

## **Gênero, mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia<sup>1</sup>**

Daniela Fernandes Alarcon

(University of Pennsylvania/Estados Unidos)

**Palavras-chave:** retomadas de terras; mulheres indígenas; mobilização

Durante a Conferência das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (COP26), levada a cabo entre 31 de outubro e 12 de novembro de 2021, um retrato de Glicéria Tupinambá (Glicéria Jesus da Silva), uma de minhas principais interlocutoras de pesquisa, podia ser visto em *outdoors* nas ruas de Glasgow, na Escócia, ao lado de Sonia Guajajara e Célia Xakriabá. Os painéis, elaborados pela artista indígena Mavi Morais, convidavam os passantes a “conhecer as reais lideranças em questões climáticas”, apresentando Glicéria como “a verdadeira especialista em conservação” (traduções minhas).

Glicéria nasceu e se criou na aldeia Serra do Padeiro, localizada no limite oeste da Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença, sul da Bahia. Desde o início da mobilização tupinambá em defesa de seus direitos, ela está profundamente engajada; em função disso, tem sido ameaçada e criminalizada. Em 2010, foi presa junto a seu bebê de colo. O encarceramento, que se estendeu por dois meses, foi severamente criticado por organizações de direitos humanos no Brasil e exterior. Sua atuação como pesquisadora e artista a tornou uma das lideranças indígenas mais conhecidas do país. Nos últimos anos, a visibilidade de Glicéria no cenário internacional também cresceu significativamente.

Em 2019, ela discursou na 40ª Sessão do Conselho dos Direitos Humanos das Nações Unidas (ONU), em Genebra, na Suíça. No mesmo ano, representou a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) em audiências públicas durante o 172º Período de Sessões da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), em Kingston, Jamaica. Mais recentemente, em 2022, foi convidada para ministrar uma conferência na Universidade da Pensilvânia, nos Estados Unidos. Enquanto concluo este texto, Glicéria se prepara para uma

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto e 03 de setembro de 2022.

viagem pela Europa que a levará ao Museu Nacional da Dinamarca e à Universidade de St. Andrews, na Escócia, entre outros destinos.

De um lado, seu reconhecimento internacional aponta para uma compreensão crescente da relevância de processos políticos em que mulheres têm papel central, como aquele conduzido pelos Tupinambá da Serra do Padeiro, especialmente no contexto das mudanças climáticas. De outro, porém, as minúcias da atuação cotidiana das mulheres na aldeia, as formas concretas por meio das quais resistem e constroem projetos coletivos ainda são pouco conhecidas. Em 2004, os Tupinambá da Serra do Padeiro deram início ao processo de recuperação do território que tradicionalmente ocupam, realizando retomadas de terras. Como resultado dessas ações diretas – estratégia que mantiveram ao longo do tempo, a despeito de serem alvo de intensa violência estatal e paramilitar –, hoje eles detêm a posse de cerca de três quartos da aldeia<sup>2</sup>. Desde o início da mobilização, as mulheres tupinambá têm sido cruciais. E mesmo antes, havendo contribuído decisivamente na resistência ao avanço da fronteira capitalista sobre o território tradicional e nos esforços para a manutenção sustentada do grupo étnico no quadro da diáspora.

No início dos anos 2000, período em que a mobilização tupinambá começou a se tornar mais visível, a primeira pessoa apontada como cacique foi uma mulher, Jamapoty (Maria Valdelice de Jesus). Quando os Tupinambá interpelaram o Estado brasileiro publicamente pela primeira vez, demandando a garantia de seus direitos, também foi uma mulher quem tomou a frente. Em Porto Seguro (BA), em meio aos protestos em contraponto à comemoração dos 500 anos de “descobrimento”, a professora Núbia Batista da Silva realizou uma leitura pública da *Carta da comunidade indígena Tupinambá de Olivença à sociedade brasileira*, de 25 de fevereiro de 2000. A ação foi fundamental para pôr em marcha o processo de reconhecimento oficial da TI, iniciado em 2004 e ainda não concluído<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Na Serra do Padeiro, foram realizadas até hoje 95 ações de retomadas. Antes, os Tupinambá dessa localidade estavam em posse de apenas cerca de 10% da área da aldeia. Naquele contexto, viviam em fazendas pretensamente pertencentes a não indígenas, em sítios que conseguiram manter a despeito do esbulho ou em cidades espalhadas pelo país. Em 2016, realizei um censo na aldeia, contando 483 indígenas, 321 dos quais moravam em retomadas e 162, em sítios.

<sup>3</sup> Com uma área de cerca de 47 mil hectares, a TI se estende por porções dos municípios de Buerarema, Ilhéus, São José da Vitória e Una. De acordo com as estimativas mais recentes (Secretaria Especial de Saúde Indígena/ Ministério da Saúde, 2019), sua população é de aproximadamente cinco mil pessoas, sem contar os ocupantes não indígenas.

Algumas conexões entre gênero e mobilização nos primeiros anos da movimentação contemporânea dos Tupinambá foram analisadas por Viegas (2007) e Magalhães (2010), que mostraram que os principais articuladores políticos de então foram mulheres. Ambos os trabalhos se debruçaram mais diretamente sobre a região costeira da TI<sup>4</sup>. Por sua vez, analisando as concepções sobre reprodução na Serra do Padeiro, Macêdo (2007) desvela aspectos das dinâmicas de gênero na aldeia. Na mesma localidade, Santana (2015) entrevistou quatro mulheres com posições de destaque na mobilização, abarcando aspectos de suas trajetórias e perspectivas em torno das relações de gênero. Finalmente, enfocando o projeto educativo construído pelos Tupinambá da Serra do Padeiro no contexto da recuperação territorial, Pavelic (2019) também destacou a centralidade da atuação das mulheres, desde as salas de aula e escolas improvisadas do passado até o Colégio Estadual Indígena Tupinambá Serra do Padeiro (CEITSP).

Apoiada na reconstituição de trajetórias de mulheres atuantes na luta pela terra, combinando pesquisa etnográfica e documental, esta apresentação focaliza algumas imbricações entre gênero e mobilização a partir da Serra do Padeiro. Na próxima seção, debruçando-me sobre memórias do esbulho e da diáspora, descreverei e analisarei como as experiências traumáticas vividas por meninas e mulheres antes do início da recuperação territorial – em um período marcado pela exploração da mão de obra indígena, por violência sexual e outros sofrimentos – têm sido enquadradas em um mesmo idioma mobilizatório.

Em seguida, examinarei como determinadas mulheres foram cruciais na manutenção de vínculos de parentesco na diáspora, muitas vezes mediando entre vivos, mortos e *encantados*, estes últimos, entidades não humanas centrais na cosmologia tupinambá. Finalmente, na última seção, discutirei em linhas gerais algumas das formas pelas quais as mulheres da aldeia têm contribuído para o retorno de parentes na diáspora e para a manutenção da mobilização cotidiana, atuando para resolver conflitos e construir consensos.

### **“Vocês hoje moram em um mar de flores”: invocando sofrimentos do passado**

“Eu sempre vivi no mundo, trabalhando para os outros.” A frase, repetida praticamente sem modificações por diferentes interlocutores, capta de modo sintético a

---

<sup>4</sup> Apesar de o último capítulo de Magalhães (2010) focalizar a Serra do Padeiro, a discussão sobre o papel das mulheres no início da mobilização se centra na faixa litorânea.

experiência da diáspora, distribuída por gerações de todos os *troncos* (famílias extensas) da Serra do Padeiro. Naquela época, a terra estava sendo tomada e, embora alguns indígenas tenham desenvolvido complexas estratégias para permanecer no território, muitos tiveram de partir. Alguns se mudaram para cidades da região ou centros urbanos distantes, ao passo que outros se empregaram em fazendas de cacau, frequentemente em condições análogas à escravidão. Quando realizei um censo na aldeia, em 2016, verifiquei que aproximadamente 60% dos moradores haviam experimentado a diáspora. Por exemplo, dos seis aos 16 anos, uma professora do CEITSP nascida na década de 1980 viveu em nove fazendas de cacau, quatro das quais hoje retomadas – quase uma por ano. Alguns indígenas se mudaram para lugares tão longínquos quanto Santa Catarina e Rondônia. No contexto da recuperação territorial, esse processo vem se revertendo, assistindo-se ao *retorno dos parentes*<sup>5</sup>.

Para compreender a mobilização contemporânea, é fundamental ter em mente as formas em que a diáspora se atualiza no presente, o que nos permite ainda refletir sobre as conexões entre memória social e ação coletiva. 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 *fazenda* e a *cidade* eram caracterizadas pela maioria dos meus interlocutores como âmbitos perigosos e disruptivos, nos quais os Tupinambá tenderiam a *adoecer, enlouquecer, esquecer a aldeia, desaparecer* ou *morrer*. Ainda que memórias afetuosas às vezes viessem à tona, a diáspora tendia a ser associada a sofrimentos, precariedades e desconfortos. É nesse sentido que argumento que a luta pela terra se alimenta de narrativas sobre outras *lutas*, tecidas em planos por vezes recônditos e frequentemente transcorridas além dos limites físicos do território.

Essas narrativas costumam ser mobilizadas para legitimar as ações políticas levadas a cabo pelos Tupinambá, colocando as retomadas em contexto. Nessa perspectiva, eles teriam direito à demarcação da TI não apenas porque a Constituição Federal de 1988 lhes dá essa garantia ou porque sua cosmologia estabelece que a terra pertence aos encantados, sendo

---

<sup>5</sup> Em Alarcon (2020), examinei a diáspora em mais detalhes, descrevendo e analisando as principais causas das partidas, os destinos recorrentes, as implicações de fatores como gênero e geração, e o papel desempenhado pelas redes de parentes e outros sujeitos nos deslocamentos e na adaptação aos novos contextos, entre outros aspectos. Discuti ainda o retorno dos parentes, focalizando, entre outros elementos, as razões atribuídas aos regressos, bem como as dificuldades e expectativas envolvidas no processo. Aqui, consideraremos alguns desses aspectos, a partir sobretudo de memórias de mulheres.

missão dos indígenas zelá-la, mas também como reparação histórica. Uma interlocutora – que, na adolescência, realizava trabalhos pesados em uma fazenda – afirmou que apenas quem não passou fome pode considerar as retomadas moralmente condenáveis. “Trabalhei para dona Teresa\* e Joaquim\*<sup>6</sup>, 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. [...] [Chorando] Desculpa, eu nunca me esqueço.” Ao enfatizar que não tinha vergonha de contar sua história e não esquecia o que tinha vivido, ela invocava dores íntimas para delinear uma poderosa narrativa política, enquadrada na luta pela terra.

Relatos dessa natureza têm sido empregados também com o propósito de fortalecer o engajamento dos parentes. Nas comparações entre a vida de hoje e do passado, evidenciam-se os aspectos positivos do projeto coletivo assentado nas retomadas, ao tempo em que se insta os parentes a permanecerem mobilizados, para fazer frente aos antagonistas, que buscariam reinstaurar a configuração anterior. Em alguns casos, tais narrativas são utilizadas visando demover indígenas que pensam em deixar a aldeia ou se afastar da luta. Uma interlocutora contou que costumava admoestar os filhos quando eles reclamavam das condições nas retomadas. Depois de narrar os sofrimentos que enfrentou na diáspora, concluiu: “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’”. Posto ser consenso entre os Tupinambá que mães, tias, avós e madrinhas merecem grande respeito, seus conselhos tendem a ser muito efetivos. E, como veremos agora, alguns dos sofrimentos e lutas que dão corpo a tais narrativas se ligam especificamente às experiências das mulheres.

Enquanto alguns homens relatavam ter se separado de suas famílias e começado a trabalhar em fazendas de cacau aos 13 anos de idade, meninas tendiam a começar ainda mais jovens, aos oito ou nove, *servindo em casa de família*, em áreas rurais ou urbanas. Uma interlocutora que trabalhou em diferentes casas dos dez aos 14 nunca recebeu pagamento em dinheiro. “Eu trabalhava para o povo da casa poder comprar as coisas, as roupas para mim, e me botarem para estudar.” Outra recordava, entre lágrimas, que roçava pasto com apenas 12 anos. Mulheres que atuaram como trabalhadoras domésticas já adultas também enfatizavam

---

<sup>6</sup> Esses e os demais prenomes seguidos de asterisco são pseudônimos. O casal, referido por diversos interlocutores, foi detentor de uma fazenda no interior da TI.

seus sofrimentos: “Tinha noite em que eu não aguentava, eu chorava. Vinham aquelas câibras. [...] Eu dormia mais de meia-noite e acordava às cinco horas da manhã. Só eu sei o que eu passava de noite naquele quartinho. [...] O chuveiro era frio. Tinha dia em que eu nem almoçava, para não perder tempo, para não ver as coisas ficarem para trás”.

Reclamações sobre carga de trabalho excessiva, insuficiência ou falta de pagamento, condições de trabalho perigosas ou insalubres, e o quadro geral de violência e arbitrariedade dos não indígenas se faziam presentes, em diferentes graus, na ampla maioria das reconstituições de trajetórias. Entre as mulheres, relatos de violência sexual no trabalho doméstico, nas fazendas e em outros contextos também eram frequentes. Em muitos casos, a violência era descrita como expressão contemporânea do histórico de apropriação dos corpos das mulheres indígenas, como parte de um longo fio que remonta à invasão portuguesa, às ancestrais estupradas por não indígenas, submetidas a casamentos forçados, espancadas, abandonadas com os filhos ou mortas.

Uma imagem recorrente para evocar a dor e a humilhação do trabalho em fazenda e, por extensão, os sofrimentos da diáspora, é a da mulher demitida quando grávida: sem morada, andando descalça em estradas de terra, com os filhos pequenos ao redor de si e uma trouxa na cabeça. Movendo-se de fazenda em fazenda, de cidade em cidade, muitas mulheres tiveram de deixar para trás os corpos dos filhos, em cemitérios localizados em fazendas, em lugares a que talvez não pudessem retornar. Para descrever a sensação de desenraizamento, interlocutoras frequentemente se referiam ao ciclo de vida dos filhos, enfatizando que, por estarem fora do território, foram privadas de desempenhar atos fundamentais de cuidado.

Entre os Tupinambá, acredita-se que os umbigos das crianças devem ser enterrados em lugares específicos, sempre no território indígena. Essa medida determinará o destino da pessoa; por exemplo, se o umbigo for enterrado perto de um estábulo, a criança se tornará um vaqueiro habilidoso. E o mais importante: aconteça o que acontecer, a pessoa sempre volta para o lugar onde seu umbigo está enterrado. Isso explica por que uma de minhas interlocutoras carregou o de seu filho durante anos, na diáspora: enterrá-lo fora do território não entrava em cogitação. Ao mesmo tempo, ela vivia sobressaltada com o risco de ele ser comido por ratos, o que acarretaria graves consequências para a sorte do filho. No contexto das retomadas, memórias de aflições agudas que pesavam sobretudo nas mulheres vêm sendo partilhadas entre parentes, como parte de um idioma comum de mobilização.

O esforço empreendido por mulheres para estabelecer condições mínimas para a criação dos filhos na diáspora, em um cenário de escassez de recursos e altos riscos, também era destacado nas narrativas. “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. [...] Não é a pessoa ter muita coragem? Não deu nenhum [filho] para ninguém.” Trajetórias como essa, em torno de mulheres *arretadas*, *lutadeiras*, *valentes*, eram frequentemente evocadas, compondo narrativas exemplares. É importante notar ainda que, aludindo ao fato de a mãe ter mantido todos os filhos aos seus cuidados, minha interlocutora remetia a uma tendência comum no quadro do esbulho: a fragmentação das famílias. No contexto da recuperação territorial, alguns parentes próximos se encontraram pela primeira vez após décadas; outros laços de parentesco, por sua vez, foram definitivamente rompidos.

O caso de Nicinha\* evidencia, em grande medida, a ruptura da vida na diáspora. Após se mudar para a cidade, ela se casou com um não indígena e passou a viver com os afins. Assim que ela engravidou, o cônjuge e a sogra passaram a maltratá-la. Depois que ela deu à luz, conhecidos alertaram seus parentes sobre a situação. Seus pais, então, exigiram que o genro a levasse de volta para a aldeia. Àquela altura, ela já estava *fora de seu juízo*, incapaz de cuidar de si e da criança. Ao chegar à aldeia, estava coberta de mordidas e beliscões. Na viagem de volta, no ônibus, a criança chorava, em busca de peito, que Nicinha já não era capaz de dar; impaciente, o cônjuge a agredia. Já na casa da família, ela tinha visões e só dizia frases desconexas – frequentemente, afirmava que havia um demônio sentado em seu ombro e, durante as crises, tentava matar o bebê. Apenas depois de meses de tratamento com o pajé e cuidados intensivos dos parentes, ela se recuperou. Apesar de Nicinha haver me contado algumas passagens de sua história, os relatos mais detalhados foram realizados por parentes próximos, que interpretavam o caso por meio de duas lentes sobrepostas.

Primeiro, apontavam para a maldade quase inerente dos não indígenas – que, como vimos, se manifestava em formas generificadas, impondo ameaças específicas às mulheres. Em um contexto de relações de poder racializadas e assimétricas, as mulheres tupinambá sofreram agudamente. Depois, chamavam atenção para aspectos mais profundos do episódio. Entre os Tupinambá, é generalizada a crença de que os corpos das grávidas e puérperas estão *abertos*, especialmente vulneráveis a forças malignas. Para proteger a si e ao bebê, elas

recorrem a práticas intrincadas, geralmente ajudadas por mulheres mais velhas<sup>7</sup>. Longe dos parentes e do território, enfraquecida pela violência do cônjuge e dos afins, Nicinha não pôde levar a cabo essas práticas. Provavelmente, naquele estado, tampouco conseguia se comunicar com os encantados. Demonstrando de forma pungente as conexões entre corpo, território e parentesco, assim como os modos como o esbulho é generificado, a narrativa era mobilizada também para enfatizar as possibilidades de reconexão e cura introduzidas pela recuperação territorial. Hoje, ela vive bem, em uma retomada, cercada pelos parentes.

### **“Esparramados pelo mundo”: manutenção de vínculos na diáspora**

Analisar os modos encontrados pelos Tupinambá para navegar o período turbulento que antecedeu a recuperação territorial é fundamental para entender como a mobilização contemporânea se tornou possível. Frequentemente em condições desfavoráveis, muitos indígenas lograram preservar vínculos territoriais e de parentesco. Tendo isso em vista, argumento que a construção do sujeito político coletivo que conduz as retomadas está ancorada na capacidade de manutenção do grupo étnico ao longo do tempo, empreitada para a qual as mulheres contribuíram amplamente, em grande medida por meio de atos de cuidado.

Ainda que muitos homens enfatizem suas conexões com os filhos, na Serra do Padeiro é generalizada a crença de que os vínculos mais fortes são os que unem mães e filhos. Contrapondo a imagem doméstica por excelência a uma caricatura da vida na diáspora, uma senhora marcava com estas palavras o sofrimento das mães cujos filhos deixavam a aldeia: “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 morta no meio da rua, os filhos nas drogas...”. O coração dolorido levaria não apenas mães, mas também outras mulheres, a dispender esforços consideráveis para cuidar dos parentes e, no quadro das retomadas, convencê-los a regressar para a aldeia.

Na diáspora, mulheres dentro e fora do território desempenhavam atos cotidianos, dirigidos principalmente a garantir boa saúde e proteção religiosa a seus parentes. Mais uma vez, ainda que homens se desempenhem como especialistas religiosos na Serra do Padeiro –

---

<sup>7</sup> Na Serra do Padeiro, assim como em outras partes, tais práticas são conhecidas como *resguardos*. Em Alarcon (2019, 2020), discuti algumas concepções em torno dos resguardos; a noção de *corpo aberto*, que, embora não exclusiva de grávidas e puérperas, é fortemente associada a elas; e os rituais de *fechamento de corpo*, que visam proteger a pessoa de toda sorte de males.

incluindo-se o pajé e alguns rezadores afamados –, geralmente as mulheres é que são reconhecidas como os principais repositórios de conhecimentos tradicionais nesses campos. Seja invocando os encantados em nome de um parente em necessidade ou realizando rituais para curar à distância, as mulheres tupinambá estão constantemente envolvidas em atos de cuidado. “Não importa onde eu estivesse vivendo, em que fazenda fosse, eu sempre arranjava um jeito de plantar os meus remédios”, contou uma mulher, descrevendo como utilizava essas ervas para preparar infusões, banhos, xaropes e defumadores. Negociando com fazendeiros e seus prepostos para obter autorização para cultivar em seu terreiro, ela garantiu condições para manter vivas as práticas tradicionais.

Esse tipo de recurso – as plantas em si, os preparos, receitas, rezas e amuletos – muitas vezes viajava, alcançando parentes em cidades distantes. Observava-se ainda um intenso fluxo de gêneros agrícolas, fotografias, dinheiro, histórias, conselhos, admoestações. “Quando eu morava com mãe em Santa Cruz Cabralia [a mais de 200 quilômetros da Serra do Padeiro], sempre que minha [avó materna] sabia que alguém ia para lá, um vizinho, compadre, quem fosse, ela sempre mandava farinha, carne, banana, o que tivesse na roça”, disse uma jovem, enfatizando que a comida enviada da aldeia era crucial para a subsistência, posto que a renda familiar era muito baixa. Fazendo circular coisas e palavras, as mulheres contribuíam ainda para avivar um forte senso de pertencimento. Alguns recordavam que, na diáspora, após anos sem comer farinha produzida na Serra do Padeiro, quando tiveram oportunidade de fazê-lo, seus olhos marejaram. A comida – considerada uma iguaria e um marcador fundamental da identidade tupinambá – os transportava para a terra onde haviam nascido, onde seus ancestrais pisaram e onde as memórias de seu povo estão embebidas.

Até os dias de hoje, não há serviço de telefonia na Serra do Padeiro, a não ser por celulares acoplados a antenas, e os mais velhos não tendem a ser alfabetizados. Porém, contando com favores de não indígenas de fazendas e cidades vizinhas, alguns conseguiam conversar com parentes distantes ao telefone, por meio de cartas ou recados orais. Aqueles na diáspora, driblando a falta de recursos de toda ordem, também faziam grandes esforços para estar em comunicação, especialmente com as mães – entre os Tupinambá, é moralmente condenável não *pedir benção* aos pais de tempos em tempos. Uma de minhas interlocutoras foi capaz de seguir se comunicando com a mãe mesmo em um cenário dramático. Criando os dois filhos sozinha, com grandes dificuldades, a certa altura, ela decidiu deixá-los com a

mãe, que trabalhava em uma fazenda na Serra do Padeiro, e se mudar para São Paulo, visando juntar dinheiro. Contudo, acabou trabalhando como cozinheira em condições análogas à escravidão, praticamente sem receber pagamento. Contando com a ajuda de terceiros, encontrou formas de enviar mensagens à mãe e, ocasionalmente, fazer chamadas telefônicas. Juntas, elas encontraram um modo de levá-la de volta à aldeia.

Numerosas mulheres que conseguiram permanecer na aldeia ou nos arredores serviam como figuras de referência no quadro territorial, ancorando os parentes no território. Elas costumam ser qualificadas como *mourões*, por estarem fincadas na terra, como as estacas de uma cerca. Indígenas que viviam em fazendas ou na cidade frequentemente realizavam movimentos centrípetos, encontrando abrigo nas casas dessas mulheres durante visitas, festejos religiosos, nascimentos, funerais ou quando atravessavam dificuldades. “A gente podia andar o mundo todo, mas sempre estava dentro da casa de mainha”, comentou uma interlocutora. Nos primeiros anos após o casamento, ela viveu com o cônjuge e os filhos em seis fazendas diferentes, além de outros lugares. Em épocas de desemprego, eles invariavelmente retornavam para o sítio da mãe dela. Ainda que a área fosse muito diminuta, sendo impossível extrair dali a subsistência da família extensa, era um lugar onde podiam aportar. Ao narrar essas memórias, minha interlocutora enfatizou que sua mãe teve de resistir quando alguns parentes tentaram vender a área.

Nessa direção, vale recuperar a trajetória de Julia Bransford da Silva (1907-1993), que, mantendo a posse de alguns sítios na Serra do Padeiro, sentou as bases para a mobilização contemporânea de seus descendentes. Diversos documentos da família foram guardados por uma de suas filhas, dona Zilda Bransford da Silva, que os carregou em uma mala de couro através da diáspora. Entre eles, papéis datados de 1923 a 1964, referentes a posse fundiária, transações comerciais com cacau e pagamento de impostos, que nos ajudam a reconstituir a sutil resistência dos pais de dona Zilda. Francisco Ferreira da Silva (c. 1868-1962), também conhecido como Velho Nô, e Julia viabilizaram sua permanência no território, estabelecendo relações com o Estado e com agentes privados. Inicialmente ao lado do Velho Nô e, depois de sua morte, por conta própria, Julia lidou com imposições trazidas de fora, incluindo procedimentos burocráticos como as medições obrigatórias de terras, que visavam, em essência, assegurar o apossamento do território por não indígenas.

Estabelecendo sua reputação como uma chefe de lugar relativamente próspera, Julia

conseguiu se blindar de tentativas abertas de toma de terra. Ainda hoje um de seus filhos vive no Escondido, um sítio à beira do rio Maruim, que esteve sob a posse de Julia ao menos desde 1956, de acordo com um dos documentos. Em 1963, um ano depois da morte de Francisco, ela começou a pagar impostos para assegurar a posse de outra área, Sempre Viva, localizada junto ao rio de Una. Quatro gerações de descendentes de Julia vivem ali.

Outro de seus filhos contou que o pretense proprietário de uma fazenda vizinha, Raimundo Correia dos Santos, frequentemente abordava Julia tentando convencê-la a vender a Sempre Viva. Aqui, é importante notar que o processo de esbulho apresentou diversas expressões: nem sempre os não indígenas recorriam à violência aberta; entre outros mecanismos, era comum a compra de terras por quantias irrisórias ou sem pagamento, manobrando as transações com a ajuda de notários e outras autoridades. O fato de Julia ter resistido às pretensões do fazendeiro nos convida a refletir sobre a capacidade de fazê-lo em um contexto de assimetria racial e de gênero. Observadores apressados poderiam interpretar a manutenção dos sítios como derrota ou minúscula vitória, considerando que, no passado, os Tupinambá detinham o território inteiro. Na contramão, argumento que essas vitórias “insignificantes” é que deram condições básicas para a ação política contemporânea. Mais recentemente, uma filha de Julia foi assediada para abrir mão de outro sítio, a Prazerosa, cuja posse também remonta a sua mãe. Agora, as tentativas de esbulho partiam de um *resort* de luxo, que tinha entre seus sócios Arminio Fraga, ex-presidente do Banco Central (BC). Mais uma vez, a tenacidade de uma mulher tupinambá asseguraria a permanência no território.

Mesmo mulheres que não dispunham de posses fundiárias encontraram formas de ajudar os parentes, por vezes confrontando não indígenas. Nesse sentido, um interlocutor descreveu os laços especiais que uniam sua mãe, dona Ló\*, e uma de suas tias maternas. Sendo a mais velha dos irmãos, dona Ló se tornou referência para a família extensa, após a morte de sua mãe. “Tia gostava mais de ficar perto de mãe. Aí, na época em que nós morávamos lá [em uma 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... [...] Essa tia minha morreu lá para os lados de Eunápolis [BA], com problemas

espirituais. Ela saiu de dentro da aldeia, aí morreu.”

Ainda que nesse caso dona Ló tenha sido impedida de proteger a irmã, se ampliarmos a perspectiva para considerar a situação da família extensa, é possível notar que ela teve papel fundamental em manter os vínculos de parentesco e criar condições para que os parentes voltassem a viver juntos no contexto da recuperação territorial. Outra de suas irmãs contou que “voltava sempre para perto dela” e, às vezes, passava até cinco meses em sua casa. Imediatamente antes da primeira ação de retomada, em 2004, 15 membros da família extensa viviam dentro dos limites da Serra do Padeiro, ainda que a maioria em fazendas. Em 2016, o número de parentes na aldeia aumentou para 72, vivendo em cinco retomadas e um sítio. Conforme as condições materiais melhoraram, em função da recuperação territorial, dona Ló foi capaz de atualizar laços que haviam sobrevivido à diáspora, e os parentes retornaram.

Os esforços para a manutenção de vínculos se favorecem ainda de conexões cosmológicas. Entre os Tupinambá, é disseminada a noção de que mortos e entidades não humanas conseguem se comunicar com os vivos, por meio de incorporações, visões, sinais e outros dispositivos<sup>8</sup>. Também se acredita que, por meio do *sangue*, entendido como veículo do parentesco, os parentes podem se conectar mesmo quando estão a quilômetros de distância uns dos outros. Certa vez, uma mulher comentou que as experiências mais dolorosas que já teve foram as ocasiões em que *sabia* – por meio de uma revelação íntima, propiciada por laços de sangue – que um parente na diáspora estava prestes a ser morto e que ela não poderia fazer nada para impedir. O esbulho, que afastou tais parentes em um sentido mais profundo, havia enfraquecido os laços. Porém, ainda que não fossem fortes o suficiente para permitir que ela salvasse os parentes à distância, ainda estavam presentes.

Quando foi presa com seu bebê, em 2010, Glicéria foi acometida por mastite e não recebeu a atenção médica devida, o que levou ao agravamento do quadro, a ponto de ela não mais conseguir amamentar, devido à dor. Ela contou que certa noite, adormecida, sentiu o peito sendo espremido por sua mãe – que, naquele momento, estava na aldeia, também dormindo. Ao acordar, coberta de secreção, Glicéria estava curada. Sua mãe, dona Maria da Glória de Jesus, observou: “Ela [Glicéria] diz que eu cheguei lá, dei remédio a ela, cuidei

---

<sup>8</sup> Em Alarcon (2019, 2020), argumento que os encantados e outras entidades não humanas devem ser vistos como sujeitos políticos, oferecendo numerosos exemplos de seu papel ativo nas retomadas. Não será possível aprofundar a discussão aqui, mas é importante reter essa afirmação enquanto refletimos sobre sua participação na manutenção do grupo étnico ao longo da diáspora e no retorno dos parentes.

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 interpretações cosmológicas não são consensuais e estabilizadas –, vê-se que os parentes se conectam à distância, com a mediação dos encantados, em alguns casos atuando com eficácia.

### **“Eu luto pela terra para ter todos os meus parentes dentro”: mulheres e mobilização**

“Hoje, eu luto pela terra e quero terra para ter todos os meus parentes dentro.” Foi assim que uma senhora sintetizou a 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). Frequentemente, ela é referida por membros de sua família extensa como figura chave no retorno dos parentes. Além disso, costuma ser mencionada com admiração devido à força que assume em momentos particularmente tensionados das ações de retomada, quase sempre incorporando Tupinambá, encantado das matas, de grito forte, capaz de dar coragem aos seus e assustar os inimigos. Como ela, diversas mulheres têm se destacado na luta pela terra.

Em retornos precipitados por chamados de parentes próximos, destaca-se a agência das mães – como vimos, depositárias preferenciais da carga de preocupações com parentes ausentes, capazes de desencadear inclusive regressos contrariados. Em muitos casos, o retorno dos filhos foi alcançado ao cabo de laboriosa insistência: algumas mulheres passaram 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, explicou diligentemente como convenceu o filho 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 ocorre se mães ou pais adoecem – é muito malvisto o filho que não retorna para junto deles quando se enfermam. Frequentemente, quem regressa à aldeia em tais circunstâncias fica de vez.

Aliás, espera-se que os filhos retornem não apenas se os pais adoecem, mas caso atravessassem dificuldades de diferentes ordens ou quando atingem certa idade, mesmo que sigam fortes e saudáveis. Nessa direção, Magalhães (2010: 69) registrou o depoimento de um jovem de Olivença (distrito de Ilhéus, no interior da TI) 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 na roça diariamente 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 é marcada por prescrições de gênero.

Na reconstituição das trajetórias, os homens frequentemente apareciam associados às movimentações para o retorno e à atuação nas etapas iniciais ou mais arriscadas do processo. Contudo, diversas interlocutoras salientavam sua preponderância, em face dos cônjuges, na decisão de regressar. Exasperada com a rotina excruciante como empregada doméstica na cidade, ao completar quatro meses de gravidez, uma jovem mulher se mudou para o sítio dos sogros, onde seu cônjuge já vivia, trabalhando em fazenda. Após cerca de um ano, avaliando que a família não teria perspectivas ali, disse ao esposo: “Vamos morar em uma retomada. Vamos embora, vamos embora, vamos embora!”. Tomada a decisão, os dois procuraram a aldeia, que lhes designou uma área. Por vezes, evocava-se inclusive a perspectiva de rompimento conjugal. Uma senhora relatou como venceu a disputa com o esposo, que não desejava sair da fazenda onde eles viviam: “Eu falei: ‘Eu vou sair. Se você quiser ficar, você fica, mas eu vou sair’”. Ele se convenceu.

Vale examinar o retorno de famílias compostas apenas por mulheres e filhos. Como exemplo, temos o caso de uma interlocutora, que, em 2013, após se separar do esposo, regressou à aldeia na companhia da filha, ainda criança. As duas se instalaram sozinhas em uma retomada, bem à época da militarização do território<sup>9</sup>. Recordando os acontecimentos, ela aludia à preocupação de parentes, que viam a área como potencialmente perigosa, por

---

<sup>9</sup> Em 2013, ano em que a recuperação territorial se acelerou sobremaneira, desatou-se uma ampla ofensiva anti-indígena, com ações militares e paramilitares que se estenderam até o início de 2015. Entre outros eventos, em janeiro de 2014, três bases policiais foram implantadas no interior da TI. Já em fevereiro, cerca de 500 soldados do Exército se deslocaram à região, por ordem da então presidenta Dilma Rousseff, em uma Operação de Garantia da Lei e da Ordem (GLO), a Operação Ilhéus. Ver Alarcon (2020: 65-69).

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.”

Nas situações em que as famílias se mudavam para retomadas pouco consolidadas ou tidas como perigosas, em função do espectro de ações repressivas do Estado ou de atividades paramilitares, por vezes, os homens iam primeiro. Ainda que muitas mulheres se envolvessem em todas as etapas das ações de retomada, a maioria evitava o ato de entrada na fazenda. Nessa direção, uma interlocutora recordou: “Eu participei. Não foi assim na hora da retomada, foi logo após a retomada, lá na Santa Rosa. [...] Eu participo, sim, mas não para fazer [ato inaugural]. Na Santa Rosa, os meninos fizeram de madrugada; aí, no mesmo dia, eu fui. [...] Os homens foram na frente, eu fui atrás, na Cipó. Lá na São Jerônimo, também. Quando fez, eu fui, passei uns três dias lá”. *Ir para a retomada no dia seguinte*, em alguns casos permanecendo uma semana ou mais, também era comum, não apenas para mulheres, mas para pessoas que, por diferentes razões, pretendiam evitar riscos mais agudos.

Porém a *força* e a *valentia* das mulheres nos diversos aspectos da recuperação territorial eram frequentemente tematizadas, 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 [Rosivaldo Ferreira da Silva, cacique da Serra do Padeiro]. Inchou o tornozelo, adoeceu na retomada – eles ficaram seis meses lá, embaixo de sol e chuva”. Como se vê, os modos como as relações de gênero incidem na recuperação territorial não são estáticos: é um processo que se abre para tensionamentos, arranjos circunstanciais e performances inesperadas.

Fundantes da aldeia em sua existência contemporânea, as retomadas costumam ser destacadas nas narrativas quando se quer enfatizar o próprio engajamento ou o de parentes. Deve-se notar, porém, que *fazer parte da aldeia* comporta diversas outras formas de

participação. Um modo comum de expressar envolvimento na aldeia é aludindo à frequência às reuniões da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP) e às contribuições financeiras para a entidade, bem como à participação em roças comunitárias, mutirões e ocupações que aportem renda ao movimento ou colaborem de diferentes modos com a coletividade. Ações ligadas ao tecido da vida diária, muitas das quais remetendo diretamente à dimensão do cuidado, são frequentemente lembradas por mulheres como fundamentais para o sucesso da recuperação territorial.

Grosso modo, tem se constituído na aldeia uma organização em três níveis: 1. *retomada* ou *sítio*, relacionados geralmente a uma ou mais famílias nucleares da 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; 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. 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*, cacique, pajé e indivíduos em outras posições, é que se desenha cotidianamente a organização da aldeia.

Os coordenadores de retomada, por exemplo, têm atribuições importantes. Eles admoestam parentes que não agem bem, medeiam moradores brigados, decidem quais problemas cabe levar ao âmbito geral da aldeia, buscam o cacique para orientações e criam soluções locais. Embora a função ainda seja predominantemente exercida por homens, a presença feminina tem aumentado. Meire\*, a primeira mulher a ocupar essa posição, confidenciou que atuar apenas entre homens a inibia. Já em 2016, de um total de cerca de 40 coordenadores, seis eram mulheres. “Antes, era só eu. Todo mundo achava estranho. Na reunião dos coordenadores, tudo homem, só eu de mulher no meio. Ô, que vergonha! [...] 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 da retomada que ela coordenava pareciam menos relutantes em acatar suas decisões.

Construir a aldeia como um lugar para se viver bem, no quadro das significativas alterações que vêm ocorrendo com os avanços da recuperação territorial, é um processo

ininterrupto, que demanda de seus membros intenso engajamento e criatividade. Conforme a perspectiva prevalente na Serra do Padeiro, ao passo que fortalece o projeto coletivo em curso, o afluxo de parentes regressados também comporta riscos de desestabilização da aldeia, de modo que é necessário investir grandes esforços para restabelecer ou criar vínculos, manejar tensões e firmar consensos. *Andando e conversando*, os parentes engendram novos âmbitos de convivência e atualizam os já existentes, alguns inscritos em um amplo horizonte histórico. Cartografando e compartilhando conhecimentos e recursos, produzem vínculos com o território, os encantados, parentes, compadres e vizinhos.

Com frequência, os sujeitos mais envolvidos na mobilização de um parente participam diretamente de sua adaptação à aldeia. Persistindo como referência, podem se tornar tão ou mais respeitados que troncos velhos ou outros parentes em posição de destaque nas famílias extensas. Se for o caso, acolhem os recém-chegados em casa, por tempos variáveis. 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”. Para além da atuação do parente mais diretamente envolvido no regresso, o papel de outros membros da família extensa, bem como de madrinhas e padrinhos, é bastante importante na adaptação de quem retorna. 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.”

Afastando-nos de descrições idealizadas, veremos que, na Serra do Padeiro, não está 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 acrescentam outra camada ao quadro. Dessa forma, a constituição de um sujeito coletivo no contexto da recuperação territorial se processa também em âmbitos profundos e é concebida como possibilidade de ser plenamente Tupinambá.

Para resolver os problemas, põem-se em marcha mecanismos variados e contextuais. Por exemplo, se, em alguns casos, parentes que brigam muito acabam afastados entre si, em

outros, tenta-se o contrário, na expectativa de que o remédio venha de levar a situação ao limite. Em muitos casos, quando se trata de estabilizar as relações com entidades não humanas, as soluções são buscadas em *fechamentos de trabalho* com o pajé ou outros dispositivos religiosos. Proeminentes no âmbito do cuidado, como vimos, as mulheres tendem a ser cruciais no apoio a quem se submete a esses processos, notadamente no cumprimento das intrincadas obrigações a eles associadas. Em 2016, por exemplo, uma interlocutora estava às voltas com o *tratamento* de 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 ele havia sido vítima de uma *porcaria*, “um feitiço que veio para a bebida, para destruir tudo, para chegar até a morte”. Na época, ela estava vigilante para que ele cumprisse os resguardos necessários e o processo chegasse a bom termo.

Em alguns casos, a atuação das mulheres se revelou fundamental para viabilizar a ocupação de áreas em que a maldade dos fazendeiros – alguns dos quais associados inclusive a *pactos demoníacos* – lançava *sombras* até o presente. Recordando a retomada do conjunto de fazendas conhecido como Unacau, realizada em 2012, 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. Rapidamente, uma entidade perturbada se manifestou, mas elas lograram expulsá-la com uma surra de espada-de-ogum e com o apoio de um encantado, Martim, que se manifestou. O relato continua com a descrição de uma segunda *limpeza*, realizada quinze dias depois, em outra parte da mesma retomada. Alguns pormenores nos interessam diretamente.

Antes da segunda sessão, lembrando-se de como a anterior havia sido trabalhosa, dona Viridiana ponderou: “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 é que vai vir hoje?’”. Quando ela e duas amigas começaram a rezar, em um canto escuro da retomada, logo se ouviu uma risada. “A coisa [visagem] pegou [manifestou-se] em Edivânia\*! [...] A [entidade] que estava lá era mulher.” 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. Então, encantados fortes baixaram 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.” Entre risos, dona Viridiana marcava o contraste entre a ação das mulheres – preparadas, cientes do que enfrentariam, corajosas e eficazes – e a do homem, que inicialmente fez avanços de cunho sexual em direção à entidade feminina, para logo depois correr de medo. Na Serra do Padeiro, o humor é muitas vezes o veículo preferido para marcar contrastes de gênero.

Com os exemplos reunidos aqui, tive o intuito de enfatizar que uma constelação de ações cotidianas, aparentemente diminutas, não deve ser posta de lado quando se trata de compreender a mobilização na Serra do Padeiro. Mulheres tupinambá têm ocupado posições de destaque na vida política da aldeia – por exemplo, como diretora do CEITSP, coordenadora de saúde ou presidenta da AITSP – e têm sido cada vez mais reconhecidas, inclusive internacionalmente. Porém, em um processo de mobilização fortemente inscrito no cotidiano, enraizado em uma longa história, composta de experiências vividas, e fortemente dependente do engajamento dos parentes em ações diretas, a laboriosa e geralmente invisível resistência de gerações de mulheres deve ser colocada no centro do debate.

## Referências

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. 2020. *O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Tese de doutorado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BAHIA. Secretaria da Agricultura. 1977. Guia de medição nº 46.000. Una, 24 jan.

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.

FOLHA de controle de crédito de D. Julia Bemfor [Bransford] e Francisco Ferreira da Silva. 1934. Serra do Padeiro, 12 set.

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.

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.

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.

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.

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