frente contrária à demarcação nas cidades vizinhas. O fato de um indígena que se encontra fora da aldeia manifestar o desejo de voltar pode levar parentes a empreenderem ações de retomada, para criar condições para o retorno, antecipadamente. Indo além, retomadas são realizadas tendo em vista inclusive o retorno de parentes ausentes que sequer sinalizaram intenção de voltar. Faz-se necessário, portanto, considerar também a agência indireta dos indígenas que estão fora da aldeia no processo de recuperação territorial.

²³ Em pesquisa desenvolvida junto aos Pataxó Hã-Hã-Hãe, também no sul da Bahia, Pedreira (2016) reflete sobre o problema da relação na distância – considerando dispositivos como sonhos, viagens noturnas e visões, conectando inclusive vivos e mortos – e se debruça sobre as narrativas de expropriação e retorno à Reserva Indígena (RI) Caramuru Catarina-Paraguassu.

Mesmo quando se olha apenas para os indígenas que se encontram fisicamente na aldeia em dado momento fica claro que o projeto dos Tupinambá da Serra do Padeiro comporta diferentes modos de participação. Representar a aldeia como homogeneamente engajada é um equívoco. De fato, estamos diante de um interessante equilíbrio em movimento, não isento de tensões, no que concerne às formas de participação de cada pessoa ou família – que podem, inclusive, variar ao longo do tempo, associando-se, muitas vezes, à própria dinâmica de relações entre os troncos familiares. Assim, uma pergunta que poderia ser tomada como simples (o que significa participar da aldeia?) encontra, entre os indígenas, diversas respostas, que remetem tanto à forma como cada um narra seu envolvimento, a partir de determinados marcos, como também ao alcance de sua participação. Atuar em ações de retomada, morar em fazenda retomada, participar de roças comunitárias, empenhar-se em trabalho que aporte renda ao movimento, participar das reuniões da AITSP, contribuir financeiramente para a mesma, participar das viagens para reivindicar direitos são algumas das respostas enunciadas, em cujos interstícios situam-se os engajamentos concretos.

Mesmo sendo as retomadas o que são – fundantes da aldeia em sua existência contemporânea –, nem todos que fazem parte da Serra do Padeiro envolvem-se nelas. Alguns dizem que seu temperamento não dá para isso; outros, que as condições de saúde não permitem; outros ainda não dão justificativas, afirmando apenas que, logo que entraram para a luta, deixaram claro que seria nesses termos. Mesmo entre os que se envolvem com as retomadas, as formas de participação são diversas, abarcando desde os que tomam parte na entrada nas fazendas e os que moram nessas áreas até os que dão reforço aos moradores na forma de visitas ou estadas curtas, dias depois da ação inaugural ou quando há ameaça de reintegração de posse. Não se pode esquecer dos que participam de longe, rezando por um bom desfecho.

Em um plano mais geral, sendo-se parente, o único requisito para fazer parte da aldeia é não agir mal – formulação que, como se vê, tem contornos convenientemente indefinidos. Muitas falas privadas e públicas afirmarão que a aldeia deve comportar distintos modos de viver – que cabem dentro de certas balizas, bem entendido, e se conformam a acordos estabelecidos coletivamente –, o que incluiria também diferentes formas de participação na luta. Ainda assim, no marco das relações entre famílias, o envolvimento dos outros na luta é objeto de escrutínio cotidiano e de comparação com o próprio engajamento, que se tem oportunidade de exaltar diante da aldeia nas várias situações em que os indígenas se dedicam

a lembrar de sua valentia e contar seus feitos. Nesse quadro, e considerando que os Tupinambá da Serra do Padeiro têm logrado permanecer em posse de todas as áreas recuperadas, levando adiante sua estratégia principal, parece importante refletir sobre o lugar da divergência, seja ou não aberta, em ações coletivas²⁴.

Em maior ou menor escala, em praticamente todas as famílias extensas da aldeia registram-se parentes retornados. Embora haja muitos casos de indígenas que procuram a aldeia para manifestar o desejo de se somar ao movimento de recuperação territorial – o que, frequentemente, materializa-se em uma conversa com o cacique ou no pedido para que um parente que se encontra na aldeia o faça –, na maioria das descrições o motor apontado é o chamado dos parentes ou de um parente específico. Mesmo o retorno que não é desencadeado por um chamado concreto, deve ser compreendido, em um marco mais amplo, como decorrente dessa convocação profunda que é o chamado do sangue, atrelado à atuação dos encantados.

Viabilizar o retorno dos parentes passa por garantir condições materiais para que ele se realize e se sustente. Se, por um lado, a recuperação de áreas é a condição primeira para o retorno, outros fatores também estão implicados. Frequentemente, os parentes recém-chegados precisam de ajuda até se firmarem – é comum que a AITSP forneça materiais de construção, quando necessário, e mesmo cestas básicas, até que se torne possível obter o sustento das roças ou que se consiga um emprego na aldeia. Ter uma associação com dinheiro em caixa e com reputação para comprar a crédito de comerciantes locais, se preciso, é condição facilitadora do retorno. Na mesma direção, é importante notar que a existência de empregos contribui para estabilizar pessoas na aldeia, oferecendo alternativas para quem não tem condições ou inclinação para o trabalho na roça.

Também o oferecimento de educação escolar até o ensino médio, inclusive com formação técnica, atua para atrair indígenas e mantê-los na aldeia, invertendo uma tendência histórica: a saída para estudar. Que a aldeia possa oferecer atenção à saúde; que o movimento tenha sido capaz de garantir, com dificuldades, que a aldeia fosse contemplada no programa federal de eletrificação rural; que a AITSP medeie, quando necessário, as relações dos indígenas com o Estado (por exemplo, para garantir acesso à seguridade social) são todos fatores de

²⁴ Detendo-se em ações “rituais” e “cotidianas” de movimentos e organizações camponeses, Comerford (1999) chama a atenção, entre outros aspectos, para a presença de concepções mais ou menos divergentes e de diferentes formas de participação no âmbito das organizações e movimentos camponeses, sendo tais discontinuidades constitutivas dos próprios processos de luta.

mobilização. Assim, o avanço do movimento na obtenção de direitos – que levou à alocação de recursos por parte do Estado para o funcionamento da escola, para a instalação de um pequeno posto de saúde e um consultório odontológico, e para a contratação de indígenas para trabalhar nas áreas de educação, saneamento e saúde – também incide no retorno dos parentes.

Ao fazer essas considerações, não pretendo, de maneira alguma, sugerir que o envolvimento na recuperação territorial possa 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 decorre, necessariamente, de uma apreensão total e *a priori* dos direitos indígenas e do projeto político em curso na aldeia – inclusive, porque o projeto está em construção. Ele parece 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 pode propiciar, em seu seio, formas de envolvimento que não necessariamente estavam dadas desde o início.

No caso de algumas famílias, os dados do retorno são marcantes. Consideremos uma das famílias extensas que vive na aldeia. Três gerações foram fortemente impactadas pela expropriação: seus membros perambularam por fazendas e trabalharam no serviço doméstico, inclusive em situações análogas à escravidão. Em 2004, antes do início do processo de retomada, 12 indígenas da família estavam incorporados à aldeia, totalizando, junto aos respectivos cônjuges, 15 pessoas. Todos viviam aglutinados em torno de uma parente que detinha uma posse de terra. Hoje, 72 membros da família extensa moram na aldeia. O processo de retomada atraiu 39 pessoas, fazendo com que a família reunida ali triplicasse. De lá para cá, registraram-se 18 nascimentos. Hoje, a família estende-se por cinco fazendas retomadas e um sítio. Como se vê, a disponibilidade de terras não apenas permitiu o retorno de um número significativo de parentes, como tem garantido condições para que o crescimento da família, por meio de casamentos e nascimentos, não implique nova dispersão, decorrente da falta de meios de vida.

Tem-se assistido, inclusive, à volta de famílias nucleares que aparentemente haviam consolidado sua permanência na cidade, o que nos desautoriza, mesmo no caso de índios que estão fora da aldeia há décadas, a asseverar que se trata de “trajetórias sem retorno”²⁵. É o

²⁵ Em trabalho dedicado ao Brejo e ao Agreste paraibanos, Garcia Jr. (1989) já apontava que o deslocamento de camponeses às zonas urbanas, no marco da expansão das terras de gado e das terras de cana, não necessariamente implicava sua “proletarização”. Em trajetórias analisadas pelo autor, a ida à cidade configurava-se como possibilidade de retorno ao campo e de “quebra progressiva da sujeição no

caso de um indígena que se mudou para a região metropolitana de São Paulo aos 18 anos de idade, à procura de emprego, depois que sua família viu suas posses se reduzirem drasticamente. Na cidade, ele se empregou na indústria. Casou-se com uma companheira de trabalho também oriunda do Nordeste, comprou uma casa, teve uma filha e atraiu dois de seus irmãos para trabalharem na mesma fábrica e morarem perto de si, acompanhados das respectivas famílias nucleares. Após viver 18 anos fora da Serra do Padeiro, em 2008, quatro anos após o início da recuperação territorial, tornou a viver na aldeia. Ele se voltou ao trabalho na roça e sua esposa abriu uma pequena loja de doces. Hoje, ele coordena o trabalho nas roças de sua família extensa e ela é funcionária do CEITSP.

Os dois casos que acabo de mencionar contrastam em diferentes aspectos – por exemplo, em relação às condições socioeconômicas dos indígenas antes de aderirem à recuperação territorial. Ambos, porém, parecem-me indicadores das possibilidades de reorientação de rumos que se abrem no processo de retomada, engajando parentes dispersos em um projeto coletivo assentado no que figura nas falas como o ideal de todo casal (manter junto de si os filhos e os netos) e, mais amplamente, o ideal do grupo (ter terra para reunir todos os parentes). O recente e expressivo aumento de áreas em posse dos indígenas, referido na seção anterior, vem permitindo a intensificação do processo de retorno de parentes; ao mesmo tempo, a capacidade dos indígenas de mobilizar tais parentes parece-me condição fundamental para o desenvolvimento do projeto coletivo dos Tupinambá da Serra do Padeiro.

Na Serra do Padeiro, *se os parentes fazem a luta, a luta também faz parentes*. Estamos diante de uma modalidade de ação política que se orienta pelo parentesco, compreendido pelos indígenas como vínculo que, ao tempo em que remonta ao passado, em direção aos troncos velhos, pode ser ativado, quando latente, e atualizado no processo de recuperação territorial. Os exemplos são numerosos; refiro-me a apenas dois. Casada com um encarregado de fazenda, uma indígena só conheceu a maioria dos parentes na maturidade, quando a área em questão foi retomada. Mesmo que ela vivesse a curta distância de tios e primos, o regime de fazenda a retirou desse círculo, ainda mais depois que tiveram lugar as primeiras retomadas – os pretensos

Norte”, eventualmente, com a aquisição de terras próprias (*Ibid.*: 269). Portanto, a inserção no mercado de trabalho industrial não era um caminho sem volta, mas um caminho que poderia levar, entre outros lugares, ao roçado e à produção camponesa. “A hipótese da emigração com mão única é portanto arbitrária, pois ela descarta, a priori, qualquer estudo dos deslocamentos que não tenham necessariamente por finalidade ‘abandonar áreas em declínio’ e ‘se integrar aos polos de prosperidade’” (*Ibid.*: 13).

proprietários da área, sabendo-a indígena, começaram a vigiar de perto os movimentos de sua família nuclear. Outra interlocutora, que se tornou órfã ainda moça, descreveu com voz embargada o momento em que soube que tinha parentes, no quadro da retomada.

Entendo, porém, que a afirmação segundo a qual a luta faz parentes tem um alcance ainda maior: o processo de recuperação territorial alargou o significado de parente. Se, antes, a ênfase explicativa do parentesco recaía na *sangue*, sendo cada pessoa referida a um tronco velho, conhecendo-se ou não cada nexos que a unia a ele, hoje parece possível pensar em outra definição de parente: *aquele com quem se luta junto*. Há que se atentar para os vínculos profundos que se estabelecem entre quem se engaja na ação direta lado a lado. Quando perguntei a um interlocutor, tratando de situá-lo nos diagramas genealógicos, quem eram seus parentes próximos, ele respondeu, enfaticamente: “todo mundo na aldeia”. Reformulada a pergunta, ele me indicou prontamente quem eram seus pais, irmãos, tios 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.

Por outro lado, é preciso considerar que *a luta também desfaz parentesco*. O mesmo processo pode levar ao esgarçamento ou, no limite, ao rompimento de laços entre parentes mobilizados e parentes alinhados com a perspectiva contrária à demarcação²⁶. Pode-se chegar ao ponto, conforme os relatos, de um indígena engajado ser ameaçado de morte por um irmão contrário à realização de ações de retomada. Mesmo quando não se trata de rupturas, há que se levar em conta o afastamento de parentes, ainda que não intencional, acarretado pelo conflito fundiário. Alguns indígenas, dentre os quais, velhos e doentes, deixaram a aldeia após investidas das forças estatais de repressão, sob o espectro de novos ataques. Por medo de sofrer violência, alguns que vivem fora deixaram de visitar seus filhos na aldeia. Em ao menos um caso, um indígena mudou-se da Serra do Padeiro depois de apanhar e ter seus pertences roubados na cidade vizinha, em represália à mobilização tupinambá. De todo modo, entre os que ficam, as agruras são interpretadas também em sua positividade, ao unir parentes, conferir perspectiva a quem se engaja no projeto coletivo e ensinar a lutar.

²⁶ As noções de *familiarização* e *desfamiliarização*, conforme elaboradas por Comerford (2003), podem ser úteis aqui. De acordo com o autor, no marco de processos de familiarização e desfamiliarização, atravessados pela conflitividade cotidiana, seriam delimitados territórios de parentesco, conformando-se um “campo de relações que a princípio são de confiança, ajuda mútua, respeito, tolerância, intimidade, bem como, em diferentes graus, de compartilhamento de características e também de responsabilidades”, mas que implicam também hierarquizações, rupturas e segmentações (*Ibid.*: 34).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALARCON, Daniela Fernandes. 2013. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Dissertação de mestrado (Ciências sociais). Brasília, Universidade de Brasília.

_____. 2014. “Retomadas de terras e ocupação militar: a disputa pela aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia”. In: *Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Brasília, Associação Brasileira de Antropologia.

_____. 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, pp. 713-717.

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, PPGSA-UFAM.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. 1996. *O Reencantamento do Mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. Dissertação de mestrado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BENITES, Tônico. 2014. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico do Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação dos seus tekoha*. Tese de doutorado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2012. *O Brasil indígena: povos/etnias. Outras etnias cujas línguas não são classificadas nem em troncos nem em famílias* (tabela). Disponível em: <<http://indigenas.ibge.gov.br/es/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povos-etnias>> (último acesso: 27 maio 2014).

BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. 2009. *Relatório final circunstanciado de identificação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*. Brasília.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Saúde Indígena. Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena. 2013. *Quantitativo populacional dos indígenas cadastrados no SIASI em 2013 por diversos parâmetros de territorialidade indígena ou nacional* (tabela).

Disponível em: <<http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/o-ministerio/principal/secretarias/secretaria-sesai/mais-sobre-sesai/9518-destaques>> (último acesso: 18 ago. 2017).

BRASIL. Ministério Público Federal. Procuradoria da República em Ilhéus. 2007. Ação civil pública com pedido de liminar contra a União e a Fundação Nacional do Índio. Processo nº2007.33.01.001700-9. Ilhéus, 17 dez.

_____. 2013. Ação civil pública com pedido de liminar contra a União. Processo nº0003186-70.2013.4.01.3311. Ilhéus, 27 set.

BRASIL. Ministério Público Federal. Procuradoria da República na Bahia. 2012. Ação civil pública por dano moral em face da União e da Fundação Nacional do Índio. Processo nº261-68.2012.4.01.3301. Ilhéus, 16 jan.

CALDEIRA, Clovis. 1954. *Fazendas de cacau na Bahia*. Documentário da Vida Rural, nº 7. Rio de Janeiro, Ministério da Agricultura/Serviço de Informação Agrícola.

COMERFORD, John Cunha. 1999. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Coleção Antropologia da Política, 5. Rio de Janeiro, Relume Dumará/ Núcleo de Antropologia da Política, UFRJ.

_____. 2003. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Coleção Antropologia da Política, 22. Rio de Janeiro, Relume Dumará/ Núcleo de Antropologia da Política, UFRJ.

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

_____. 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.

FALCÓN, Gustavo. 2010 [1995]. *Coronéis do cacau*. 2 ed. rev. Salvador, Solisluna Editora.

FREITAS, Janete Ruiz de; FREITAS, Antonio Fernando Guerreiro de. 2001. *Sá Barreto (Testemunhos para a história)*. Ilhéus, Editus.

GARCIA JR., Afrânio Raul. 1989. *O Sul: caminho do roçado: estratégias de reprodução camponesa e transformação social*. São Paulo/ Brasília, Marco Zero/ Editora Universidade

de Brasília; CNPQ, MCT.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 2005. *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife, FUNDAJ/ Editora Massangana.

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, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1998. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: *Mana*, v. 4, n. 1, pp. 47-77.

_____. 2006. “Políticas indígenas contemporâneas: Régimen tutelar, juegos políticos y estrategias indígenas”. In: ____ (org.). *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígena en Brasil*. Rio de Janeiro, Contra Capa/ Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, pp. 127-150.

PEDREIRA, Hugo Prudente da Silva. 2016. *Os Pataxó Hã hã hãe e o problema da diferença*. Dissertação de metrado (Antropologia social). São Paulo, Universidade de São Paulo.

POLLAK, Michael. 1989. “Memória, esquecimento, silêncio”. In: *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, pp. 3-15.

SANTOS, Milton. 1957. *Zona do cacau: introdução ao estudo geográfico*. 2 ed. rev. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

SANTOS, Soanne Cristina Almeida dos. 2007. *Una: poder político municipal 1939-1965*. Trabalho de conclusão de curso (História). Ilhéus, Universidade Estadual de Santa Cruz.

SILVA, Rosilane Maciel. 2004. “O coronel Manoel Pereira de Almeida e a formação do município de Una”. In: *Cadernos do CEDOC*, v. 3 (Poder rural), pp. 9-44.

VIEGAS, Susana de Matos. 2007. *Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia*. Rio de Janeiro, Editora 7Letras.

WOORTMANN, Ellen F. 1994. *Herdeiros, parentes e compadres: colonos do sul e sitiantes do Nordeste*. São Paulo/Brasília, Hucitec/Edunb.

WOORTMANN, Klaas. 1988. “‘Com parente não se negueia’: o campesinato como ordem moral”. In: *Série Antropologia*, n. 69.