

“VOCÊ PODE IR PARA O FUNDO DO MUNDO, MAS SEMPRE VOLTA PARA A ALDEIA”: OS TUPINAMBÁ DA SERRA DO PADEIRO, SUL DA BAHIA, E O RETORNO DOS PARENTES

“ONE MAY GO TO THE END OF THE WORLD, BUT THEY ALWAYS COME BACK TO THE VILLAGE”: THE TUPINAMBÁ OF SERRA DO PADEIRO, SOUTHERN BAHIA, AND THE RETURN OF RELATIVES

Resumo

Este artigo descreve e analisa a mobilização contemporânea dos Tupinambá da Serra do Padeiro (Terra Indígena Tupinambá de Olivença, sul da Bahia) no quadro da recuperação territorial em curso na aldeia. Mais especificamente, ele se debruça sobre o *retorno dos parentes*, o processo de reversão da diáspora atrelado às *retomadas de terras*, ações de recuperação da posse de áreas detidas por não indígenas no interior do território tupinambá. Assentado em reconstituições de trajetórias de interlocutores e interlocutoras envolvidos na recuperação territorial, o artigo investiga o retorno dos parentes, em seus aspectos gerais, como sua distribuição na aldeia, as conexões com faixa etária e gênero, as condições para os regressos, suas causas e outros elementos. Além disso, examina as dinâmicas de mobilização que têm precipitado, concretizado e sustentado os retornos, envolvendo vivos, mortos e *encantados*, entidades centrais da cosmologia tupinambá.

Palavras-chave: Tupinambá. Recuperação territorial. Mobilização.

Abstract

This article describes and analyzes the contemporary mobilization of the Tupinambá of Serra do Padeiro (Tupinambá de Olivença Indigenous Territory, southern Bahia, Brazil) within the context of their territorial recovery. More specifically, it considers the *return of relatives* – the process of reverting the diaspora, connected to the *retomadas de terras* (land retakings), which can be defined as actions of territorial recovery by the Tupinambá from non-Indians. Based upon the reconstitution of trajectories of interlocutors involved in the territorial recovery, the article investigates the general aspects of the return of relatives, such as its distribution through the village, its connections with age and

¹ Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UF RJ). E-mail: alarcon.df@gmail.com.

gender, the conditions of the returns, their causes and other elements. It also examines the mobilization dynamics that have precipitated, materialized, and sustained the returns, involving the living, the dead, and the *encantados* (the principal entities of the Tupinambá cosmology).

Keywords: Tupinambá. Territorial recovery. Mobilization.

Desde que os Tupinambá da Serra do Padeiro, Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença, sul da Bahia, deram início à recuperação do território que tradicionalmente ocupam, uma dimensão do processo se colocou em evidência: o *retorno dos parentes*. Em 2004, registraram-se na aldeia as primeiras *retomadas de terras*, ações de recuperação de áreas no interior do território tupinambá em posse de não indígenas.² Essas ações foram acompanhadas de um vigoroso processo de reversão da diáspora, atraindo de volta à aldeia parentes que estavam *esparramados no mundo*. A saída de numerosos indígenas do território, ao longo de gerações, relacionava-se diretamente ao esbulho, que se intensificou a partir de fins do século XIX, impulsionado sobretudo pelo avanço da cacauicultura e do turismo.

Animados pela certeza de desfecho expressa na frase que intitula este artigo – que escutei, com pequenas variações, de diferentes interlocutores –, os Tupinambá da Serra do Padeiro têm concentrado esforços na mobilização dos parentes. O fenômeno do retorno, que se ramifica por todos os *troncos*³ que compõem a aldeia, vem imprimindo suas marcas nos mais variados aspectos da coletividade, entrelaçando-se à memória social, às noções de história e à cosmologia. Heterogêneas, as jornadas de regresso expressam itinerários individuais e familiares específicos, convergindo em uma narrativa comum, e na construção de um projeto coletivo que se assenta no parentesco e no qual a terra é compreendida não como bem transacionável, mas como condição precípua para se *viver bem*.⁴

2 Também em 2004 teve início o procedimento administrativo de demarcação da TI Tupinambá de Olivença, ainda não concluído. Abrangendo porções dos municípios de Buerarema, Ilhéus, São José da Vitória e Una, a área se estende por cerca de 47 mil hectares e abarca mais de 20 localidades indígenas, entre as quais a Serra do Padeiro, situada no extremo oeste. Dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde (Sesai/MS) referentes a 2019 contavam na TI 5.038 indígenas.

3 Na Serra do Padeiro, como em outros contextos, tronco designa tanto ancestrais de referência quanto o conjunto de seus descendentes, subdivididos em famílias; na primeira acepção, diz-se também tronco velho.

4 A expressão certamente deve remeter alguns leitores à noção de *bem viver*. Ainda que as formulações efetuadas na Serra do Padeiro dialoguem com esse horizonte mais amplo, elas são contextuais e específicas.

Antes da recuperação territorial, os Tupinambá detinham apenas os sítios⁵ que conseguiram manter apesar do esbulho. Estimando-se a extensão da aldeia em cerca de 8,5 mil hectares,⁶ verifica-se que, com os sítios, eles estavam em posse de menos de 10% da área total da aldeia. De 2004 para cá, tiveram lugar 95 ações de retomada, que levaram à recuperação de aproximadamente 5 mil hectares. Se somarmos sítios e retomadas, veremos que os Tupinambá da Serra do Padeiro detêm hoje cerca de dois terços da área total da aldeia, mesmo que a não conclusão da demarcação torne a posse vulnerável. Em 2016, realizei um censo na aldeia, que contou 483 indígenas.⁷ Do total, aproximadamente dois terços (321 pessoas) viviam em retomadas; entre os demais, moradores de sítios, boa parte trabalhava em retomadas, o que denota a relevância dessas áreas.

Relacionando-se dialeticamente às continuidades e transformações observadas no quadro da recuperação territorial, o retorno dos parentes é o fenômeno definidor da organização sociopolítica contemporânea da aldeia. A capacidade de mobilizar parentes na diáspora para que retornem e se envolvam na luta está implicada, em grande medida, no sucesso da principal estratégia de atuação política dos Tupinambá da Serra do Padeiro. Em contínua retroalimentação, regressos geram retomadas, e retomadas geram regressos.

Neste artigo, me debruçarei sobre o retorno dos parentes.⁸ Primeiro, descreverei e analisarei seus aspectos gerais, observando sua distribuição na aldeia, as conexões com faixa etária e gênero, as condições para o regresso, causas e outros elementos. Em seguida, examinarei as dinâmicas de mobilização que têm precipitado, concretizado e sustentado retornos, envolvendo a atuação de vivos, mortos e *encantados*, entidades centrais da cosmologia tupinambá. O texto se baseia principalmente em reconstituições de trajetórias de interlocutoras e

5 *Sítio* nomeia uma posse ou propriedade, em geral diminuta, mantida por indígenas, frequentemente ao longo de gerações. Se em diferentes regiões do país o termo é empregado genericamente para se referir a posses camponesas, na Serra do Padeiro, no marco da recuperação territorial, registra-se sua correspondência inequívoca com posses indígenas e uma correlação apenas circunstancial com posses de camponeses não indígenas, cuja classificação é menos fixa, oscilando entre *fazenda* e *sítio*, a depender da ênfase e das relações com o detentor da área. *Fazenda*, por sua vez, não designa simplesmente uma extensão de terra, mas uma entidade constituída historicamente, em um quadro de relações assimétricas de poder. Trata-se da expressão palpável da penetração não indígena no território tupinambá.

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

7 Deve-se considerar que o quadro não é estático, e que *morar na aldeia* e *ser parte da aldeia* não são sinônimos, incluindo-se como membros da coletividade parentes circunstancialmente fora do território.

8 O texto recupera dados e interpretações apresentados em Alarcon (2020). Para outros aprofundamentos e mais informações de contexto, ver aquele trabalho e também Alarcon (2019).

interlocutores engajados na recuperação territorial. Dando ênfase às concepções, categorias e estratégias políticas atreladas à mobilização, investigo a *memória produzida na luta*, que não é apenas objeto das narrativas, mas sua condição de existência.

As descrições e análises apresentadas aqui se inscrevem em uma relação de pesquisa iniciada há dez anos, que tem em seu cerne a etnografia, combinada com investigação documental. Grande parte dos dados etnográficos foi produzida entre os anos de 2016 e 2017, por meio de entrevistas livres e semiestruturadas, conversações e observações em contextos diversos, em sua maioria na Serra do Padeiro. Além disso, realizei um censo, como indiquei, e um levantamento sistemático das áreas em posse dos Tupinambá. Os depoimentos foram transcritos conforme a norma-padrão, mantendo-se, porém, algumas marcas de oralidade. Em diversas passagens, empregarei pseudônimos, com asterisco na primeira aparição, para resguardar a segurança e a privacidade de interlocutores e pessoas mencionadas nas falas.

Frise-se que não penso etnografia reduzida a método, técnica de investigação ou texto, mas como “um processo histórico, de relações sociais em permanente movimento, apontando para uma centralidade do presente”. (ALMEIDA, 2015, p. 12) É fundamental identificar os Tupinambá da Serra do Padeiro como uma coletividade mobilizada em torno de um projeto que tem como uma de suas dimensões, não apenas estratégica, a produção de conhecimento sobre si e sobre os outros. Desse modo, pode-se pensar, acompanhando Albert (2015, p. 520-522) em um “pacto etnográfico”, uma instância de “engajamento mútuo” e “complexo trabalho cruzado”.

Antes de avançar, é importante precisar o universo de situações que considero *retornos*. Referindo-se a sua família, que se somou à mobilização tupinambá pouco depois do início da recuperação territorial, um jovem afirmou: “Quando começou aqui [quando ocorreram as primeiras retomadas], a gente veio, a gente ficou sabendo. *A gente morava dentro da aldeia e não sabia!* Aí, quando surgiu [a retomada], *nós fomos reconhecidos e passamos a morar mesmo na aldeia*” (grifos meus). Como se vê, ele mobilizava dois sentidos de *morar na aldeia*: *morar sem saber*, isto é, viver dentro dos limites territoriais da aldeia mas como parte de uma família que, no quadro do esbulho, terminou relativamente desconectada dos vínculos com os parentes; e *morar mesmo*, em que *aldeia* aparecia não apenas em seu sentido geográfico, mas em acepção mais ampla, de rede de relações, diretamente associada à mobilização territorial.

O caso ainda apresentava alguma mobilidade, uma vez que a família vivia em uma fazenda vizinha e, ao se engajar na recuperação territorial, insta-

lou-se em uma retomada. Outras incorporações à aldeia, porém, não contemplaram qualquer forma de deslocamento físico. Examinaremos as situações de indígenas que, no passado, viviam em sítios na Serra do Padeiro, mas não se consideravam nem era considerados parte da aldeia. A partir do momento em que ingressaram no movimento, tornaram-se membros da coletividade, sem modificar os locais de residência. Assim, na definição de retorno que proponho, o denominador comum não é o deslocamento geográfico, embora ele ocorresse na maioria dos casos, mas o engajamento em um projeto coletivo, com a incorporação ou reincorporação às redes de sociabilidade da aldeia.

O RETORNO DOS PARENTES: UMA APROXIMAÇÃO

“Hoje, eu luto pela terra e quero terra para ter todos os meus parentes dentro”. Foi assim que dona Lúcia* sintetizou o processo de recuperação territorial em curso na Serra do Padeiro, colocando ênfase no retorno dos parentes, em uma conversa que tivemos em 2012, da qual reproduzi um trecho mais longo em outra parte. (ALARCON, 2019, p. 381) Como muitos interlocutores, ela guardava recordações lancinantes da diáspora, desde os deslocamentos de sua mãe, Jandira (Ana Zilda Ferreira da Silva), morta em 1982, até o desaparecimento de uma irmã, passando pelos destinos de parentes próximos marcados por privações, humilhações e trabalho em condições análogas à escravidão. Antes da realização das primeiras retomadas, 12 descendentes de Jandira viviam na aldeia, totalizando, junto aos respectivos cônjuges, 15 pessoas.

Os descendentes de Jandira e seus familiares viviam aglutinados em torno de dona Lúcia, cuja situação fundiária contrastava com as de seus irmãos. Ela morou a maior parte da vida na fazenda Ipanema, da qual seu esposo era administrador. Mesmo situada na faixa costeira da TI, a área é considerada parte da aldeia Serra do Padeiro. Na década de 1990, com a morte do pretense proprietário e a permanência dos trabalhadores no local, já sem patrão, o que era fazenda ganhou ares de sítio. Mesmo em face de uma ação de reintegração de posse, movida pelos descendentes do fazendeiro, a família de dona Lúcia persistiu na área. Se no tempo do patrão ela tinha de burlar proibições para dar guarida eventual aos parentes, passou então a fazê-lo sem restrições que não as limitações econômicas da família. Quando realizei o censo em 2016, isto é, transcorridos 12 anos do início da recuperação territorial, a situação dos descendentes de Jandira se encontrava bastante alterada: à época, 72 membros da família extensa viviam na aldeia.

A recuperação territorial atraiu 30 pessoas, entre descendentes de Jandira e cônjuges, fazendo com que a família reunida na aldeia triplicasse. De lá para

cá, outras nove pessoas se somaram à família extensa por meio de casamentos, ao passo que foram registrados 18 nascimentos. À época do censo, a família se estendia por cinco antigas fazendas retomadas e pela área de dona Lúcia; no total, seis filhos de Jandira viviam no território. Como se vê, a disponibilidade de terras não apenas permitiu o retorno de um número significativo de parentes, como tem garantido condições para que o crescimento da família, por meio de casamentos e nascimentos, não implique novas saídas, decorrentes da falta de meios de subsistência. O eloquente caso dos descendentes de Jandira não é exceção. Em maior ou menor escala, em praticamente todas as famílias extensas da aldeia encontrei parentes retornados.

Assistia-se, inclusive, ao regresso de famílias que aparentemente haviam consolidado sua permanência na cidade, o que nos desautoriza, mesmo no caso de indígenas que estão fora da aldeia há décadas, a asseverar que se trata de trajetórias sem retorno. Foi o caso de Pedro*. Em 1990, aos 18 anos de idade, ele se mudou para a Grande São Paulo à procura de emprego. Na esteira da morte de João de Nô (João Ferreira da Silva, c. 1905-1981), tronco da família de Pedro e afamado rezador, o esbulho disparou e as condições de vida se deterioraram em ritmo acelerado. Em São Bernardo do Campo (SP), Pedro conseguiu trabalho em uma fábrica de vidros, atraindo dois de seus irmãos para o mesmo emprego. Casou-se com uma companheira de fábrica, Carmem*, oriunda do sertão da Paraíba; juntos, construíram um sobrado e tiveram uma filha, Maiara*. Após viver 18 anos fora da aldeia, em 2008, quatro anos após o início do processo de recuperação territorial, Pedro regressou, acompanhado da família.

O casal construiu uma casa de tábuas no sítio dos pais de Pedro. Ele foi trabalhar na roça e assumiu papel destacado na organização do trabalho de sua família extensa; Carmem abriu uma venda de doces e posteriormente foi admitida como funcionária da biblioteca do Colégio Estadual Indígena Tupinambá Serra do Padeiro (CEITSP); Maiara passou a estudar na aldeia e se tornou uma das coordenadoras do grupo jovem. Hoje, eles vivem em uma área retomada. Um observador que desconheça a história da família, confrontado com seu cotidiano, provavelmente não adivinhará que Pedro passou boa parte da vida adulta fora do território, que Carmem mora na Serra do Padeiro há pouco mais de dez anos e que Maiara chegou ali já em idade escolar. “Quando Pedro chegou de São Paulo, era como se ele estivesse [na aldeia] desde o começo do movimento”, disse uma de suas irmãs. As trajetórias aqui descritas dos descendentes, respectivamente, de Jandira e João de Nô – assim como numerosas outras, compiladas junto a todos os troncos familiares que compõem a aldeia – indicam o alcance do

retorno dos parentes e as possibilidades de reorientação de rumos que se abrem com a recuperação territorial.

Cerca de 60% dos indígenas que moravam na Serra do Padeiro quando da realização do censo de 2016 vivenciaram a diáspora, o que significa que mais da metade da população experimentou um itinerário de retorno. Deve-se ter em mente que a pesquisa captou apenas quem retornou ao território e nele se encontrava naquele ano, de modo que se pode supor que o fenômeno atingiu uma proporção ainda maior. Entre os indivíduos recenseados, ao redor de três quartos nasceram antes do início da recuperação territorial. Desse universo, em torno de 70% passaram pela experiência da diáspora. Quando isolamos o grupo nascido de 2004 em diante, a tendência se inverte, com apenas cerca de 25% tendo vivido fora da aldeia. Como se vê, a experiência da diáspora se fez menos presente para a população mais jovem.

Ecossistemas do regresso são encontrados em diferentes trabalhos realizados na Serra do Padeiro e em outras localidades da TI, entre os quais Magalhães (2010) e Rocha (2014), aos quais retornaremos adiante. Entre as quatro famílias cuja composição da renda foi analisada em detalhe por Santos (2014), em seu estudo sobre a organização produtiva na Serra do Padeiro, duas haviam retornado no contexto da recuperação territorial. Observando retomadas realizadas em outras localidades da TI, Mejía Lara destacou que as ações atuavam “produzindo espaços cada vez maiores e mais contínuos, ocupados pelas e para as redes de parentes que se ampliavam, melhorando, assim, as condições de vida e, inclusive, atraindo as famílias dessas redes que haviam migrado aos centros urbanos” (2017, p. 138-139, tradução minha). Já em Pavelic (2019), é possível observar imbricações entre o retorno e a educação escolar, da perspectiva dos estudantes.

As trajetórias de meus interlocutores evidenciam que os retornos não se ligam a faixas etárias específicas ou a determinados momentos da vida. Ainda que se costume estabelecer uma conexão positiva entre envelhecimento e regresso, remetendo ao desejo de viver *sossegado* no território até o fim da vida, ela não é obrigatória; em alguns casos, aliás, o sinal é invertido. Por exemplo, quando perguntei a um senhor que vivia em uma retomada se a mãe dele, em idade bastante avançada, pretendia voltar à aldeia, ele negou: “Ela já está caducando, está curta das vistas, só anda acompanhada”. Como se vê, ele acionava a velhice como justificativa de não retorno, em contraste com formulações de outros parentes.

Tomando-se como variável a aposentadoria de indígenas que trabalham ou trabalharam na cidade, pode-se contrastar dois casos. Para um homem que vive na Grande São Paulo e que deve ter direito ao benefício em breve, a espera prefigura o regresso à aldeia. De acordo com um de seus irmãos, ele não tencio-

na voltar antes: ainda que a vida na cidade seja penosa, como ele já trabalhou tanto tempo, alcançando um salário razoável, mantém-se firme, para retornar em melhores condições. A mãe dele está “contando os dias” e o pai já alocou uma área para ele morar, contou uma sobrinha. Ele visita a aldeia com certa frequência, e a área designada para ele vem sendo cuidada por seu pai. Na direção inversa, para explicar por que as irmãs que vivem na cidade não manifestavam desejo de regressar, um interlocutor mobilizou o fato de estarem aposentadas, implicando que “fizeram a vida” fora do território.

As percepções de alguns sobre quem retorna em fases mais adiantadas da vida eram negativas. “Muito parente que hoje está na rua ainda vai vir atrás de casa para morar quando se aposentar – você vai ver”. Com esse comentário, um homem que vivia em uma retomada reprovava aqueles que, segundo ele, podendo voltar antes para fortalecer a mobilização, só o faziam tardiamente, “porque não querem trabalhar na roça e porque o movimento é perigoso”, em função da criminalização de lideranças, da repressão estatal e das ações paramilitares. Referindo-se ao retorno de uma tia-avó já idosa, outro interlocutor pontuou, com ressentimento: “Antes, quando ela estava nova, bonitona, só ficava na rua, nem aqui vinha. Agora que está só o couro...”. Essas opiniões eram matizadas por outras, que enfatizavam que a aldeia deveria acolher todos os parentes que se comprometessem com alguns consensos mínimos. Fosse como fosse, entendia-se que o retorno na maturidade não deveria ser lido com espanto.

Ainda no que diz respeito às relações entre retorno e faixa etária, em função de regressos ocorridos na infância, assim como do nascimento de bebês no contexto da recuperação territorial, já se encontra na aldeia uma quantidade representativa de indígenas *criados em retomada*. Essa classificação pode ser ampliada, em certo sentido, para abarcar crianças e adolescentes moradores de sítios que não vivenciaram diretamente a diáspora ou que não guardavam recordações dessa etapa de suas vidas – ainda que eles, estritamente, não tenham sido criados em áreas recuperadas, sua formação e suas memórias se inscrevem no *tempo das retomadas*.

Merecem atenção também narrativas acerca de crianças e adolescentes que precipitaram os retornos de suas famílias ou mesmo que retornaram sozinhos, comumente motivados pela convivência com primos em visitas à aldeia aos fins de semana ou durante as férias escolares – quando participavam de retomadas, torés e outras atividades – e, mais recentemente, pelo desejo de estudar no CEITSP. Ao reconstituir suas trajetórias, os interlocutores que viveram esse tipo de dinâmica costumavam referir o regresso em destaque, sugerindo que o acontecimento tendia a imprimir marcas fortes mesmo na memória de

crianças pequenas, sendo atualizado em processos de rememoração. Nas falas, destacava-se a profusão de detalhes em torno de elementos como os trâmites envolvidos no regresso, o horário e as condições meteorológicas quando da chegada à aldeia, as características do veículo em que eventualmente se fez o deslocamento e o estado de excitação em que as pessoas se encontravam.

Em alguns casos, as memórias mais antigas de crianças e adolescentes não estendiam raízes para os contextos anteriores, e o retorno se tornava uma espécie de marco zero, capaz de eclipsar o que o precedia, mesmo no caso de indivíduos que não eram tão pequenos à época do evento. Nessa direção, um jovem que chegou à aldeia com cerca de oito anos de idade comentou ter “bem pouca lembrança” da fazenda em que vivia com os pais antes do regresso. Outras reconstituições, por sua vez, estabeleciam o marco inicial do retorno muito antes da viagem em si, inscrevendo em visitas ou estadas mais ou menos prolongadas no território, como indiquei antes, o início do envolvimento afetivo com a aldeia e o embrião do retorno.

Prescrições de gênero podiam ser notadas na reconstituição das trajetórias de regresso, com os homens frequentemente associados às movimentações para o retorno das famílias e à atuação nas etapas iniciais ou mais arriscadas do processo. Porém, diversas interlocutoras salientavam sua preponderância, em face dos cônjuges, na decisão de regressar. Após viver em uma retomada situada em outra aldeia, mais perto da costa, Valdilene* colocou o esposo contra a parede. Ela atribuía as dificuldades que passavam ali a uma decisão equivocada quando do ingresso da família no movimento indígena: segundo ela, o esposo “preferiu” ir para lá, “dizendo que lá era tudo na vida”, quando “o certo” era terem ido para a Serra do Padeiro. No ápice das dificuldades, Valdilene teria dito: “Se eu fosse você, eu ia conversar lá na Serra”. Com sua atuação, ela garantiu que se estabelecessem perto de sua família extensa, que vive em um sítio na Serra do Padeiro, ao passo que os parentes do esposo moram na faixa litorânea da TI. Por vezes, evocava-se inclusive a perspectiva de rompimento conjugal. Dona Neide* relatou como venceu a disputa com o esposo, que não desejava sair da fazenda onde ambos viviam: “Eu falei: ‘Eu vou sair. Se você quiser ficar, você fica, mas eu vou sair’”. Ele se convenceu.

Nas situações em que as famílias se mudavam para retomadas pouco consolidadas ou tidas como ainda perigosas, em função do espectro de ações repressivas do Estado ou de atividades paramilitares, por vezes, os homens iam primeiro. Porém, a *força* e a valentia das mulheres nos diversos aspectos da recuperação territorial eram frequentemente tematizadas pelos membros da aldeia, em falas públicas e privadas. Para citar um exemplo, certa tarde, o alpendre de

uma casa foi tomado pela conversa animada, pontuada por risadas, de um pequeno grupo de mulheres de diferentes faixas etárias, que recordavam como, durante uma tentativa de reintegração de posse ocorrida anos antes, enfrentaram as forças de repressão. “Eu, Marinete*, Cida* e Vânia* viemos por baixo, no meio do tiroteio. Eu estava grávida e não sabia ainda”, lembrou uma delas. Em outra ocasião, narrando a primeira ação de retomada realizada na Serra do Padeiro, uma interlocutora procurava valorizar a atuação de uma de suas primas: “Nilzamara* ficou seis meses lá mais Babau [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. Passaram as festas de junho, e ela lá. Tem fotografia dela lá dentro”.

Vale examinar também o retorno de famílias compostas apenas por mulheres e filhos. Como exemplo, temos o caso de Railane*, que, em 2013, após se separar do esposo, regressou para a aldeia na companhia da filha, ainda criança. As duas se instalaram sozinhas em uma área retomada. Recordando os acontecimentos, Railane aludia à preocupação de uma de suas tias e de outros parentes, que viam a retomada como potencialmente perigosa, por fazer parte de um conjunto de fazendas recém-recuperadas. “Eles perguntavam: ‘Mas você não tem medo de morar lá sozinha com essa menina?’. Eu fui para dentro: [...] 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”.⁹ Como se vê, os modos como as relações de gênero vêm incidindo na recuperação territorial não são estáticos: o processo se abre para tensionamentos, arranjos circunstanciais e performances inesperadas.

Casamentos, separações, nascimentos, mortes, enfermidades, brigas e os mais variados rearranjos familiares compõem as dinâmicas dos retornos, servindo tanto para precipitá-los como para revertê-los. Para uma interlocutora, por exemplo, o casamento foi motor de regresso. Ela vivia na cidade, mas frequentava a aldeia para visitar os pais e uma de suas filhas, já adulta. Havia muito separada do primeiro cônjuge, envolveu-se com um indígena que também morava no território. Eles se casaram e ela passou a viver ali. Em sentido inverso, certos casamentos eram associados à saída da aldeia, principalmente se contraídos com indígenas ou não indígenas contrários ao movimento, que atuavam para desmobilizar os parceiros. Alguns depoimentos, por sua vez, conectavam separação e retorno. A respeito do retorno em potencial de sua irmã, uma interlocutora contou:

9 O ano de 2013 é lembrado como um marco tanto do avanço da recuperação territorial, em função da realização de numerosas retomadas, como da intensificação da repressão estatal e das ações paramilitares organizadas por sujeitos e grupos contrários aos direitos tupinambá. Ver Alarcon (2020).

“O marido de Lorraine* a trocou por uma amiga. E o pior é que os três trabalham em um lugar só. Por isso, ela quer pedir as contas e vir embora”. Em ao menos uma situação, foi o regresso que provocou a separação: o esposo decidiu retornar e a esposa, não.

O que se deu com outra mulher deixa ver com clareza as conexões entre dinâmicas familiares e instâncias coletivas, assim como certas transformações na aldeia. Anos atrás, ao se unir a um não indígena, ela deixou o território, em função do veto à permanência em retomadas de não indígenas recém-casados com indígenas, então vigente na aldeia. Quando se separou, ela retornou; depois, veio a reconciliação e, com ela, uma nova saída. Apenas transcorrido um bom tempo ela regressaria à aldeia, levando consigo o esposo, respaldada por alterações recentes no acordo coletivo sobre uniões com não indígenas.

No contexto da recuperação territorial, a morte da figura de referência da casa, outro evento-chave no ciclo de vida das famílias, por vezes desencadearia retornos, associados à reconfiguração da família extensa em função dos recursos existentes, da distribuição do trabalho ou das estratégias de cuidado. Isso se deu com uma indígena casada e com filhos, que havia anos morava em fazenda e retornou, com a família, na esteira das mortes de seus pais, já idosos. Uma de suas filhas comentou o retorno, aludindo à morte dos avós e à “tradição” de sua família relativa à Semana Santa e à festa da Bandeira do Divino Espírito Santo:¹⁰ “Minha família toda saía de Itabuna [BA] e vinha passar essas festas comemorativas aqui com a família, com meu avô e minha avó. Depois que eles faleceram, minha mãe teve realmente que vir para cá, para cuidar da roça...”. Como se vê, o retorno era diretamente conectado ao que se considerava obrigação dos filhos na ausência dos pais: assumir seu lugar na roça. Além disso, o caso sugere uma amplitude maior de expectativas de continuidade associadas ao retorno, ao mencionar as festas devocionais realizadas pelos avós, que caberia *não deixar acabar*.

Em outra situação, a morte do pai motivou o retorno de um interlocutor, casado e com filhos, apesar de ele estar firmado na cidade. “Minha mãe ficou muito sozinha... Só ela e minha irmã para tomarem conta da área do meu pai. Ficava muito ruim, duas mulheres. Aí, eu resolvi vir, para ficar ajudando mãe na roça”. O caso exemplifica como as decisões em face de contingências são informadas por

¹⁰ Anualmente, duas bandeiras estampadas com uma pomba branca percorrem a região onde se situa a TI, conduzidas por romeiros, em busca de *esmolos* para a Festa do Divino. Realizada no dia de Pentecostes, 50 dias após o domingo de Páscoa, a festa marca o encontro das duas bandeiras em Olivença, distrito de Ilhéus e antiga sede do aldeamento jesuítico de Nossa Senhora da Escada, estabelecido no século XVII. Sua importância para a territorialidade tupinambá no marco do esbulho foi descrita por Costa (2013). Em Alarcon (2019, p. 372-376), discorri sobre sua atualização na Serra do Padeiro no contexto da recuperação territorial.

gênero e outros marcadores da diferença. Como veremos adiante, a morte de parentes, além de ser causa direta de retornos, associa-se a eles em uma dimensão mais profunda.

Depoimentos aludiam também a retornos precipitados por enfermidades. Foi o que ocorreu com Micael* e Joseni*, que moravam em Rondônia.¹¹ Eles viviam bem, disse Micael, mas Joseni desenvolveu uma doença crônica que lhe causava muitas dores; em função disso, decidiram voltar, para ficarem perto da mãe dela e de outros parentes, em particular durante as crises. Doenças poderiam ocasionar retornos não apenas quando se manifestavam em indígenas na diáspora, mas também ao acometer parentes na aldeia, demandando cuidados por parte de alguém que estava fora. Para citar um exemplo, quando soube que a mãe seria submetida a uma cirurgia, uma jovem retornou de São Paulo com a família, e acabou ficando.

Em outros casos, a doença foi causa indireta de regressos. Como exemplo, tem-se a situação de dona Quelé*, que vivia afastada da aldeia e se reaproximou quando um de seus filhos adoeceu. Como os médicos não eram capazes de curá-lo, ela o levou para uma consulta com seu tio, seu Lírio (Rosemiro Ferreira da Silva), pajé da Serra do Padeiro. Com isso, ela refazia a viagem que, na infância e juventude, havia realizado seguidamente na companhia de sua mãe, para visitar João de Nô, pai de seu Lírio e seu avô. A consulta ao pajé, que resultou em cura, deu-se no princípio do movimento de recuperação territorial; ao tomar notícia do que se passava na aldeia, dona Quelé se engajou intensamente e hoje vive em uma área retomada.

A relação entre a ampliação da área em posse dos indígenas e o incremento no retorno dos parentes é bastante evidente. Além da recuperação das terras em si, também compunham a conjuntura do retorno fatores como a existência de meios para obtenção de renda na aldeia, fosse no trabalho agrícola ou em atividades assalariadas, no caso daqueles que não tinham condições, inclinação ou aptidão para a roça. Um interlocutor recordava que ainda à época das primeiras ações de retomada, quando morava em outro estado, fez uma tentativa de retorno. “Eu vim. Só que, na época, a renda [na aldeia] era muito pouca. Aí, eu saí, fui

11 Nas décadas de 1980 e 1990, Ouro Preto do Oeste (RO) figuraria entre os destinos de interlocutores e seus parentes. Vale notar que, na década de 1970, a Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira (Ceplac) atuou para impulsionar a cacauicultura na região, incluindo-se iniciativas para atração de mão de obra de outras regiões, notadamente do Nordeste (COMISSÃO EXECUTIVA DO PLANO DA LAVOURA CACAUEIRA, 1978; SILVA; ÁLVARES-AFONSO, 1976). Não registrei na Serra do Padeiro deslocamentos para Rondônia imediatamente no quadro dessa iniciativa. Mas quem se mudou o fez atraído pela perspectiva de uma fronteira mais recente, onde seria possível *criar espaço*. O que se encontrou, porém, foi um cenário totalmente diferente daquele que, não muitos anos antes, delineavam as previsões oficiais.

trabalhar de caminhoneiro. Fiquei três anos em Itabuna, depois voltei de novo”. Desde então, ele vive em uma área retomada.

Não muito depois do início da recuperação territorial, Macêdo (2007, p. 49) já marcava a relação entre aumento da oferta de empregos na aldeia e redução das saídas. Santos (2014), por sua vez, produziu uma interessante análise sobre a composição contemporânea da renda das famílias, que indica a centralidade da posse da terra. Considerando o calendário produtivo de 2013, ela registrou que, apesar de se verificarem na aldeia outras fontes de renda (salários, aposentadoria e programas de redistribuição de renda), era clara a importância da agricultura: a renda agrícola correspondia a mais de 80% da renda total das famílias em média. (SANTOS, 2014, p. 73) Contudo, ainda que a correlação entre avanço da recuperação territorial e fixação de indígenas na aldeia seja verificável, não se pode associá-los mecanicamente.

Afastando-nos de narrativas redentoras, é preciso observar que frequentemente o retorno se recobre, desde o início, de dificuldades. Os depoimentos revelavam que, a depender da distância a ser transposta, do tamanho da família e das condições econômicas, a viabilização da viagem poderia ser custosa. Muitas vezes, os indivíduos ou famílias a ponto de regressar se encontravam em situações dramáticas na diáspora, o que frequentemente acrescia ao retorno mais um fator complicador. Além disso, a adaptação ao novo contexto e a estabilização econômica de quem regressa dependem de uma conjunção de elementos.

Um caso descrito por Magalhães (2010) é útil para se pensar nas dificuldades de adaptação e nas providências para facilitá-la. Descrevendo um retorno, a antropóloga deixou ver a hesitação das mulheres recém-chegadas, que não sabiam se iriam se acostumar na aldeia, e o estranhamento de um dos adolescentes retornados, expresso na repulsa ao suco de jenipapo que lhe foi oferecido na chegada, o que lhe valeu uma admoestação suave. (MAGALHÃES, 2010, p. 118) Ela anotou ainda que uma das primeiras providências tomadas foi a condução à *casa do santo*¹² de todos que regressavam, incluindo as crianças e os adolescentes, acompanhados da figura de referência da família extensa, uma mulher que àquela altura já vivia na aldeia. (MAGALHÃES, 2010, p. 118)¹³

A situação de uma indígena que regressou há mais de dez anos oferece uma imagem extrema das agruras que podem marcar a jornada. Quando os pais da moça tomaram conhecimento de que, na cidade, ela era agredida pelo cõn-

12 Na casa do santo ocorrem alguns dos principais eventos religiosos da aldeia.

13 Magalhães afirma que a figura de referência da família “morou sempre na região” (2010, p. 117). Contudo, essa interlocutora me relatou que passou longas temporadas em São Paulo. De todo modo, à altura do retorno descrito, ela já vivia ininterruptamente na Serra do Padeiro havia anos, o que a tornava uma mediadora importante.

juge, passava necessidade e, em função de um resguardo quebrado,¹⁴ enfrentava um puerpério muito difícil, exigiram que o genro a levasse para a aldeia, junto à filha recém-nascida. “Quando ela veio, o cara [o esposo] a maltratou muito. Ela veio toda machucada, toda mordida, toda beliscada”, contou uma parente. “Ela já vinha louca [em decorrência da quebra de resguardo]. Diz que ela veio dentro do ônibus conversando [sozinha] e a menina chorando, atrás de peito – ela não sabia mais dar peito para a menina. Ele ficava com vergonha e então a maltratava dentro do ônibus. De lá até aqui”. Após o retorno e a separação do esposo, ela levaria anos se recuperando, sob o cuidado intensivo dos pais, que recorreram a promessas, aos cuidados do pajé, e a *remédios de farmácia e do mato*.

Contudo, se o retorno se conecta a toda ordem de dificuldades e sofrimentos, os depoimentos indicavam que ele tende a ser profundamente comovedor, permitindo a emergência de memórias e expectativas atravessadas de afeto. Uma interlocutora que regressou da cidade para o sítio dos sogros, já no interior da aldeia, e, em seguida, para uma retomada reconstituiu o que sentiu na ocasião. A antiga fazenda onde ingressava havia pertencido a seu pai e estava nas mãos de não indígenas havia décadas. Descrevendo o sereno frio da madrugada de inverno em que entraram na área, ela contou: “A agonia era muita para vir logo para o lugar onde eu nasci! Nunca imaginava voltar, nunca mais. Meu pai foi embora, eu me casei... Que alegria: eu voltei para a mesma casa! Quase nada modificado desde o tempo do meu pai”.

Também pondo em primeiro plano reminiscências da infância e frisando o apego à área na qual havia passado os primeiros anos, um interlocutor contrapunha as roças de duas retomadas, nas quais trabalhava. “Imagina: eu voltei a ser dono da mesma terra que era nossa! Desta roça [situada na área onde cresceu], eu cuido. Daquela [na outra retomada], eu cuido também. Agora, quando eu trabalho aqui, trabalho com mais amor, porque fui eu que plantei”. Ele explicou que a maioria dos cacauais da área havia sido cultivada por sua família, antes do esbulho. “Eu conheço cada passo desta roça aqui, cada buraco, cada pé de cacau. Aqui, eu ando de noite sem lâmpada”.

O SANGUE PUXA E OS CABOCLOS EMPURRAM

Na seção anterior, observamos algumas das circunstâncias em que têm se precipitado os regressos, relacionando-os a eventos familiares, alterações no quadro fundiário e outros fatores. Agora, veremos como a mobilização para o retorno

14 Sobre o resguardo na gravidez e no puerpério, ver Macêdo (2007, p. 97-103, 138-153).

tem engajado múltiplas atuações, comportando sentidos profundos e envolvendo no mesmo campo político vivos, mortos e encantados. Sob uma superfície tecida de trajetórias diversas, encontra-se um substrato, disseminado nas falas, que pode ser sintetizado na fórmula o *sangue puxa e os caboclos empurram*, em que *caboclo* tem acepção de *encantado*. Isto é, o parentesco seria um vínculo forte, que precipitaria retornos e retomadas, inclusive para garantir aos mortos seu lugar de descanso. Ao mesmo tempo, os *encantados* mobilizariam indígenas para que retornassem e recuperassem o território, que, em última instância, pertenceria a essas entidades. Fossem quais fossem os detalhes de cada retorno, na perspectiva de meus interlocutores, todos deveriam ser compreendidos como disposição de engajamento em um projeto coletivo e como decorrência das convocações profundas e entrelaçadas que são o parentesco e a *sina* legada pelos *encantados*.

Algumas pessoas são reconhecidas por terem *puxado* muitos parentes para a aldeia – esse papel pode ser desempenhado tanto por indígenas que nunca saíram do território como por aqueles que saíram, mas retornaram antes de outros parentes próximos. Cada tronco familiar e, mais especificamente, cada família extensa ou nuclear tem suas figuras de referência, ainda que essa atuação não se limite a elas. “Lausminda* chegou a São Paulo e me fez a proposta de vir embora: disse que estava todo mundo retomando as áreas, todo mundo ficando em seus lugares, que a área estava sendo toda retomada e a *família toda tinha que vir embora*” (grifo meu). Assim, uma interlocutora caracterizou o chamado efetuado por sua tia, conhecida por haver mobilizado vários parentes. “Ela embarcou [de volta à aldeia] e me deu uma semana para chegar. Aí, eu vim”.

Nas situações em que as tentativas efetuadas para convencer um parente a retornar não surtiam efeito, as palavras podiam, eventualmente, tornar-se mais duras. Nessa direção, uma interlocutora contou que ralhou com uma parente, Sonia*, que não fazia caso de seus insistentes pedidos para que retornasse. Ela se obstinava em permanecer na cidade, a despeito de enfrentar grandes dificuldades para realizar até as tarefas mais simples, posto que não estava habituada com o ambiente. Quando o esposo de Sonia viajava a trabalho, continuou minha interlocutora, ela ficava sozinha com os filhos e, se os mantimentos acabassem, chegava a passar necessidade, mesmo havendo dinheiro em casa, pois não sabia usá-lo. “Eu fui lá, cheguei lá, me danei com ela: ‘Vamos embora para a roça, rapaz! Você fica aqui morrendo de fome, você não sabe fazer nada [na cidade]. Vai lá para casa e fica lá!’”. Me danei, peguei, até que trouxe ela para cá”.

No que diz respeito aos chamados efetuados por parentes próximos, destaca-se a agência das mães e dos pais. “O bom filho é aquele que procura morar perto de seus pais”, afirmava uma senhora, empenhada em atrair as filhas

que estavam longe. Referindo-se aos filhos fora da aldeia, seu Moacir* confienciava: “Você cria uma criancinha, aí ela fica rapaz. Quando acaba, ele sai de casa. Deixa a mãe na maior solidão, não é, não? E o pai também, é a mesma coisa. [...] Quando a gente se separa do outro, é aquela falta imensa”.

Ainda que seu Moacir fosse enfático na expressão de seu vínculo com os filhos, de modo geral, as mães são as depositárias preferenciais da carga de preocupações com os parentes ausentes e, nessa posição, podem desencadear retornos – inclusive retornos contrariados. “Você sabe que coração de mãe é dolorido, né? Com uma ruma de filho, acostumada a amanhecer o dia com eles aqui na beira da saia, comendo, bebendo, depois vê tudo no meio de tiroteio, gente morto no meio da rua, os filhos nas drogas...”. Contrapondo a imagem doméstica por excelência a uma caricatura da vida na diáspora, uma senhora marcava com essas palavras o sofrimento das mães cujos filhos deixavam a aldeia. Em um período mais recuado da recuperação territorial, Macêdo já observava que o processo acendia nas mães “a esperança de terem seus filhos de volta logo que a *“situação melhorasse”* (2007, p. 50, grifo da autora).

O retorno dos filhos frequentemente era alcançado ao cabo de laboriosa insistência: alguns 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, explicava diligentemente como havia convencido um dos filhos a retornar. “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 se enfermam – é bastante malvisto o filho que não retorna para junto deles quando adoecem. Muitos que regressaram à aldeia nessas circunstâncias ficaram de vez. Uma jovem contou que, vivendo em São Paulo, recebeu uma ligação do pai, dizendo que estava doente. “Aí, eu vim embora, voltei. Vim para voltar [a São Paulo] com dois meses, mas não voltei mais”. Ou seja, o que seria uma estada com data para acabar se converteu em retorno permanente. Era recorrente nas falas a associação entre o regresso dos filhos, mesmo que temporário, e a saúde dos pais. “O velho Nezo*, pronto, a filha chegou, já sararam as doenças todas”, comentou um interlocutor. “Até que enfim ela resolveu aparecer”, completou, reprovando o fato de que até então era sempre o pai que a visitava, nunca o contrário, em uma inversão do que ele considerava usual e adequado.

Aliás, espera-se que os filhos retornem não apenas se os pais adoecem, mas caso atravessem dificuldades de diferentes ordens ou quando atingem certa idade, mesmo que sigam fortes e saudáveis. Nessa direção, Magalhães (2010, p. 69) registrou o depoimento de um jovem de outra área 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 cotidianamente na roça e vivendo perto de netos e outros parentes, “não é a mesma coisa”, dizia. “O certo era a filha morar ali de junto e tomar conta dela”. Essa obrigação, como se pode imaginar, também é marcada por prescrições de gênero.

Em alguns casos, mães e pais efetivamente foram buscar os filhos na cidade ou, de algum modo, mandaram levá-los à aldeia. As razões alegadas para esse movimento eram as mais diversas. O caso de uma jovem que vivia sozinha na cidade serve de exemplo. “Ela ficou um tempo lá, mas aí começaram uns fuxicos e eu fui buscá-la”, contou sua mãe, afirmando que a moça havia se tornado alvo da maledicência de certos parentes da aldeia. Entre outros fatores, o movimento de buscar os filhos costuma se atrelar a certa estabilização das condições de vida dos pais e à existência de recursos para sustentar ou apoiar quem retorna. Alternativamente, o movimento para buscar os filhos se liga à identificação de crises.

Mesmo quando não logravam o retorno dos filhos, alguns conseguiam atrair um ou mais netos, com o intuito principal de cuidarem ou serem cuidados, de obterem companhia ou ajuda no trabalho. Assim, arranjos familiares nos quais crianças e jovens vivem com os avós, usuais já nas gerações passadas, têm sua expressão no quadro do retorno dos parentes. Uma senhora me indicou os argumentos que havia utilizado para persuadir a filha, que morava na cidade, a levar a neta para viver com ela: “Eu falei que tinha medo de a menina ficar doente – é tanta doença na rua. Aí, no final de semana, ela vem ver a menina. E outra: ela trabalha, não tem com quem a menina ficar quando sai da escola. Para deixar com qualquer um, eu falei que prefiro ela aqui”.

O relato de uma interlocutora dava conta do efeito exercido pelo chamado dos avós. Quando vivia em São Paulo, ela encontrou certa vez uma prima que morava na aldeia e estava na cidade de passagem. “Ela disse: ‘Vó chora muito por você, fala muito de você, reza muito por você’. Eu vi o chão. ‘Eu vou agora, o mais rápido possível’.”. Por vezes, ao retorno dos netos, sucedia-se o dos filhos. Uma senhora que vive em uma área retomada há tempos, primeiro, acolheu o neto,

então com 14 anos, que deixava uma fazenda da região, onde morava com a mãe e o padrasto; cerca de quatro anos depois, viu chegarem a filha, o genro e a neta.

Ainda que, como se descreveu até aqui, os retornos geralmente se atrelem a uma complexa rede de atuações envolvendo parentes, o papel do cacique aparece com destaque no conjunto das narrativas. Uma jovem recordava que, no começo da adolescência, morava no sítio do avô, na Serra do Padeiro, já havendo vivido até ali em diferentes circunstâncias na aldeia e na diáspora. “Aí, Babau me chamou. Esteve lá [no sítio do avô dela] e me chamou, [perguntou] se eu não queria morar na retomada. Aí, eu fui”. Outro interlocutor, por sua vez, referindo-se ao período de hesitação que antecedeu seu ingresso na aldeia, contou, rindo: “Eu ficava meio por fora, assim... E Babau de vez em quando chegava para mim e me dava uma cutucada...”.

Em sua investigação acerca dos processos de constituição e legitimação de caciques, e de suas relações com aliados políticos, Rocha (2014) deixa ver que também em outras localidades da TI caciques e lideranças tinham papel destacado na mobilização de parentes na diáspora. Ela observou como eles “mapeavam” as famílias, inclusive aquelas que estavam na cidade, o que indicava que elas poderiam “conter em si mesmas uma condição potencial para o estabelecimento de futuras alianças políticas, sendo objeto de investida e interesse dos caciques que almejam continuamente ampliarem e consolidarem ainda mais seus cacicados”. (ROCHA, 2014, p. 49)

É possível ensaiar diferentes explicações para o destaque conferido ao cacique nas narrativas que registrei na Serra do Padeiro. De um lado, é preciso considerar que ele efetivamente desempenha papel-chave no retorno dos parentes: trata-se de uma figura de referência, com grande trânsito nos circuitos da aldeia, e que dedica bastante empenho ao aprofundamento do processo de mobilização, envolvendo-se pessoalmente em diferentes aspectos do regresso de parentes. Tive notícia de que, em mais de um caso, foi Babau quem viabilizou os recursos para a viagem de regresso. De outro, não se deve descartar a diplomacia implicada nas falas, os esforços para construir e fazer circular, inclusive por meio do meu trabalho, reputações caracterizadas pela boa relação com essa e outras figuras de poder.

Se, como se indicou, não há correlação unívoca entre regresso e eventos como rearranjos familiares, a capacidade da aldeia de oferecer auxílio em momentos de crise ou dificuldade é crucial na compreensão do retorno dos parentes. Um conjunto importante de razões enunciadas para o retorno está associado ao universo da *precisão*. Quando *as coisas ficavam devagar* na cidade, quando conseguir emprego se tornava difícil, a família *já não aguentava pagar aluguel* e perigava pas-

sar fome, regressar poderia ser a solução encontrada. Os recursos de que os Tupinambá da Serra do Padeiro dispõem para atuar nesse sentido não são apenas materiais: eles têm de ver com o acúmulo de uma série de tecnologias de luta e construção da vida coletiva, passando, entre outros elementos, pela capacidade de organização e mobilização de seus membros, assim como pelo trânsito das lideranças junto a outros movimentos e instâncias de poder. Esses recursos, é importante notar, inscrevem-se em um intervalo temporal mais largo que a mobilização contemporânea, remetendo a figuras de referência como João de Nô, que era capaz de curar enfermidades e resolver toda sorte de problemas.

Ao demitir indígenas em retaliação à recuperação territorial ou recusar emprego mesmo a quem não estava envolvido no movimento, fazendeiros da região abriam outra via de atuação da aldeia em situações de crise. “Um monte de gente que dava dias para os outros, que trabalhava assim... Zé Trindade*, mesmo, não tinha mais trabalho, ninguém dava trabalho para a família deles. Aí, vieram todos aqui, pediram apoio e a gente deu”, recordava uma interlocutora. Segundo ela, o fenômeno apareceu com força logo após a primeira ação de retomada, conectando-se diretamente à realização da segunda. “Nessa segunda área, veio um monte de gente que os fazendeiros haviam despachado e que não tinham para onde ir. Aqui dentro [sítio da sua família], não dava para ficar, porque é pequeno, esse pedaço. Aí, foram para a retomada”.

Portanto, alguns fazendeiros *empurraram* indígenas para a aldeia, ampliando, não intencionalmente, a mobilização. Uma série de relatos efetuados por indígenas que trabalhavam para fazendeiros estabelecia o início da frequência às reuniões da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP) como marco inaugural de sua participação na aldeia, antes mesmo do rompimento com o *regime de fazenda*.¹⁵ Muitos recordavam que o faziam com uma cisma danada, procurando não atrair a atenção de outros trabalhadores e dos patrões. Em certos casos, indígenas mais inclinados a participar convenciam outros, moradores da mesma fazenda ou de áreas vizinhas, a acompanhá-los. Alguns só se somaram ao movimento quando a área em que trabalhavam foi retomada ou quando estava na iminência de sê-lo.

O engajamento precipitado pela ação de indivíduos ou grupos contrários à demarcação da TI se verificava não apenas entre indígenas que viviam em fazenda, mas também entre moradores de sítios. Nessa direção, uma interlocutora considerava que uma ação de retomada realizada por seu enteado havia sido

15 Por *regime de fazenda*, refiro-me a uma das situações vividas pelos Tupinambá no contexto da diáspora, compreendendo os indígenas que trabalhavam e, em muitos casos, viviam em fazendas, mantendo com os pretensos proprietários dessas áreas relações de diferentes naturezas.

causada, entre outras razões, pelo comportamento inapropriado que o fazendeiro vizinho dispensava às mulheres da família, dirigindo-lhes palavras atrevidas e impertinentes toda vez que seus caminhos se cruzavam. Já uma família extensa que vivia em um sítio, mantendo boas relações com os parentes engajados na recuperação territorial, mas sem se envolver, mudou de posição depois que sua área foi atacada por paramilitares mobilizados por um fazendeiro na tentativa de reverter a retomada da fazenda vizinha ao sítio.

As transformações na paisagem da Serra do Padeiro – incluindo-se a ampliação de acesso a direitos, o aumento da renda e o maior fluxo de bens manufaturados – também têm colaborado para o retorno dos parentes. O oferecimento de educação escolar até o ensino médio, inclusive com formação técnica, inverteu uma tendência histórica, a saída do território para estudar. Também tem efeito mobilizador o fato de a aldeia ser capaz de oferecer atenção à saúde; de o movimento ter logrado que a área fosse contemplada no programa federal de eletrificação rural; e de a AITSP mediar, quando necessário, as relações entre indígenas e o Estado, por exemplo, para garantir acesso à seguridade social.

Ao fazer essas considerações, não pretendo, de maneira alguma, sugerir que o envolvimento na recuperação territorial pudesse ser reduzido a cálculos de proveitos pessoais, borrando suas profundas implicações e causalidades, como querem alguns de seus opositores. Trata-se de indicar que o engajamento não decorre necessariamente de uma apreensão total e a priori dos direitos indígenas e do projeto político em curso na aldeia – inclusive, porque ele está em construção. O retorno e a participação na aldeia parecem 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 desenrolar formas de envolvimento que não necessariamente estariam dadas desde o início.

Como se indicou, indígenas tidos como referências familiares e associados a retornos de parentes frequentemente sustentaram, por anos, conversas com os que estavam fora, em um minucioso e persistente trabalho de convencimento. Também cumprem papel importante no retorno, parentes, próximos ou não, considerados ponderados, capazes de dar *bons conselhos*. O mesmo ocorre com aqueles que se diz *terem conhecimento com muita gente* e, conversando com parentes, vizinhos, conhecidos ou mesmo desconhecidos, descobrem paradeiros, ficam sabendo da situação de famílias fora da aldeia e são procurados por quem pensa em voltar, por quem sabe de alguém que pretende fazê-lo ou por quem deseja precipitar um retorno.

Se a atuação no retorno geralmente é potencializada pela posição no quadro das relações de parentesco e por traços de personalidade – ser falante, desinibido, curioso, ter boa memória –, ela pode ser facilitada pela frequência a determinados lugares e pela inserção em circuitos que constituem importantes âmbitos de mobilização. Como exemplos de espaços de afluxo cotidiano de indígenas e não indígenas, bastante diversos entre si, temos o CEITSP e os bares mantidos por vizinhos não indígenas em suas posses. Pontos destacados na rede de informações que atravessa a aldeia, lugares como esses têm servido de suporte para a mobilização.

Além desses e de outros pontos de intenso fluxo diário ou semanal, como o posto de saúde e o consultório odontológico, outros lugares se tornam concorridos com certa periodicidade, compondo também âmbitos de mobilização. É o que se dá com o galpão onde se realizam as reuniões da AITSP e outras atividades relacionadas à defesa territorial e à mobilização por direitos, que, em certas ocasiões, podem envolver também a presença de não indígenas. Outro espaço crucial para a mobilização é a casa do santo, seja em dia de festa e fechamento de trabalho, quando se torna apinhada, ou no movimento incessante, distribuído ao longo do ano, dos que vão se consultar com o pajé e, por vezes, alinhavam retornos. Espaços temporários de interação são constituídos também nos carurus e em outros eventos devocionais,¹⁶ assim como em festas de aniversário, churrascos, campeonatos de futebol e confraternizações diversas.

Fora do território também se constituem âmbitos de mobilização, nos deslocamentos em veículos rurais, nas esperas em pontos de ônibus e em locais nas sedes de distritos ou municípios vizinhos, como órgãos públicos, agências bancárias, correios ou estabelecimentos comerciais, entre os quais casas de compra e venda de cacau e seringa, depósitos de materiais de construção e insumos agrícolas, oficinas mecânicas, casas de artigos religiosos, supermercados, lojas de roupas e salões de beleza. Destacam-se no mesmo sentido localidades rurais limítrofes à aldeia com reputação de serem movimentadas, que atraem indígenas em fins de semana e feriados.

Talvez o melhor exemplo da conexão entre capacidade de mobilização e participação em circuitos específicos que se estendem para fora da aldeia seja o dos indígenas que trabalharam ou trabalham em feiras da região, vendendo produtos agrícolas. Por se tratar de uma atividade que pressupõe contato com uma

16 A aldeia comporta um vasto calendário religioso, pontuado por festas devocionais específicas de famílias extensas ou nucleares, iniciadas por diferentes razões e *datas* ou pagas anualmente, destacando-se os carurus para Cosme e Damião, Santa Bárbara e os Pretos Velhos, as marujadas para Martim e as festas para Iemanjá.

ampla gama de pessoas, seja na camaradagem entre trabalhadores de barracas vizinhas ou no cultivo de fregueses regulares, ela reúne condições para incidir no processo de retorno dos parentes. O papel mobilizador da feira, aliás, remonta ao tempo em que sequer se esboçavam as retomadas, como mostra o exemplo a seguir.

Quando perguntei a Cleusa*, que vive em uma retomada com um filho e alguns netos, como ela havia ingressado no movimento, ela remeteu ao tempo em que morava em um sítio na Serra do Padeiro e trabalhava na feira. Ali, pegou amizade com Dalva*, também indígena, sitiante e feirante. Ainda que houvesse relações de longa data entre os respectivos troncos familiares, a relativa fragmentação do grupo em função do confinamento nos sítios levou àquela situação, em que a aproximação das duas ocorria fora da aldeia. Quando teve início o processo de recuperação territorial, Dalva, engajada desde o primeiro momento e sabedora das agruras que Cleusa passava vivendo em um sítio que havia se tornado diminuto para a família, disse que se informaria na aldeia e avisaria a amiga quando houvesse uma retomada na qual ela pudesse se estabelecer.

Algum tempo depois, a aldeia celebrava a festa de São Sebastião.¹⁷ Cleusa não pôde ir, mas dois de seus filhos, sim. Por meio deles, Dalva e seu cônjuge mandaram recado para que Cleusa e o esposo, hoje falecido, fossem ter com eles na primeira oportunidade. Ainda de madrugada, o casal se dirigiu à aldeia e tomou notícia de uma retomada que se destinaria a eles, caso desejassem. Eles aceitaram; a família participa até hoje do movimento. Além de deixar ver o potencial mobilizador das feiras e o papel das festas religiosas como âmbitos de encontro, o caso exemplifica mais uma modalidade de atuação das mulheres.

Finalmente, há de se ter em mente que a ampliação do acesso à internet e a inserção em redes sociais digitais abriu outra frente de mobilização. Já se acumulam exemplos de parentes cujos paradeiros eram ignorados havia décadas e que reataram contato com a aldeia por esse meio, alguns afirmando intenção de retornar. Recordando uma prima que cresceu junto a sua família nuclear, Genivaldo* contou: “Tia [a mãe da menina] carregou ela daqui quando ela era pequena. A gente estava criando a menina, mas ela levou e largou por aí, sumiu. Procuramos, procuramos e nada. Quando foi agora, ela apareceu: entrou em contato com Juliana* [sobrinha de Genivaldo] pelo Facebook”. A tia, souberam depois, deu a filha para uma mulher criar. Na conversa com Juliana, a menina contou seus sofrimentos na infância: “Ela apanhava que nem mala velha”. Genivaldo estava ansioso para revê-la.

17 A festa de São Sebastião, de 19 a 20 de janeiro, é o clímax do calendário religioso da Serra do Padeiro.

“Já tem uma filhinha, ela. Quando ela fez o contato, estava em Porto Seguro [BA]; agora, já está em Camacan [BA]. Ela está tentando chegar aqui e eu vou buscá-la”.

Como indiquei, acredita-se que mortos e encantados também atuam na mobilização. Na Serra do Padeiro, predomina o entendimento de que os mortos habitam e percorrem lugares relacionados a suas trajetórias de vida, aos contextos da morte e a outros fatores, como o esbulho. Algo similar ocorreria com encantados, *visagens*¹⁸ e outros seres, que também possuiriam seus domínios e lugares de passagem. Todos esses sujeitos estabelecem relações com os vivos, implicando-se de diversas maneiras no processo de retorno. É comum, por exemplo, recorrer aos encantados para saber se um retorno dará certo. Quando determinado indígena estava prestes a voltar, os encantados foram consultados. Pairava certa apreensão, pois ele tinha se envolvido, não havia muito, em uma briga nas imediações da aldeia. Dona Maria da Glória de Jesus, esposa do pajé, contou: “Eu mandei Lírio olhar. Lírio disse: ‘Ó, Maria, aqui só marca caixão’”. Talvez fosse melhor esperar. Os regressos, afinal, se efetivam *no tempo deles*, isto é, dos encantados.

A respeito de uma parente que estava em uma cidade bastante próxima, mas encontrava dificuldades diversas para retornar, um interlocutor observou: “Ela está tentando chegar aqui, mas está difícil. A gente precisa esperar o tempo dos encantados, porque, se ela está tão perto e não aconteceu ainda...”. Por outro lado, se as entidades determinassem que era hora de voltar e fossem desafiadas, haveria consequências. Uma interlocutora lembrava: “Eu tive de voltar porque eles [os encantados] estavam me castigando”. Em referência a esse *castigo*, descreviam-se dores no corpo, mal-estar, tontura, desmaios. “Eu tive de voltar. Porque se eu ficasse lá... Eu pensei: ‘Eu não quero ver a vida dos meus filhos se acabar de uma hora para outra’”, relatou uma senhora. “Porque, você sabe, eu dou caruru, se a pessoa deixa de dar caruru ou se não volta quando eles mandam, eles jogam o dono [da obrigação religiosa] em cima da cama. Ou os filhos...”.

Quando perguntei a um interlocutor por que ele havia regressado à aldeia, anos antes, ele respondeu: “Eu estava trabalhando, mas sempre aquela vontade de vir. Os cantos dos encantados na cabeça direto [...]. Aí, a mente foi indo, foi indo, foi indo... Aí, endoidei mesmo para vir embora. Não teve jeito. ‘Vou embora. Pronto’. Foi de uma hora para outra”. Aqui, *endoidar* tem sentido de ser presa de uma ideia fixa, que só se dissolve com o regresso. Outros relatos, porém, referiam-se a parentes que retornavam efetivamente tendo visões, ouvindo vozes e *não falando coisa com coisa*. Uma jovem se lembrava do estado em que uma parente havia regressado da cidade: “Ela ficava andando para cima e para

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

baixo. ‘Meu deus, estou vendo isso, estou vendo aquilo outro [...]. Ai, ai, ai, tem um negócio me comendo!’ . Botavam ela nas ambulâncias amarrada – amarrada mesmo – e levavam para o hospital. Ela tomava [remédio] tarja preta”.

Em depoimento a Couto (2008, p. 129-130), Rozi (Rozildo Ferreira da Silva), filho de seu Lírio e dona Maria, que hoje não mora na aldeia, descreveu o que lhe sucedeu quando vivia em Santa Cruz Cabralia (BA) junto a Babau, trabalhando como garçom. A certa altura, disse, passou a não controlar o que dizia, a se sentir estranho, ter visões e incorporar grande quantidade de encantados, em sequências ininterruptas. Segundo seu relato, à época, Babau disse que eles deveriam retornar à Serra do Padeiro, para ajudarem seu Lírio. No caminho, Rozi já foi “relatando a história do que ia acontecer”, isto é, anteviu a recuperação territorial. (COUTO, 2008, p. 130)

Em algumas reconstituições de retorno, os mortos exerciam sobre os parentes na diáspora pressão análoga à dos encantados, insinuando ou revelando sua presença aos vivos, manifestando-se principalmente em sonhos. Na Serra do Padeiro, ao passo que a incorporação de encantados é um pouco mais generalizada, poucas pessoas podem receber mortos. Quando baixam, eles dão recados e conselhos; muitas vezes, são invocados para revelar aos vivos onde guardaram, antes de morrer, objetos de valor que não se consegue encontrar. Relatava-se que João de Nô era capaz de mediar a relação com os mortos, *colocando mesa* para que eles se manifestassem em pessoas que *tinham corpo* para recebê-los. Diz-se que o próprio João de Nô, que tem se manifestado na recuperação territorial, já o havia feito antes, em ao menos uma ocasião. Conforme depoimentos, ele retornou para perdoar uma filha que estava moribunda e não conseguia partir sem a intervenção do pai, com quem havia se desentendido muitos anos antes. “Ela estava penando, ele teve que vir, para ela descansar em paz”, contou uma interlocutora.

As narrativas acerca da atuação direta dos mortos no processo de retorno comportavam, geralmente, alusões despersonalizadas. Em outros casos, porém, o regresso era associado a um indivíduo específico. Na seção anterior, observamos como a morte de parentes pode motivar regressos. Vale examinar um retorno associado em outra chave a um parente morto. Depois de viver em fazenda e na cidade, ainda criança, Gledson* se mudou para uma retomada na companhia dos pais e irmãos. Ali, viveram durante anos, até que o pai adoeceu e morreu. Passado algum tempo, a mãe de Gledson se casou novamente e a família se mudou para uma cidade vizinha. “Foi a segunda vez em que eu fui morar na rua. Só que agora na companhia da mãe e do padrasto, porque meu pai ficou aqui”. Ele

contou que partiu contrariado, sofrendo por se afastar do local de sepultamento do pai. Porém, não podia fazer nada, porque era “de menor”.

Anos depois, já adulto, Gledson procurou o cacique e retornou. “Agora não quero sair mais. Até mesmo falecer... Eu quero ser velado aí mesmo na Serra [do Padeiro]. Meu caso é esse”. Referindo-se à situação, a madrinha de Gledson, que acompanhou de perto os últimos tempos do compadre, era mais explícita acerca das conexões entre o retorno e o que seria uma obrigação do jovem diante do finado. Ela recordava que, já debilitado, ele conversava com o filho: “Na beira do fogo, ele dizia: ‘Ó, meu filho, tome conta de sua mãe. [...] E nunca saia da aldeia. Você fique na aldeia, não saia da aldeia, não’. Aí, foi quando a mãe saiu – ele era pequeno, não podia fazer nada. Agora, voltou”. Pouco depois do retorno de Gledson, a mãe e os irmãos regressaram também.

Além das reconstituições de retornos que aludiam explicitamente à atuação dos mortos e encantados, registrei depoimentos com menções mais vagas a mecanismos de atração territorial incontornáveis – mecanismos que alguns também atribuíam às determinações do parentesco e das entidades não humanas. Para citar um exemplo, uma interlocutora contou que, na diáspora, tudo que ela tentava fazer “dava errado”. Constantemente, ela sentia vontade intensa de retornar. “Já era o chamado, já era o grito dentro de mim”.

Certa ocasião, um jovem, Paulo*, enumerou uma considerável lista de incômodos com seu tronco familiar. Falava da arrogância de alguns, da implicância de outros, e de injustiças contra sua família nuclear e membros de sua família extensa. Como ele lamentasse o estado das coisas e dissesse não acreditar que ele se alteraria, perguntei por que seguia vivendo na aldeia e se, eventualmente, não seria mais feliz em outra parte. Prontamente, Paulo disse não se tratar de escolha, mas de uma sina, que todos os indígenas teriam de cumprir. “Por mim, eu viveria em qualquer lugar, até no lixão, catando lixo, ou trabalhando para os outros. Mas, para cá, todo mundo volta. Quem não volta por bem, volta por mal. Mesmo se estiver morto. A alma volta chorando”.

A noção de que a *aldeia é o lugar do índio* aponta a razão não contingente do retorno. “Você pode ir para o fundo do mundo, mas sempre volta para dentro da aldeia”. Como explicou Paulo, até os mortos seriam abarcados pela sina. Dividindo os retornos em duas categorias – os que *voltam por bem* e os que *voltam por mal ou a pulso* –, ele indicava que certos regressos só ocorreriam à custa de sofrimento. Essa era também a conclusão de outro interlocutor, em relação a uma tia: “Ela ficou na rua, aí viu que o negócio era feio e pegou o caminho da roça. Já está até fazendo a casinha dela. É assim que aprende: tem que largar lá”.

Na Serra do Padeiro, entende-se que mesmo aquele que se foi há muito, *que fez o papel de um bicho*, rompeu com os parentes e jurou nunca mais pisar na aldeia, certamente retornará algum dia, por determinação do parentesco e dos encantados. Evidenciando a conexão entre os desígnios dessas entidades e a sina dos Tupinambá, um interlocutor asseverou: “Quando os encantados querem, a gente não tem como escapar. Nós somos um instrumento dos encantados. A nossa sina... Nós estamos aqui por um propósito, e esse propósito são os encantados e a terra. São os encantados que comandam a gente. E mais nada”. Em um exercício de imaginação em torno do futuro do grupo étnico, que se conecta ao estabelecimento no presente de condições para sua realização, os parentes vêm acalentando o *grande retorno*, um abarcador retorno em potencial, interrogando-se como será a vida quando todos que estão espalhados tiverem regressado.

REFERÊNCIAS

- ALARCON, D. F. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. São Paulo: Elefante, 2019.
- ALARCON, D. F. *O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- ALBERT, B. Postscriptum: quando eu é um outro (e vice-versa). In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 512-549.
- ALMEIDA, A. W. B. Instrumentos etnográficos para uma “nova descrição”. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. *Regime tutelar e faccionalismo: política e religião em uma reserva Ticuna*. Manaus: UEA Edições, 2015. p. 11-36.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Saúde Indígena. *Resposta a solicitação de informações – SIC nº 3406801*. Brasília, DF: Sesai/MS, 28 nov. 2019.
- COMISSÃO EXECUTIVA DO PLANO DA LAVOURA CACAUEIRA. *Rondônia, um irreversível polo cacauero*. [S. l.]: Ceplac, 1978.
- COSTA, E. F. J. *Da corrida de tora ao poranci: a permanência histórica dos Tupinambá de Olivença no sul da Bahia*. 2013. Dissertação (Mestrado profissional em Desenvolvimento Sustentável junto a povos e terras indígenas) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2013.
- COUTO, P. N. A. *Morada dos encantados: identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Buerarema, BA*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

- MACÊDO, U. *A dona do corpo: um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra-BA*. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.
- MAGALHÃES, A. M. *A luta pela terra como “oração”: sociogênese, trajetórias e narrativas do “movimento” Tupinambá*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- MEJÍA LARA, A. E. *Contra-invenções indígenas: antropologias, políticas e culturas em comparação desde os movimentos Nahua (Jalisco, México) e Tupinambá (Bahia, Brasil)*. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.
- PAVELIC, N. L. B. *Aprender e ensinar com os outros: a educação como meio de abertura e de defesa na aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro (Bahia, Brasil)*. 2019. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia; École des Hautes Études en Sciences Sociales, Salvador; Paris, 2019.
- ROCHA, C. C. *“Bora vê quem pode mais”: uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus, Bahia)*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.
- SANTOS, R. R. *Organização política e produtiva dos Tupinambá da Serra do Padeiro*. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Econômicas) – Faculdade de Economia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.
- SILVA, L. F.; ÁLVARES-AFONSO, F. N. O polo cacauero de Rondônia. *Cacau Atualidades*, Ilhéus, v. 13, n. 3, p. 11-15, 1976.