



Daniela Fernandes Alarcon

O RETORNO DA TERRA

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO SOBRE AS AMÉRICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS SOBRE AS
AMÉRICAS

DANIELA FERNANDES ALARCON

O RETORNO DA TERRA

As retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro,
sul da Bahia

Brasília
2013

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO SOBRE AS AMÉRICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS SOBRE AS
AMÉRICAS

O RETORNO DA TERRA

As retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro,
sul da Bahia

Daniela Fernandes Alarcon

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Stephen Grant Baines

Brasília
2013

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO SOBRE AS AMÉRICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS SOBRE AS
AMÉRICAS

DANIELA FERNANDES ALARCON

O RETORNO DA TERRA

As retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro,
sul da Bahia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Stephen Grant Baines (orientador)
Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho
Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Cristhian Teófilo da Silva
Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas da Universidade de Brasília

aos Tupinambá.

Agradecimentos

Ao professor Stephen Baines, pela orientação generosa, pelo olhar sensível e crítico manifestado em suas pesquisas acerca das relações interétnicas no Brasil, e pelo compromisso no desempenho de seu cargo como professor de uma universidade pública.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pela bolsa que viabilizou esta pesquisa. Ao Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas da Universidade de Brasília (Ceppac/UnB), que, concedendo-me um mini-auxílio de pesquisa, contribuiu para o financiamento da primeira etapa em campo. Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), que nos contemplou em um edital universal, viabilizando assim o segundo período de pesquisa em campo.

Aos professores João Pacheco de Oliveira e Cristhian Teófilo da Silva, por terem aceitado o convite para participar da banca examinadora. Ao professor Henyo Barretto, e novamente ao professor Cristhian Teófilo, pela leitura atenta do projeto de pesquisa, expressa nos comentários pertinentes apresentados durante o exame de qualificação. Ao amigo Mauricio Torres, pelas contribuições ao anteprojeto de pesquisa.

Ao Vitor Flynn, grande amigo, autor do desenho da capa.

À Márcia Leporace e à Sonia Malheiros, da Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República (SPM/PR), agradeço pela amizade e por terem criado condições para que, no período inicial do mestrado, pudesse conciliar minhas atividades de pesquisa e de trabalho. À Márcia, agradeço ainda por ter me acolhido em sua casa em diferentes ocasiões.

Aos membros da bancada indígena da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), com os quais convivi entre 2010 e 2011. Sua atuação política nesse e em outros âmbitos inspirou-me a estabelecer um compromisso com os povos indígenas e suas lutas, que busquei expressar nesta dissertação de mestrado e que pretendo persistente.

Aos pesquisadores e pesquisadoras que, nos últimos anos, debruçaram-se sobre os Tupinambá da Serra do Padeiro e de outras regiões da Terra Indígena Tupinambá de Olivença: Patricia Navarro, Teresinha Marcis, Erlon Costa, Sonja Ferreira, Helen Ubinger, Ernenek Mejía, Ulla Macedo e Marcelo Lins. A todos agradeço por partilharem suas descobertas – compreendendo a ciência como construção coletiva – e pelo compromisso político que têm demonstrado junto

ao povo Tupinambá. Agradeço ainda ao José Pimenta, que compartilhou as informações de sua pesquisa, interrompida, junto aos Tupinambá de Olivença. Com a Patricia, que conhece os Tupinambá da Serra do Padeiro há cerca de dez anos, tive a alegria de conviver alguns períodos durante minha estada em campo. A ela, à sua mãe, Nelita, e a seu irmão, Márcio, agradeço a gentileza com que me acolheram em Salvador. À Teresinha, agradeço por ter me hospedado em Itabuna, por haver me introduzido a alguns de seus colegas da Universidade Estadual de Santa Cruz (Uesc) e por ter sido muito prestativa em diferentes ocasiões. Ao Erlon, agradeço por ter me recebido em Olivença e pelo privilégio que tive de acompanhar a Puxada do Mastro de São Sebastião e a Festa do Divino – festejos de que ele participa há anos –, ouvindo seus comentários, informados por uma longa etnografia.

Ao Conselho Indigenista Missionário (Cimi), que sempre esteve aberto a esta pesquisa e vem atuando intensamente em favor da demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença. Agradeço, sobretudo, ao Saulo Feitosa, secretário-adjunto do Cimi, uma das primeiras pessoas a ouvir minhas intenções de pesquisa e que desde logo me animou a levá-las adiante; e ao Adelar Cupsinski, responsável pela assessoria jurídica do Cimi, que, às voltas com tantas e tão urgentes tarefas na defesa jurídica de diversos povos indígenas, colocou-se à minha disposição, oferecendo informações e compartilhando suas análises. Ao Ronay Costa, assistente de Adelar, agradeço a gentileza de copiar, a meu pedido, centenas de páginas de documentos. Na equipe do Cimi em Itabuna, encontrei apoio irrestrito, compromisso político e amizade: agradeço ao Haroldo Heleno (e a sua esposa Carmen), ao Jenário Alves, à Alda de Oliveira (e família) e ao Domingos Andrade. Agradeço as hospedagens, caronas e o fato de terem colocado o espaço do Cimi a minha disposição.

Ao Valdir Mesquita, advogado engajado, com meu respeito por sua atuação e gratidão pelo tempo dispendido compartilhando informações e análises.

Agradeço a todos que me auxiliaram em diferentes instituições, em especial aos funcionários da Diretoria de Informações Geoambientais da Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia (Digeo/SEI); do Centro de Documentação e Memória Regional da Universidade Estadual de Santa Cruz (Cedoc/Uesc), em particular ao historiador João Cordeiro; ao Paulo Deméter, da Federação dos Órgãos para a Assistência Social e Educacional (Fase); ao Eduardo Chaves, da Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais da Bahia (AATR); à Karina Ono e à Priscilla Colodetti, da Fundação Nacional do

Índio (Funai) em Eunápolis; e a Sebastián Gerlic, da Thydêwa, em Olivença. Agradeço ainda à historiadora Rosilane Maciel, que possibilitou meu acesso ao Museu de Una.

Ao amigo Aléxis Góis, agradeço por ter me propiciado iniciar o primeiro período em campo com uma tremenda viagem pela costa, de Salvador a Olivença, e por ter me recebido em mais de uma ocasião em sua casa, em Salvador.

Aos colegas e amigos de Brasília, de dentro e fora da universidade, que contribuíram com a pesquisa e tornaram minha vida mais feliz: Isabel Naranjo, Jacques Novion, Jehyra Asencio, José Manuel González, Vogly Pongnon, Lucas Lima, Manuela Muguruza, Layla Jorge, Diego Diehl, Humberto Góis, Maria Angélica Fontão, Mariana Mazzini, Rogério Giugliano, Sandra Nascimento, Rogério Makino e Marcy Figueiredo. Ao Lucas, agradeço ainda por ter me levado pela mão no mundo da cartografia. Aos colegas e amigos que fiz na Bahia, com saudade: Jorge Moreno, Leon Sampaio, Jorge Moura, Franklin Carvalho, Jurema Machado, Luciano Falcão, Carlos José dos Santos, Vilma Almendra e Manuel Rozental. E, finalmente, aos amigos que deixei em São Paulo e que, durante o período da pesquisa, sempre estiveram a postos em meus retornos: Natalia Guerrero (que me acompanhou à Serra do Padeiro, entre fevereiro e março de 2013), Paula Carvalho, Natália Russo, Vânia Goersch, Tatiane Klein, Thais Carrança, Rafael Versolato, Natalia Engler, Maria Luiza Camargo, Lucas Oliveira e Juliana Ferraz. Agradeço, sobretudo, aos companheiros e companheiras que me inspiram com suas trajetórias de luta.

À minha família, pela compreensão, apoio e entusiasmo constantes. Agradeço em especial à minha irmã, Drielle, que leu e comentou versões prévias desta dissertação.

Ao Bruno Mandelli, meu companheiro, que me ajuda tanto e sempre, agradeço com amor e profunda admiração por seu engajamento na construção de outro mundo.

Aos Tupinambá, principalmente da Serra do Padeiro, mas também das demais regiões da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, que me comovem com a beleza de seu estar no mundo e o vigor de sua luta. Meu mundo está irremediavelmente embebido em suas palavras. Sei que, ao falar deles, é muito provável que seja tomada por hiperbólica, mas, conhecendo-os, posso assegurar que é justamente o contrário.

Resumo

Esta dissertação de mestrado discute as “retomadas de terras” levadas a cabo pelos Tupinambá da aldeia Serra do Padeiro, sul da Bahia, Brasil. Em definição sucinta, pode-se dizer que as retomadas consistem em processos de recuperação, pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas, no interior das fronteiras da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, já delimitada, e que se encontravam em posse de não-índios. Entre 2004 e 2012, os Tupinambá da Serra do Padeiro retomaram 22 fazendas e, a despeito das tentativas de reintegração de posse – com a realização de prisões de lideranças e prática de tortura contra os indígenas –, mantêm a ocupação de todas as áreas. Concebendo o território, a um só tempo, como pertencente aos “encantados” (classe de seres não humanos com os quais convivem os indígenas), construído pelos antepassados, e como condição de possibilidade de vida autônoma, os Tupinambá compreendem sua atuação como inscrita em uma história de longa duração. Nesse sentido, as retomadas são mais que “instrumentos de pressão”, destinados a fazer com que o Estado brasileiro concluísse o processo administrativo de demarcação da Terra Indígena. Essas formas de ação são parte de uma estratégia de resistência e luta pelo efetivo “retorno da terra”, categoria engendrada pelos Tupinambá, lastreada em suas concepções territoriais, e que será debatida neste estudo. Apesar de as retomadas serem reconhecidas pela literatura antropológica como uma prática disseminada entre os povos indígenas no Brasil, elas não têm sido objeto de estudos detidos. Tendo isso em vista, por meio de incursão etnográfica e pesquisa documental, buscou-se descrever e analisar o processo de retomada do território Tupinambá, com vistas a somar esforços na construção de um quadro analítico das formas contemporâneas de resistência indígena.

Palavras-chave: povos indígenas; Tupinambá; relações interétnicas; retomadas de terras; processo demarcatório

Abstract

This thesis discusses the *retomadas de terras*, political actions taken by the Tupinambá people of Serra do Padeiro, in the south of Bahia state, Brazil. In a short definition, the *retomadas* can be presented as processes by which the Indigenous community retakes possession of its traditionally occupied lands (which were in the hands of non-Indigenous people) within the borders of the Terra Indígena Tupinambá de Olivença. From 2004 to 2012, the Tupinambá community of Serra do Padeiro has retaken possession of 22 farms. Despite violent police attempts to evict the Indigenous people – unlawful acts have occurred, Indigenous leaders have been imprisoned and tortured –, they have not left the areas. The Tupinambá people believe that the territory belongs to the *encantados* (non-human entities, who inhabit Tupinambá territory), has been constructed by their ancestors, and is a condition for the construction of autonomous life. Thus, they understand their mobilization within a long term history. The *retomadas* are more than mechanisms to pressure the Brazilian State to finish the demarcatory process. These action are part of a strategy of resistance and struggle for the effective “return of the land”, a category of the Tupinambá people, based on their territorial conceptions, which will be analyzed in the present study. Even though the *retomadas* are recognized by anthropological literature as a widespread practice of Indigenous peoples in Brazil, they have not yet been studied closely. Through ethnographic and bibliographic research, we aim to analyze and describe the process of retaking of lands among Tupinambá people, aiming to contribute to the construction of an analytical framework of contemporary experiences of Indigenous resistance.

Keywords: Indigenous peoples; Tupinambá; interethnic relations; retaking of lands; demarcatory process

Lista de mapas, tabela, diagramas e imagens

Mapa 1 Terra Indígena Tupinambá de Olivença. Elaboração: Daniela Alarcon e Lucas Lima, sobre base cartográfica da Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia, 2012-3.

Mapa 2 Aldeia Serra do Padeiro. Elaboração: Daniela Alarcon e Lucas Lima, sobre base cartográfica da Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia, 2012-3.

Mapa 3 Terra Indígena Tupinambá de Olivença: região costeira, Santana e Serra das Trempes. Elaboração: Daniela Alarcon e Lucas Lima, sobre base cartográfica da Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia, 2012-3.

Tabela 1 Áreas retomadas na aldeia Serra do Padeiro, Terra Indígena Tupinambá de Olivença. Elaboração: Daniela Alarcon, 2013.

Diagrama genealógico 1 Troncos e ramos: Ferreira da Silva/ Bransford da Silva (1)

Diagrama genealógico 2 Troncos e ramos: Ferreira da Silva/ Bransford da Silva (2)

Diagrama genealógico 3 Troncos e ramos: Fulgêncio Barbosa

Caderno de imagens 1

1.1. Serra do Padeiro, vista do sítio de Rosemiro Ferreira da Silva (seu Lírio) e dona Maria da Glória de Jesus. Fotografia: Daniela Alarcon, 7 fev. 2012.

1.2. Rio de Una, visto da estrada, na altura da retomada Futurosa, na aldeia Serra do Padeiro. Fotografia: Daniela Alarcon, 1 maio 2012.

1.3. Toré na aldeia Serra do Padeiro. Fotografia: Daniela Alarcon, 9 out. 2010.

1.4. Carolina Matos Nascimento, diante da antiga “casa do santo”. Fotografia: Daniela Alarcon, 10 out. 2010.

1.5. Rapazes Tupinambá, durante toré na área conhecida como Unacau (retomada), na aldeia Serra do Padeiro. Fotografia: Daniela Alarcon, 25 out. 2012.

1.6. Igreja de Nossa Senhora da Escada, em Olivença, Ilhéus. Fotografia: Daniela Alarcon, 7 jan. 2012.

1.7. Grupo de zabumbeiros, durante a Puxada do mastro de São Sebastião, em Olivença, Ilhéus. Fotografia: Daniela Alarcon, 8 jan. 2012.

1.8. Seu Argemiro Ferreira da Silva, durante mutirão na retomada Guarani Taba Atã, em Olivença, Ilhéus. Fotografia: Daniela Alarcon, 7 jun. 2012.

1.9. Casas na retomada Itapoan, em Olivença, Ilhéus. Fotografia: Daniela Alarcon, 5 jun. 2012.

1.10. Índios Tupinambá na Serra do Mangue, durante expedição para verificação dos limites do território, em 2004. Fotografia (reprodução do acervo da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro).

Caderno de imagens 2

2.1. Panfleto distribuído em Buerarema nas eleições de 2010, promovendo candidatos contrários à demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença e atacando candidatos que apoiavam os indígenas. Reprodução do acervo da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro.

2.2. Silvanete Jesus da Silva, mostrando documentos pessoais que foram queimados por agentes da Polícia Federal durante tentativa de reintegração de posse da fazenda Serra das Palmeiras, em 2010. Fotografia: Daniela Alarcon, 29 jan. 2012.

2.3. Carmerindo Batista da Silva, um dos cinco indígenas torturados por agentes da Polícia Federal durante tentativa de reintegração de posse da fazenda Santa Rosa, em 2009. Fotografia: Daniela Alarcon, 11 out. 2010.

2.4. Marcionílio Alves Guerreiro (seu Bebê), exibindo a marca do disparo de bala de borracha efetuado por agente da Polícia Federal (à paisana) durante operação na aldeia Serra do Padeiro, em 2008. Fotografia: Daniela Alarcon, 30 abr. 2012.

2.5. Nerivaldo Nascimento e Silva, que teve a perna direita amputada após ser alvejado por agente da Polícia Federal (à paisana) em ação na retomada Guarani Taba Atã, no litoral, em 2011. Fotografia: Daniela Alarcon, 5 jun. 2012.

2.6. Denúncia de violência policial perpetrada na aldeia Serra do Padeiro, em outubro de 2008. Fonte: Centro de Trabalho Indigenista (2008: 7).

2.7. O cacique Rosivaldo Ferreira da Silva (Babau), que, em 2010, passou mais de cinco meses preso. Fotografia: Daniela Alarcon, 18 jan. 2012.

2.8. Givaldo Ferreira da Silva, que foi encarcerado em 2010. Fotografia: Daniela Alarcon, 16 jan. 2012.

2.9. Glicéria Jesus da Silva e seu filho Erúthawã, que foram presos em 2010. Fotografia: Daniela Alarcon, 16 jan. 2012.

Caderno de imagens 3

3.1. Rosemiro Ferreira da Silva (seu Lírio) e dona Maria da Glória de Jesus, no começo do namoro, em São José da Vitória, 1966. Fotografia (reprodução de monóculo do acervo familiar).

3.2. Rosemiro Ferreira da Silva (seu Lírio) e dona Maria da Glória de Jesus, no sítio deixado a seu Lírio pelo pai, c. 1983. Fotografia (reprodução do acervo da família).

- 3.3. Rosemiro Ferreira da Silva (seu Lírio) e dona Maria da Glória de Jesus, no sítio deixado a seu Lírio pelo pai, c. 1985. Fotografia (reprodução do acervo da família).
- 3.4. . Rosemiro Ferreira da Silva (seu Lírio) e dona Maria da Glória de Jesus, no sítio deixado a seu Lírio pelo pai, 2013. Fotografia: Daniela Alarcon, 5 mar. 2013.
- 3.5. João Ferreira da Silva, conhecido como João de Nô (1905-1981). Fotografia (reprodução, detalhe, de retrato retocado do acervo de seu Rosemiro Ferreira da Silva e dona Maria da Glória de Jesus).
- 3.6. Alfredo José de Menezes (1912-1994). Fotografia (reprodução do retrato em sua carteira de trabalho, guardada por seu Rosemiro Ferreira da Silva e dona Maria da Glória de Jesus).
- 3.7. Julia Bransford da Silva (c.1908-1993). Fotografia (reprodução do acervo de dona Dilza Bransford da Silva).
- 3.8. Arlindo Fulgêncio Barbosa, conhecido como Bida (1931-2008). Fotografia (reprodução do retrato em sua carteira de filiação ao Sindicato Rural de Buerarema, guardada por Nilza Silva Barbosa).
- 3.9. Posse mantida por filhos de Julia Bransford da Silva e Francisco Ferreira da Silva (Velho Nô) junto ao rio de Una, na aldeia Serra do Padeiro. Fotografia: Daniela Alarcon, 14 maio 2012.
- 3.10. Retrato de Marcellino José Alves. Fonte: Um julgamento, 1931 (reprodução do acervo do Centro de Documentação e Memória Regional da Universidade Estadual de Santa Cruz).
- 3.11. Marcellino José Alves e companheiros, fotografado na cadeia de Itabuna, quando de sua prisão, em 1936. Fonte: *Estado da Bahia*, 6 nov. 1936 (reprodução de Lins, 2007: 211).
- 3.12. Estelina Maria Santana (1914-1988). Fotografia (reprodução do retrato em sua carteira de trabalho, guardada por seu Felisberto Fulgêncio).
- 3.13. Dona Maria de Lourdes dos Santos, na aldeia Serra do Padeiro. Fotografia: Daniela Alarcon, 19 jan. 2012.
- 3.14. Sede da fazenda Ipanema, na aldeia Serra do Padeiro. Fotografia: Daniela Alarcon, 27 maio 2012.
- 3.15. Manoel Pereira de Almeida, o “dono de Una”, com sua neta Marta, em baile de debutante, s.d. Fotografia (reprodução do acervo do Museu de Una).
- 3.16. João Ferreira da Silva (João de Nô) e seu neto Jurandir Ferreira da Silva; ao fundo, a última esposa de João de Nô, Maria, déc. 1970. Fotografia (reprodução de monóculo fotográfico do acervo de seu Rosemiro Ferreira da Silva e dona Maria da Glória de Jesus).
- 3.17. Batizado de Magneci Jesus da Silva, 1985. Fotografia (reprodução, detalhe, do acervo de seu Rosemiro Ferreira da Silva e dona Maria da Glória de Jesus).
- 3.18. Dona Zilda Bransford de Sena, com retrato do filho, José Carlos Bransford Sena, ao fundo. Fotografia (reprodução do acervo de Zilda Bransford de Sena).

3.19. Fazenda São Felipe, antiga sede da Unacau, retomada, na aldeia Serra do Padeiro. Mapa (reprodução do acervo da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro).

3.20. Logomarca da Unacau. Desenho (reprodução, detalhe, do acervo da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro).

Caderno de imagens 4

4.1. Posse São Jerônimo, na aldeia Serra do Padeiro. Mapa (reprodução, detalhe, do acervo da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro).

4.2. Maria Lúcia Oliveira dos Santos (dona Tonha) e dois de seus netos, na fazenda São Jerônimo, retomada, na Serra do Padeiro. Fotografia: Daniela Alarcon, 31 jan. 2012.

4.3. Indígenas guardando área recém-retomada na Serra do Padeiro, em 2007. Fotografia (reprodução do acervo da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro).

4.4. Luciene Barbosa de Melo, na fazenda Santa Rosa, retomada, na aldeia Serra do Padeiro. Fotografia: Daniela Alarcon, 15 jun. 2012.

4.5. Rosemiro Ferreira da Silva (seu Lírio) e mulheres iniciadas no culto aos encantados, diante do altar principal, na casa do santo, durante os festejos a São Sebastião. Fotografia: Daniela Alarcon, 19 jan. 2012.

4.6. Altar lateral na casa do santo, na aldeia Serra do Padeiro, com referências a Martim e Mãe D'Água, entre outras entidades. Fotografia: Daniela Alarcon, 17 jan. 2012.

4.7. Indígenas retornando da mata com ramos para enfeitar a casa do santo para a festa de São Sebastião. Fotografia: Daniela Alarcon, 18 jan. 2012.

4.8. Elizabeth Alves Pereira (dona Maria de Caetano) e dona Maria da Glória de Jesus levando à mata ramos e flores após a festa de São Sebastião. Fotografia: Daniela Alarcon, 25 jan. 2012.

4.9. Elizabeth Alves Pereira (dona Maria de Caetano), manifestada por Mãe D'Água, na retomada São Jerônimo, na aldeia Serra do Padeiro. Fotografia: Daniela Alarcon, 1 fev. 2012.

4.10. Ana Zilda Ferreira da Silva, conhecida como Jandira, e filhas, déc. 1970. Fotografia (reprodução de monóculo fotográfico do acervo de Derisvaldo Ferreira da Silva).

4.11. Dona Maria José Gomes de Lima, índia Kambiwá, em retrato tomado no Rio de Janeiro, déc. 1960. Fotografia (reprodução do acervo de dona Maria Sales).

4.12. Maria Lúcia Oliveira dos Santos (dona Tonha) pescando com jereré no rio de Una, na fazenda São Jerônimo, retomada. Fotografia: Daniela Alarcon, 26 abr. 2012.

4.13. Jequi, uma das armadilhas de pesca utilizadas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro. Fotografia: Daniela Alarcon, 4 fev. 2012.

4.14. Canoa no rio de Una, aldeia Serra do Padeiro. Fotografia: Daniela Alarcon, 27 abr. 2012.

- 4.15. Menina plantando manibas em roça na fazenda Futurama, retomada. Fotografia: Daniela Alarcon, 31 jan. 2012.
- 4.16. Roça de mandioca na retomada Futurama; ao fundo, a Serra do Padeiro. Fotografia: Daniela Alarcon, 25 jan. 2012.
- 4.17. Dona Maria da Glória de Jesus e Maria Brasilina dos Santos (dona Miúda) extraindo goma para a produção de beiju, em casa de farinha na Serra do Padeiro. Fotografia: Daniela Alarcon, 10 jan. 2012.
- 4.18. Gilberto Lisboa dos Santos, em mutirão na fazenda Santa Helena, retomada, na aldeia Serra do Padeiro. Fotografia: Daniela Alarcon, 23 jan. 2012.
- 4.19. Anezil Dias de Oliveira, acompanhado da filha, dirigindo-se a roça de cacau na fazenda Triunfo, retomada, na Serra do Padeiro. Fotografia: Daniela Alarcon, 19 maio 2012.
- 4.20. Seu Almir Alves Barbosa, secando cacau na fazenda Rio Cipó, retomada. Fotografia: Daniela Alarcon, 22 maio 2012.
- 4.21. Adevilson Silva Oliveira secando ao sol talas de entrecasca de embira para a produção de saias, em seu sítio, na Serra do Padeiro. Fotografia: Daniela Alarcon, 10 jun. 2012.
- 4.22. Daniela dos Santos Meireles, carregando a bandeira do Divino, recebida em casa na fazenda Futurosa, retomada, na Serra do Padeiro. Fotografia: Daniela Alarcon, 1 maio 2012.

Lista das principais siglas e abreviações

AGU Advocacia-Geral da União
AITSP Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro
Anai Associação Nacional de Ação Indigenista
CAR Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional
Ceplac Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira
Cimi Conselho Indigenista Missionário
CNPI Comissão Nacional de Política Indigenista
CPT Comissão Pastoral da Terra
Fase Federação dos Órgãos para a Assistência Social e Educacional
Funai Fundação Nacional do Índio
Funasa/MS Fundação Nacional de Saúde/Ministério da Saúde
GT Grupo de trabalho
Ibama Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
Incra Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MDA Ministério do Desenvolvimento Agrário
MJ Ministério da Justiça
MPF Ministério Público Federal
MST Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
OIT Organização Internacional do Trabalho
PA Projeto de Assentamento
PF Polícia Federal
PFE-Funai/AGU Procuradoria Federal Especializada da Funai/Advocacia-Geral da União
RBA Reunião Brasileira de Antropologia
RI Reserva Indígena
SESAI/MS Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde
SEI Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia
SPI Serviço de Proteção ao Índio
SDH/PR Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República
STF Supremo Tribunal Federal
TI Terra Indígena
TRF-1 Tribunal Regional Federal da 1ª Região
UESC Universidade Estadual de Santa Cruz

Sumário

Resumo	xi
Abstract	xii
Lista de mapas, tabelas, diagramas e imagens	xiii
Lista das principais siglas e abreviações	xviii
Introdução	1
Sobre a pesquisa	2
Alguns conceitos	14
Capítulo 1: O processo de territorialização	21
1.1. Breve caracterização do território Tupinambá	21
1.1.1. A aldeia Serra do Padeiro	22
1.2. Os Tupinambá e o processo de territorialização	29
1.2.1. “Filhos de banana”	32
1.2.2. “Com a Serra do Padeiro nas costas”	38
1.2.3. No rastro da vassoura-de-bruxa	44
1.3. As retomadas de terras: primeiros debates	51
Capítulo 2: O campo da disputa territorial	63
2.1. Uma frente contra a demarcação	65
2.1.1. Algumas personagens	66
2.2. Sentidos em disputa	70
2.2.1. A parcialidade da imprensa	82
2.3. “Terra firme”: ações contra as retomadas	85
2.3.1. A atuação da Polícia Federal	91
2.3.2. Prisões de lideranças	97
2.4. Outra frente é possível?	102
Capítulo 3: A longa resistência Tupinambá	107
3.1. “Gameleiras” (Quando a terra adoeceu)	108
3.1.1. O “desbravador das terras incultas do Estado”	117
3.1.2. Mecanismos de expropriação territorial	121
3.1.3. Surra de bainha de facão	131
3.1.4. Da “mata donzela” ao “agreste”	135
3.2. O “retorno da terra”	140
3.2.1. Lembrar e tornar a dizer	145
3.2.2. Os “mourões” Tupinambá	152
3.2.3. A terra dos encantados	158

Capítulo 4: A construção da aldeia	167
4.1. “Rodeando a aldeia”: as ações de retomada	169
4.2. Os vínculos territoriais	181
4.2.1. “Nós saímos de baixo da terra”	181
4.2.2. A cura da terra	193
4.3. Os vínculos sociais	198
4.3.1. “Brotando e criando”	198
4.3.2. “O sangue puxa”: algumas trajetórias	207
4.4. Trabalho e autonomia	217
4.5. As retomadas no horizonte político	229
Considerações finais	235
“As nossas façanhas”	235
As retomadas e o futuro	238
Glossário: Fauna e flora	241
Fontes e referências bibliográficas	249
Livros, artigos, dissertações e teses	249
Relatórios, diagnósticos e pareceres	257
Periódicos	259
Correspondências, notas públicas e panfletos	261
Legislação	263
Documentos judiciais e policiais	264
Documentos fundiários, contratos e recibos comerciais	269
Estatutos, atas, degravações e anotações de reuniões	270
Mapas	271
Fontes orais	271
Sítios na internet	271

Introdução

No início dos anos de 1980, atento aos processos de mobilização política sobre bases étnicas que se vinham desenrolando na América Latina, sobretudo à eclosão de organizações políticas indígenas, que expressavam novas táticas e um vigoroso pensamento político, Guillermo Bonfil Batalla escreveu: nesse cenário, “a sociedade dominante tem reagido com a violência, o silêncio ou a incompreensão” (1981: 13, tradução minha). Mais de três décadas separam-nos dessas reflexões. A violência, como se sabe, perdura; junto dela, ao contrário do que se poderia pensar à primeira vista (considerando os avanços nos estudos sobre povos indígenas registrados no período), boas doses de silêncio e incompreensão persistem também.

Vejamos a situação das *retomadas de terras*, objetos centrais desta pesquisa. Em uma definição preliminar, pode-se afirmar que as retomadas consistem em processos de recuperação, pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas e que se encontravam em posse de não-índios. No caso em exame, debruicei-me sobre áreas retomadas situadas no interior das fronteiras da Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença, no sul da Bahia, que, quando da conclusão desta pesquisa, estava em processo de demarcação por parte do Estado brasileiro. As retomadas de terras são uma conhecida forma de ação, levada a cabo por diversos povos indígenas no Brasil; os estudos sobre elas, contudo, são curiosamente escassos¹. A sensação que se tem – ao menos, que eu tive, especialmente quando falei de minhas intenções de pesquisa para alguns colegas que atuavam junto a povos indígenas – é que a ubiquidade das retomadas de terras fazia com que fossem consideradas autoevidentes.

Assim sendo, duas inquietações principais estão na raiz desta pesquisa: 1. Com vistas a somar esforços na construção de um quadro analítico das formas contemporâneas de resistência indígena, seria possível realizar uma descrição mais aprofundada sobre o fenômeno das

¹ O único trabalho que encontrei que se propôs a considerar as retomadas como objeto principal foi a dissertação de mestrado em sociologia de Ana Lúcia Farah de Tófoli, intitulada *As retomadas de terras na dinâmica territorial do povo indígena Tapeba: Mobilização étnica e apropriação espacial*, desenvolvida junto à Universidade Federal do Ceará, em 2010. Ainda que parta de um referencial teórico consistente – articulando autores da antropologia, sociologia e geografia, com o intuito de desvelar as conexões entre etnicidade e territorialidade –, a pesquisa de Tófoli tem suas contribuições limitadas, parece-me, pelo formato em que se desenvolveu a coleta de dados empíricos, prescindindo de trabalho etnográfico. Não ocorreram permanências prolongadas em campo, apenas visitas de no máximo três dias seguidos, durante as quais um roteiro estruturado a partir de nove questões principais orientava a realização de entrevistas, prioritariamente com aqueles que ela apresentou como “lideranças e protagonistas das retomadas” (2010: 19). Note-se que o trabalho termina com uma agenda para futuras investigações, incluindo: a apreciação das trajetórias das famílias até se instalarem nas retomadas, com vistas a se compreender a configuração populacional desses espaços; a análise das relações entre retomadas e faccionismo; e a consideração das retomadas em relação com as disputas no campo jurídico (Ibid.: 168).

retomadas de terras levadas a cabo por povos indígenas do Nordeste brasileiro, em relação às descrições até então disponíveis? 2. Debruçar-se mais detidamente sobre as retomadas realizadas pelos Tupinambá na aldeia Serra do Padeiro poderia contribuir nesse sentido?

O objetivo geral da pesquisa, portanto, foi investigar o processo de resistência à expropriação fundiária e de recuperação territorial levado a cabo pelos Tupinambá da aldeia Serra do Padeiro, com especial atenção às retomadas de terras. Com vistas a propor uma descrição desse processo que fosse empiricamente lastreada, busquei reconstituir as retomadas de terras realizadas na Serra do Padeiro nos últimos anos, identificando elementos recorrentes ao longo dessas ações. Interessava-me, sobretudo, produzir definições de retomada baseadas em conceitos, categorias e explicações produzidos pelos indígenas.

Tencionei também situar a trajetória do povo Tupinambá no quadro mais amplo da história da resistência indígena e, em particular, do movimento indígena. Além disso, considerando especialmente os relatos dos Tupinambá, procurei historiar a ocupação da Serra do Padeiro a partir do último quartel do século XIX, identificando as principais formas de apropriação de áreas indígenas por parte de não-índios e as diversas estratégias de resistência territorial engendradas pelos índios. Finalmente, busquei contrapor as relações mantidas pelos indígenas com o território àquelas estabelecidas por não-índios – notadamente dos setores que se opunham à demarcação da TI Tupinambá de Olivença –, delineando o contexto de disputa territorial em que se inscrevem as retomadas de terras na Serra do Padeiro. A seguir, indicarei brevemente a metodologia, os procedimentos de pesquisa e o referencial teórico adotados nesta pesquisa, bem como a estrutura da dissertação.

Sobre a pesquisa

“Se eu soubesse ler, eu ia sentar e escrever tudo que já passou pela gente nessas áreas de retomada. Toda hora que eu lembrasse, eu ia lá e escrevia o que eu lembrei.” Ao dizer isso, dona Maria da Glória de Jesus, que não por acaso foi uma de minhas principais interlocutoras na aldeia Serra do Padeiro, lamentava a impossibilidade de registro de detalhes que, 22 retomadas de terras depois, terminara por esquecer. Com a memória treinada, desde menina, para reter versos de roda, histórias e cantigas, dona Maria chegou aos 56 anos de idade como uma narradora exímia e, sendo muito curiosa, seu estoque de histórias só fazia crescer. Mas a passagem do tempo arrastava pedaços de narrativas, o que inquietava dona Maria sobremaneira: ela acreditava que se “os de fora” pudessem saber o que de fato os índios estavam fazendo naquele pé de serra, conheceriam de pronto a justeza da luta travada pelos indígenas.

No começo de janeiro de 2012, durante uma farinhada em que eu anotava como se não houvesse amanhã, dona Maria comentou: “aqui acontece muita coisa, você não vai dar conta de escrever tudo”. A partir do fim de janeiro ou do começo de fevereiro, vendo que a febre da escrita não diminuía, ela passou a recomendar que eu tomasse um elixir de farmácia, bom para o sangue e para o cérebro (“porque quem estuda muito fica fraco e adoce”), e a ralhar todas as vezes que me via, o caderno fora do alcance, escrevendo no braço (“porque nossa pele é que nem a terra e tudo que você coloca em cima dela escorre para dentro”). Em parte muito significativa do tempo que passávamos juntas, ela se dedicava à pesquisa: transmitia-me dados históricos, pedaços de genealogias, informações de contexto, suas análises, nomes de fontes em potencial e orientações sobre como proceder para chegar até elas. Sorria quando um novo caderno chegava ao fim e, ocasionalmente, certificava-se: “conseguiu escrever *tudo*?”.

Dona Maria queria, com esta dissertação, “mostrar a importância das retomadas” – isso ela me disse já em abril de 2012, quebrando cacau em uma fazenda recuperada. A essa altura, sua filha Glicéria Jesus da Silva já vislumbrava a pesquisa vertida em texto: “você vai escrever um romance da terra”. Quando se conhecem as relações entre os Tupinambá e seu território, torna-se pleno de sentido o fato de Glicéria ter enfatizado que a *terra* (na acepção de território) seria o fio condutor daquilo que ela concebia como um romance de não-ficção, a despeito do caráter, ainda segundo ela, aparentemente fantástico das narrativas que o sustentariam².

Penso que o fato de muitos indígenas – e não só dona Maria e Glicéria – terem deixado bastante claro ao longo do trabalho de campo que *tinham um projeto para o meu projeto de pesquisa* foi um dos fatores que mais influenciou os procedimentos adotados na elaboração desta dissertação. Ao dizer isso, não trato de borrar responsabilidades: continua a ser eu quem escrevi este trabalho, com todos os equívocos e eventuais acertos que ele possa ter. Nem penso que “dei voz” a alguém – pretensão que seria pueril, e disto estaria convencido qualquer um que ouvisse uma história contada por dona Maria; uma invocação na “casa do santo” conduzida por Rosemiro Ferreira da Silva (seu Lírio), o pajé da aldeia Serra do Padeiro; ou um discurso proferido no Congresso Nacional pelo cacique Babau (como é conhecido Rosivaldo Ferreira da Silva, filho de dona Maria e seu Lírio), para citar três exemplos de muitos possíveis.

² Aqui, uma importante distinção conceitual tem de ser feita: de um lado, a “Terra Indígena”, categoria juridicamente prevista de controle territorial e concretizada pela ação do Estado-nação capitalista, assentada nas concepções de posse e propriedade; de outro, o “território”, que “remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial” (Gallois, 2004: 39).

Escrevi porque, feito dona Maria, penso que se mais pessoas soubessem... – refiro-me, é evidente, às que têm ouvido de ouvir. Escrevi engajada na construção de outra história³.

Em outubro de 2010, antes de ingressar no programa de mestrado, visitei a aldeia Serra do Padeiro pela primeira vez e manifestei aos Tupinambá a intenção de desenvolver uma pesquisa ali⁴. Conheci Glicéria havia cerca de um ano, em uma reunião da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) – ela era um dos membros da bancada indígena dessa instância colegiada, em que eu tinha assento como convidada permanente, representando a Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República (SPM/PR), órgão em que trabalhei durante dois anos. Nessa época, os Tupinambá da Serra do Padeiro viviam em sobressalto: uma repressão feroz desatou-se contra eles em 2008 e, até 2010, diversas lideranças indígenas seriam presas, inclusive Glicéria e seu bebê de colo. Nas reuniões da CNPI, ouvíamos relatos detalhados sobre o conjunto de violações aos direitos indígenas que estavam em curso naquela porção do sul da Bahia, e também sobre a postura aguerrida dos Tupinambá. O que era uma intenção vaga de desenvolver uma pesquisa junto a esse povo firmou-se quando, poucos meses antes de ir ao território Tupinambá pela primeira vez, presenciei no plenário da CNPI uma fala lancinante de Patrícia Pataxó, advogada Pataxó Hã-Hã que então atuava na defesa jurídica dos Tupinambá da Serra do Padeiro.

Na viagem à aldeia, levava a primeira versão de um anteprojeto de pesquisa, com quatro objetivos embrionários, e sabia que, de alguma maneira, gostaria de historiar as retomadas de terras realizadas ali. Em uma plenária em que estavam presentes indígenas de toda a aldeia, de diferentes pontos do território Tupinambá e de outros povos indígenas, sumariei meu propósito de fundo e perguntei se consentiriam que eu levasse a cabo a pesquisa caso fosse selecionada para tomar parte no programa de mestrado, com o que assentiram. Interessava-me verificar, em campo, se meus palpites faziam sentido e, especialmente, se o desenvolvimento do projeto de pesquisa pareceria, aos Tupinambá, minimamente relevante no contexto da luta pela recuperação de seu território.

Conheci, naquela semana, alguns sítios em posse de indígenas e áreas retomadas, e coletei informações que me permitiram, mais tarde, confeccionar a versão final do anteprojeto de pesquisa. Deixei a Serra do Padeiro com um pequeno conjunto de problemas que se abririam em caminhos realmente bons de andar e, o que não é menos importante, impactada pelo que ouvira. “Aqui nós não vacilamos para contar nossa história”, disse-me Carmerindo

³ “Se a história oficial, a do amo, foi útil para justificar a dominação, a outra história dever sê-lo para alcançar a libertação” (Bonfil Batalla, 1981: 40, tradução minha).

⁴ Na ocasião, participei do V Seminário Cultural dos Jovens Indígenas Tupinambá da Serra do Padeiro, que foi realizado entre os dias 9 e 12 de outubro e reuniu indígenas de diversos povos.

Batista da Silva, quando, no último dia em campo, fui apresentada a ele e conversamos sobre o projeto de pesquisa. Carmerindo é um dos cinco indígenas que haviam sido torturados pela PF com choques elétricos, havia um ano e quatro meses, durante tentativa de reintegração de posse de uma área retomada.

Após essa primeira e breve ida a campo delineei uma estratégia de pesquisa combinando dois procedimentos metodológicos principais: pesquisa documental e incursão etnográfica. O levantamento de fontes primárias e secundárias, levado a cabo, sobretudo, ao longo dos últimos dois anos, teve por objetivo permitir que as questões relativas aos Tupinambá fossem abordadas em diálogo com o contexto mais amplo da produção sobre as relações interétnicas no Brasil e nas Américas, em especial com as análises em torno dos processos de resistência indígena, de territorialização e de desenvolvimento de políticas indigenistas. Também encontrei, principalmente em obras dedicadas ao sul da Bahia – livros, artigos, diagnósticos, dissertações e teses, espalhados em bibliotecas, livrarias e sebos –, importantes informações relativas, direta ou indiretamente, ao contexto Tupinambá.

Durante a pesquisa, localizei um conjunto de trabalhos monográficos que, por meio de distintas lentes e recortes, abordam a situação contemporânea dos Tupinambá da Serra do Padeiro e de outras regiões da TI (E. Couto, 2001; P. Couto, 2003, 2008; Costa, 2003; Viegas, 2007; Macedo, 2007; Magalhães, 2010; Ferreira, 2011; Mejía Lara, 2012; Ubinger, 2012). Com alguns desses livros, trabalhos de conclusão de curso, dissertações de mestrado e teses de doutorado, estabeleci diálogos mais próximos, que poderão ser observados ao longo dos capítulos desta dissertação, e em vários deles identifiquei *pistas*, que foram consideradas na construção da minha abordagem de pesquisa. Cabe notar que tive oportunidade de dialogar com alguns desses pesquisadores, ao encontrá-los durante minha estada em campo, em eventos acadêmicos e outras situações, assim como por meio de correspondência eletrônica.

Periódicos contemporâneos e de época; correspondência; farta documentação administrativa, cartorial, policial e judicial; material de propaganda e agitação política; fontes iconográficas, cartográficas e orais também compuseram o *corpus* documental sobre o qual se amparam as descrições e análises apresentadas ao longo desta dissertação. Note-se que, no quadro da disputa em torno do território Tupinambá, as fontes têm-se avolumado.

Muito já se escreveu sobre as possibilidades abertas pela consideração de fontes heterogêneas, quando se trata de pesquisar grupos subordinados e movimentos contra-hegemônicos. O historiador Jim Sharpe, ao debater os caminhos da escrita de uma “história vista de baixo” ou uma “história das pessoas comuns” (recuperando as expressões de E.P. Thompson e Eric Hobsbawm, respectivamente), discute a variedade de documentos escritos

que podem ser analisados nesse esforço (1992: 48-51)⁵. Também são várias as discussões sobre as linguagens próprias dos diversos tipos de documentos, que demandam, portanto, uma cuidadosa crítica de fontes – sobretudo quando estamos às voltas com documentos da repressão. Para, contudo, não me alongar a esse respeito, penso ser suficiente remeter ao prefácio à edição italiana de *O queijo e os vermes*, de Carlo Ginzburg, que sintetiza problemas metodológicos, os quais, guardadas as especificidades de cada contexto de pesquisa, também nos dizem respeito (2006 [1976]: 11-26). Segundo o historiador,

não é preciso exagerar quando se fala em filtros e intermediários deformadores. O fato de uma fonte não ser “objetiva” (mas nem mesmo um inventário é “objetivo”) não significa que seja inutilizável. Uma crônica hostil pode fornecer testemunhos preciosos sobre o comportamento de uma comunidade camponesa em revolta. [...] Mesmo uma documentação exígua, dispersa e renitente pode, portanto, ser aproveitada (Ibid.: 16).

Para a reconstituição da história dos Tupinambá e para o delineamento do quadro em que se inserem as retomadas de terras levadas a cabo contemporaneamente, os principais acervos pesquisados foram os seguintes: arquivo da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP), na aldeia Serra do Padeiro; Biblioteca Central e Centro de Documentação e Memória Regional (Cedoc) da Universidade Estadual de Santa Cruz (Uesc), em Ilhéus; Museu de Una; arquivo do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) em Itabuna; arquivo do escritório de advocacia de Valdir Farias de Mesquita, em Itabuna; Setor de Jornais da Biblioteca Pública do Estado da Bahia, em Salvador; Biblioteca Universitária Reitor Macedo Costa e Biblioteca no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), ambas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em Salvador; Biblioteca da Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia (SEI), em Salvador; Biblioteca da Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional (CAR), em Salvador; arquivo do Cimi em Brasília; Biblioteca Central da Universidade de Brasília (UnB); Biblioteca Curt Nimuendaju, da Fundação Nacional do Índio (Funai), em Brasília; Biblioteca Florestan Fernandes, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP); e Biblioteca Marechal Rondon, do Museu do Índio, no Rio de Janeiro.

Merece destaque o já extenso acervo da AITSP (em papel e digital), de que reproduzi e analisei cerca de 350 documentos de diferentes naturezas, incluindo minutas e versões finais. Ali encontrei atas de reuniões da associação e de outras instâncias, correspondências, documentos referentes à produção agrícola e à organização social dos indígenas, peças judiciais, registros audiovisuais, periódicos e mapas. De especial valor para esta pesquisa, foram as cartas

⁵ Debruçar-me-ei sobre as fontes orais mais adiante, ao discutir o trabalho etnográfico.

escritas pelos indígenas por ocasião de ações de retomada e preservadas no arquivo. A leitura destes documentos permitiu-me cotejar as argumentações registradas aí com aquelas que me foram expressas em campo, anos depois das ações. Note-se que, como indicarei em detalhes em outra parte, apenas uma ação de retomada foi levada a cabo durante minha estada em campo (a ocupação do conjunto de fazendas conhecido como Unacau). Ao acervo da AITSP, somava-se o cuidadoso arquivo organizado por Magnólia Jesus da Silva, filha de dona Maria e de seu Lírio, que acompanhava os lances do processo de criminalização de seu povo.

Acervos pessoais também foram muito importantes para o desenvolvimento da pesquisa, principalmente aqueles mantidos por indígenas de diversas áreas da TI, que ciosamente vêm guardando documentos pessoais de parentes falecidos, documentos de roças, fotografias com e sem retoque (penduradas nas paredes, protegidas no meio de livros ou em monóculos fotográficos), recortes de jornais, cadernos com anotações de próprio punho e, mais recentemente, arquivos digitais. Em uma retomada na região conhecida como Santana, encontrei as datas de ações de retomada e de outros episódios importantes para a memória do movimento de recuperação territorial grafadas em carvão nas paredes de um velho depósito!

Muitas informações preciosas surgiram enquanto manipulávamos esses arquivos domésticos, como terei oportunidade de comentar ao discutir as relações entre os procedimentos de pesquisa e o desvelar da memória dos Tupinambá. A disposição dos indígenas em abrir esses repositórios de memória, em movimentos por vezes dolorosos – identificar os presentes na fotografia do féretro do próprio pai, olhar o retrato do filho assassinado e, em atenção à pesquisadora, balbuciar o nome do mesmo, quebrando temporariamente a determinação de não nominá-lo em voz alta –, explica-se, como já sugeri, pela forma como os Tupinambá inseriram-se na pesquisa e inseriram a pesquisa em suas vidas.

A pesquisa etnográfica foi realizada ao longo de duas visitas ao território Tupinambá, em que permaneci principalmente na aldeia Serra do Padeiro, mas também em outros pontos da TI, notadamente na vila de Olivença, sede do antigo aldeamento jesuítico de Nossa Senhora da Escada, e nas regiões conhecidas como Jairi, Santana e Santaninha⁶. Considerava desejável conhecer as diferentes regiões da TI, ainda que meu estudo focalizasse a Serra do Padeiro; o tempo em campo, contudo, somado a dificuldades de deslocamento, não me permitiu visitá-las todas⁷. A primeira etapa de pesquisa transcorreu entre 7 de janeiro e 8 de fevereiro de 2012, e a segunda, de 17 de abril a 25 de junho do mesmo ano, totalizando cerca

⁶ No próximo capítulo, comentarei a distribuição dessas localidades, que pode ser observada no mapa 1.

⁷ Além das regiões da TI já mencionadas, em que permaneci por mais tempo, conheci as seguintes áreas: Acuípe de Baixo, Águas de Olivença, Campo de São Pedro, Lagoa do Mabaço, Sapucaieira e Serra das Trepes.

de três meses e meio em campo. Em 23 de outubro de 2012, retornei à Serra do Padeiro, a convite dos Tupinambá, e permaneci na aldeia até o dia 31 do mesmo mês, aproveitando para confirmar algumas informações pontuais registradas durante o trabalho de campo e sobre as quais pairavam dúvidas⁸. Uma última estada deu-se entre 24 de fevereiro e 5 de março de 2013, quando revisei a dissertação junto a alguns indígenas⁹. Ao longo da pesquisa, visitei todas as áreas retomadas na Serra do Padeiro, bem como alguns sítios que os indígenas conseguiram manter em sua posse, pernoitando em boa parte desses locais.

Antropólogos muito mais experimentados que eu já refletiram sobre o trabalho de campo (como DaMatta, 1978; Peirano, 1992; Cardoso de Oliveira, 2006). Não tratarei, aqui, de discutir pormenores das posições desses autores – e tampouco de assinalar eventuais contrastes entre o que está descrito nessas reflexões e minha própria experiência de pesquisa. Considero importante, contudo, enfatizar que de todos esses textos depreende-se a centralidade do trabalho de campo em antropologia, assentado na observação participante; seu decisivo impacto sobre o pesquisador; e questões que são constitutivas da etnografia, como o encontro com o outro e o estranhamento metodológico. Dito isso, parece-me pertinente apenas descrever, em linhas gerais, de que maneira transcorreram minhas tentativas de construir conhecimento artesanal e pacientemente, como há de ser, sem prejuízo do rigor e sem tentativas de escamotear a subjetividade inerente às interações em campo. Cardoso de Oliveira foi bastante claro ao enfatizar que a impossibilidade de “neutralidade” não deve ser compreendida como um problema, com o qual os cientistas sociais deveriam, infelizmente, lidar, mas sim como condição da pesquisa social, a partir da qual se engendram metodologias que permitem o controle dos resultados da pesquisa (2006: 24, 27). Da mesma maneira, a autonomia epistêmica do autor, manifestada na interpretação, não está – não deve estar – desvinculada dos dados, isto é, a eles tem de prestar contas (Ibid.: 27).

A necessidade de adoção de uma atitude sistemática em relação aos relatos foi enfatizada por Jan Vansina (2010 [1981]), quando propôs métodos para o estudo da tradição oral, âmbito sobre o qual me debrucei durante a pesquisa em campo. Observando que, em certas sociedades, a fala é o principal meio de preservação e transmissão da sabedoria dos ancestrais, preenchendo funções históricas, estéticas, religiosas e didáticas, entre outras, o historiador sublinhou que a tradição oral, em cada contexto, tem profundidade temporal própria e se situa no espaço de modo

⁸ Na ocasião, participei como expositora e relatora no VI Seminário Cultural dos Jovens Indígenas do Regional Leste, realizado em uma área retomada conhecida como Unacau, entre os dias 25 e 28 de outubro.

⁹ No dia 3 de março, durante assembleia da AITSP, informei os presentes que a redação deste texto estava prestes a ser concluída, apresentei uma brevíssima síntese dos resultados finais e acordamos uma proposta de apresentação mais detida, prevista para junho deste ano.

específico, o que deve ser necessariamente considerado pelo pesquisador. A tradição oral, destacou em outra parte, manifesta-se de formas diversas, como testemunho e expressão da experiência, e, o que é fundamental, tem de ver com o presente (1985). Ela envolve “uma *presença* particular no mundo”, como indicou Amadou Hampâté Bâ (2010 [1981]: 169). “É, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte” (Ibid.: 168). “Tudo que tem nome, tem dono”, disse-me dona Maria algumas vezes, para indicar que, em seu mundo, não existe a possibilidade de palavras à toa. Tendo esses comentários em mente, é possível compreender o papel ocupado nesta dissertação pelas palavras proferidas pelos Tupinambá.

A análise em torno da memória social cumpriu papel importante na investigação sobre as formas de resistência territorial engendradas pelos Tupinambá. Reflexões de autores que seguiram, criticamente, a trilha aberta por Maurice Halbwachs ofereceram importantes aportes a esta pesquisa. As reflexões desenvolvidas por Michael Pollak (1989) em torno das “memórias subterrâneas”, que formam parte da cultura de grupos dominados e se opõem à memória oficial, revelaram grande potencial explicativo para o caso aqui analisado. Também na investigação sobre as relações entre memória e ideologia levada a cabo por Ecléa Bosi (1994 [1973]), em seu estudo sobre memórias de velhos, encontrei pistas sugestivas, especialmente na discussão sobre memória como trabalho, que conduz à bonita (e potente) imagem da memória como militância.

A consideração das lembranças gestadas pelos Tupinambá desvelou narrativas acerca dos processos de expropriação e resistência, bem como as principais formas por meio das quais tais experiências – ou, no caso dos mais jovens, os relatos a seu respeito – eram atualizadas nos discursos, em construções que articulavam um passado mais remoto às retomadas de terras já realizadas e ao presente, além de, é claro, atuarem na projeção de um futuro comum. Na abordagem da memória social Tupinambá, orientei-me em torno de duas questões centrais: 1. Como tais memórias atuavam no sentido de organizar e conferir sentido à mobilização indígena contemporânea, em especial às retomadas de terras? 2. De que forma a “memória subterrânea” contrapunha-se à “memória oficial”, alinhada ao processo de territorialização conduzido pelos não-índios? As reflexões desencadeadas por tais indagações permeiam todos os capítulos desta dissertação.

Vejamos, então, algo dos procedimentos de obtenção de dados em campo. Como já indiquei, considero que os Tupinambá da Serra do Padeiro fizeram um movimento no sentido de se apropriar, como grupo, desta pesquisa; atuaram como informantes e propiciaram condições materiais para o desenvolvimento do trabalho de campo. Como se verá, suas histórias são a carne e muitas vezes também os ossos desta dissertação. Por meses, ocupei

espaço em suas vidas, muito provavelmente solapando a privacidade da minha mais constante anfitriã (Glicéria) e avançando sobre a intimidade de muitas outras pessoas. Abriguei-me em suas casas e comi de sua comida; elas deixaram de fazer outras atividades, ou de simplesmente descansar, para me levar aqui e ali, ou para passar horas conversando sobre temas que poderiam tanto lhes aprazer, como não. Convidaram-me a cada novidade.

Muitos pediram a seus filhos e netos que me acompanhassem até minha próxima parada, para mostrar o caminho onde não havia cachorro bravo ou simplesmente para que eu tivesse companhia; não teria aprendido a circular pelo território (pelas estradas grandes e por alguns caminhos e atalhos) sem os indígenas. Precisei alargar meu vocabulário, experimentar modos de ver e ouvir novos para mim, aprender a caminhar em ladeiras de cacau escorregando menos, segurar-me na boleia e, decididamente, evitar roçar as pernas nas folhas de cansação – tudo isso me ensinaram. Fui curada de uma rápida e esquisita alergia, de madrugada, com remédios de farmácia e pela intervenção do pajé. Perguntaram de minha vida e ficaram preocupados: eu não estava sentindo saudades de casa? Em suma, meu bem-estar e as condições práticas para o desenvolvimento da pesquisa foram ao longo de todo o processo assegurados pelos Tupinambá.

Considero, contudo, insuficiente reconhecer a atuação dos Tupinambá apenas nesses âmbitos. Quanto ao papel de alguns indígenas na interpretação de dados, já me referi e tornarei a indicá-lo ao longo do texto, sempre que pertinente. Cabe agora comentar que eles também manifestaram preocupações em relação aos procedimentos de pesquisa. Certo dia, Jurandir Ferreira da Silva (Baiaco) e eu engajamo-nos em uma conversa longa, em pé, no meio de um caminho. Depois de me fornecer boa quantidade de informações, todas elas incorporadas nesta dissertação, ele se despediu, partindo em direção a sua casa. Antes de se afastar, porém, virou-se: “Está vendo? Quando você senta para entrevistar, não sai nada, é *assim* que a gente se lembra das coisas”. Não é de todo verdade que entrevistas mais formais resultassem em “nada” – do próprio Baiaco, guardo horas de transcrições de entrevistas semiestruturadas, convencionais, de grande qualidade. Mas estou absolutamente de acordo quando ele enfatiza o potencial de diálogos travados em outros contextos. O que fiz, então, foi combinar diferentes procedimentos durante meu convívio com os Tupinambá, incluindo entrevistas, conversações livres e observação.

Durante minha estadia em campo, travei contato com aproximadamente 300 moradores da aldeia Serra do Padeiro; com cerca de 100 deles mantive conversas detidas (incluindo ou não a realização de entrevistas gravadas) e com aproximadamente 60, conversas

mais rápidas, que, ainda assim, aportaram informações à pesquisa¹⁰. Também conheci vizinhos não-indígenas e pude conversar com alguns deles. Não disponho de estimativas de quantos indígenas conheci em outras regiões da TI, apenas daqueles com quem conversei mais longamente ou a quem entrevistei: cerca de 35 pessoas. As interações transcorreram em contextos variados: durante o trabalho na roça; em farinhaças; atividades de pesca e coleta de produtos vegetais; atividades domésticas; rituais; festejos; atividades escolares; momentos de descanso; deslocamentos na Serra do Padeiro e viagens a cidades vizinhas; assembleias e reuniões internas; atividades do movimento indígena, envolvendo diferentes povos; reuniões ampliadas junto a representantes de outros grupos sociais e aliados políticos, em Ilhéus, Itabuna, Arataca, Salvador e Brasília; em reuniões e audiências junto a órgãos de governo e instâncias colegiadas, em Ilhéus, Eunápolis e Brasília; audiências com advogados; durante depoimento do cacique Babau à PF em Ilhéus; no julgamento de um pedido de *habeas corpus* para o mesmo, pelo Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF-1), em Brasília; e durante um processo de retomada. Como se pode imaginar, esses contextos suscitavam variadas modalidades de discurso e formas de inserção da pesquisadora.

Ao longo da pesquisa em campo ficou cada vez mais evidente que os lugares, carregados de memória, despertavam lembranças. Algumas vezes aconteceu-me de passar por certo local, acompanhada por um informante, e algo inédito e muito pertinente à pesquisa ser então narrado – eram, em alguns casos, informações relativas a tópicos que eu imaginava já haver esquadrihado suficientemente. Note-se que chamo a atenção para a inscrição da memória no espaço não apenas no que diz respeito à questão das técnicas de pesquisa: como se verá, atentar para essa relação é fundamental para compreender a caracterização dos Tupinambá em torno de seu território. Ainda pensando na relação entre os lugares e as falas, mas descendo em escala, cabe lembrar que o que se fala na cozinha, por vezes, não é o mesmo que aquilo que se fala na sala. Ao dizer isso, se me refiro a técnicas de coleta de dados, falo de como estas são atravessadas por questões de gênero. Ainda que uma quantidade significativa de mulheres atuasse liderando o processo de retomada e que sua participação não fosse invisibilizada nas falas dos homens – ao contrário –, é certo que as prescrições de gênero faziam-se sentir em certas situações de pesquisa. Ao me mover às cozinhas ouvi relatos tremendos de mulheres que se engajaram profundamente no processo de retomada, tinham grande habilidade narrativa, mas se haviam mantido mais ou menos caladas nos diálogos com a presença de seus esposos.

¹⁰ Como indicarei no capítulo 1, até a conclusão desta dissertação, não havia um levantamento mais ou menos preciso em torno do número de indígenas que habitavam a Serra do Padeiro; a estimativa da AITSP era de cerca de mil pessoas.

Ainda no que diz respeito ao espaço das casas, note-se que, em atividades de pesquisa transcorridas aí, muitas lembranças eram suscitadas por objetos de memória, incluindo fotografias e documentos, mas também peças de mobiliário, utensílios e outros objetos revestidos de sentidos singulares, relacionados à trajetória pessoal de seus moradores e ao movimento indígena. Procurei, sempre que possível, visitar as casas de meus interlocutores. No mesmo sentido, ainda que tenha estabelecido algo como uma “base” de pesquisa no sítio de seu Lírio e dona Maria, no centro da aldeia, desenvolvi grande parte de minhas atividades também nas áreas retomadas e em outros sítios em posse de indígenas, hospedando-me durante alguns períodos nesses locais.

Em diálogos reservados, escutei histórias íntimas, posicionamentos críticos e tive oportunidade de desenvolver levantamentos genealógicos e conhecer com mais profundidade o pensamento de algumas pessoas; em conversas com a participação de dois ou mais indivíduos, observei como, juntos, tratavam de precisar fatos e resgatar pormenores. Evidentemente, as retomadas eram observadas conforme pontos de vista distintos – mesmo que não se tratasse de divergências na descrição ou interpretação dos fatos, cada qual vivenciava o processo a sua maneira, pondo ênfases aqui ou ali. Tendo isso em vista, busquei não me ater apenas aos informantes mais evidentes, como figuras de poder, indivíduos mais falantes ou personagens-chave de eventos ocorridos ao longo do processo de retomada. Algumas pessoas entendiam que certos indivíduos não teriam “o que contar”: os mais jovens; os que viviam havia menos tempo na aldeia, tendo participado de poucas retomadas; ou alguns não-índios casados com indígenas. Como minha compreensão era outra – sendo o processo de retomada uma construção coletiva, as falas de todos os envolvidos eram pertinentes –, busquei ouvi-los. Assim, esta dissertação incorpora falas de sujeitos de diversas faixas etárias, gêneros, trajetórias de vida e formas de participação no processo de retomada; contrastes de posição são explicitados nas passagens em que julguei pertinente. Alguns não-índios contrários à demarcação da TI Tupinambá de Olivença e à realização de retomadas de terras foram entrevistados; informações sobre esses diálogos, inclusive sobre as razões por que decidi estabelecê-los, serão apresentadas no capítulo 2.

Cabe indicar, ainda, de que maneira se articularam as duas etapas da pesquisa em campo. Considero que o trabalho desenvolvido no primeiro período atuou no sentido de suscitar perguntas *mais pertinentes*, posto que concebidas em contexto, isto é, ainda no próprio campo e durante a sistematização dos dados reunidos nessa fase. Além disso, quando retornei, meu conhecimento do território era maior e já conseguia visualizar com mais clareza a distribuição espacial das retomadas e de alguns sítios e fazendas. Penso que a maturação precipitada na primeira estada em campo foi fundamental para ampliar o alcance (em profundidade e

extensão) dos dados que coletei na segunda etapa, quando pude checar informações e explorar sistematicamente o conjunto de questões que se foi delineando ao longo dos meses. Não tenho dúvidas de que outras trilhas poderiam ter sido abertas – nunca deixei de me surpreender com a frequência com que era apresentada a novos fatos ou detalhes relacionados ao processo de retomada. Algumas informações obtidas nas visitas à Serra do Padeiro realizadas posteriormente às duas etapas da pesquisa em campo terminaram incorporadas a esta dissertação. Contudo, é claro que não pude me bater com a imprevisibilidade que caracteriza os fluxos da memória e, sobretudo, com o fato de estar diante de um processo em curso.

Durante o período em que estive em campo, tiveram lugar alguns acontecimentos singulares, que terei oportunidade de comentar mais detidamente ao longo da dissertação: uma ameaça de reintegração de posse de áreas retomadas na Serra do Padeiro; o cumprimento de uma ação possessória que retirou os indígenas de uma retomada na região do Acuípe de Baixo, no litoral da TI; e a realização de uma retomada na Serra do Padeiro e a subsequente construção, por opositores da demarcação da TI, de uma narrativa acusando os indígenas de haverem agredido uma mulher grávida. Esses eventos, como era de se esperar, impuseram-se na pauta de conversações e alteraram o cotidiano de toda a aldeia. O último deles também deixou evidente que, no quadro de conflito vivido pela maioria dos povos indígenas, um pesquisador ou uma pesquisadora, como “testemunhas privilegiadas” dos acontecimentos, podem ser solicitados a assumir outras formas de envolvimento em relação aos contextos estudados. No caso em questão, os registros audiovisuais que elaborei na ocasião podem contribuir para a sustentação da versão dos indígenas, sobretudo em um cenário em que suas falas são sistematicamente desqualificadas.

Finalmente, cabe enfatizar que o desenvolvimento de uma investigação desta natureza demanda uma reflexão contínua sobre seus objetivos e limitações; o papel da pesquisadora e seu envolvimento com o grupo junto ao qual vem pesquisando; e as expectativas e mal-entendidos que podem ser gerados ao longo do processo. Como indiquei, um esforço foi feito, desde o início, no sentido de debater essas questões com os indígenas, tanto em conversas informais, quanto por meio da realização de reuniões de apresentação da pesquisa e de seus resultados parciais. Em março de 2013, quando estive na Serra do Padeiro, delineamos uma estratégia para apresentação dos resultados finais da pesquisa, que, como já indiquei, será levada a cabo este ano. Afinal, escrevi esta dissertação na expectativa de que os indígenas dela possam se apropriar, certamente em uma perspectiva crítica.

Alguns conceitos

Nesta pesquisa, debruçei-me sobre uma situação de contato interétnico, focalizando a disputa em torno do território tradicionalmente ocupado pelo povo Tupinambá. Engajo-me em uma perspectiva teórica que reconhece os indígenas como *sujeitos históricos*, cuja atuação é frequentemente elidida pelas correntes historiográficas hegemônicas. Com esse enfoque, busquei deslindar a existência de *projetos coletivos* engendrados pelos Tupinambá, que foram historicamente bloqueados (na medida em que se chocavam com os projetos da sociedade envolvente) e que vêm sendo atualizados contemporaneamente, em um contexto de recuperação territorial. Um caso concreto de *expropriação e resistência indígena*, no marco de um processo de *territorialização*, será analisado nesta pesquisa. Recuperarei, a seguir, algumas sínteses fundamentais em torno dos problemas aqui apontados – sínteses de que comparto e que orientaram o desenvolvimento deste estudo.

Em uma crítica à historiografia brasileira, John Manuel Monteiro (1994, 2001) identifica uma tendência preponderante à supressão da atuação indígena em resposta à expansão europeia, bem como um encobrimento dos espaços forjados pelos índios na história subsequente ao contato. Segundo ele, a caracterização dos indígenas como incapazes de incidir na realidade histórica e o pressuposto de que se trataria de povos em vias de desaparecer são duas noções que atravessam o desenvolvimento da historiografia, prevalecendo ainda hoje. “Jogar o índio para o passado” foi a solução encontrada para a contradição entre a reivindicação de uma ancestralidade indígena positivada (presente no mito das “três raças”) e os embates com os “incômodos” índios contemporâneos, entraves à “modernização”, não mais que “restos de barbaridade” (2001: 117, 130; Oliveira Filho, 1999: 10).

Com isso, Monteiro recoloca, em outros termos, a repisada questão do “fim dos índios”: se há chances de que tal prognóstico se concretize, estas não residem em uma suposta e irrealizada extinção física definitiva dos povos indígenas, mas no silêncio historiográfico – que, acrescentaria, oferece subsídios para os ideólogos das classes dominantes, em processos contemporâneos de sujeição-dominância. Nesse sentido, dar visibilidade à atuação indígena, notadamente à mobilização em torno de seus direitos históricos, é um esforço para deter um extermínio operado por palavras, cujas implicações são deveras concretas.

Como demonstra Miguel Alberto Bartolomé (1997), o desenvolvimento de sistemas interétnicos assimétricos, desde a conquista das Américas, atuou no sentido de bloquear os projetos coletivos dos grupos indígenas. Contudo, uma “cultura de resistência” se haveria engendrado – à margem da presença do dominador, línguas, tradições e processos de

produção de significados foram mantidos e atualizados, durante séculos, por vezes de forma silenciosa e cotidiana, conformando uma “história clandestina” (Ibid.: 79-80). Assim, em lugar de “desaparecer”, os indígenas trataram de fazer frente à des-historicização operada pelo colonialismo, bem como à homogeneização levada a cabo pelos Estados nacionais. Esse processo se desenrolaria com tal vigor, que só seria possível ignorar a presença indígena contemporânea por meio de uma “escandalosa negação da realidade” (Ibid.: 27).

Para compreender o processo de recuperação do território Tupinambá e a história em que este se inscreve, encontro no conceito de *territorialização* uma potente chave analítica. Na definição de João Pacheco de Oliveira Filho, trata-se de “uma intervenção da esfera política que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados” (1998a: 56). Ainda conforme essa caracterização, a territorialização passa, necessariamente, pela “reelaboração da cultura e da relação com o passado” (Ibid.: 55). Contudo, alerta o antropólogo, esse processo “não deve jamais ser entendido simplesmente como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador”, posto que ele é atualizado pelos povos indígenas (Ibid.: 60). Nesse sentido, busquei analisar o caso Tupinambá da Serra do Padeiro desdobrando-o em torno do par expropriação/resistência.

Ao falar em *expropriação*, refiro-me à expansão capitalista sobre terras de ocupação tradicional, visando a conversão de um território culturalmente construído em fator de produção. No caso em análise, tratou-se da invasão do território Tupinambá, que resultou na brutal redução das áreas em posse dos indígenas e na fixação de grandes porções do território em fazendas pretensamente pertencentes a não-índios. Na formulação de um quadro analítico para o estudo da expropriação territorial entre os Tupinambá, inspirei-me, principalmente, na pesquisa de Margarida Maria Moura (1988) acerca dos processos de expulsão de camponeses e invasão de suas terras ocorridos no sertão de Minas Gerais por volta do terceiro quartel do século XX, sem desconhecer a distância de distintas ordens entre o contexto do Vale do Jequitinhonha e aquele ora em questão. O desenvolvimento desse eixo de análise permitiu-me apreender os principais mecanismos expropriatórios empregados na região; as relações entre índios e não-índios estabelecidas no quadro da expropriação; as tensões entre sítios e fazendas. A dominação étnica e o avanço capitalista, contudo, como enfatiza Alfredo Wagner Berno de Almeida, não seriam capazes de solapar as “territorialidades específicas”, baseadas em diferentes modalidades de apropriação e uso comum da terra, que apresentariam “delimitações mais definitivas ou contingenciais, dependendo da correlação de força em cada situação social de antagonismo” (2008: 51). Dialeticamente, a expropriação relaciona-se à resistência.

Por *resistência*, entendo mais que a definição estrita na qual esta é associada tão somente a episódios de confrontação aberta protagonizados por grupos subordinados, seja com o emprego de armas ou por meio de outras estratégias de luta. O apelo (justificado) exercido por processos dessa natureza não deve encobrir, na análise, as “formas *cotidianas* de resistência”, levadas a cabo no interregno dos momentos de agitação publicamente declarada (Scott, 2011: 219, grifo dele). Referindo-se à resistência dos povos indígenas nas Américas, Bonfil Batalla caracterizou o cotidiano como o “último reduto de práticas sociais diferenciadas (à margem das normas impostas em uma situação de dominação)” (1981: 33, tradução minha). Por sua vez, os historiadores João José Reis e Eduardo Silva, debruçando-se sobre a resistência negra no Brasil escravista (mais uma vez esta pesquisa pode ser iluminada por reflexões fundadas em outro contexto), enfatizaram que, “ao lado da sempre presente violência, havia um espaço social que se tecia tanto de barganhas quanto de conflitos” (1989: 7). “É nessa micropolítica que o escravo tenta fazer a vida e, portanto, a história” (Ibid.: 21).

Debatendo no marco das “teorias de resistência interétnica”, a antropóloga Catherine Howard enfatizou a “grande diversidade social, cultural e material das estratégias indígenas ante o contato”, que seriam postas em prática aproveitando as “limitações e contradições do processo colonizador” (2002: 27, 28). A variedade de formas de resistência engendradas pelos povos indígenas do Nordeste fica evidente em trabalhos recentes, de que se pode ter uma amostra em algumas coletâneas, e com os quais estabelecerei aproximações ao longo desta dissertação (Oliveira Filho, 2004, 2011b; Carvalho, 2011c; e M. e A. Carvalho, 2012)¹¹. Refletindo sobre os conflitos envolvendo os índios de Trancoso e Prado, no extremo sul da Bahia, a antropóloga Maria Rosário de Carvalho enfatizou: considerá-los como “casos isolados de rebeldia nativa” seria um equívoco; foram, sim, “*movimentos* de forte expressão étnica” (2011a: 365, grifo meu).

No quadro da resistência indígena, as retomadas de terras aparecem como *formas de ação* específicas. Em trabalhos de Lygia Sigaud (2000, 2005) sobre acampamentos realizados por camponeses sem-terra na Zona da Mata pernambucana encontrei algumas pistas para desenvolver um quadro analítico pertinente. Por certo, acampamentos sem-terra e retomadas de terras diferem em muitos sentidos, das categorias jurídicas e processos administrativos aos quais se relacionam, a suas características mais profundas. Contudo, pareceu-me que o modelo de análise desenvolvido por Sigaud para aquela primeira forma de ação poderia aportar elementos para a consideração das retomadas.

¹¹ A consideração de relatórios produzidos no âmbito de processos de demarcação de TIs situadas no Nordeste brasileiro – como me sugeriu Henyo Trindade Barretto Filho, durante a defesa do projeto de mestrado que deu origem a esta dissertação – certamente contribuiria para o delineamento do quadro da resistência indígena na região. No marco desta pesquisa, contudo, não foi possível analisar essas fontes.

A partir de meados da década de 1980, observou Sigaud, os acampamentos camponeses generalizaram-se como forma de reivindicar terras para a Reforma Agrária. Ocupações, acampamentos e desapropriações deles decorrentes apareciam, para a pesquisadora, como um “fato novo”, uma inflexão nas formas de ação adotadas até então por organizações camponesas e pelo Estado (2005: 256). Caberia, portanto, buscar um modelo de análise, baseado em investigação sistemática, para dar conta do fenômeno. Por meio de etnografias, que incluíam a *reconstituição* dos acampamentos realizados na região estudada, e a identificação de seus aspectos recorrentes, Sigaud logrou apresentar uma descrição daquilo que chamou de “forma acampamento” (2000: 85). Os acampamentos seriam “*muito mais* do que a mera reunião de pessoas para reivindicar a desapropriação de um engenho” (2005: 260, grifo meu). Entre outros elementos, incluíam técnicas ritualizadas de ocupação, uma organização espacial específica, regras de convivência e um vocabulário próprio. Remetendo a Edmund Leach, seriam “afirmações simbólicas” (Ibid.: 268).

Uma vez delineada a “forma acampamento”, sua análise debruçou-se sobre sua sociogênese. Alertando para o equívoco de tomar um “evento espetacular” – qual seja a proliferação dos acampamentos – como um “marco zero no tempo”, Sigaud defendeu a necessidade de adotar uma perspectiva histórica, em busca dos significados atribuídos aos acampamentos pelos indivíduos envolvidos, vigiando-se contra a imputação de sentidos previamente determinados (inclusive desejados) por parte do pesquisador (2000: 92). Como ela formularia depois, era preciso estranhar a existência dos acampamentos e perguntar: “como eles se tornaram possíveis?” (2005: 266, grifo meu).

Penso ser importante ainda inserir as retomadas Tupinambá no que seria seu *contexto amplo*, isto é, em conexão com a história de recuperação territorial do conjunto de povos indígenas que habitam o Nordeste brasileiro. Ao historiar a realização de retomadas de terras entre os Kiriri, no norte da Bahia, a antropóloga Sheila Brasileiro observou: tais ações (iniciadas em 1982 e “amplamente divulgadas na imprensa e no campo indigenista em geral”) “trouxeram prestígio e visibilidade política aos Kiriri, *sendo apontadas como um exemplo a ser seguido por outros povos indígenas no Nordeste*” (2004: 190, grifo meu). Anos antes, o processo de retomada da Ilha de São Pedro pelos Xokó, no estado de Sergipe, levado a cabo entre 1978 e 1979, atraía a atenção do governo ditatorial não apenas por suas implicações locais, mas por sua inscrição em um processo mais amplo de resistência indígena, então em curso (Bicalho, 2010: 164). Nessa época, o Cimi e a Associação Nacional de Ação Indigenista (Anai) estavam

proibidos de entrar em áreas indígenas, acusados de, nas palavras do militar que então presidia a Funai, “conscientizar os índios a usarem de violência na luta pela retomada da terra”¹².

Com o passar dos anos, a generalização dessa forma de ação política convertê-la-ia quase em epítome da mobilização indígena no Nordeste. Ainda que aproximações pontuais entre os processos de retomada territorial levados a cabo pelos Tupinambá e por outros povos indígenas sejam realizadas ao longo deste texto, sempre que consideradas pertinentes, estabelecer comparações sistemáticas entre esses processos não foi um dos focos desta pesquisa. É preciso, contudo, ter em mente que a categoria *retomada de terra*, ao tempo em que carrega os sentidos específicos que lhe atribuem os Tupinambá, conforme indicado nesta dissertação, extrapola este caso em particular: em sua construção, entremeiam-se as histórias de diferentes povos indígenas.

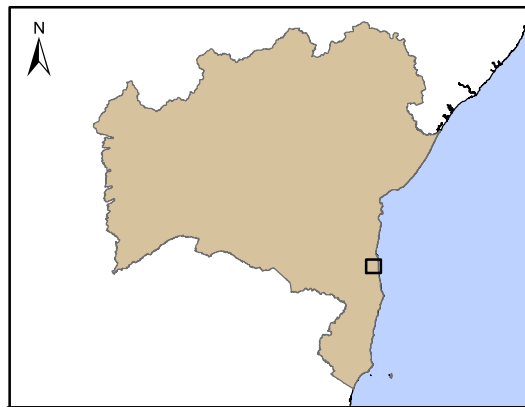
Na mesma direção, penso que seria possível e fecundo estabelecer comparações entre as retomadas de terras e outros processos de levante marcadamente camponeses e indígenas ocorridos nas Américas, em diferentes momentos da história. Quando leio, por exemplo, a análise de Eric Wolf (1984) sobre a Revolução Mexicana, e ali encontro coincidências bastante específicas com o processo de retomada na Serra do Padeiro, não posso deixar de pensar na grande quantidade de caminhos de estudo que podem ser abertos pela consideração sistemática e persistente das formas de luta construídas pelos povos indígenas. Espero que a análise das retomadas de terras realizadas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro que será apresentada nas próximas páginas possa ser uma pequena contribuição nesse sentido.

Esta dissertação está dividida em quatro capítulos. No primeiro deles, buscarei delinear o quadro de recuperação territorial em curso na aldeia Serra do Padeiro, reconstituindo a trajetória do povo Tupinambá, o processo de demarcação da TI Tupinambá de Olivença e o desenvolvimento das ações de retomada, iniciando uma discussão em torno dos sentidos dessa forma de ação. No capítulo 2, será apresentado o campo de disputa territorial em que vêm transcorrendo as retomadas de terras na Serra do Padeiro, caracterizado pela constituição de uma frente heterogênea contra a demarcação da TI e por esforços concertados, em vários âmbitos, com o intuito de reprimir a mobilização indígena.

¹² Oliveira, Ismarth de Araújo. 1978. “Relatório sobre os acontecimentos do Posto Indígena Rio das Cobras (Anexo 6)”. In: Serviço Nacional de Informações. *Dossiê Situação dos índios brasileiros em face da legislação em vigor quanto às terras que ocupam e aos seus direitos civis*. Brasília, pp.10-11, apud Bicalho (2010: 142).

O longo processo de resistência indígena que torna inteligíveis os embates contemporâneos será considerado no capítulo 3, em que indicarei, de um lado, formas historicamente recorrentes de violência contra os indígenas, e, de outro, as principais estratégias de resistência por eles engendradas, que lhes permitiram conceber um futuro “retorno da terra”. Finalmente, no capítulo 4, abordarei o processo de “construção” da aldeia Serra do Padeiro, no marco da retomada territorial, considerando-o em relação à atualização de laços sociais e territoriais, bem como ao estabelecimento das bases de futuros imaginados.

Cabe observar que, em diversas passagens do texto, pseudônimos são utilizados, com o intuito de resguardar a intimidade e a segurança de meus interlocutores. Algumas escolhas a esse respeito poderão parecer obscuras ao leitor, mas elas têm suas razões. Note-se, ainda, que todos os depoimentos foram transcritos conforme os padrões da chamada norma culta.



Terra Indígena Tupinambá de Olivença no estado da Bahia

TERRA INDÍGENA TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA

GCS_WGS_1984

Geoprocessamento:
Daniela Alarcon e Lucas Lima

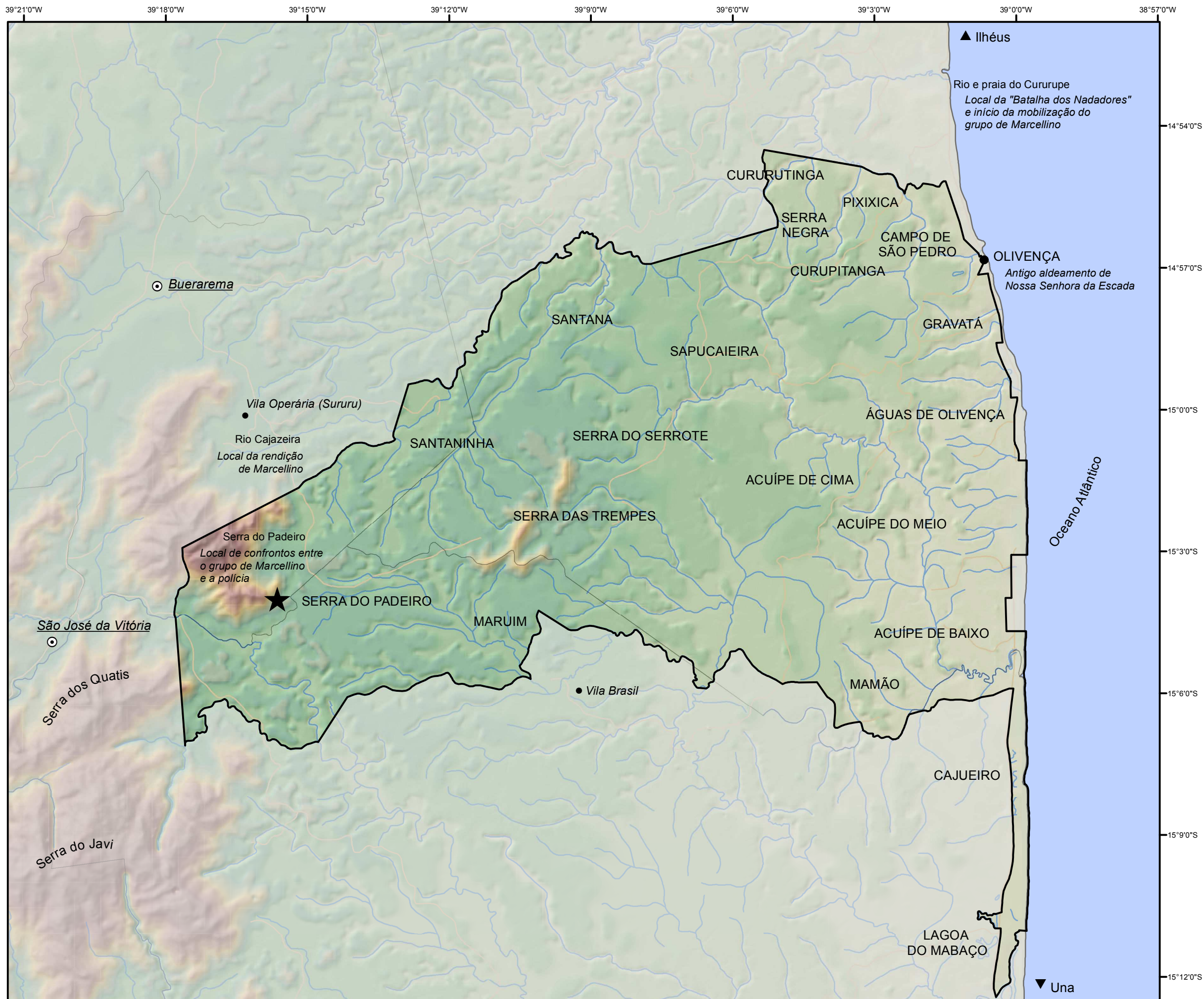
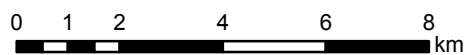
Fontes:
SEI/BA, Funai/MJ, IBGE,
Daniela Alarcon, povo Tupinambá

2012-3

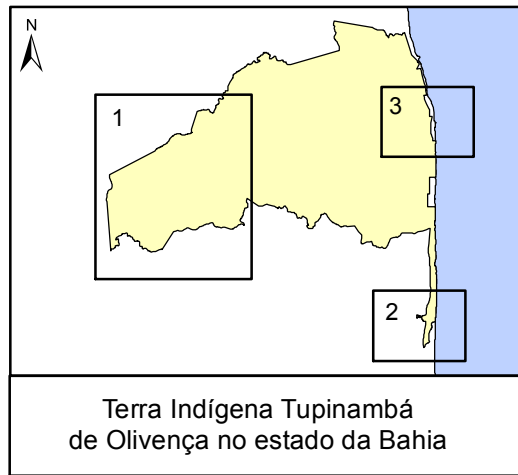
Legenda

- ★ Sede da aldeia Serra do Padeiro
- ⊙ Cidade
- Sede de distrito
- Limite municipal
- 🌊 Hidrografia
- 🛣 Estradas

Obs. O mapa representa de modo aproximado as localidades que compõem a Terra Indígena Tupinambá de Olivença, comumente referidas como "comunidades". Note-se que não se trata de uma divisão formal, com limites claramente estabelecidos, e que as lógicas de integração das comunidades ao território são muito dinâmicas, sobretudo no contexto de retomada.



Mapa 1: Terra Indígena Tupinambá de Olivença



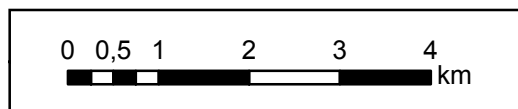
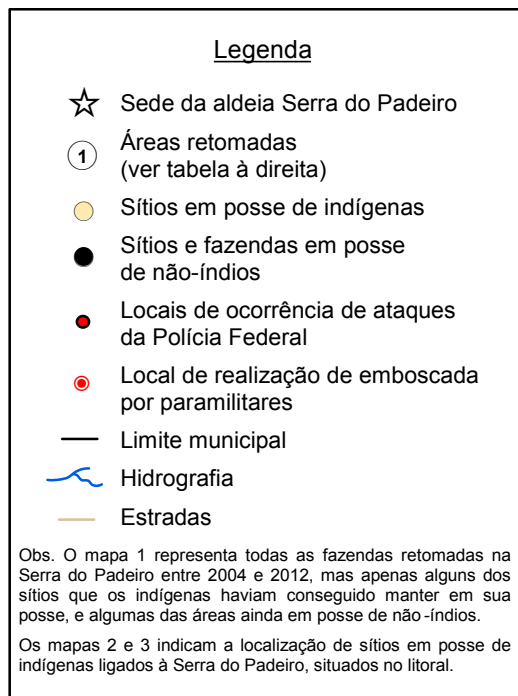
**ALDEIA
SERRA DO PADEIRO**

GCS_WGS_1984

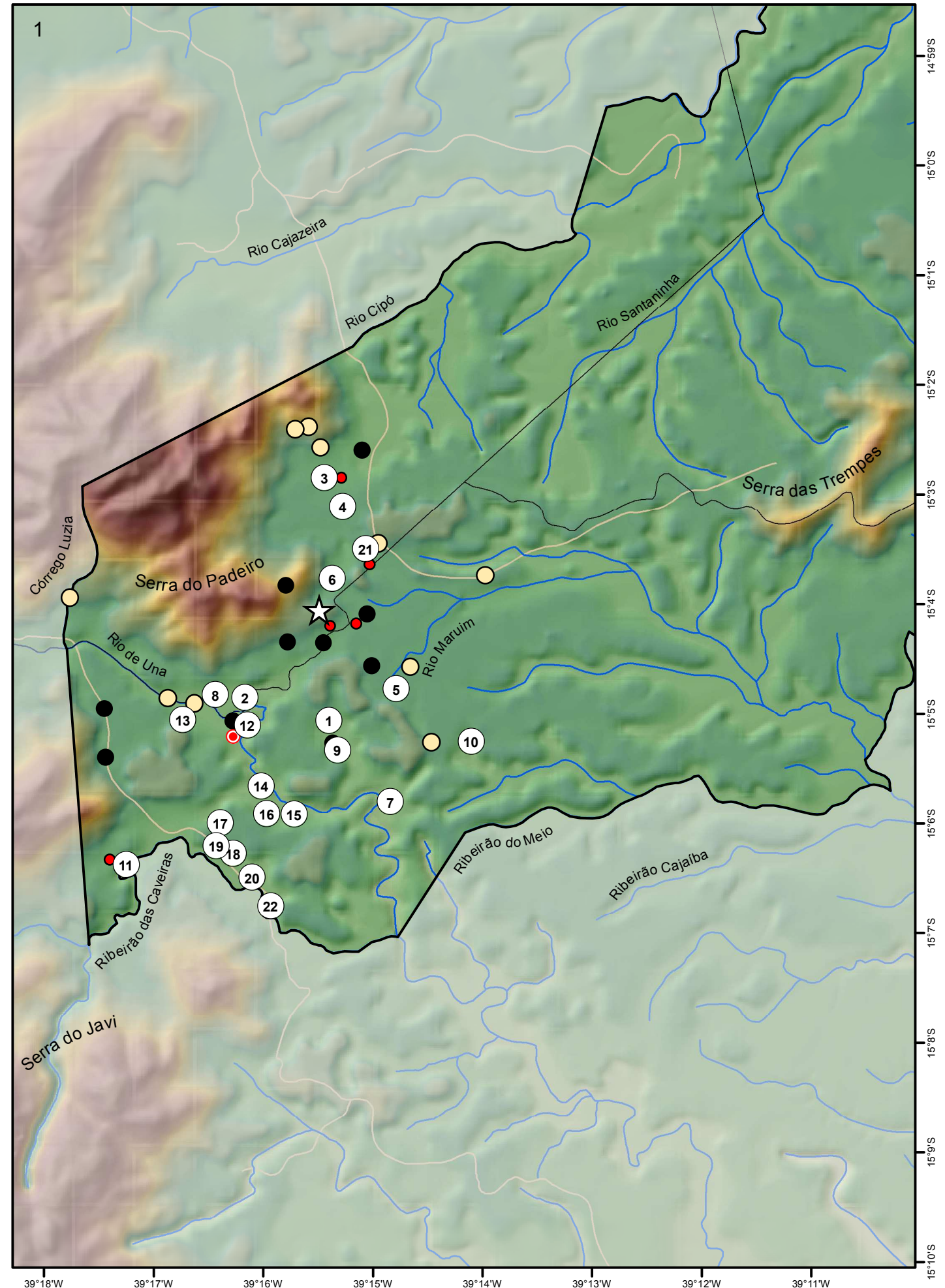
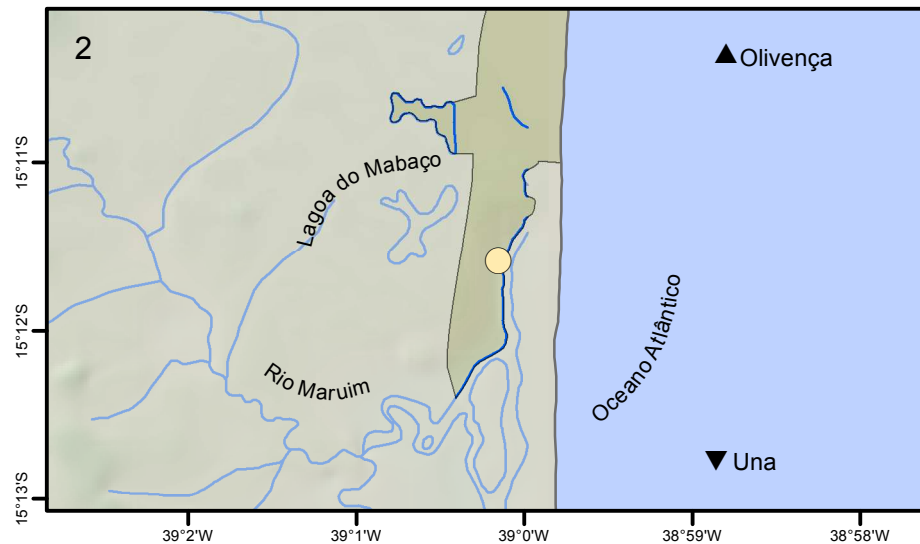
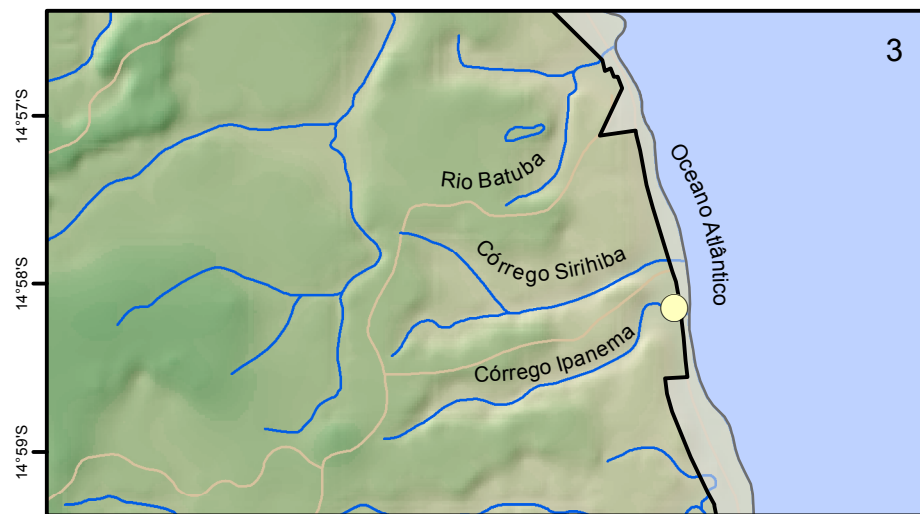
Geoprocessamento:
Daniela Alarcon e Lucas Lima

Fontes:
SEI/BA, Funai/MJ, IBGE,
Daniela Alarcon, comunidade Tupinambá
da aldeia Serra do Padeiro

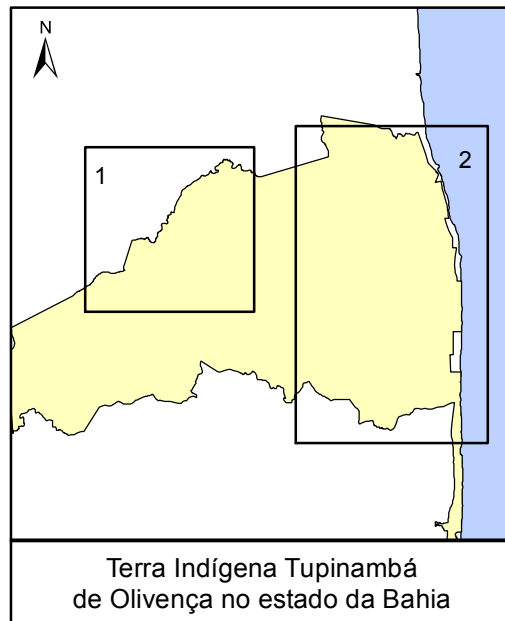
2012-3



	Imóvel retomado	Ano de retomada
01	Bagaço Grosso	2004
02	Futurama	2004
03	Rio Cipó	2006
04	Três Irmãs	2006
05	Bom Jesus	2006
06	São José	2007
07	São Jerônimo	2007
08	Futurosa	2008
09	São Roque	2008
10	Bom Sossego (“Firma”)	2008
11	Santa Rosa	2009
12	Nova Aliança	2009
13	Gruta Bahiana	2009
14	Bom Sossego (“Do padre”)	2009
15	Vencedora	2009
16	Santa Helena	2009
17	Três Riachos (“Ovo”)	2009
18	Boa Sorte	2009
19	Bom Sossego (“Da igreja”)	2009
20	Triunfo	2009
21	Serra das Palmeiras	2010
22	Conjunto de fazendas referido como “Unacau”	2012



Mapa 2: Aldeia Serra do Padeiro



**TERRA INDÍGENA
TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA**

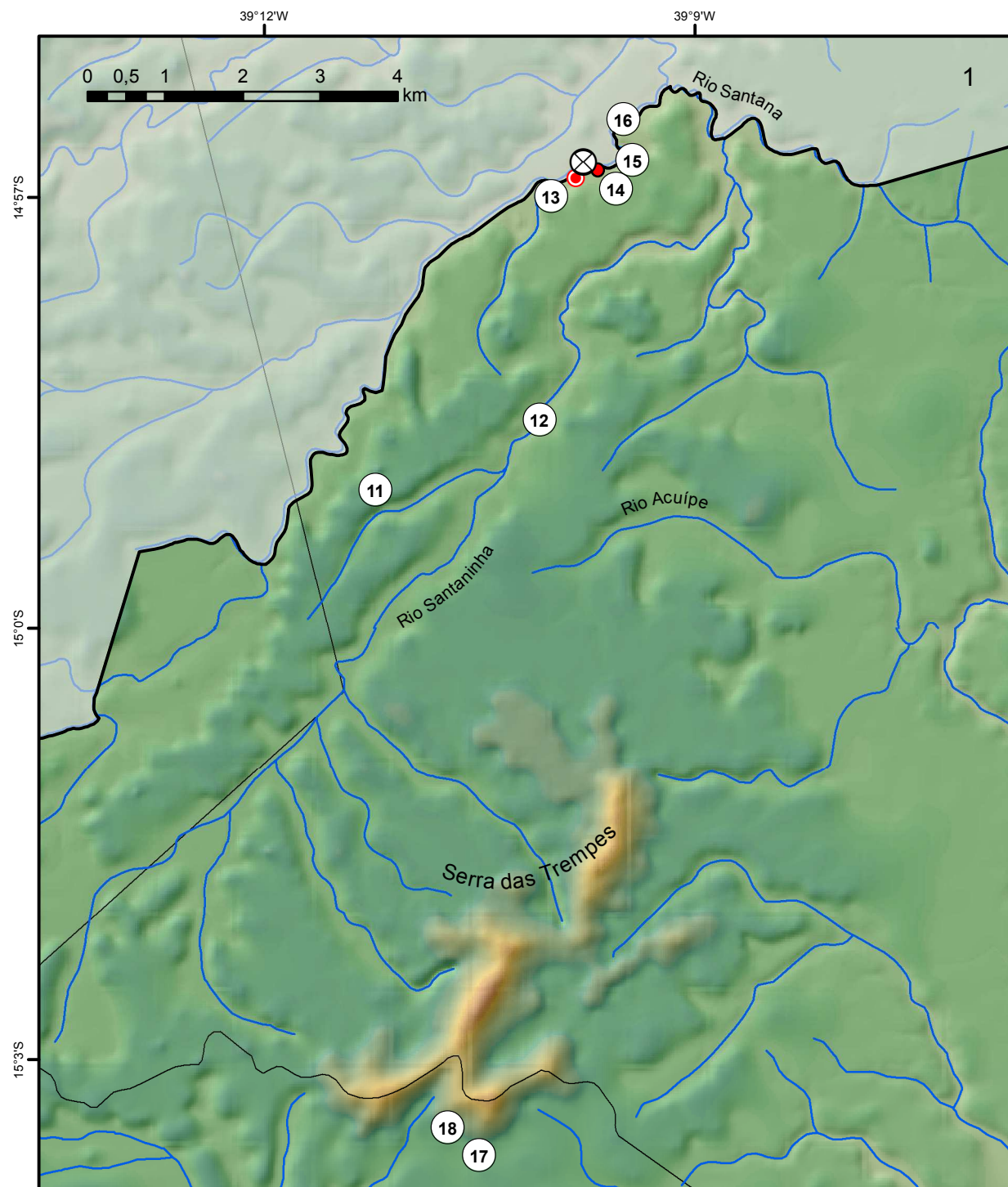
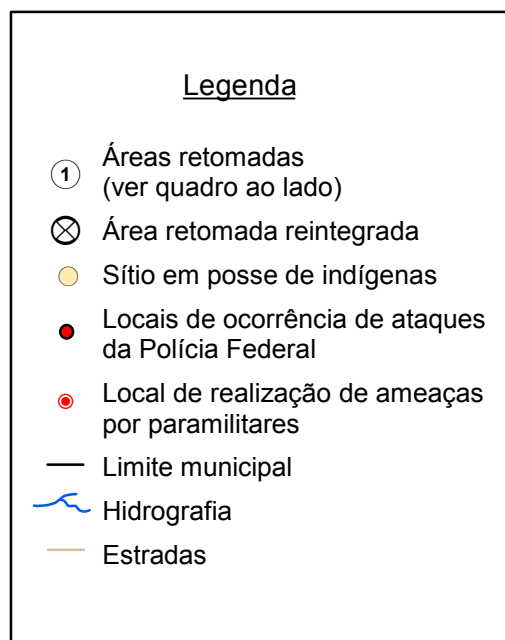
**COSTA, SANTANA
E SERRA DAS TREMPES**

GCS_WGS_1984

Geoprocessamento:
Daniela Alarcon e Lucas Lima

Fontes:
SEI/BA, Funai/MJ, IBGE,
Daniela Alarcon, povo Tupinambá

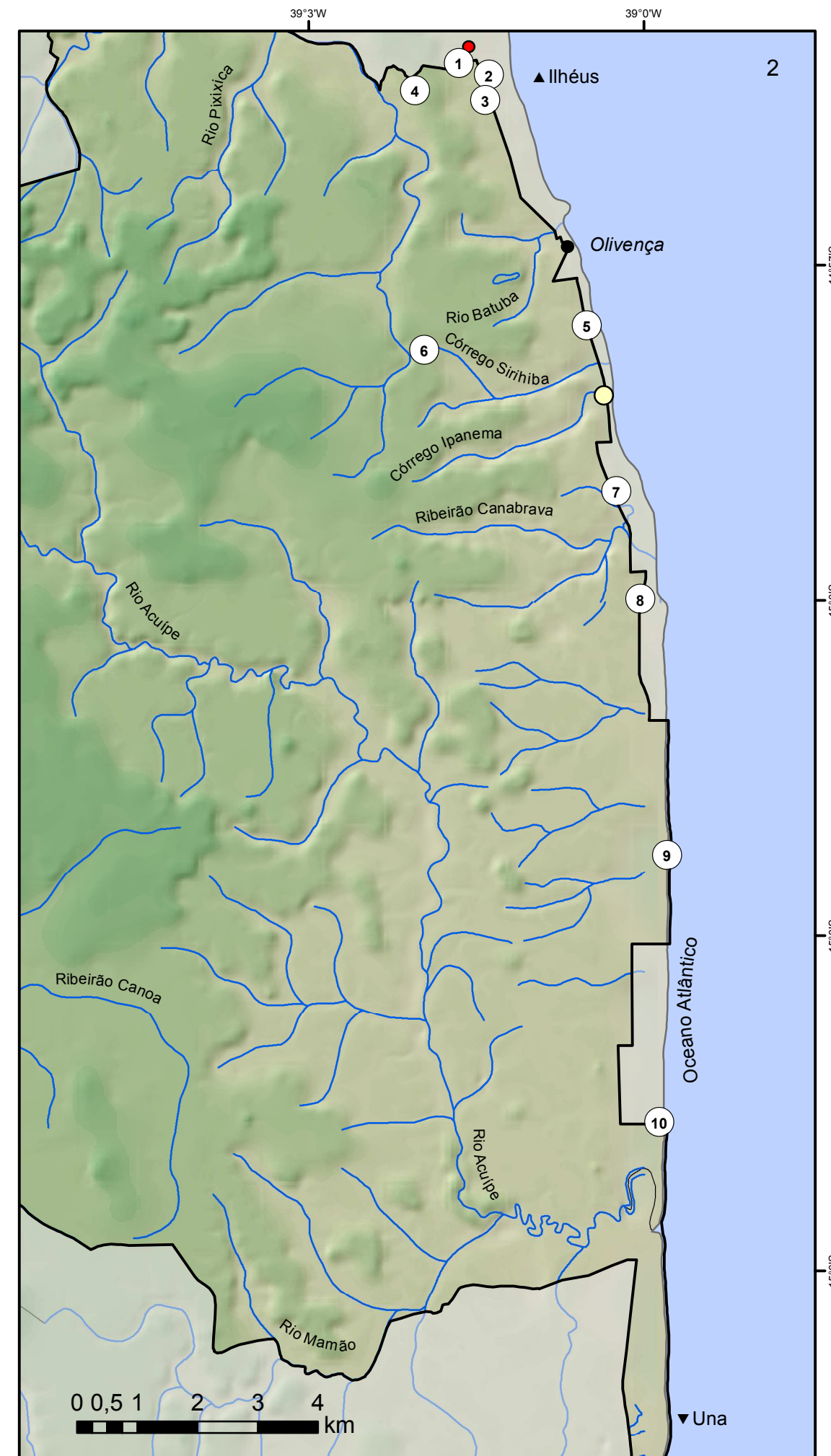
2012-3



Retomadas na região costeira da TI, Santana e Serra das Trempes

1. Tucum	10. Tetama
2. Pq. de Olivença	11. Do Santana
3. Porto da Lancha	12. Abaeté
4. Recanto Feliz	13. Poran
5. Guarani Taba Atã	14. Tamandaré
6. Ferkau	15. Paty Bury
7. Taba Jairy	16. Piracema
8. Itapoan	17. Gavião
9. Tupã	18. Maravilha

Obs. Não estão representadas nos mapas seis outras retomadas existentes no primeiro semestre de 2012; uma série de retomadas realizadas ainda no segundo semestre desse ano; e as muitas áreas em posse de não-indíios. Estão representadas duas retomadas realizadas na Serra das Trempes em janeiro de 2013. Está indicado apenas um sítio em posse de indígenas, em que habitavam famílias ligadas à aldeia Serra do Padeiro. Apenas uma retomada reintegrada foi representada, apesar de haver muitas outras.



Mapa 3: Terra Indígena Tupinambá de Olivença: Costa, Santana e Serra das Trempes

ÁREAS RETOMADAS NA ALDEIA SERRA DO PADEIRO (*)

	IMÓVEL	PRETENSO(S) PROPRIETÁRIO(S)	ÁREA	OBSERVAÇÕES	DATA DE RETOMADA
01	Bagaço Grosso	Silvino José dos Santos	70 ha (aprox.)	Silvino José dos Santos faleceu antes da retomada. Após a ação, seus herdeiros não tomaram medidas legais e nem procuraram o órgão indigenista, o que levou os indígenas a crer que eles não detinham o título da área. A área aqui indicada é uma estimativa dos indígenas.	24/05/2004
02	Futura	Gildro Lisboa Neto	290,3 ha	A área efetivamente em posse de Lisboa quando da realização do diagnóstico fundiário (290,3 ha) revelou-se maior que a área titulada (248 ha).	08/12/2004
03	Rio Cipó	Maria Dias Gonçalves e outros	150 ha (aprox.)	Por ocasião da retomada, os indígenas apontaram como pretensa proprietária Marta Figueiredo Almeida. No diagnóstico fundiário realizado pela Funai, constam como pretensos proprietários Maria Dias Gonçalves e outros.	17/03/2006
04	Três Irmãs	Manoel Macedo Vieira	34,2 ha		
05	Bom Jesus	Agrícola Cantagalo Ltda	40 ha (aprox.)		07/11/2006
06	São José	José Monteiro Ferreira (“Boca Rica”)	40 ha (aprox.)		03/02/2007
07	São Jerônimo	Paulo Roberto Correia dos Santos, Luiz Carlos Correia dos Santos [e outros?]	160 ha	Em relação à fazenda, os indígenas costumam se referir a Raimundo Correia dos Santos (já falecido), pai de Paulo e Luiz, e que teria adquirido o imóvel em 1975. Não se pôde confirmar, nesta pesquisa, se a propriedade da fazenda é hoje reivindicada apenas pelos dois irmãos, ou se é compartilhada com outros herdeiros.	29/09/2007
08	Futura	Antonio Soares Silva	150 ha (aprox.)	Em 29 jan. 2008, Silva constituiu como seu procurador, responsável pela administração do imóvel, Eujaques de Carvalho Soares, seu filho; é este último que os índios mencionam quando aludem à fazenda. Em uma procuração, os pretensos proprietários informam que a área tem 151 ha, ao passo que na ação possessória, afirmam ter 155 ha.	20/01/2008
09	São Roque	Paulo César Campos Pinheiro (“Paulo da Mortuária”)	64 ha	Os indígenas referiam-se a esta fazenda como São Jorge; contudo, pude confirmar no boletim de ocorrência e na ação de reintegração de posse que o nome correto é São Roque.	
10	Bom Sossego (“Firma”)	Agrícola Cantagalo Ltda	25 ha	Sócios que representam a empresa em ação de interdito proibitório: Ângelo Calmon de Sá, Ângelo Calmon de Sá Júnior, Aguiamael Eloy de Abreu e Paulo Anibal Pereira de Araújo. Note-se que em alguns documentos policiais a fazenda é equivocadamente referida como “Bom Sucesso”.	
11	Santa Rosa	José Elias Midlej Ribeiro	400 ha		26/05/2009
12	Nova Aliança	José Domingos Sena Santos (“Domingo Gogó”)	9 ha (aprox.)		20/09/2009
13	Gruta Bahiana	José Eleodório dos Santos	300 ha		
14	Bom Sossego (“Do padre”)	Edvaldo [?] (“Padre”)	45 ha (aprox.)		
15	Vencedora	Felisberto [?]	37 ha (aprox.)		
16	Santa Helena	Manoel Ramos	33 ha (aprox.)		
17	Três Riachos (“Ovo”)	Cícero Roxo	8 ha (aprox.)		
18	Boa Sorte	Dagmar Filizola de Sá			
19	Bom Sossego (“Da igreja”)	[?] Dr. Luiz			
20	Triunfo	[?] Dr. Luiz			
21	Serra das Palmeiras	Manoel Dias da Costa	200 ha	Costa morreu em 2011; o caso é acompanhado por seu filho Domingos Alfredo Falcão da Costa.	19/02/2010
22	Conjunto de fazendas referido como “Unacau”	Unacafé Ltda	450 ha (aprox.)	O conjunto de fazendas, a que genericamente se alude como Unacau, foi cedido em comodato, em 2007, a José Álvaro da Silva.	17/05/2012

Obs. Os retângulos vermelhos indicam os casos em que duas ou mais fazendas ocupadas são geridas em conjunto, compondo, assim, a mesma “retomada”.

Fontes: Daniela Alarcon; comunidade Tupinambá da Serra do Padeiro; Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio (2006); Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio (2009); ações possessórias e fontes policiais diversas (ver Fontes e referências bibliográficas para detalhamento).

Tabela 1: Áreas retomadas na aldeia Serra do Padeiro

Capítulo 1

O processo de territorialização

1.1. Breve caracterização do território Tupinambá

Situada nos municípios de Buerarema, Ilhéus e Una, sul do estado da Bahia, a Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença estende-se por uma região historicamente associada à agricultura e ao turismo. Sua história vincula-se a um longo processo de territorialização da população indígena da região, que tem como marco o estabelecimento do aldeamento jesuítico de Nossa Senhora da Escada, em 1680, no que hoje corresponde à sede do distrito de Olivença, localizada a cerca de 21 km da cidade de Ilhéus (ver imagem 1.6).

Respondendo às demandas indígenas, em 2004, a Funai iniciou o procedimento de identificação e delimitação da TI. Transcorridos cinco anos, o órgão indigenista aprovou o relatório circunstanciado, delimitando a TI em uma área de 47.376 ha, o que faz dela a segunda maior TI da Bahia, inferior em extensão apenas à Reserva Indígena (RI) Caramuru-Catarina Paraguaçu (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009). Quando da conclusão desta dissertação, o processo demarcatório ainda estava em curso. Àquela altura, dezenas de áreas outrora em posse de não-índios já haviam sido retomadas pelos Tupinambá.

No sentido leste-oeste, a TI prolonga-se da costa marítima à cadeia montanhosa conformada pelas serras das Trempes, do Serrote e do Padeiro, e, no sentido norte-sul, do rio Cururupe à Lagoa do Mabaço. Conformam-na paisagens geomorfológicas diversas: planícies marinhas e fluviomarinhas; tabuleiros costeiros, predominantemente arenosos; mares de morros; e serras e maciços pré-litorâneos (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2004: 15-17). A área é recoberta pela Mata Atlântica e ecossistemas associados, podendo ser identificadas florestas densas e abertas, manguezais, restingas, campos de altitude e brejos. Nas últimas décadas, contudo, a expansão das atividades agrícolas na região reduziu drasticamente a vegetação nativa, restando poucas áreas bem preservadas (Ibid.: 32, 34).

Não se dispõe de dados precisos acerca do número de habitantes indígenas da TI¹. Estima-se, segundo dados da Fundação Nacional de Saúde/Ministério da Saúde (Funasa/MS) para 2009, que a área seja habitada por cerca de 4.700 índios. Sabendo-se, contudo, que no

¹ E tampouco dos habitantes não-indígenas, a não ser as informações veiculadas por opositores à demarcação da TI. Esses números não são considerados aqui, por serem seguramente inflados, como tem ocorrido em diferentes contextos demarcatórios (vide o exemplo recente, entre 2012 e 2013, da extrusão da população não-indígena da TI Marãiwatsédé, no Mato Grosso).

marco do processo de recuperação territorial a população tem crescido substancialmente, pode-se afirmar com relativa segurança que esses números estão defasados. A população distribuiu-se pelas diferentes regiões da TI: Acuípe de Baixo, Acuípe de Cima, Acuípe do Meio, Águas de Olivença, Cajueiro, Campo de São Pedro, Curupitanga, Cururutinga, Gravatá, Lagoa do Mabaço, Mamão, Maruim, Pixixica, Santana, Santaninha, Sapucaieira, Serra das Trepes, Serra do Padeiro, Serra do Serrote, Serra Negra e a vila de Olivença. Conforme levantamento demográfico levado a cabo durante o processo de identificação e delimitação da TI, a maior parte da população indígena concentrava-se em duas regiões: a das serras e aquela compreendida entre Sapucaieira e Santana (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 223).

Nas diversas localidades que compõem a TI, referidas em alguns casos como “comunidades”, encontravam-se conjuntos de casas mais ou menos dispersas. Contudo, eram muito dinâmicas as lógicas de integração das comunidades ao território, como alertavam os antropólogos Susana de Matos Dores Viegas e Jorge Luiz de Paula, responsáveis pelo relatório de identificação e delimitação da TI (Ibid.: 40)². Isso ficará evidente quando nos debruçarmos sobre a constituição de aldeias, no marco do processo de recuperação territorial. O que importa enfatizar é que vínculos de parentesco e a partilha de uma identidade comum, assentada em relações específicas com o território, uniam essas localidades historicamente. A partir de 2004, em várias delas passaram a ocorrer ações de retomada de terras, como se indicará adiante. Antes disso, observaremos como se constituiu a aldeia Serra do Padeiro, sobre a qual se debruça este estudo.

1.1.1. A aldeia Serra do Padeiro

A expressão *Serra do Padeiro* é empregada pelos sujeitos envolvidos no processo de retomada, e também nesta dissertação, com sentidos diversos. Em um plano mais geral, fala-se em Serra do Padeiro para aludir a uma das regiões geográficas da TI, a mais interior, como já se indicou. Com solos comparativamente mais férteis que os de outras áreas da TI, a Serra do Padeiro foi ocupada a partir de fins do século XIX pela monocultura cacaueteira, principal motor de expropriação territorial dos indígenas a partir de então. Predominam na região colinas e morros, cujas altitudes variam de menos de 100 m a mais de 800 m, e onde nascem diversos rios que cortam a TI³. Nos topos desses morros, serras e serrotes é que podiam ser encontradas as

² Para uma breve discussão sobre os conceitos de “comunidade” e “aldeia” entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, ver Ubinger (2012: 20-21).

³ O relatório ambiental elaborado pelo GT de identificação e delimitação da TI fala, erroneamente, em altitudes máximas de 300 m na região das serras; observando-se as cotas altimétricas na base cartográfica

formações florestais mais preservadas da TI: matas primárias e secundárias em estágio avançado de regeneração, onde ocorriam árvores de grande porte, cipós e epífitas (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2004: 39). Serra do Padeiro é também o nome de uma serra ou, em acepção ainda mais específica, de um pico em particular, encimado por uma grande afloração rochosa, que se destaca na paisagem (ver imagem 1.1). Há, finalmente, uma aldeia Serra do Padeiro, conformada em 2012 por cerca de mil indígenas, segundo dados da AITSP⁴.

A aldeia Serra do Padeiro estende-se pelos três municípios nos quais se localiza a TI Tupinambá de Olivença⁵. Os centros povoados mais próximos dali são dois bairros rurais: o primeiro, a Vila Operária (também conhecido como Sururu), é um distrito de Buerarema e dista aproximadamente 10 km da aldeia; o segundo, a Vila Brasil, é parte do município de Una e se localiza a cerca de 18 km da Serra do Padeiro. Aproximadamente 60 km, percorridos ao longo de uma estrada secundária, separam a aldeia da vila de Olivença. O pico a que me referi há pouco é considerado pelos Tupinambá da Serra do Padeiro o centro da aldeia e a “morada dos encantados”; a seus pés, localiza-se o sítio onde, em 2012, viviam o pajé e parte de sua família extensa, incluindo o cacique⁶. Os demais membros da aldeia viviam em pequenas posses (sítios) situadas principalmente nas proximidades dos rios de Una (ver imagem 1.2), Cipó e do Meio, que conseguiram manter apesar do processo expropriatório, e em fazendas retomadas⁷. Como se detalhará adiante, na Serra do Padeiro, 22 fazendas foram ocupadas entre 2004 e 2013, formando uma espécie de semicírculo em torno do centro da aldeia. Apesar de os indígenas, ao longo da última década, terem ampliado significativamente a área que ocupavam, esta permanecia descontínua, já que persistiam no território fazendas e sítios em posse de não-índios.

da SEI, percebe-se que há picos na Serra do Padeiro que excedem 800 m de altura (ver Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2004: 17).

⁴ No início de 2013, alguns indígenas comentaram-me a necessidade de se produzir um novo levantamento demográfico na aldeia, uma vez que os dados que seguiam utilizando (cerca de mil indígenas, distribuídos em 180 famílias) estariam defasados.

⁵ Note-se que, por vezes, a aldeia é equivocadamente referida como localizada apenas no município de Buerarema. Boa parte dela situa-se em Una e uma pequena fração, no distrito de Japu, em Ilhéus.

⁶ Mais adiante, falarei sobre os “encantados” ou “caboclos”, entidades centrais na cosmologia dos Tupinambá da Serra do Padeiro e no processo de retomada territorial. A expressão “morada dos encantados” dá título à dissertação de mestrado da antropóloga Patricia Navarro de Almeida Couto, primeiro trabalho acadêmico a se debruçar sobre a religiosidade na Serra do Padeiro (2008).

⁷ Viegas e Paula não consideram pertinente a utilização do termo “sítio” (conforme definição de Woortmann, 1994) para se referir às posses mantidas pelos Tupinambá de Olivença, por se tratar, nessa acepção, de um “território de parentesco”, de uma terra que se herda (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 68). Penso que a categoria (tanto no sentido indicado, quanto no de “território de reciprocidade”, cf. Woortmann, 1988) aplica-se bastante bem ao contexto específico da Serra do Padeiro, como se verá ao longo desta dissertação. “Fazenda”, por sua vez, como se indicará mais claramente no capítulo 3, não designa uma simples extensão de terra, mas uma entidade constituída historicamente.

Observe-se ainda que, quando me refiro à aldeia Serra do Padeiro, não me restrinjo à região geográfica homônima, já que duas áreas situadas no litoral da TI, a despeito de estarem distantes mais de 60 km do centro da aldeia, eram consideradas por seus membros partes integrantes da mesma. A primeira delas, situada no extremo sul da TI, junto à Lagoa do Mabaço, era uma área titulada, comprada por volta de 1960 por Julia Bransford da Silva. Com 61 ha de extensão, a área era conhecida como Fazenda Prazerosa ou Sítio Rio do Meio, em alusão ao curso d'água referido também como Maruim. Índia nascida em Olivença, Julia foi a segunda esposa de Francisco Ferreira da Silva (conhecido como Velho Nô), avô do pajé da aldeia Serra do Padeiro. O Velho Nô, que vivia ao pé da serra, costumava passar períodos no sítio – apreciava comer caranguejos apanhados no mangue, no encontro do rio Maruim com o mar, junto à Lagoa do Mabaço. Foi aí que faleceu, na década de 1960. Após sua morte, o sítio permaneceu desabitado, exceto durante os períodos em que alguns de seus parentes viveram ali.

Em 1995, mudaram-se para lá uma filha do Velho Nô e seu cônjuge, que aqui serão referidos como dona Helena e seu Jorge, e que se dedicavam a cultivar coco, pescar no mar e coletar espécies como aratu, lambreta e caranguejo. A partir de meados da década de 2000, dona Helena e seus familiares passaram a sofrer as pressões de um hotel de luxo instalado à beira da lagoa, que tinha entre seus sócios o ex-presidente do Banco Central Armínio Fraga Neto. O terreno pretensamente pertencente a Fraga praticamente envolveu a Fazenda Prazerosa. “Nós ficamos no meio”, disse dona Helena, lembrando que pessoas ligadas ao hotel tentaram impedi-los de passar pela estrada e, algumas vezes, foram até sua casa, para tentar fazer com que ela e seu Jorge assinassem papéis (“queriam tomar mesmo”). “Fizeram um hotel lá para dentro – só vai gente rica –, puseram cancela, mas a gente está lá. Se vendesse, como a gente ia pegar o caranguejo, que nem nosso avô sempre fez?”, observou um bisneto do Velho Nô.

Em junho de 2012, dona Helena e seu Jorge transferiram-se para a Serra do Padeiro, com o intuito de viverem mais perto dos familiares, e outros indígenas mudaram-se para o sítio. Durante a andada do caranguejo, que ocorre de janeiro a março, indígenas da Serra do Padeiro acorriam ao sítio na Lagoa do Mabaço, refazendo ano após ano a viagem que, em seu tempo, o Velho Nô e outros “troncos velhos” empreendiam em busca do crustáceo⁸.

A segunda área costeira que integrava a aldeia Serra do Padeiro era a antiga fazenda Ipanema, localizada na região conhecida como Jairi, ao sul da vila de Olivença. Pretensamente pertencente aos descendentes de Lino Cardoso do Vale, já falecido, a fazenda era ocupada, em 2012, por uma família indígena extensa, composta por cerca de 20 pessoas.

⁸ Falarei sobre os “troncos velhos”, os antepassados dos indígenas, principalmente nos capítulos 3 e 4.

Em 1977, uma indígena que chamaremos Lúcia mudou-se para a Ipanema com seu cônjuge, que aqui será José, contratado como administrador da fazenda, cuja principal atividade econômica consistia na extração de piaçaba nativa e na produção de coco. Sobrinha do pajé da aldeia Serra do Padeiro, dona Lúcia nasceu no Santaninha, onde a mãe se estabelecera, para trabalhar em fazenda, e ainda jovem transferiu-se para a região costeira da TI. Na Ipanema, nasceram todos os seus filhos (exceto a primeira, que chegou ali com três meses de idade) e netos. Segundo ela, após a morte de Cardoso do Vale, os herdeiros não dedicaram atenção à fazenda, e os indígenas continuaram vivendo no local, sem remuneração. Em 2012, dona Lúcia, um filho e uma nora alternavam temporadas na fazenda Ipanema e em uma área retomada na Serra do Padeiro, ao passo que outros membros da família habitavam exclusivamente na Ipanema, deslocando-se ao interior do território de quando em quando, para visitar familiares, participar de retomadas, festas e outras atividades.

Note-se que os membros da aldeia Serra do Padeiro que habitavam essas duas áreas mantinham relações cotidianas com indígenas da região costeira da TI. Não que os demais moradores da Serra do Padeiro não se encontrassem com índios de outras partes do território; como se disse, eles nutriam entre si laços históricos, atualizados no contexto de recuperação territorial. No caso dos moradores da fazenda Ipanema e do sítio na Lagoa do Mabaço, contudo, a proximidade geográfica tornava os contatos mais seguidos.

Durante um período, dona Helena e seu Jorge acolheram no sítio famílias indígenas não oriundas da Serra do Padeiro, que lhes pediram morada e se sustentavam mariscando e coletando piaçaba. Da Ipanema, partia a estrada que dava acesso à localidade do Gravatá, onde se concentravam diversas famílias indígenas, que cruzavam a fazenda seguidamente, para chegar ao mar. Ao norte, a fazenda limitava-se com a retomada Guarani Taba Atã; um dos moradores da Ipanema, inclusive, vivia alternadamente na fazenda e na retomada. Quando teve problemas com um vizinho, proprietário de uma casa de veraneio construída à beira-mar, confrontando-se com a Ipanema, uma indígena que vivia na fazenda encontrou apoio tanto de seus parentes da Serra do Padeiro, quanto de um cacique da costa.

Historicamente, a região da Serra do Padeiro – onde, como se viu, situa-se a maior parte da aldeia homônima – constituiu-se, para os Tupinambá, como lugar de *refúgio*, no marco da territorialização. Ao reconstituírem a história do aldeamento jesuítico de Nossa Senhora da Escada, a historiadora Teresinha Marcis, Viegas e Paula recuperaram fontes confirmando que, no âmbito do projeto jesuítico, os indígenas ocupavam, de forma permanente, um território bem mais vasto que a quadrícula jesuítica e seus arredores imediatos (Marcis, 2004: 42-43; Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio,

2009: 34, 146, 149, 601)⁹. Tal ocupação, comentam Viegas e Paula, desenvolvia-se conforme “a própria dinâmica social do grupo e pela pressão do seu enfrentamento com os projetos missionário e colonial” (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 34). Documentos da administração colonial analisados pelos antropólogos informam que os indígenas aldeados mantinham roças afastadas da quadrícula, e aludem ainda a fugas do aldeamento para as matas. Muitas vezes ouvi indígenas da Serra do Padeiro referirem-se à resistência dos antepassados remotos “que não se deixaram aldear”. Pesquisas históricas e antropológicas, que coincidem com relatos contemporâneos dos Tupinambá, indicam que as serras eram local de morada e de passagem também de outros povos indígenas – a hipótese mais difundida é de que se tratava de povos do grupo Jê¹⁰. As características da região fariam dela, como indiquei, uma notável zona de refúgio.

A partir de fins do século XIX, desenvolveu-se um padrão de ocupação do interior do território Tupinambá (do Santana às serras) baseado na ação “desbravadora” do “pioneiro” e nos casamentos interétnicos. O relato sobre o deslocamento do sertão às terras férteis da região cacauceira estava disseminado nas descrições dos Tupinambá da Serra do Padeiro acerca das trajetórias de seus antepassados¹¹. O “norte” (a designar o norte do estado da Bahia e a região que atualmente corresponde ao estado de Sergipe) era o lugar de origem por excelência dos antepassados que vieram “de fora” – a ampla maioria, do gênero masculino. Tais localidades povoavam os cantos entoados durante as “sessões de encante” na Serra do Padeiro, quando indígenas (e alguns não-índios iniciados) incorporavam encantados¹². Como exemplo, transcrevo a seguir um canto associado ao encantado Boiadeiro, que alude a um dos lugares de origem mais citados; também no canto, ainda que a associação com a ida ao sul não seja explícita, como ocorria nos depoimentos orais, o norte aparece inscrito no passado:

Em Vila Nova da Rainha, eu era bem empregado. / Na fazenda possuía muita cabeça de gado. / Joguei tudo isso fora, fiquei no meio do terreiro, / somente com um pandeiro e o nome de boiadeiro¹³.

⁹ A sede do aldeamento compunha-se de uma praça quadrada, com construções em pedra (a igreja, a residência dos padres e o colégio), e, a seu redor, casas de barro cobertas de palha, onde viviam famílias indígenas (Marcis, 2004: 41).

¹⁰ Marcis, recuperando informações da historiadora Maria Hilda Baqueiro Paraiso, chama a atenção para a expressiva diversidade étnica encontrada pelos colonizadores na região (Ibid.: 25-26). Sobre a distribuição dos grupos linguísticos no atual estado da Bahia durante o período colonial, ver Paraiso (1994: 182-183). No capítulo 3, serão apresentadas algumas narrativas que conheci em campo acerca dos contatos mantidos na Serra do Padeiro entre os Tupinambá, os indígenas que seriam do grupo Jê e os não-índios que aportaram à região a partir de fins do século XIX.

¹¹ “Sertão”, aqui, não tem de ver apenas com o semiárido; diz respeito ao interior, em oposição à costa. Sobre isso, ver Camara Cascudo (1984: 710).

¹² A expressão “sessões de encante” é de Couto (2008).

¹³ Canto registrado na aldeia Serra do Padeiro durante os festejos de São Sebastião, jan. 2012.

Vila Nova da Rainha é o atual município de Senhor do Bonfim, Bahia, próximo ao que foi o arraial de Canudos. Outros lugares de origem frequentemente mencionados pelos indígenas em seus depoimentos eram Tobias Barreto (hoje em Sergipe) e Caetitê (na Bahia, a oeste da TI). Já quando se tratava dos ascendentes do gênero feminino, a narrativa modelar girava em torno das índias “pegas a dente de cachorro”, isto é, índias “bravas” (“minha avó era índia, índia mesmo, o cabelão dela batia por aqui”), que viviam com os seus na mata, e que teriam sido “amansadas” por não-índios, dando origem a famílias “mistas”. Encontrei, em campo, alusões a duas situações distintas. Havia os casamentos realizados no interior do território, unindo pioneiros a mulheres indígenas que já viviam na Serra do Padeiro, e havia os não-índios que, ao chegar a Olivença, teriam estabelecido relações com os indígenas, contraído casamento e então se deslocado para o interior. Note-se que, em ambos os grupos de narrativas, o casamento com a mulher indígena era apresentado como um salvo-conduto dos não-índios: era a união que lhes abria a possibilidade de se internarem sem resistência indígena no território que não era seu ou, caso já estivessem ali, de permanecerem. Além disso, como se evidenciará nos capítulos 3 e 4, os conhecimentos territoriais detidos por essas mulheres seriam fundamentais para a adaptação dos homens chegados de fora. Foi assim que, por meio de casamentos entre índias e não-índios, constituiu-se grande parte da população indígena que habita contemporaneamente a região da Serra do Padeiro¹⁴.

A ocupação da Serra do Padeiro relacionava-se, ainda, a um momento crucial da resistência à expropriação territorial dos indígenas, compreendido entre os últimos anos da década de 1920 e o fim da década de 1930, e que se tornou conhecido como “revolta do caboclo Marcellino”¹⁵. À época, despontou a figura de Marcellino José Alves, que mobilizou

¹⁴ Viegas e Paula encontraram no Santana e na Serra do Padeiro um conjunto expressivo de casos em que a ida para a área explicava-se no contexto de casamentos interétnicos e ação desbravadora (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 255, 266). Segundo eles, a ida das índias com seus cônjuges para o interior não fez com que rompessem de pronto seus laços com Olivença, o que só teria ocorrido após algum tempo – trajetória que, contudo, não é passível de generalização.

¹⁵ O termo “caboclo” tem sentidos diversos, dependendo do contexto de seu emprego; para uma discussão a esse respeito, ver M. e A. Carvalho (2012: 16). Era (continuava sendo, à época da demarcação da TI Tupinambá de Olivença) um termo pejorativo empregado pelos não-índios para se referir aos indígenas, uma categoria social engendrada pelo contato interétnico (Cardoso de Oliveira, 1976a: 9). A esse respeito, uma indígena do Santana observou: “caboclo foi um apelido que o branco botou no índio para não chamar preguiçoso diretamente”. Já uma indígena que vivia em uma retomada na Serra do Padeiro comentou: “Naquele tempo, tinha muito índio, mas *se chamava* caboclo”. Do “caboclo besta”, tomavam-se as terras. Como bem observou Ordep Serra, “o objetivo político desse emprego estigmatizante da palavra ‘caboclo’ é a interessada denegação da identidade étnica”, em um quadro de reconhecimento de direitos territoriais (2012: 70-71). Carvalho discute, ainda, a relação entre as categorias “índio civilizado”, “caboclo” e “pardo” (2011b: 380). No contexto Tupinambá, “caboclo” significava por vezes “índio misturado”, aquele que segundo certa interpretação já não seria índio propriamente (“aqui não tem índio, só caboclo”, diziam alguns regionais). Sobre essa acepção, ver também Mejía Lara (2012: 101-102). Em outros casos, tinha sentido de “índio puro” – falava-se, por exemplo, em “caboclos sem mescla”. Este uso não é atípico: “a

os indígenas com o intuito de barrar o avanço dos não-índios sobre suas terras. Em decorrência disso, foi perseguido e preso em diferentes ocasiões; seu paradeiro a partir de 1937 é desconhecido. Debruçar-se sobre a revolta ou levante de Marcellino é fundamental para compreender o processo de retomada territorial, e a isso me dedicarei mais adiante. Por ora, interessa indicar a existência de nexos entre a ação do indígena e de seus companheiros e a ocupação da Serra. No discurso dos indígenas, a resistência de Marcellino impregnava o território Tupinambá: nas matas, locas e topos de serras, ele protegia-se da perseguição; a Serra do Padeiro foi seu último refúgio e a margem do rio Cajazeira, o ponto onde se rendeu. Havia quem se recordasse do ruído dos tiros durante as perseguições a Marcellino e ainda viviam familiares dos indígenas torturados a fim de que delatassem o paradeiro do grupo¹⁶.

Por vezes, a perseguição aos indígenas na vila de Olivença em razão do levante de Marcellino é colocada na raiz da ocupação do interior do território Tupinambá: nessa análise, a ocupação das serras seria resultado da dispersão dos indígenas. Ainda que certamente se possa pensar em uma intensificação dos deslocamentos em direção ao interior na esteira da perseguição ao grupo de Marcellino, a ocupação dessa porção do território é mais antiga. Consideremos aqueles que me foram referidos como os dois principais troncos da Serra do Padeiro, dos quais descende a maioria dos indígenas que habitam a aldeia contemporaneamente. Segundo minhas estimativas, o homem referido na origem do tronco que se desdobra nos grandes ramos Ferreira da Silva e Bransford da Silva teria chegado à Serra do Padeiro, oriundo do oeste da Bahia, nas últimas décadas do século XIX. Já os irmãos que dariam origem aos dois grandes ramos Fulgêncio Barbosa teriam chegado à região do rio Cipó, também na aldeia Serra do Padeiro, por volta de 1910. E, o que é muito importante, os três se casaram com indígenas que já viviam na Serra do Padeiro, senão em caráter permanente, ao menos durante temporadas. Assim, parece-me acertado o que propõem Viegas e Paula, quando caracterizam o caso de Marcellino como um “dispositivo simbólico” operado pelos indígenas para indicar a longa perseguição de que foram vítimas e sua resistência histórica:

Por outras palavras, a importância desse caso não está apenas nos fatos ocorridos, mas também em servir de epítome para muitos outros casos de perseguição e refúgio que marcam a vida dos índios da região (Ibid.: 47, 48).

categoria censitária *caboclo* é traduzida para o francês no censo de 1890 como “indiens” (Oliveira Filho, 1988: 88, grifo dele). A palavra, contudo, adquiria outro sentido quando empregada pelos indígenas para reforçar a indianidade de seus antepassados (“vó era cabocla mesmo”). Além disso, como já indiquei, para os indígenas, *caboclo* era também sinônimo de encantado.

¹⁶ Os relatos sobre a revolta de Marcellino que conheci em campo serão apresentados no capítulo 3.

Em sua configuração contemporânea, a aldeia Serra do Padeiro tem como marco fundador uma carta datada de 10 de dezembro de 2003. Na correspondência, endereçada à Funai, os indígenas davam a conhecer que haviam eleito Rosivaldo Ferreira da Silva (Babau) como cacique da Serra do Padeiro e que, a partir daquela data, passariam a se organizar de forma autônoma em relação a Olivença – até então, Maria Valdelice de Jesus (Jamapoty) era a única cacique da TI¹⁷. Apesar disso, assinalaram, continuariam articulados com os indígenas das demais áreas na luta pela demarcação¹⁸. Fica assim evidente que aldeia, nesse contexto, é uma construção contemporânea, que se nutre, como conceito, da memória da existência de aldeias no passado, destruídas pela ação dos não-índios.

Alguns de meus informantes, remontando-se aos conhecimentos transmitidos por seus pais, identificaram os locais das aldeias antigas na área abarcada pela atual aldeia Serra do Padeiro: ao pé da Serra do Padeiro, na Serra do Escondido, na roça conhecida como Pixixica, em um tabocal à beira do rio de Una, na ladeira do Teimoso¹⁹. Como se indicará no capítulo 3, a vida dos Tupinambá na aldeia Serra do Padeiro contemporânea é impregnada pela vida (como ato de resistência) e pela morte (como resultado da violência expropriatória) dos índios das aldeias antigas. As aldeias velhas eram, em certo sentido, ponto de partida e de chegada no processo de retomada territorial – ideia que se tornará mais clara, espera-se, ao longo deste texto.

1.2. Os Tupinambá e o processo de territorialização

Como resultado de um longo contato interétnico, o território Tupinambá, que antes comportava a mobilidade da ocupação tradicional, tornou-se um espaço de limites impostos pelos não-índios. É inegável que a vida dos indígenas da região sofreu uma dramática interrupção (Paraiso, 1989: 83-85). Contudo, uma abordagem que os restringisse à condição de vítimas, enfocando apenas as perdas por eles sofridas, ocultaria o fato de que, ao longo do tempo, eles se organizaram para disputar seus destinos. Para concretizar seus projetos de dominação, os não-índios tiveram de se bater com uma resistência persistente, manifestada por meio de estratégias

¹⁷ Sobre a eleição de Valdelice, em 1999, ver Magalhães (2010: 54).

¹⁸ Diz a carta: “a comunidade Serra do Padeiro decidiu caminhar independente na administração da [em relação à] comunidade de Olivença, mas em termos territoriais as 2 comunidades estarão unidas, lutando por um mesmo objetivo: mostrar ao mundo que índio é gente e que sua cultura deve ser valorizada”.

¹⁹ Durante os trabalhos do Grupo de Trabalho (GT) de identificação e delimitação da TI, Viegas e Paula ouviram de um indígena da Serra do Padeiro menções a três aldeias antigas, habitadas por “índios bravos” (possivelmente do grupo Jê): ao pé da Serra do Padeiro, na Serra do Maroto e em um tabocal à beira do rio de Una. Segundo ele, os indígenas teriam deixado a região devido à pressão dos não-índios, havendo alguns deles se refugiado nos postos indígenas Caramuru e Paraguaçu (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 276).

diversas; além disso, como veremos adiante, o triunfo dos não-índios, apesar de abarcador, nunca foi total. Como Oliveira Filho deixou claro ao desenvolver a noção de territorialização, se, de um lado, a presença colonial instaurou um processo de reorganização social, de outro, esse mesmo processo foi atualizado pelos indígenas (1998a: 60).

Paralelamente às tentativas de apagamento da presença indígena na região, são fartas as referências a sua persistência. Na crônica de João da Silva Campos, encontramos abundantes menções aos indígenas em área que excede os limites da TI, já na passagem do século XIX para o XX. Na década de 1870, observa, os índios do antigo aldeamento de Ferradas (hoje distrito de Itabuna) viviam “errabundos” na mata e, “obrigados pela fome, roubavam as plantações não só dos lavradores do [rio] Cachoeira, como dos do Almada” (2006: 392)²⁰. Segundo um relatório referido pelo cronista, apresentado em 1888 pelo engenheiro civil Dionísio Gonsalves Martins ao governo provincial,

entre Ilhéus e Una, [...] morrinhava rarefeitíssima população de míseros índios, sem ter outra ocupação além da cultura de mandioca e da destruição dos piaçavais nativos da zona (Ibid.: 418).

No ano seguinte, membros da Câmara Municipal de Ilhéus requereram o envio de um missionário, “para conter os índios brabos que, ultimamente, andavam fazendo correrias, talando roças e flechando os lavradores no rio do Braço e na cachoeira de Itabuna” (Ibid.: 422). Em janeiro de 1905, registraram-se “cruentas incursões nas terras de Ilhéus”, realizadas por “índios bravios” (Ibid.: 461). Dois meses depois, “numerosa chusma desses selvagens irrompeu nas orilhas do rio Una, a duas léguas da vila, praticando depredações e assassínios” (Ibid.: 461-462). Referindo-se ao ano de 1927, o cronista anotou: “No interior de Itabuna, denunciava o *Diário da Tarde*, a catequese das relíquias dos nossos autóctones era feita à bala” (Ibid.: 623). Ao comentar um relatório de 1890, assinado por Sá e Oliveira (que informava, a respeito de Olivença, a predominância de “caboclos sem mescla”), Silva Campos acrescentou: “Ainda agora [1936-1937] o tipo indígena, quase indene de miscigenação de outros sangues, prepondera na massa da população” (Ibid.: 425-426)²¹.

Na região que corresponde atualmente à Bahia, assim como em outros estados, está documentada a ocorrência, durante o período colonial, de migrações massivas para o interior, nas quais indígenas conduzidos por carábas buscavam escapar dos colonizadores (Vainfas,

²⁰ Sobre os índios que, havendo sido expropriados, deambulavam entre o sertão e o litoral do sul da Bahia, ver Carvalho (2011b: 367-368).

²¹ A *Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus*, de Silva Campos, publicada originalmente em 1947, foi escrita entre os anos de 1936 e 1937.

1995: 64-65)²². Como observa o historiador, em razão da presença colonial, o sentido das migrações Tupi em busca da “terra sem mal” havia se invertido, visando agora o interior, e não mais o litoral – acontece que a costa havia se convertido, na expressão de Mário Maestri retomada por Vainfas, na “terra dos males sem fim” (Ibid.: 46). Nesse contexto, a busca pela “terra sem mal” tornou-se “baluarte da resistência indígena ao colonialismo” (Ibid.: 68). Inúmeras “santidades” irromperam durante o período colonial, a exemplo da que teve lugar em Jaguaripe, no Recôncavo Baiano, por volta de 1580, reunindo indígenas fugidos de fazendas e aldeamentos, e também oriundos de aldeias ainda não “reduzidas”. Mais que fenômenos estritamente religiosos, seriam “idolatrias insurgentes, atitudes coletivas de negação simbólica e social do colonialismo” (Ibid.: 69)²³. No quadro da santidade, registraram-se, em vários pontos da Bahia, incêndios de engenhos, fugas e assassinatos de “brancos”. Circulavam mensagens anticristãs e antiescravistas, que combinavam elementos da mitologia Tupi (as profecias sobre os frutos da terra que cresceriam sem ser cultivados, as flechas que caçariam sozinhas, as velhas que tornariam a ser moças...) com profecias segundo as quais os não-índios converter-se-iam em caça, a igreja e o casamento dos cristãos seriam destruídos, e os índios tornar-se-iam senhores de seus senhores (Ibid.: 45, 67, 106-107).

Para o caso Tupinambá de Olivença, há registros, desde o período colonial, tanto de fugas de indígenas como de sua atuação em busca de relativa autonomia política e administrativa, mesmo no interior de uma estrutura colonial de dominação, de que eram exemplos os aldeamentos e vilas. Apoiando-se em documentação arquivada no Cartório dos Jesuítas, na Torre do Tombo, em Lisboa, Viegas e Paula relatam um episódio ocorrido em 1602, quando cerca de trezentos “negros da terra” e “negros da Guiné” fugiram do Engenho do Santana, localizado junto à cadeia montanhosa que conforma o limite oeste da TI Tupinambá de Olivença, auxiliados por índios livres (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 139-141)²⁴. Em 1579, já se havia registrado no mesmo engenho uma

²² Vainfas refere-se à figura do caraíba, baseando-se em relatos coloniais, como “pajé de grau superior” ou “pajé-açu”, capaz de se comunicar com os espíritos utilizando maracás, e de transmitir tal dom a outros indivíduos, por meio de defumações. “Por tais virtudes estava habilitado a percorrer aldeias inimigas sem ser molestado, e a receber em cada uma o sustento e a hospedagem dos nativos” (1995: 61).

²³ “Concebida mais amplamente como fenômeno histórico-cultural de resistência indígena, a idolatria pode se referir a um domínio em que a persistência ou renovação de antigos ritos e crenças se mesclava com a luta social, com a busca de uma identidade cada vez mais destroçada pelo colonialismo, com a reestruturação ou inovação das relações de poder e, inclusive, com certas estratégias de sobrevivência no plano da vida material dos índios” (Vainfas, 1995: 31).

²⁴ “Negros da terra” ou “negros brasis”, em oposição a “negros da Guiné”, são denominações utilizadas durante o período colonial para diferenciar, respectivamente, indígenas e negros, ambos escravizados. Ver Vainfas (1995: 47).

fuga de índios e negros, ambos escravizados, e, em 1599, a propriedade foi incendiada por índios Gueren (Marcis, 2004: 33; Mahony, 1996: 67)²⁵.

Como sintetizam Viegas e Paula, sucessivos embates foram travados pelos índios em face dos projetos colonial e nacional (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 23, 52). As retomadas de terras contemporâneas, portanto, inscrevem-se em uma longa história de resistência. Não se trata evidentemente de propor, de modo anacrônico, linhas de continuidade entre processos contemporâneos e aqueles ocorridos há três séculos. Coincindo, contudo, com Bonfil Batalla, quando ele sugere, reportando-se ao contexto mexicano, que, contemporaneamente, os povos indígenas “calam-se ou se rebelam segundo uma estratégia afinada por séculos de resistência” (1990: 11, tradução minha). Assim, importa recuperar, brevemente, o que as retomadas têm atrás de si, o que vem animando os indígenas na construção de *outra história*.

1.2.1. “Filhos de banana”

Conhecemos o silêncio, o genocídio, o fazer desaparecer, os caminhos do etnocídio estatístico, jurídico, historiográfico²⁶. Voltemo-nos à história indígena, a história “obstinadamente ignorada pelo colonizador, não incorporável em sua perspectiva, intolerável” (Bonfil Batalla, 1981: 24, tradução minha). Vamos em busca de pistas, que nos ajudem a compreender as construções de sentido e as decisões tomadas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro no processo de retomada territorial.

Em 1680, como já se indicou, os jesuítas edificaram a Aldeia de Nossa Senhora da Escada, substituindo a Aldeia dos Índios dos Padres, que existia pelo menos desde 1640, junto a Ilhéus (Ibid.: 16). O pertencimento étnico dos indígenas aldeados é controverso; o que se sabe com segurança é que havia, entre eles, grandes contingentes de índios Tupi (Ibid.: 32)²⁷. A construção do aldeamento relaciona-se às dificuldades enfrentadas pelos colonos até então

²⁵ Note-se que os Gueren são referidos pelos colonos como Aimorés ou Botocudos. São diversos os registros da resistência indígena na Capitania de Ilhéus desde o século XVI; para algumas indicações, ver Mahony (1996: 65-68). Quanto às muitas rebeliões de escravos que marcaram a história do Engenho do Santana, ver também Reis; Silva (1989: 19-21).

²⁶ Sobre isso, muitas páginas foram escritas; entendo que algumas constituem um chamado inapelável ao comprometimento político e intelectual. Evoco, apenas, as obras em que encontrei inspiração reiterada enquanto escrevia este trabalho: Cardoso de Oliveira (1976b, 1978), Bonfil Batalla (1981, 1990), Baines (1991), Bartolomé (1997), Monteiro (1994, 2001) e Oliveira Filho (1998a, 1998b, 1999, 2004, 2011b).

²⁷ Com base em documentos do Arquivo Público do Estado da Bahia (Apeb), Marcis indica uma possível composição étnica do aldeamento (2004: 38). Paraiso (2009) menciona, além dos Tupi, a presença de índios Kamakã-Mongoió, Pataxó, Maxakali e Gueren.

para dominarem a Capitania de São Jorge dos Ilhéus²⁸. Desde o primeiro século da colonização transcorriam ações violentas genericamente referidas como “pacificação dos índios”. Em 1559, a praia do Cururupe, extremo norte da TI Tupinambá de Olivença, foi cenário da sangrenta Batalha dos Nadadores, comandada por Mem de Sá. Segundo relato do próprio governador-geral, quando dispostos ao longo da praia, “tomavam os corpos [dos indígenas assassinados] perto de uma légua” (apud Silva Campos, 2006: 186)²⁹.

Massacres, “descimentos” de índios para escravização e sua fixação em aldeamentos foram todos expedientes empregados na tentativa de dismantelar a resistência indígena³⁰. O aldeamento de Nossa Senhora da Escada, assim, foi concebido, entre outras razões, para conter as constantes investidas dos índios, defender o território de ataques externos e estabelecer reserva de mão-de-obra (Paraiso, 1989: 81; Marcis, 2004: 37). Conforme Mahony, ele constituiu de fato uma razoável barreira contra as incursões indígenas, permitindo a intensificação da presença de não-índios no sul da capitania – onde, em meados do século XVIII, diversas famílias camponesas dedicavam-se principalmente ao cultivo da mandioca (1996: 79-80).

Como se sabe, nos aldeamentos os religiosos puseram em prática um conjunto de estratégias visando a desarticulação das sociedades indígenas – como a disciplina dos horários e ofícios; a doutrinação, sobretudo, dos jovens; a eliminação dos pajés e caraíbas; e a adoção, pelos religiosos, de práticas que emulavam costumes pré-coloniais, com o intuito de se apropriarem do papel exercido pelas antigas lideranças espirituais (Monteiro, 1994; Vainfas, 1995). Porém, como Monteiro indica em detalhes, tais estratégias encontraram resistência constante. Para ficarmos em apenas dois exemplos: era comum que os meninos, catequizados desde cedo, retomassem os costumes dos anciões ao entrar na adolescência; além disso, muitos indígenas recusavam-se a serem batizados, associando o sacramento à proliferação de

²⁸ Sobre as dificuldades encontradas pelos colonos para desenvolver a produção açucareira na região (destacando-se as características do solo e os “ataques de índios”), e também sobre o declínio da Capitania de Ilhéus no final do século XVI, ver Mahony (1996: 60-62, 70-71). Muitos autores, observa, aludem ao longo período de “estagnação” da capitania. “Talvez seja melhor, contudo, pensar na capitania como um dos poucos lugares da costa brasileira em que os índios lograram refrear temporariamente a colonização portuguesa” (Ibid.: 63, tradução minha).

²⁹ Tornarei a falar sobre esse episódio, ao tratar das estratégias contemporâneas desenvolvidas pelos indígenas com o intuito de dar visibilidade a sua história. Ver também, entre outros: Mahony (1996: 66), Couto (2003: 33-35), Marcis (2004: 30-31) e Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio (2009: 135-139).

³⁰ Vejamos outro exemplo, bem posterior: em 1768, as autoridades coloniais autorizaram a realização de uma “entrada” contra os Pataxó, solicitada pelo capitão-mor de Olivença, em decorrência dos constantes ataques dos índios à localidade. Os colonos tencionavam repartir entre si os indígenas aprisionados, contudo, eles se rebelaram e fugiram. “As mesmas autoridades, algum tempo depois, distribuíram roupas contaminadas com vírus de varíola, atingindo-os mortalmente” (Marcis, 2004: 54, baseando-se em informações do cronista Silva Campos).

doenças e à morte (Monteiro, 1994: 48). “De fato, acompanhando os efeitos das doenças, foi a resistência indígena o principal obstáculo ao êxito do projeto missionário” (Ibid.: 47).

Em relação ao aldeamento de Nossa Senhora da Escada, Viegas e Paula observam que o aldeamento começou a ser apropriado pelos índios “não já [melhor seria dizer: não *apenas*] como o espaço de vigilância colonial, mas como espaço indígena” (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 147)³¹. Desenrolavam-se, no aldeamento, estratégias de resistência mais ou menos silenciosas e também protestos declarados. Baseando-se em documentação colonial, Marcis relata que, em 1720, o arcebispo da Bahia deu parecer favorável a um requerimento remetido pelos índios do aldeamento à Câmara de Vereadores da Vila de Ilhéus, em que os primeiros se manifestavam contrários à nomeação de determinado indivíduo para o posto de capitão-mor da aldeia (2004: 45)³². Como resultado, um indígena foi nomeado para o cargo em questão e outro, para o de sargento-mor. Além disso, como indiquei ao tratar da ocupação da Serra do Padeiro, há registros de fugas e da circulação dos indígenas para além da quadrícula jesuítica.

Em 1758, após a instalação do Diretório dos Índios, a Aldeia de Nossa Senhora da Escada foi transformada em “vila de índios”, recebendo o nome de Vila Nova de Olivença (Paraiso, 1998: 170)³³. Recuperando documentos da época, Paraiso observa que, apesar da elevação a vila, “os índios ainda se apresentavam *seminus*”. “Eram definidos como robustos e ágeis para todos os serviços, o que indica ser comum o uso de sua força de trabalho pelos moradores locais.” Uma vez implementado, o Diretório buscou pôr em marcha um plano “civilizatório”. A administração das vilas estava a cargo de funcionários nomeados para esse fim, os “diretores”, em conjunto com autoridades eleitas³⁴. Segundo as determinações do Diretório, casamentos interétnicos deveriam ser incentivados; a língua portuguesa, introduzida, em substituição à “língua geral”; e práticas de habitação que incluíssem a convivência, na mesma casa, de parentes para além da família elementar deveriam ser eliminadas, entre outras medidas (Marcis, 2004: 153-156). Além disso, não-índios estavam autorizados a penetrar nas vilas, para se casar, negociar e arrendar terras.

³¹ Para reflexões na mesma direção, a partir de formulações de Maria Rita Celestino de Almeida, ver também Marcis (2004: 16, 37).

³² A esse respeito, ver Carvalho (2011b: 356) e outros autores, que confirmam a partir de seus casos de pesquisa: os índios protestaram, com frequência, em face do poder público.

³³ Como se sabe, o “Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto sua Majestade não mandar o contrário”, que logo teve seu alcance estendido para todo o país, foi sancionado em 1757.

³⁴ Para uma descrição minuciosa do funcionamento das vilas, incluindo sua estrutura administrativa, ver Marcis (2004: *passim*).

A vida dos moradores da vila passou a ser disciplinada pelo Código de Posturas aprovado pela Câmara, que vedava diferentes atividades tradicionalmente praticadas pelos indígenas. Analisando as posturas em vigor em Olivença em 1859, Marcis observou a fixação de uma “ordem social rigidamente estratificada em dois segmentos: os ‘naturais’ [indígenas] e os ‘portugueses’ [não-índios, fossem ou não lusitanos]” (2004: 74). Entre outras determinações, ficava proibida a criação de porcos na vila, a pesca com utilização de tingui, o “ajuntamento de pessoas, danças, tocatas nas casas de bebidas, tavernas ou outros lugares públicos com tocatas, danças ou vozerias e apresentação de espetáculos”, e se tornava obrigatória a vacinação dos recém-nascidos (Ibid.: 75-76)³⁵.

Apesar disso, observa Marcis, mais uma vez os indígenas resistiram. Em ao menos uma ocasião, em 1798, denunciaram ao ouvidor abusos cometidos pelo diretor de índios, e lograram sua substituição (Marcis, 2011). Na mesma direção, Viegas e Paula observam – baseando-se em relatório de Baltazar da Silva Lisboa (de 1799), que foi ouvidor para a Vila Nova de Olivença – que os indígenas imprimiram suas marcas no espaço da vila. Seguiram “vivendo em unidades de habitação que se ajustavam à sua organização do parentesco e praticando as atividades tradicionais que permitiam perpetuar o seu modo de vida”; a despeito das pressões, habitaram casas de barro cobertas com palha de ouricana até a década de 1930 (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 175, 156). Além disso, diferentes fontes consultadas por Marcis e Paraiso confirmam que a sesmaria do aldeamento extinto continuou a ser patrimônio dos indígenas, ainda que, na prática, muitos subterfúgios fossem utilizados com vistas a expropriá-los (Marcis, 2004: 55, 66-68; Paraiso, 2009: 2).

Por meio da análise de registros cartoriais, Viegas e Paula concluem que parte dos indígenas, ainda durante a vigência do Diretório, internou-se na mata (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 173). Segundo os autores, é justamente a conjugação desses movimentos (incorporação do espaço da vila e ocupação do espaço da mata) que explica a distribuição dos indígenas no território observada contemporaneamente. Driblando a vigilância estatal, os índios em alguns casos estabeleciam relações de trabalho diretamente com não-índios, o que lhes era vedado (Marcis, 2004: 81-84)³⁶. Além disso,

³⁵ Como se discutirá no capítulo 4, contemporaneamente, a criação de animais de pequeno porte, como porcos, funciona como reserva de valor, garantindo a segurança monetária dos indígenas (o que podemos supor válido também durante a vigência do Diretório). Tingui é um método de pesca desenvolvido pelos indígenas, utilizando uma substância que entorpece os peixes.

³⁶ Baseando-se em documentação colonial, Marcis indica a ocorrência de relações diretas entre índios e colonos também no marco do aldeamento de Nossa Senhora da Escada – neste caso, sem a mediação dos religiosos (2004: 39-40). Certamente não estou sugerindo que as relações dos empregadores com os indígenas não fossem de exploração; apenas é interessante notar que os índios conseguiam se desvencilhar

aprofundando uma tendência existente desde o período jesuítico, tratavam de participar do corpo administrativo da vila (Ibid.: 45-46).

Na condição de súditos, os indígenas tornaram-se eleitores e poderiam também ser eleitos para os cargos de administração da vila³⁷. Por óbvio, não se tratava de eleições democráticas; apesar disso, “tornaram-se um fator importante na negociação da autonomia dos índios frente à ocupação crescente de moradores não-índios em Olivença” (Ibid.: 59). Sua existência fez com que se conformasse uma “elite administrativa”, de que também faziam parte, indígenas. Em sua análise, Marcis identificou que o poder local estava concentrado em sete famílias, duas das quais ela apresenta como de “descendentes de índios” (Ibid.: 61)³⁸. Já em 1904, um desses chefes políticos indígenas, Manoel Nonato do Amaral, ganhou notoriedade ao comandar o assassinato de sete membros de outro grupo político, identificado com os interesses dos não-índios, no episódio que ficou conhecido como “hecatombe de Olivença”, que descreverei brevemente a seguir.

Ainda que tenha sido oficialmente revogado em 1798, o Diretório dos Índios continuou oficiosamente em vigor até 1845, quando se estabeleceu o Regulamento das Missões (Cunha, 2009 [1992]: 138-139). Nesse meio tempo, Olivença foi visitada pelo príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied (em 1817) e por Johann Baptiste von Spix e Carl Friedrich Philipp Von Martius (em 1819), que registraram a situação dos indígenas em seus relatos³⁹. Um decreto provincial publicado em 1875 e executado a partir de 1888 declarou extinto o estatuto indígena de todos os antigos aldeamentos, “ficando o governo autorizado a alienar as terras respectivas” (Silva Campos, 2006: 400)⁴⁰. Apesar disso, Olivença persistiu, na prática, como um “aldeamento de índios mansos”, mantendo-se assim até as primeiras décadas do século XX⁴¹. Jorge Amado, no

de alguma maneira da vigilância imposta sobre eles, procurando acordos de trabalho que lhes parecessem mais vantajosos, por um ou outro motivo.

³⁷ Sobre as especificidades do sistema eleitoral em vigor, que permitiam aos indígenas (do sexo masculino, bem entendido) serem eleitores, ver Ibid.: 60-61.

³⁸ Uma ressalva, apenas: em um contexto no qual a adoção de sobrenomes portugueses e de hábitos tidos como “civilizados” poderia ser uma dentre as variadas estratégias de resistência indígena, é preciso ter cautela diante das categorias de adscrição étnica encontradas nas fontes, como “descendente de índios”.

³⁹ Vide Paraiso (1989: 87-88).

⁴⁰ Trata-se do decreto nº2.672, de 28 de outubro de 1875, que só foi posto em execução a partir de 1 de janeiro de 1888. Baseando-se em informação de Paraiso, Marcis chama a atenção para o fato de os direitos territoriais indígenas serem constantemente violados por particulares e autoridades públicas “e, de maneira mais incisiva a partir da transferência da responsabilidade pela questão indígena para as Províncias, que adotaram normas diferentes em relação aos direitos dos índios” (2004: 69).

⁴¹ “O fato de nas fichas do cartório da vila de Olivença se registrar a quase totalidade da população nascida, viva e falecida na vila de Olivença e em toda a área até as serras [...] como ‘índio’ mostra-nos a distância entre as leis e a realidade vivida na região” (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 174). A expressão “aldeamento de índios mansos” foi empregada por membros da elite local para se referir a Olivença em artigo publicado na imprensa em 1922, ao qual me referirei adiante.

romance *São Jorge dos Ilhéus*, refere-se à Olivença dos anos de 1930 como um “resto de povoação”, sem mencionar a existência dos indígenas (2010 [1944]: 164, grifo meu)⁴².

Filho de um coronel não-índio e de uma índia de Olivença, Nonato do Amaral era membro da elite dirigente local desde 1886 (Marcis, 2004: 85, 99). Na “hecatombe”, reconstituída cuidadosamente por Marcis, foram mortos, em um cerco na igreja de Nossa Senhora da Escada, o coronel Paulino José Ribeiro e aliados. Ribeiro declarava-se o novo intendente da vila e tentava assumir o cargo à força, 11 meses após uma eleição de resultado controverso, esbarrando na resistência da população indígena (Ibid.: 102, 112-113). Na análise da historiadora, tratou-se de um conflito étnico, no quadro de disputa por hegemonia política, associada ao aumento da penetração não-indígena na região devido à valorização do cacau:

O foco da disputa era a autonomia política dos índios de Olivença e de escolherem seus representantes [na intendência da vila] como a única alternativa capaz de garantir a posse das terras, promover a preservação de seus valores e de manifestações culturais próprias (Ibid.: 22)⁴³.

Depois de um tortuoso processo, e de passar alguns anos preso, Nonato do Amaral foi absolvido em 1911 (Ibid.: 105). Na Serra do Padeiro, conheci alguns de seus descendentes, frutos de sua união com uma índia de Olivença (“pegada no mato”) chamada Laura. Uma sua bisneta, Dilza Bransford da Silva (dona Dai), nascida em 1933, referia-se a ele como “chefe de índios”⁴⁴. Já o irmão caçula de dona Dai, Manoel José Bransford da Silva (seu Zé Sergipano), nascido em 1953, comentou certa vez que Nonato do Amaral “era índio, mas tinha poder político, era um coronel”. As ambiguidades do chefe político, conforme percebidas contemporaneamente, também ficaram evidentes na etnografia desenvolvida por Couto em Olivença (2003: 47-52, 2008: 37-38).

Contrastando Nonato do Amaral com Marcellino, o antropólogo Amiel Ernenek Mejía Lara caracterizou o primeiro como personagem distante, figura que os Tupinambá não tenderiam a reivindicar no processo de afirmação da identidade étnica (2012: 45-46). De outra natureza foi o depoimento concedido à antropóloga Aline Moreira Magalhães por dona Nivalda Amaral de Jesus, moradora de Olivença, enfatizando os papéis de um e outro na organização dos indígenas: “Depois que Nonato morreu não tinha ninguém para liderar, daí

⁴² Nos outros dois romances de Jorge Amado que compõem o assim chamado “ciclo do cacau”, tampouco figuram indígenas. Em *Cacau*, não são mencionados; em *Terras do sem fim*, são referidos de passagem – e no passado, como os *antigos* moradores das matas do Sequeiro Grande (Amado, 1970 [1943]: 120-121).

⁴³ Silva Campos oferece uma versão da “hecatombe” francamente contrária a Nonato do Amaral, tratando inclusive de caracterizá-lo como não-índio (2006: 464-467).

⁴⁴ Considero aqui a idade que ela me informou efetivamente ter, ainda que seus documentos pessoais registrem 1930 como o ano de seu nascimento. A discrepância de datas, esclareceu-me, devia-se ao fato de ter emitido os documentos já adulta: na ocasião, sem saber em que ano havia nascido, estimou-o; posteriormente, em consulta à mãe, terminou por conhecer a data de nascimento correta.

veio Marcelino” (2010: 62)⁴⁵. Um jovem indígena morador de uma retomada na região costeira da TI, também ouvido pela antropóloga, referiu-se a Nonato do Amaral como “cacique” (Ibid.: 84). Quanto a mim, ao menos na Serra do Padeiro, encontrei a memória de Nonato do Amaral reivindicada contemporaneamente, no quadro dos esforços para a construção de uma história da resistência Tupinambá.

No marco das mobilizações contemporâneas, os indígenas da Serra do Padeiro dedicavam-se a recuperar, organizar e *dar sentido* aos eventos que procurei sumariar até aqui, conectando-os com sua luta contemporânea. Ao passo que os sujeitos contrários à demarcação argumentavam que os indígenas da região teriam “desaparecido”, e denunciavam o “falseamento” operado pelos Tupinambá, os indígenas recompunham a história de uma permanência obstinada. Uma senhora indígena que vivia na Serra do Padeiro comentou-me: “Foram morrendo uns [indígenas], foi misturando, mas nasceram outros. Então, essa força de índio não acaba, não. E, olhe, estão nascendo mais aí”. Um seu sobrinho, que em 2012 tinha 60 anos de idade e vivia na região costeira da TI, disse-me algo semelhante, em uma formulação em que a resistência à violência interétnica ficava ainda mais evidente. Convém observar todo o trecho, pois se trata de uma significativa síntese do processo de retomada:

Os [índios] velhos já foram embora, agora ficaram os modernos. A gente é igual filho de banana: morre um e nasce outro. Não é assim mesmo? Você vai em uma touceira de banana, feito esta aí. Você cortou. Com pouca hora, saem os filhos, os filhotes. E você diz: “ué, não cortei esse pé de banana e já está assim?”. Porque nasceram, renovaram de novo. A gente é igual um filho de banana. Mataram muito índio, mas tem muito índio aí. Ah, não acaba, não. Quanto mais mata, aí é que rende. Aí vai crescendo a retomada, a aldeia. Porque de primeiro, vendia [a terra] para os brancos, por bagatela, negócio de besteira, dinheiro pouco... era tudo abestalhado. Agora essa modernagem que ficou se acordou: “vou atrás do terreno de meu avô, de minha avó”. E aí meteram o pé, saíram à frente. E agora nós estamos trabalhando pela terra da gente.

1.2.2. “Com a Serra do Padeiro nas costas”

No período subsequente à atuação de Nonato do Amaral, tornaram-se ainda mais contundentes os esforços dos não-índios para se apossar de Olivença. Jornais locais das décadas de 1920 e 1930, analisados por Viegas e Paula, ora apresentavam os “caboclos de Olivença” como “aculturados”, ora como “selvagens perigosos que ‘flecham’ veraneantes na praia” (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 20)⁴⁶. Membros das

⁴⁵ O nome do indígena por vezes aparece grafado, mesmo na imprensa da época, como Marcelino.

⁴⁶ Note-se que estamos em face de discursos de membros da elite local, dando conta da persistência da presença indígena na região. É como Viegas e Paula comentam, referindo-se às afirmações de sujeitos

elites locais tencionavam converter o que designavam um “aldeamento de índios mansos” em uma “estação balneária”, cercada por propriedades agrícolas – como se lê em texto publicado no jornal *O Comércio*, de Ilhéus, em 27 de novembro de 1922 (Silva Campos, 2006: 584-586)⁴⁷. Os autores apelavam aos “homens de boa vontade”, para que contribuíssem financeiramente com a construção de uma ponte sobre o rio Cururupe, ao norte de Olivença, de modo a facilitar o acesso à localidade. Mencionavam a salubridade de Olivença, as possíveis virtudes terapêuticas de suas águas e os “fertilíssimos” arredores, e concluíam:

Realizado este melhoramento, *cessará tudo quanto há de menos conveniente em Olivença*; construir-se-ão boas residências para o verão, e circularão automóveis do Pontal [de Ilhéus] para aquela localidade, que deixará de ser considerada aldeamento de índios mansos para receber o título de estação balneária, a mais apropriada de todo o Estado (apud Silva Campos, 2006: 585, grifo meu).

Como a campanha para arrecadação de fundos não vingou, a ponte só seria construída em meados da década de 1930. Sabendo que a obra aceleraria sobremaneira a penetração dos não-índios em Olivença, os indígenas tentaram barrá-la, no marco do movimento que se tornou conhecido como a revolta de Marcellino. Como se indicará adiante, o levante teve de ver também com a usurpação da morada de Marcellino, na área conhecida como Porto da Lancha, no norte da TI. Em depoimento a Couto, seu Almir Alves Barbosa, morador da Serra do Padeiro, nascido em 1937, mencionou a expropriação do “sitiozinho” de Marcellino: “os brancos tomaram a roça dele, botavam animal dentro dela, ele procurava providência, não tinha, então ele virou um guerreiro” (2008: 56).

Ainda em novembro de 1922, Marcellino chegou a contatar o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), para solicitar amparo aos índios de Olivença, o que foi mencionado pelo *Diário da Tarde* em 1929, mas, ao que se sabe, o Estado não tomou qualquer providência a respeito da situação dos Tupinambá (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 195; Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas, 2002)⁴⁸. Talvez por isso os indígenas tenham se decidido pela ação direta, e foram

contrários à demarcação da TI: a “negação dos habitantes indígenas [dá-se] por conveniência política e não por falta de conhecimento real” (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 186). Os discursos de indivíduos contrários à demarcação da TI serão discutidos no capítulo 2.

⁴⁷ O processo de transformação de Olivença em balneário foi analisado de forma pioneira por Paraiso (1989). Note-se que dois dos sete signatários do texto de 1922 serão personagens do capítulo 3: Manoel Pereira de Almeida, então chefe político de Una, e Julio José de Britto, juiz de direito da comarca de Ilhéus.

⁴⁸ Dez anos depois, um relatório assinado por Alberto Jacobina, então funcionário do SPI na RI Caramuru-Paraguaçu, indicava, a respeito dos índios de Olivença: “Os civilizados, aproveitando o abandono em que sempre estiveram esses índios [...] conduziram com jeito essa pobre gente, ignorante da agricultura, a vender muitos dos seus lotes. Ultimamente, porém, queixam-se os índios, de serem enxotados de seus lotes quando recusam concordar na *venda*. Os Delegados de terras, no estado da Bahia, são [,] por toda parte, o instrumento das invasões desse gênero. Ganham pelas medições que fazem e só têm interesse em realizá-

violentamente perseguidos pelas forças policiais. Dona Dai, a quem já me referi, índia nascida nos últimos anos da revolta de Marcellino e que viveu desde pequena na Serra do Padeiro, analisava – a meu ver, de forma certa – as razões da perseguição ao indígena e seus companheiros:

Quando a polícia soube que havia esse índio valente – igualmente Babau –, um chefe de índio, ajudando os pobres parentes da aldeia, os fazendeiros começaram a perseguir Marcellino.

Conforme o sujeito autor das perseguições flutua (“a polícia... os fazendeiros”), fica evidente a associação entre os detentores do poder econômico e as forças de repressão; a construção ganha ainda mais sentido quando sabemos da larga utilização de milícias por parte dos fazendeiros na região. Note-se ainda a aproximação efetuada por dona Dai entre Marcellino e o cacique Babau, comparação disseminada na Serra do Padeiro, em que os indígenas destacavam, ainda, as similitudes entre os processos de criminalização de que ambos foram vítimas⁴⁹.

Em 1929, Marcellino e seus companheiros foram presos; dois anos depois, o indígena foi julgado e absolvido (ver imagem 3.10), notícia veiculada com indignação pelos jornais locais (A prisão, 1929; Um julgamento, 1931; Sessão do Júri, 1931). Sua atuação valeu-lhe, na imprensa da época, as alcunhas “Lampião Mirim” e “o homem que se fez bugre”⁵⁰. Silva Campos, por sua vez, a ele se referiu empregando expressões como “criminoso perigosíssimo e hediondo”, “facínora”, “repelente criminoso”, “o terror de Olivença”, “truculento cafuzo”, “bandido” e “bandoleiro” (2006: 650, 760, 766)⁵¹. Para escapar da polícia, Marcellino internou-se no território, sendo acolhido por indígenas de toda parte, o que tornou também estes, alvos da violência policial. Em um relato registrado por Couto (2003: 61), encontramos uma imagem perturbadora: indígenas impedidos de acender seus fogos domésticos, pois, tão logo o faziam, tinham suas casas devassadas por policiais, que os acusavam de estarem alimentando Marcellino, foragido em alguma mata próxima.

A certa altura, Marcellino e seus companheiros aproximaram-se de militantes do Partido Comunista do Brasil (PCB), que tencionavam organizar um foco guerrilheiro na

las sempre” (apud Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 186, grifo da autora, português atualizado por mim). Tampouco se conhece a existência de medidas adotadas em decorrência desse relatório. Sobre a organização administrativa do SPI na região, ver Peres (2004: 48-49).

⁴⁹ As associações efetuadas pelos indígenas entre Marcellino e o cacique Babau foram comentadas por Couto (2012).

⁵⁰ Como um “índio manso” que “se fez bugre” (aqui no sentido de “índio bravo”, “índio do mato”), Marcellino movia-se na contramão das expectativas civilizatórias.

⁵¹ Como observa Paraiso, Marcellino era tratado como criminoso a despeito de as acusações apresentadas contra ele (por exemplo, de haver cometido dois assassinatos, em 1921 e 1929) nunca terem sido comprovadas (2009: 5-6).

região, mobilizando índios e camponeses. A confluência entre indígenas e comunistas, analisada em detalhes pelo historiador Marcelo da Silva Lins (2007), ensejaria a abertura de um inquérito estadual, em 1935, para investigar as atividades “subversivas” do “caboclo”, no marco da perseguição à “ameaça vermelha”. Em 1936, Marcellino e companheiros confessadamente atearam fogo à casa de um não-índio que havia expropriado dez famílias indígenas, inclusive a de Marcellino (Ibid.: 177). Tratou-se, segundo ele, de um “ato de desespero”, só levado a cabo depois de os indígenas verem fracassar seu apelo à justiça.

Após esses acontecimentos, Marcellino rumou à RI Caramuru-Paraguaçu, estabelecida pelo SPI em 1926 nos atuais municípios de Camacã, Itaju do Colônia e Pau-Brasil, e habitada pelos Pataxó Hã-Hã-Hãe (Ibid.: 178). Ali, travou contato com Telesphoro Martins Fontes, chefe do posto indígena; desejava pedir-lhe orientações sobre como obter o amparo do Estado aos índios de Olivença. O funcionário, contudo, estava às voltas com os ataques de fazendeiros que visavam a redução ou a eliminação da RI, e tentou resistir pegando em armas. À época, militantes comunistas estavam refugiados na área e tinham a expectativa de desencadear ali um foco guerrilheiro. Como se sabe, a extensão original da reserva não foi preservada, o Estado não resguardou os direitos dos Tupinambá e, sobretudo, a revolução comunista não se pôs em marcha.

Ainda em 1936, o grupo de Marcellino deixou a RI. Na Serra do Padeiro, após um confronto com a polícia, o grupo se dividiu (Ibid.: 209)⁵². Em outubro, dois indígenas entregaram-se à polícia e, em 1 de novembro, Marcellino e outros dois companheiros também se renderam – como já se indicou, à beira do rio Cajazeira (ver imagem 3.11). Ao comentar a rendição, um cronista de Itabuna escreveu: “já meio desacostumado a viver como índio, Marcelino não suportou a vida de fugitivo, vagueando nas matas” (Andrade, 1968, grifos meus). Em 1937, Marcellino e ao menos mais três indígenas, assim como Fontes e outros não-índios, foram indiciados como comunistas. Enviado ao Rio de Janeiro, foi condenado pelo Tribunal de Segurança Nacional (TSN), mas libertado ainda no mesmo ano, por não ter culpa formalizada. Sabe-se que então retornou a Ilhéus e que o subdelegado de polícia do Pontal aconselhou-o a não permanecer na região, argumentando que sua vida corria perigo (Ibid.: 232). É então (em 1937) que os arquivos silenciam sobre seu paradeiro⁵³. Um ano depois, em

⁵² Essa passagem de Marcellino e seus companheiros pela Serra do Padeiro será descrita em mais detalhes no capítulo 3.

⁵³ Em campo, conheci diversas versões formuladas pelos indígenas em torno do destino de Marcellino. Havia quem dissesse que foi brutalmente assassinado (e mesmo, segundo uma senhora indígena de Olivença, martirizado, “pregado em uma cruz”). Outros afirmavam que terminou seus dias no Rio de Janeiro; que foi enviado pelo governo para “amansar índios” na Amazônia; e que virou encantado (o que comentarei no capítulo 3). Cf. Magalhães, alguns indígenas acreditavam que Marcellino estivesse vivo, habitando na RI Caramuru-Catarina Paraguaçu (2010: 85).

correspondência a Carlos Estêvão de Oliveira, então diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi, o etnólogo Curt Nimuendaju comentou, referindo-se a sua breve passagem por Olivença:

Estes índios são amáveis e de fácil tratamento, mas os seus vizinhos neobrasileiros procuram por todos os meios, por vexames e ameaças fazer com que lhes “vendam” as suas terras, e como eles não acham quem os defenda, o desmembramento do grupo é questão de pouco tempo⁵⁴.

Apesar de o vaticínio de Nimuendaju evidentemente não haver se cumprido, de fato estava em curso um acelerado processo de expropriação territorial dos Tupinambá: o aniquilamento do levante de Marcellino representou um duro golpe à resistência indígena. Em 1937, o diretor da Seção de Fomento Agrícola da prefeitura de Ilhéus, Juvencio Pery Lima, em relatório publicado no *Jornal Oficial* do município, debruçou-se sobre a “futura localidade” de Olivença, que poderia dar maiores contribuições ao “progresso” do município, com o “aproveitamento de suas terras para fomento da policultura ilheense” (Lima, 1937). Além disso, comentou: “Elementos de destaque do meio social de Ilhéus também acabam de adquirir excelentes lotes de terras urbanas, sítios em Olivença, a fim de construir, ali, confortáveis vivendas”. O “tempo de Marcellino”, observam Viegas e Paula, foi-lhes referido, por indígenas de várias partes da TI, como:

o início de um processo irreversível de expansão territorial em que a vila fica, cada vez mais, entregue a habitantes não indígenas; e a mata é, cada vez menos, uma área de acesso exclusivo aos índios (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 200-201).

Como já indiquei, desde fins do século XIX vinha se acelerando a penetração de não-índios na região da Serra do Padeiro, na esteira do desenvolvimento da agricultura cacaueteira, processo que ganharia renovado impulso com a constituição de chefes políticos locais, a partir dos anos de 1920⁵⁵. Nesse período, a vila começou a ser politicamente governada por não-índios. Supostamente em nome da “salubridade”, foi emitida uma ordem administrativa proibindo a construção de casas de taipa; como observam Viegas e Paula, era de conhecimento dos administradores que os indígenas não tinham renda financeira suficiente para erigir casas de tijolos e telhas, de modo que essa ordem decretava, de fato, sua expulsão

⁵⁴ Carta de Curt Nimuendaju a Carlos Estêvão de Oliveira, diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ilhéus, 8 dez. 1938, transcrita por Luís Donisete Benzi Grupioni a pedido de Maria Rosário de Carvalho apud Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 30, português atualizado por mim.

⁵⁵ No capítulo 3, falarei com mais vagar sobre Manoel Pereira de Almeida, signatário do manifesto pela construção da ponte sobre o Cururupe, intendente e depois prefeito de Una, que buscou dominar as terras férteis das serras e incentivou a fixação de não-índios em Olivença e outras áreas.

da vila (Ibid.: 57, 202)⁵⁶. Conforme a quadrícula e as ruas principais, que descem do promontório ao mar, eram “urbanizadas”, os índios mudavam-se para áreas antes desabitadas, dando origem a novos bairros, como o Cai N’Água, e a localidades fora da vila, como Sapucaieira (Ibid.: 232; Paraiso, 2009: 5). Note-se que as violações aos direitos indígenas na vila estendem-se ao presente: no começo dos anos 2000, a administração da vila dilapidou o patrimônio da quadrícula jesuítica (Marcis, 2004: 11).

Em paralelo com a penetração dos não-índios na vila, as terras dos índios também eram perdidas (vendidas, trocadas, tomadas...). Era o tempo da sedução dos objetos e das “vendinhas”, responsáveis pelo endividamento dos índios. Das falas dos indígenas, observam Viegas e Paula, emerge a “imagem do ‘branco’ que chega com uma mala cheia de ‘miudezas’ àquela localidade recôndita, e deixa os índios ‘muito apaixonados por fita’” (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 180). No início do processo expropriatório, os indígenas ainda conseguiam novas terras, depois de perder suas áreas, mas logo se dariam conta de que a época da terra sem limites se fora, o que seria acompanhado, segundo os antropólogos, de “sentimentos de confinamento e claustrofobia” (Ibid.: 208, 57). Em depoimento concedido a Viegas em 2004, durante o processo demarcatório, o cacique Babau comentou que, nesse processo, os indígenas da porção mais interior da TI foram recuando “e cada vez se fechando mais em torno da Serra do Padeiro” (Ibid.: 206). Como se vê, o anel em torno dessa serra desenhado pelas retomadas conecta-se com uma estratégia histórica de distribuição territorial para a resistência.

Na região costeira, o acesso aos rios e às matas também começou a sofrer restrições, com cercas, placas e jagunços contratados para “ficar vigiando o rumo” ou “correr piaçaba”, isto é, percorrer as áreas para verificar se havia indígenas caçando, pescando ou retirando piaçaba (Ibid.: 235-236). Na Serra do Padeiro, como se indicará oportunamente, a situação era análoga. Mais recentemente, também o acesso dos indígenas ao mar passou a ser restringido, por empreendimentos turísticos e veranistas⁵⁷. Conforme Viegas e Paula, quando da realização dos estudos de identificação e delimitação da TI, praticamente todos os empreendimentos relacionados ao turismo em Olivença estavam em posse de não-índios, restando aos indígenas da vila perspectivas como a de se tornar empregado (em casas, hotéis, restaurantes, lojas),

⁵⁶ Viegas e Paula relatam um (brilhante) caso isolado de resistência a essa determinação. A ordem era: quando as casas de taipa se desmanchassem, o que acontece naturalmente nesse tipo de construção, já não seria permitido reconstruí-las senão de tijolos. Sabendo disso, uma família construiu, em sigilo, uma nova casa, dentro da velha – fizeram a estrutura de madeira, a tapagem de barro e a cobriram de palha. Quando derrubaram a casa velha, já deteriorada, para espanto dos não-índios, veio à luz uma nova casa de taipa. Aturdidas, as autoridades permitiram que esses indígenas aí permanecessem (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 202).

⁵⁷ Viegas e Paula comentam que, em alguns casos, os indígenas tiveram de recorrer à justiça para ter acesso ao mar (Ibid.: 563).

dedicar-se ao comércio ambulante ou, quando possível, coletar piaçaba, pescar ou mariscar (Ibid.: 228)⁵⁸. Na Serra do Padeiro, como se verá em detalhes nos capítulos 3 e 4, antes do início do processo de retomada, a ampla maioria das terras estava em posse de não-índios, cabendo aos indígenas alternativas como se tornar empregado em fazendas, tentar o sustento a partir do que produziam em sítios diminutos ou deixar a região.

Como vimos, os Tupinambá refugiaram-se, confrontaram os não-índios, apelaram ao Estado, resistiram. Porém, em dado momento, a partir do fim do século XIX e, principalmente, dos anos de 1930 e 1940, a conjuntura tornou-se amplamente desfavorável aos indígenas. Os pesquisadores que até hoje buscaram historiar o processo de resistência Tupinambá pouco ou nada falaram sobre o período entre 1937 e 1985 (balizado, de um lado, pela derrota do levante de Marcellino e, de outro, por um dos primeiros eventos da mobilização indígena contemporânea, como veremos). Esquadrinhar esse lapso de tempo é crucial para compreender a possibilidade de existência do processo de retomada – e a isso me dedicarei sobretudo no capítulo 3.

As investidas dos não-índios haviam recrudescido, os Tupinambá estavam *invisíveis* para além das fronteiras regionais e tiveram de pôr em prática intrincadas estratégias para não perder seu território de todo. Nesse período, os indígenas da aldeia a que dedico esta pesquisa sentiam-se, em suas palavras, “com a Serra do Padeiro nas costas”. Imagem eloquente: 50 anos sustentando, com o próprio corpo, o *centro* de uma aldeia sob ataque. Décadas se passariam até que houvesse novamente condições mínimas que lhes permitissem se reorganizar para exigir da sociedade envolvente seus direitos historicamente violados. Na seção seguinte, observaremos o início da nova fase de incidência dos Tupinambá junto ao Estado brasileiro, a partir dos anos de 1980, que conduziria ao processo de demarcação da TI Tupinambá de Olivença.

1.2.3. No rastro da vassoura-de-bruxa

A sociogênese do movimento Tupinambá, que já havia sido abordada por outras pesquisadoras, em especial Couto (2003, 2008) e Viegas (2007), foi examinada mais detidamente por Magalhães (2010) e, posteriormente, referida também por Mejía Lara

⁵⁸ Chiapetti registra a intensa participação de estrangeiros no setor turístico na chamada Costa do Cacau (2009: 162-163). Para uma discussão sobre os impactos de um empreendimento turístico internacional sobre comunidades Tremembé, no Ceará, ver Lustosa; Baines (2012). Em sua análise, assentada nas reflexões de Cardoso de Oliveira, “os projetos turísticos impostos às sociedades indígenas reproduzem as relações interétnicas, altamente assimétricas, de sujeição/dominação, que têm caracterizado as relações sociais entre índios e não índios no Brasil” (Ibid.: 230).

(2012)⁵⁹. A análise de Magalhães remonta à década de 1990, momento no qual situa o início do processo de “reorganização indígena de Olivença”, associado ao engajamento de indígenas – sobretudo, mulheres – em atividades de educação popular e em torno da Pastoral da Criança (2010: 36)⁶⁰. À época, segundo Mejía Lara, estava em desenvolvimento

um quadro organizativo amplo e heterogêneo, com frentes na saúde, nas organizações produtivas e nas organizações pela reforma agrária, nas quais [...] ainda que com a participação importante dos indígenas, nem sempre essa pertença se manifestava como articuladora (2012: 62).

Com o passar do tempo, contudo, no marco dessas mobilizações, ter-se-iam precipitado discussões acerca da identidade e dos direitos indígenas, e alguns Tupinambá passaram a participar de atividades do movimento indígena em nível regional. Ainda nessa época, mais precisamente em 1994, mulheres Tupinambá de Olivença recorreram a entidades como o Cimi e a Anaí, que passaram a apoiá-las no processo de “rearticulação interna das comunidades” (Magalhães, 2010: 49). Duas importantes transformações haviam ocorrido no fim dos anos de 1980 e, ainda que não se possa operar condicionamentos mecânicos, elas são fundamentais para compreender o desenvolvimento do novo período de mobilização Tupinambá. De um lado, como se sabe, os indígenas tiveram seus direitos territoriais reconhecidos pela Constituição Federal de 1988. De outro, a economia cacauera no sul da Bahia entrou em severa decadência, sofrendo os efeitos da diminuição do preço do cacau no mercado internacional (associada à elevação da oferta mundial do produto), de condições climáticas desfavoráveis e da vassoura-de-bruxa, praga que se alastrou no final da década de 1980⁶¹.

Várias fazendas retomadas, como se verá adiante, estavam hipotecadas, em razão de dívidas contraídas por seus proprietários. Trabalhadores fixos eram demitidos e as roças de cacau, exploradas por meio de acordos de meação⁶². Em algumas fazendas, a produção

⁵⁹ O antropólogo José Pimenta iniciou em 2003 uma pesquisa a esse respeito, que, contudo, foi interrompida; ver Pimenta (2004).

⁶⁰ Ver Magalhães (2010: 40-50), para um histórico da participação Tupinambá nas atividades da Pastoral da Criança de Olivença e no movimento de educação popular, em diálogo com setores da igreja católica e entidades como a Federação dos Órgãos para a Assistência Social e Educacional (Fase); para a trajetória do Coletivo de Educadores Populares da Região Cacaueira (Caporec), que tem uma indígena Tupinambá entre suas fundadoras; e para informações sobre a criação de um grupo de professoras indígenas Tupinambá de Olivença. Ver também Ferreira (2011: 71-75).

⁶¹ Para uma síntese da crise desencadeada a partir dos anos de 1980, ver Chiapetti (2009: 80-90).

⁶² Quando estabelecido um acordo de meação – a que os Tupinambá referiam-se como produzir “na ameia” ou “na meia” –, os camponeses ou indígenas “zelavam” roças perenes ou “botavam” roças de ciclo curto, ambas em terras alheias, dividindo a produção com os pretensos proprietários das áreas, segundo percentuais variáveis. Essa relação de trabalho era preferida por alguns dos fazendeiros, no marco da crise, pois assim, de um lado, reduziam-se os custos de mão-de-obra, e, de outro, os riscos decorrentes da flutuação de preços eram repartidos com os trabalhadores. Note-se que diferentes modalidades de contratos

cacaueira fora praticamente abandonada, cedendo lugar a atividades profundamente predatórias, como a extração madeireira. Sobretudo no contexto específico da Serra do Padeiro, mas para os Tupinambá como um todo, o enfraquecimento dos grandes fazendeiros do cacau afigurou-se como uma chance de finalmente recuperarem o território usurpado. Era a “bruxa”, a praga salvadora das premonições dos velhos, encarada com argúcia por uma indígena que, no passado, escutara tais previsões:

A melhor coisa do mundo que deus deu foi a vassoura-de-bruxa: deus mandou a bruxa para poder salvar o pobre. Só fala que foi desgraça quem não conhece da terra, quem não quer viver na terra. Porque o pobre, de primeiro, era mangado, pobre era pisado, tinha que trabalhar ali e se matar. E pobre não tinha direito de terra. Se fosse no tempo em que não tinha a vassoura-de-bruxa, os índios estavam se apoderando de terra? Uma peste que estavam! Ô, meu deus, os ricos mandavam matar tudo!⁶³

Ao que se sabe, depois das iniciativas de Marcellino de contatar o SPI (em 1922 e em 1936), cerca de 50 anos se passariam até que nova tentativa de obter reconhecimento oficial fosse levada a cabo pelos Tupinambá. Por volta de 1985, dois indígenas moradores do Acuípe do Meio viajaram a Brasília para reivindicar os direitos dos índios de Olivença: seu Alício Francisco do Amaral e Manoel Liberato de Jesus (este último, conhecido como Duca Liberato, trazia no corpo as marcas da perseguição ao “bando” de Marcellino)⁶⁴. Em 2012, Duca já era falecido; seu Alício, por sua vez, tinha cerca de 75 anos de idade⁶⁵. “A gente foi pra Brasília lá no tempo de Mário Juruna”, contou seu Alício durante reunião do GT de identificação e delimitação da TI, em março de 2004 (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 571)⁶⁶. Em diálogo com o então deputado federal, seu Alício teria dito: “viemos a fim das nossas terras, porque as nossas terras estão tomadas, e nós precisamos delas pra trabalhar, [assim como de] alimento, remédio, ferramenta [...]”⁶⁷.

de “parceria” agrícola, mais ou menos formais, vigoravam na região da Serra do Padeiro. Suas características serão apontadas sempre que oportuno.

⁶³ Para as profecias sobre a vassoura-de-bruxa, ver capítulo 3.

⁶⁴ Falarei sobre as torturas infligidas a Duca Liberato no capítulo 3. A ida a Brasília foi referida a Viegas, em 1997, por uma filha de Duca; em 2012, pude ouvir o relato de um neto do indígena, o cacique Rosevaldo de Jesus Carvalho, então com 48 anos de idade. Esse episódio é mencionado também por Magalhães (2010: 21) e Mejía Lara (2012: 59-60).

⁶⁵ Rosevaldo informou-me que Duca morreu em 1991.

⁶⁶ Na Serra do Padeiro, a figura de Juruna também era recordada. Um senhor indígena disse-me certa vez: “A nossa valência, quem decretou a lei para nós, foi o Juruna, que virou deputado e conseguiu um espacinho para pôr uma leizinha para o índio. Índio não tinha valor, era como um cachorro. [...] Não tinha quem se doesse por um índio”.

⁶⁷ Seu Alício também relatou a viagem a Couto (2003: 68-69).

Pouco se sabe sobre essa viagem, o que teriam conseguido fazer em Brasília, ou com quem teriam conversado. Talvez porque, [sic] não tardou para que essa ação desencadeasse retaliações por parte da elite local, uma vez tornada pública. Segundo Alcício e outros moradores, policiais foram até algumas comunidades para intimidá-los, para que desistissem de procurar o governo para demarcar suas terras (Magalhães, 2010: 21).

Viegas e Paula informam que já na década de 1980 a Funai tinha conhecimento da existência de indígenas na região de Olivença – o que atesta um conjunto de documentos localizados pelos antropólogos no arquivo do órgão indigenista oficial (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 104). Em 1989 veio à luz o artigo de Paraiso ao qual já me referi, que sumarizou as informações sobre os Tupinambá até então disponíveis e foi bastante claro quanto às responsabilidades da Funai e dos demais órgãos competentes no sentido de garantir os direitos dos indígenas (1989: 108).

Em 1995, quando já estava em curso a nova etapa de mobilização Tupinambá, conforme se indicou, a Funai recebeu uma carta, remetida por Maria de Lourdes Farias Santos, que desenvolvia trabalhos beneficentes em Olivença, e relatava a situação dos indígenas que ali encontrou⁶⁸. A autora da correspondência fala em pessoas “de rosto, cabelo, costumes diferentes [...] sem saber ter ambição como os demais da cidade”. Eram “muita gente sem terra, faminta [...], tratados com grande indiferença e usadas no trabalho pelos mais equilibrados financeiramente, sem salário certo”. E, finalmente, eram gente “*que come sal e veste roupa e que não são retardados mentalmente* mas não sabe viver pelo o [sic] dinheiro como o homem da grande cidade” (grifos meus)⁶⁹.

Santos relatava ainda que, quando tentou ajudar algumas dessas pessoas a obter seus documentos pessoais, “o INSS [Instituto Nacional do Seguro Social] disse que eles é [sic] caso de Funai”. A mesma resposta teriam lido funcionários da Receita Federal e da prefeitura de Ilhéus. Como Santos não soubesse o que era a Funai, apenas depois de alguns percalços conseguiu fazer chegar sua carta ao destinatário, solicitando a ida de um antropólogo à área. Em decorrência da carta, *dois anos depois* a Administração Regional da Funai (ADR/Funai) em Eunápolis enviou uma equipe ao local, ao que se sucedeu alguma movimentação burocrática, que não teve qualquer desdobramento concreto⁷⁰.

⁶⁸ Um fac-símile da carta, enviada ao presidente do órgão em 22 set. 1995, está anexado em Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio (2009). A carta é referida também em Viegas (2007: 25).

⁶⁹ As relações entre ser índio e comer sal serão examinadas no capítulo 4. Note-se como ficam evidentes, na carta, certas concepções do senso comum em torno do que é ser índio.

⁷⁰ A esse respeito, ver Ibid.: 104-107 e, anexos ao relatório, Carta s/n do chefe do Serviço de Assistência ao Índio, Antônio Manoel da Silva, ao administrador da Administração Regional de Eunápolis da Fundação Nacional do Índio. Olivença/Ilhéus, 24 set. 1997 e Parecer nº090/Departamento de Identificação e

No final da década de 1990, alguns Tupinambá (inclusive da Serra do Padeiro) envolveram-se nas mobilizações que antecederam o massivo protesto realizado em 2000, em contraponto à comemoração dos 500 anos de “descobrimento”, e que foi severamente reprimido⁷¹. Em 1999, indígenas que estavam à frente das mobilizações na costa dirigiram-se à Serra do Padeiro, onde conheceram o pajé. Souberam que um de seus filhos – o futuro cacique Babau – vivia então em Santa Cruz Cabrália, ao sul de Ilhéus, e estava engajado no movimento indígena, buscando a demarcação de suas terras (Magalhães, 2010: 53-54)⁷². Nesse momento, os esforços que se vinha levando a cabo em diferentes pontos do território convergiram, culminando na leitura pública, no marco do protesto em Porto Seguro, do documento que os indígenas intitularam “Carta da comunidade indígena Tupinambá de Olivença à sociedade brasileira”, datado de 25 fevereiro de 2000:

*Queremos a terra que por herança é nossa. [...] Não aceitamos ficar à margem dos acontecimentos dos 500 anos, lembrados apenas nos livros de história e ao mesmo tempo excluídos do direito à existência como povo Tupinambá de Olivença [...] (grifo no original)*⁷³.

Em maio de 2000, o indigenista Eduardo Aguiar de Almeida, então assessor da presidência da Funai, visitou a área e, em correspondência ao presidente do órgão, opinou “pela pronta tomada de medidas visando o reconhecimento dessa comunidade indígena”⁷⁴. Ano e meio se passaria até que um GT fosse constituído, em novembro de 2001, para realizar “levantamento prévio sobre a demanda fundiária da população denominada Tupinambá de Olivença”⁷⁵. Após duas semanas de estadia em campo, Jorge Luiz de Paula, da Administração Executiva Regional da Funai (AER/Funai) em Eunápolis, concluiu estar em face de um conjunto de indivíduos que apresentava “as características do que antropologicamente se define como grupo étnico, mantendo

Delimitação da Fundação Nacional do Índio. Ref.: Carta s/n do chefe do Serviço de Assistência ao Índio, Sr. Antônio Manoel da Silva, datada de 27 de setembro de 1997 que refere-se à [sic] um possível grupo Pataxó no Distrito de Olivença/Ilhéus/BA. Brasília, 18 abr. 2000.

⁷¹ Vide Couto (2003: 20-21, 2008: 159), Viegas (2007: 171-172) e Magalhães (2010: 50).

⁷² Para mais informações sobre a permanência de Babau em Santa Cruz Cabrália e sobre a relação dos indígenas da Serra do Padeiro com os 500 anos, ver o capítulo 4. Por ora, tomando as idas do cacique Babau a Santa Cruz Cabrália e de seu Alício e Duca a Brasília, vale apenas indicar a centralidade da “viagem” na constituição contemporânea dos Tupinambá, como fez Oliveira Filho em relação a vários outros povos indígenas do Nordeste (1998a: 65-66).

⁷³ A leitura pública foi realizada pela professora Núbia Batista da Silva, indígena que foi muito atuante nos primeiros anos de mobilização na região costeira da TI.

⁷⁴ Nota técnica nº01/02/Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas da Fundação Nacional do Índio. Brasília, 13 maio de 2002, anexa a Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio (2009).

⁷⁵ Cf. Instrução técnica executiva nº140/Diretoria de Assuntos Fundiários da Fundação Nacional do Índio. Brasília, 14 nov. 2001, anexa a Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio (2009).

uma relação primordial com o território que habita”⁷⁶. Finalmente, em 13 de maio de 2002, deu-se o reconhecimento oficial dos Tupinambá, por meio de nota técnica da Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas da Funai (CGEP/Funai). Note-se que, à época, o Brasil ainda não adotara a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que determina a autoidentificação como critério de reconhecimento de grupos indígenas.

Reiteradas solicitações dos indígenas à Funai marcaram o intervalo entre a leitura da carta à sociedade brasileira, a elaboração do levantamento prévio e, finalmente, a constituição do GT de identificação e delimitação da TI Tupinambá de Olivença, instalado em 2004, como se indicou, sob coordenação da antropóloga Susana Dores de Matos Viegas⁷⁷. Algumas ações foram desencadeadas pelos Tupinambá com o intuito de dar visibilidade a sua resistência histórica. Em 30 de setembro de 2001, ocorreu a primeira Peregrinação em memória dos mártires do massacre no rio Cururupe, também conhecida como Caminhada do Cururupe, recordando tanto o massacre levado a cabo por Mem de Sá no século XVI, quanto as ações de Marcellino e seus companheiros (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 108-109)⁷⁸. Na caminhada, à recuperação dos eventos históricos, entrelaçavam-se as reivindicações contemporâneas, principalmente aquelas relativas à regularização do território Tupinambá⁷⁹. A esse respeito, comentou-me um indígena nascido em 1933, que em 2012 vivia em uma retomada na Serra do Padeiro:

Antes de a gente [ter] nascido, os brancos mataram muito índio aí em Olivença, do Cururupe até o Acuípe, uma légua de índio morto, pareado. Já pensou quanto índio morreu? Agora essa remessa [os indígenas contemporâneos] está cobrando essa vingança⁸⁰.

Também na Puxada do mastro de São Sebastião, festejo realizado anualmente em Olivença, em janeiro, os Tupinambá têm buscado reafirmar sua presença na região (ver

⁷⁶ Apud Nota técnica nº01/02/Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas da Fundação Nacional do Índio. Brasília, 13 maio de 2002, anexa a Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio (2009).

⁷⁷ Cf. Portaria nº102 da Presidência da Fundação Nacional do Índio. Brasília, 22 jan. 2004, anexa a Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio (2009).

⁷⁸ Couto chama a atenção para o fato de esses dois eventos, cronologicamente separados por cerca de 370 anos, serem fundidos pelos Tupinambá (2003: 35).

⁷⁹ A despeito de sua importância histórica, o mangue do Cururupe não foi incluído na área da TI. Conforme os estudos do GT, a proximidade em relação ao lixão de Ilhéus converteu a área, outrora muito utilizada pelos Tupinambá para a coleta de caranguejo, em um “mangue morto” (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 282, 436).

⁸⁰ Importante enfatizar, apenas, a natureza de tal vingança: “os Tupinambá da Serra do Padeiro conservam uma ideologia de que a sua ‘vingança’ atual não se fundamenta no ‘derrame de sangue’”, mas sim na recuperação territorial (Ubinger, 2012: 106). Na mesma direção, a cacique Valdelice comentou-me: “Foram sete quilômetros de corpos de índios, o rio do Cururupe ficou vermelho. E isso quem conta são os brancos; Mem de Sá diz, na carta ao rei, que ele fez isso. Como vão pagar a vida dos nossos parentes: tomando a terra da gente ou devolvendo a terra para a gente?”.

imagem 1.7)⁸¹. O ciclo da festa iniciava-se com a escolha de uma árvore de grande porte, em uma mata nos arredores de Olivença. No segundo domingo de janeiro, ela era derrubada e arrastada pela praia, com cordas, até a frente da igreja de Nossa Senhora da Escada – note-se que uma pequena árvore era também derrubada, sendo seu tronco levado pelas crianças. No dia 20 do mesmo mês, o antigo mastro que sustentava a imagem de São Sebastião diante da igreja era substituído pelo novo e guardado para ser queimado na fogueira de São João, em junho. Muito se tem debatido sobre as origens dos festejo, as tentativas efetuadas por não-índios para dele se apropriar, e, principalmente, sobre suas conexões com os Tupinambá e seu território. Note-se que a mata de onde tradicionalmente se retirava o mastro localizava-se no interior de uma área retomada, conhecida como Guarani Taba Atã.

As atividades do GT coordenado por Viegas resultaram na elaboração de um relatório preliminar, entregue à Funai em 5 abril de 2005. Quase um ano depois, após análise do relatório, o órgão indigenista entendeu que eram necessárias complementações, esclarecimentos e adequações, estabelecendo um novo prazo para a entrega do relatório final⁸². Mais uma vez, inúmeros apelos seriam efetuados pelos Tupinambá, em razão da morosidade no encaminhamento do procedimento demarcatório. Apenas em 2009, por meio de um despacho datado de 17 de abril, o órgão indigenista aprovaria o Relatório Circunstanciado elaborado pelo GT, delimitando a TI, como já se indicou, em uma área de aproximadamente 47 mil ha⁸³. O processo entrou em seguida na fase conhecida como “contraditório”, quando a Funai, conforme determina o Decreto nº1775/96, analisa as contestações à regularização da TI⁸⁴. Todas as contestações foram indeferidas e, em 2 de março de 2012, o processo seguiu para o Ministério da Justiça (MJ)⁸⁵. Quando da conclusão deste trabalho, no início de 2013, aguardávamos que o ministro assinasse uma portaria declaratória, para que o processo então avançasse para as etapas finais.

⁸¹ Entre os dias 7 e 9 de janeiro de 2012 acompanhei a Puxada de mastro em Olivença. Como se verá principalmente no capítulo 3, a devoção a São Sebastião é central também na Serra do Padeiro. Sobre a Puxada, ver Couto (2001) e Costa (2003). No início de 2013, Erlon Fábio de Jesus Costa concluiu sua dissertação de mestrado, intitulada “Da corrida da tora ao Poranci: A permanência histórica dos Tupinambá de Olivença no sul da Bahia”, junto ao Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília (CDS/UnB). Na pesquisa, a Puxada do mastro foi abordada; infelizmente, não houve tempo para a leitura da versão final de sua dissertação antes da conclusão deste trabalho, de modo que posso me referir apenas às notas que tomei durante a defesa da mesma.

⁸² Memorando nº064, da Presidência da Fundação Nacional do Índio ao Administrador Regional de Ilhéus. Brasília, 10 mar. 2006, anexo a Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio (2009).

⁸³ O resumo do relatório circunstanciado foi publicado no Diário Oficial da União (DOU) em 20 de abril de 2009.

⁸⁴ Mais informações sobre as contestações apresentadas neste caso serão referidas no capítulo 2.

⁸⁵ Despacho nº037, da Presidência da Fundação Nacional do Índio. Brasília, 2 mar. 2012.

Como se vê, os prazos determinados pelo Decreto nº1775/96 foram sistematicamente descumpridos ao longo do processo, o que levou o Ministério Público Federal (MPF) em Ilhéus, em dezembro de 2007, a propor uma ação contra a União e a Funai, com vistas a “corrigir a abusiva demora na demarcação”. Em 16 de janeiro de 2012, pela mesma razão, o MPF na Bahia propôs uma ação civil pública por dano moral em face da União e da Funai. Calorosas discussões em torno da definição dos limites da TI deram a tônica do processo até a publicação do relatório final. Refiro-me aqui não à atuação dos não-índios contrários à demarcação (que será considerada no capítulo 2), mas às discussões envolvendo principalmente indígenas e antropólogos, no marco das atividades do GT de identificação e delimitação da TI. Registraram-se, ainda, desacordos sobre as formas de participação indígena ao longo do procedimento demarcatório. São questões que demandam, a meu ver, análise mais detida – penso que nelas reside, precisamente, uma das chaves para compreender as retomadas de terra na Serra do Padeiro.

1.3. As retomadas de terras: primeiros debates

Um documento intitulado “Um relatório das coisas que foram conquistadas para a aldeia agora em 2004” refere-se, em destaque, ao “primeiro pedaço de terra que nós [índios da Serra do Padeiro] conquistamos”. “Foi em 24 de maio de 2004. Foi uma retomada.” A fazenda Bagaço Grosso, com cerca de 70 ha de extensão, era uma área de mata, sem benfeitorias. Silvino José dos Santos, seu pretense proprietário, morava em Itabuna e visitava a área ocasionalmente, para caçar; em 2004, já havia falecido. Depois de sua morte, nenhum pretense herdeiro encarregou-se da fazenda, e ali teriam passado a ocorrer extrações ilegais de madeira. Uma carta aberta escrita pelos Tupinambá em maio de 2004 buscava esclarecer as razões pelas quais haviam ocupado a fazenda. Os indígenas indicaram que, de um lado, havia uma área “abandonada”, e, de outro, “uma grande quantidade de índios passando fome”. Por isso, haviam decidido plantar, coletivamente, mandioca, milho e feijão naquela fazenda, onde algumas mulheres indígenas já haviam estabelecido, no passado, pequenas roças.

Quando começou esse movimento forte mesmo – nós já sabíamos que éramos índios, mas não podíamos falar, né? –, pegou todo mundo se organizar. Nós queríamos botar roça e não tínhamos onde. Aí meu filho falou: “Mãe, e aquele lugar lá em Silvino onde a senhora punha roça?”.

Estabelecida a roça comunitária, teve início intensa circulação de fuxicos: os vizinhos alertaram os familiares do pretense proprietário que a área “havia sido retomada”. O que foi, inicialmente, um mal-entendido, tornar-se-ia fato. As espigas de milho já estavam altas, quando

chegaram capangas armados enviados por pretensos herdeiros. Com astúcia, um pequeno grupo de mulheres indígenas conseguiu desarmá-los – o que se converteu, para elas, em motivo de orgulho indisfarçável. Após alguma conversa com os familiares de Silvino, os ânimos arrefeceram. Os indígenas forneceram-lhes informações sobre o processo demarcatório: “a Funai paga [as benfeitorias], nós só não sabemos quando”⁸⁶. Assim, em 24 de maio de 2004, os indígenas ocuparam a fazenda definitivamente. Ranchos de lona (“parecendo de sem-terra, só que mais fresco, porque nós cobrimos de palha”) foram armados e algumas famílias instalaram-se ali. A permanência dos indígenas, assinalaram, era também “uma forma de protegermos a área”, onde, como se indicou, ocorreria extração ilegal de madeira.

Primeira retomada, a Bagaço Grosso recebeu esse estatuto *a posteriori*. “Nós fizemos uma roça comunitária e depois *ficou sendo* uma retomada”, disse-me uma indígena. Ainda que não tenha sido ocupada por meio de um método que os indígenas considerassem uma “ação de retomada”, ela terminou sendo apropriada como “área retomada”. Por isso, quando estive em campo, havia quem não se referisse à Bagaço Grosso como retomada (caso fosse questionado diretamente a esse respeito), mas ela invariavelmente era incluída quando se falava no total de retomadas existentes na Serra do Padeiro até 2012 (22 áreas), como se vê na tabela 1⁸⁷. Diversas famílias viveram ali, até se transferirem para novas retomadas – por essa razão, a Bagaço Grosso e a Futurama, que a sucedeu, eram frequentemente referidas como “mães” das outras retomadas. Após algum tempo, os indígenas decidiram convertê-la em uma área exclusivamente de conservação ambiental. Em 2012, a maior parte dos sinais de ocupação humana estava coberta pela mata; persistiam apenas duas pequenas roças, mantidas em área de capoeira, e o rancho de um índio velho e recalcitrante, que não queria viver em outra parte.

A retomada da Bagaço Grosso gerou debate entre os Tupinambá. Meses antes da ação, Viegas, na condição de coordenadora do GT de identificação e delimitação da TI, e sua equipe *desaconselharam* a realização de ações dessa natureza. Referindo-se às atividades do GT em janeiro e fevereiro, Viegas e Paula escreveram que os indígenas “havia seguido as diretrizes por nós aconselhadas no sentido de não criar qualquer tensão com os fazendeiros locais e menos ainda colaborar em *invasões* de terra” (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 109, grifo meu). Desse modo, a retomada realizada em maio

⁸⁶ Os indígenas vieram depois a saber que a fazenda não era titulada.

⁸⁷ Magalhães esboça uma cronologia das retomadas e ocupações de órgãos públicos realizadas pelos Tupinambá, cuja apreciação é útil, por fornecer um panorama geral das mobilizações recentes, apesar da existência de imprecisões (datas de ações, nomes de fazendas, nomes de pretensos proprietários e, principalmente, extensões de áreas retomadas) (2010: 98-102).

mereceu a reprovação dos antropólogos – e, segundo eles, dos indígenas de outras partes da TI que haviam acatado suas “diretrizes”.

Enquanto que [sic] Babau logo em 2004, ainda durante o processo do trabalho do GT, estava organizado para fazer retomadas de áreas de fazendas, as lideranças acima citadas [de outras partes da TI] não concordavam em absoluto com a sua atuação e temiam ser responsabilizadas por elas (Ibid.: 121).

Em um escrito datado de fevereiro de 2006, Viegas teorizou:

Não é apenas por receio de retaliação que os Tupinambá de Olivença se recusam a entrar numa propriedade fundiária, mas também pelo que podemos chamar de uma obstinação Tupi: transgredir a individualidade de outrem os paralisa (2006: 766).

Até fevereiro de 2006, os Tupinambá da Serra do Padeiro já haviam retomado duas fazendas – além da Bagaço Grosso, a Futurama, em dezembro de 2004 –, ações que o artigo não mencionava. Talvez a análise de 2006 estivesse muito influenciada pelo fato de os Tupinambá de outras áreas da TI *ainda* não terem realizado ações desse tipo, e também por um argumento desenvolvido na tese de Viegas em torno da noção de “terra calada”. Segundo a antropóloga, a resistência dos Tupinambá à expropriação manifestar-se-ia antes em uma “história feita ‘pelas caladas’, do que na guerra e na rebelião” (2007: 271). Em 19 de fevereiro de 2006, ocorreu a retomada da fazenda Limoeiro, primeira ação realizada por indígenas de outras áreas que não a Serra do Padeiro⁸⁸. Até 2012, dezenas de retomadas foram realizadas pelos Tupinambá, da costa às serras. Isso levou Viegas a expressar uma nova posição, endossando as retomadas (2011). Contudo, ela persistiu ignorando as ações realizadas pelos Tupinambá em 2004, apresentando a Limoeiro como a *primeira* retomada levada a cabo pelos indígenas.

Penso que o equívoco na datação não é detalhe menor. Ao situar as retomadas em 2006, em um momento no qual o processo de demarcação teria sido “totalmente suspenso”,

⁸⁸ As fazendas Limoeiro (574 ha) e Cachoeira (777 ha) foram retomadas pelos Tupinambá de Olivença, respectivamente, em 19 de fevereiro e 4 de março de 2006; após a ação, a primeira foi renomeada Kuito. A esse respeito, ver Conceição (2006a) e Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio (2006b). Na véspera da ação na Cachoeira, os Tupinambá emitiram uma nota pública expondo suas razões. Em abril de 2006, foram retirados da Limoeiro/Kuito, por ação judicial, e, em 17 de agosto do mesmo ano, da Cachoeira (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2006a: 3; Tupinambá, 2006). Ao deixarem a Limoeiro/Kuito, ocuparam a Chapéu de Couro, em que também se realizou, posteriormente, ação de reintegração de posse. Note-se que considero aqui as extensões das fazendas averiguadas pelo diagnóstico fundiário levado a cabo pela Funai em meados de 2006; quando das ações de retomada, a imprensa e o próprio órgão indigenista apresentaram as fazendas como mais extensas do que de fato eram. Magalhães (2010) e Viegas (2011), em relação à Limoeiro/Kuito, reproduzem a extensão veiculada antes do diagnóstico fundiário, e a segunda apresenta, para a extensão da Cachoeira, um dado que não encontrei em outras fontes. Para uma reflexão sobre as retomadas de terras em outras regiões da TI que não a Serra do Padeiro, ver Mejía Lara (2012: 107-113).

Viegas e Paula tratavam de caracterizar as ações principalmente como a maneira encontrada pelos indígenas para “fazer pressão” em favor do avanço do processo (Ibid.: 671)⁸⁹. Mencionando uma carta enviada pelos Tupinambá de Olivença à Funai em março de 2006, na qual os indígenas justificavam a ação de retomada da Cachoeira, os antropólogos afirmaram que “o processo de retomadas foi assumidamente uma *estratégia de pressão* feita pelos Tupinambá para que a identificação do seu território se concluísse” (Ibid.: 38, grifo meu)⁹⁰.

Não desconheço que pressionar o Estado brasileiro para que concluísse o processo administrativo de demarcação da TI era uma das motivações dos indígenas ao realizar retomadas. Enquanto olhávamos fotografias dos primeiros dias de ocupação da Bagaço Grosso, uma indígena comentou: “Tem que pisar na terra para ter direito”. Essa frase – que ouvi também de representantes do Cimi na região – indicava a compreensão de que seria necessário impulsionar as engrenagens do sistema de reconhecimento de direitos, que, do contrário, mover-se-iam muito lentamente, ou não se moveriam de todo.

A conexão aparecia também em uma “carta de apelo”, sem data, em que os Tupinambá da Serra do Padeiro exigiam a conclusão da demarcação. Quando, em 20 de janeiro de 2008, realizaram três ações de retomada (recuperando as fazendas Futurosa, Bom Sossego e São Roque), os indígenas listaram em ofício à Funai as razões das ocupações: a demora do órgão em concluir o processo demarcatório, a existência de milícias armadas na região e a intenção do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) de implantar um corredor ecológico perto da Serra do Padeiro, sem prévia discussão com os índios. Nesse quadro, eles exigiam a tomada de providências por parte da Funai, bem como o pagamento imediato das benfeitorias das fazendas retomadas.

Penso, contudo, que, além de apresentarem esse componente instrumental, as retomadas traziam em seu bojo um leque de causas historicamente constituídas, que devem ser examinadas detidamente. Em documentos escritos pelos indígenas da região costeira da TI sobre outras ações de retomada, posteriores às ocupações da Limoeiro e da Cachoeira, já apareciam motivações que não apenas pressionar a Funai. Em 8 de outubro de 2006, os Tupinambá

⁸⁹ Os antropólogos utilizaram essa datação também no relatório de identificação e delimitação da TI, o que dota o texto de contradições internas, já que em certa passagem, como me referi, eles aludem à retomada realizada na Serra do Padeiro em maio de 2004.

⁹⁰ A esse respeito, ver também Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio (2009: 110). A carta, datada de 3 mar. 2006, dizia: “Em virtude da morosidade da Funai em publicar o relatório [de identificação e delimitação da TI] [...] os Tupinambás de Olivença resolveram iniciar um processo de retomadas pelo território tradicional”. A ocupação teria o objetivo de fazer com que as reivindicações dos indígenas fossem “atendidas rapidamente pelo governo”. Eles exigiam uma audiência com o presidente da Funai, a publicação imediata do relatório, a ida de um representante da Diretoria de Assuntos Fundiários da Funai (DAF/Funai) para “abrir processo de negociação com os fazendeiros” e algumas providências em relação à saúde indígena.

retomaram a fazenda Bela Vista (rebatizada como Tucum), ao norte da vila de Olivença. Em carta aberta de setembro de 2007, informaram que haviam realizado a ocupação,

preocupados com a demora na publicação do relatório de identificação do nosso território e indignados com a constante degradação ambiental que vem ocorrendo no nosso território.

Ao retomar a fazenda Santa Luzia, na região do Acuípe do Meio, em setembro de 2007, escreveram: “A reivindicação do movimento é a imediata demarcação de sua terra. [...] O outro motivo é o crescente desmatamento do Rio Acuípe e seu manguezal”. Já em 20 de junho de 2008, os indígenas anunciaram que dali a oito dias ocupariam a fazenda Ferkau, uma grande área não muito distante da vila de Olivença, pertencente à empresa Hugo Kaufmann SA⁹¹. Como justificativa para a ação, alegavam que muitos indígenas viviam em dificuldade, “por não ter a área para o plantio de nossa agricultura e não ter casa própria”, e informavam que retomariam a área para “trabalhar em mutirão”.

A composição de diferentes justificativas para explicar cada retomada apareceu também quando, em campo (principalmente na Serra do Padeiro), tratei de perguntar ao maior número possível de indígenas o porquê das ações. O que me pareceu ter variado ao longo do tempo (e também de um indivíduo a outro) foi o peso atribuído a cada causa. Nas primeiras retomadas, notadamente a Bagaço Grosso e a Futurama, os Tupinambá teriam sido movidos principalmente pela “precisão” (necessidade material), como me explicou um indígena, aludindo ao grande número de índios desnutridos. Nas ações subsequentes, a “precisão” nunca deixou de estar presente como causa, principalmente em face da pressão exercida pelos retornos de parentes à aldeia, de que se tratará em outra parte. Contudo, segundo os indígenas, as retomadas passaram a responder preponderantemente a outras razões. Não é meu objetivo examiná-las neste momento – elas ficarão evidentes ao longo, principalmente, dos capítulos 3 e 4. Mas vale observar as causas alegadas pelos indígenas da Serra do Padeiro para a realização de uma outra retomada, para contrastá-las com os motivos indicados no caso da Bagaço Grosso.

Em 19 de fevereiro de 2010, os indígenas da Serra do Padeiro retomaram a fazenda Serra das Palmeiras, situada em parte na zona da Cajazeira, distrito de Japu (no município de Ilhéus), e em parte em Buerarema. A fazenda, com cerca de 200 ha de extensão, estava

⁹¹ O suíço Hugo Kaufmann figura na relação elaborada por Falcón dos principais comerciantes proprietários de fazendas estabelecidos em Ilhéus entre 1875 e 1930; sua Hugo Kaufmann & Cia., registrada em 1908, aparece como uma das principais empresas exportadoras de cacau para o mesmo período (2010 [1995]: 108, 110). Na crônica regional, Kaufmann é apresentado como um “pioneiro”, responsável pela criação da primeira fábrica de chocolate de Ilhéus, a Usina Vitória, em 1927 (Guia, 1964: 67, 9). Após sua morte, em 1948, a empresa passou a ser dirigida por herdeiros.

hipotecada a instituições financeiras como o Banco do Brasil, devido, entre outros motivos, a um débito contraído no âmbito do Programa de Recuperação da Lavoura Cacaueira (PRLC), instituído pela Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira (Ceplac) em 1995⁹². Titulada em 29 de novembro de 1938, foi adquirida por Manoel Dias Costa em 6 de abril de 1954. Antes disso, a área estaria repartida entre quatro ou cinco pretensos proprietários.

Segundo os indígenas, Manezinho, como era conhecido, chegou à região como mascate (“ele vendia ouro”). Alguns diziam que ele “*tomou* da Serra das Palmeiras à Serra do Padeiro”, área identificada como local dos Fulgêncio Barbosa. Outros, por sua vez, enfatizavam que ele não teria constituído sua fazenda por meio de tomas de terras, mas sim em transações muito desvantajosas para os índios: “Ele comprava – a preços muito baixos, mas comprava”. Um indígena que vivia em uma área lindeira à Serra das Palmeiras contou-me que, como o sítio de sua família não era medido, Manezinho “botou o rumo na beira da casa”, isto é, avançou o quanto pôde sobre a terra dos indígenas⁹³. “Ele não perseguia a gente. Os animais, as criações dele é que perseguiam, saíam do pasto e iam para lá, para dentro das roças”⁹⁴. Como a posse tornou-se pequena, parentes desse indígena tiveram de trabalhar fora; sua filha (que em 2012 tinha 46 anos de idade) lembrava-se de haver plantado muito cacau na Serra das Palmeiras, trabalhando para Manezinho na diária, quando tinha 15 anos de idade.

Nos últimos tempos, a fazenda vinha sendo administrada pelo filho de Manezinho, Domingos Alfredo Falcão da Costa, que vivia na sede de Buerarema. Em uma carta divulgada por ocasião da retomada, os indígenas afirmaram que a ação era motivada principalmente pelas ameaças que sofriam por parte dos não-índios desde 2004 e que vinham aumentando nos últimos tempos:

A nossa comunidade diante destes acontecimentos [as ameaças] e preocupados com a demora na tomada de providências por parte das autoridades e diante da ousadia destes fazendeiros decidimos retomar a área ocupada pelo invasor Alfredo Falcão, já que o mesmo é quem tem incitado a população da região contra a nossa comunidade.

⁹² Segundo os indígenas, outras fazendas retomadas, como a Triunfo, a Futurosa, a Bom Jesus e a Bom Sossego, também estariam hipotecadas. (Note-se que três fazendas de nome Bom Sossego foram retomadas na Serra do Padeiro; aqui, refiro-me à que é conhecida pelos indígenas como “Firma” ou “Cantagalo”). Pude confirmar essa informação apenas para a Serra das Palmeiras – ela é mencionada na ação de interdito proibitório proposta por seu pretense proprietário. De toda forma, sabemos que muitos cacauicultores endividaram-se a partir dos anos de 1980. Sobre o PRCL, ver, entre outros, Chiapetti (2009: 84-85).

⁹³ “O sítio é propriedade parcelar independente. Mas, pelo fato de ser em inúmeros casos confrontante com a fazenda, essa vai exercer sua influência em constantes desinteligências sobre as divisas que os separam. O pequeno sitiante que precisa da terra complementar na fazenda para plantar, tem nesse caso outra dependência em relação a ela” (Moura, 1988: 89, grifo dela).

⁹⁴ Para um comentário muito interessante (em outro contexto etnográfico) sobre os “não-direitos” dos sitiantes em relação aos fazendeiros, e o duplo padrão de atuação do poder público diante de conflitos envolvendo animais de criação que invadem sítios ou fazendas, ver Woortmann (1994: 232-233).

Boa parte dos indígenas com os quais conversei atribuía à retomada da Serra das Palmeiras um propósito principalmente estratégico, já que, com isso, teriam imposto um grande golpe à frente contra a demarcação⁹⁵:

As pessoas diziam que a terra de Alfredo [Falcão], nós não tínhamos coragem de retomar, que se retomássemos, era guerra. Mas, então [após a ocupação], todo mundo viu que ele não tinha como garantir nada⁹⁶.

Indígenas que eram vizinhos da Serra das Palmeiras, por sua vez, enfatizavam outros aspectos ao apresentar seu elenco de razões para a retomada, já que teriam sido testemunhas de ações deletérias daquela fazenda em particular. Vinham à tona, assim, razões afetivas, lembranças da infância, em torno de proibições e humilhações, enfim, de injustiças de toda ordem, praticadas contra si ou contra outrem.

Uma definição estreita das retomadas de terras, que as considerasse tão somente “instrumentos de pressão”, é desautorizada também pelos fatos observados no desenrolar do procedimento demarcatório. A continuidade do processo, com a publicação do relatório de identificação e delimitação da TI, em 2009, não resultou na diminuição das ocupações de terras – pelo contrário. Se considerarmos apenas a Serra do Padeiro, veremos que a maioria das retomadas de terras realizadas até 2012 ocorreu depois da publicação do relatório (12 fazendas em um total de 22). Como não disponho de dados quantitativos precisos para as demais regiões da TI, não arrisco conclusões dessa ordem, mas vale notar que em setembro de 2012 os Tupinambá da costa e de outras zonas desencadearam uma ampla ação de retomada⁹⁷. A continuidade das retomadas nesse novo contexto levou Viegas a admitir um significado mais amplo para as mesmas:

Para os Tupinambá, essa reorganização em aldeias sustentadas nas retomadas tem um estatuto temporário, mas tem também significado uma *construção ativa do seu território*” (2011: 671, grifo meu).

⁹⁵ No próximo capítulo examinarei a frente contra a demarcação e apresentarei outras informações sobre o caso da fazenda Serra das Palmeiras.

⁹⁶ Um paralelo pode ser estabelecido com a primeira retomada realizada pelos Kiriri, no norte da Bahia: em 1982, eles ocuparam a fazenda Picos, considerada um baluarte da oposição à demarcação da TI. “Do ponto de vista dos Kiriri, a sua posse [da Picos] representava não apenas uma questão de sobrevivência, mas também a possibilidade de neutralizar o seu inimigo mais influente” (Brasileiro, 2004: 192).

⁹⁷ Entre maio e junho de 2012, visitei 16 áreas retomadas em outras regiões da TI que não a Serra do Padeiro, conformadas, pelo que pude averiguar, por 20 fazendas recuperadas (algumas fazendas contíguas haviam sido unidas na mesma retomada). Na época, fui informada sobre a existência de outras seis áreas retomadas, que não me foi possível conhecer. Ver mapa 3. Entre setembro e dezembro de 2012, cerca de 15 fazendas teriam sido retomadas, algumas das quais terminaram desocupadas pela justiça (agradeço a Cláudio Magalhães por estas últimas informações). Em janeiro de 2013, novas retomadas tiveram lugar, na Serra das Trempes.

As informações que registrei em campo, tanto na Serra do Padeiro como em outras áreas da TI, não me permitem atribuir um “estatuto temporário” à reorganização Tupinambá fundada nas retomadas, como se evidenciará nos próximos capítulos. Por ora, no entanto, gostaria de me deter na questão da “construção ativa”, pelos indígenas, de seu território. Como já mencionei, a definição dos limites da TI gerou uma série de debates. Não que isso seja atípico em processos de demarcação; a forma como foram conduzidos tais debates no contexto da TI Tupinambá de Olivença, contudo, merece nossa atenção.

Desde o início das atividades do GT de identificação e delimitação da TI, uma das preocupações centrais de seus membros girou em torno da inclusão, ou não, da Serra do Padeiro na área a ser delimitada. No roteiro elaborado por Viegas para a primeira etapa em campo (no período entre 31 de janeiro e 5 de março de 2004), ela assinalou suas dúvidas em relação ao limite interior da TI (o “problema de saber se [a TI] irá até ao [sic] Rio de Una”) (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 9). A fala de uma liderança da Serra do Padeiro, proferida durante reunião do GT com os indígenas no dia 4 de março, em Sapucaieira, e transcrita no relatório final do GT, sugere a apreensão vivida pelos indígenas dessa região: “desejamos que *todos nós Tupinambá* sejamos contemplados com o nosso território” (Ibid.: 571, grifo meu). No transcorrer da intervenção, o apelo foi reiterado pelo indígena. Quatro anos depois, os Tupinambá da Serra do Padeiro continuavam preocupados a respeito de seu destino. Viegas e Paula relatam, acerca de um diálogo ocorrido na Serra do Padeiro, em junho de 2008: “Nesta reunião nos foi cobrada pelas lideranças uma posição acerca da manutenção da proposta de um território contínuo, cujo propósito foi por nós reafirmado” (Ibid.: 584).

A “indianidade” dos Tupinambá da Serra do Padeiro e a existência de vínculos entre eles e Olivença foram submetidas ao escrutínio de indígenas de várias partes da TI. Alguns afirmaram que seus antepassados indicavam a Serra das Trempes como limite territorial, excluindo, portanto, a Serra do Padeiro, ao passo que outros se lembravam da existência de relações históricas com a região (Ibid.: 574-578). Quando o GT retornou a campo, em 2005, os debates continuaram. Em reunião ocorrida nesse período, uma liderança de outra área manifestou “preocupação” em relação à realização de retomadas na Serra do Padeiro (Ibid.: 578). “Foi explicado [pelos membros do GT] que a responsabilidade quanto a atitudes realizadas no local [na Serra do Padeiro] é só deles.” Lembre-se que, a essa altura, os Tupinambá da Serra do Padeiro já haviam iniciado o processo de retomada, ao passo que os indígenas das outras áreas ainda seguiam as “diretrizes” dos membros do GT.

Para compreender o rumo dessas discussões, é necessário retroceder ao roteiro de trabalho de campo elaborado ainda em 2004, antes da produção do relatório preliminar de

identificação e delimitação da TI. A metodologia de pesquisa delineada no roteiro sustentava-se no seguinte partido: sete comunidades, dentre as cerca de 20 que compunham a TI, “*informam etnograficamente* o modo de vida dos Tupinambá” (grifo deles)⁹⁸. Essa escolha arbitrária, movida por expectativas homogeneizadoras, alertaria Magalhães (com a qual estou absolutamente de acordo), teve um tremendo impacto no tratamento dispensado aos indígenas da Serra do Padeiro no relatório preliminar (2010: 107-112)⁹⁹. Como observa Magalhães,

Nesse caso, as diferenças existentes entre as comunidades foram assinaladas de um modo negativo. Serra do Padeiro destoava, aos olhos da equipe da Funai, daquele modo de vida Tupinambá, conceituado a partir da observação das outras sete comunidades (2010: 107).

A percepção dos indígenas da Serra do Padeiro como, na falta de um termo melhor, “desajustados” já não figura da mesma maneira no relatório final – neste documento, informados pela teoria antropológica, os autores descrevem amplamente os vínculos de diversas ordens mantidos pelos indígenas de toda a TI. Mas a presença dessa suspeita inicial, penso eu, repercutiu ao longo do processo demarcatório. No relatório final, os membros do GT chamaram a atenção para o “tipo de liderança” exercida pelo cacique Babau (em contraste com os demais caciques) e para o que seria o fortalecimento, entre os índios da Serra do Padeiro, de um “sentido guerreiro” (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 123). Referindo-se a violentas ações de repressão levadas a cabo na Serra do Padeiro, sobre as quais discorrerei no próximo capítulo, Viegas e Paula observaram:

As infelizes ocorrências em outubro de 2008 [...] podem ser interpretadas em parte por esta via. Perante uma ação de reintegração de posse com uma poderosa organização da polícia e do aparelho jurídico que enviara 180 policiais de choque, vários helicópteros e carros para “tirar os índios” das fazendas, Babau integrou por completo o papel do guerreiro, afirmou ir resistir à polícia e invocou forças dos encantados para tal ação (Idem).

Apesar de a crítica dos membros do GT à decisão tomada pelos Tupinambá da Serra do Padeiro (resistir às tentativas de desocupação) não estar explicitada, penso que ela deixou

⁹⁸ O roteiro de trabalho de campo está anexado em Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio (2009).

⁹⁹ Não tratarei, aqui, de esmiuçar o relatório preliminar. Cabe indicar, contudo, que seus autores dedicaram duas seções para descrever o que seriam “especificidades” da Serra do Padeiro – o que não fizeram em relação a qualquer das outras comunidades. Tais seções foram intituladas: “Diversidade na organização social e tradições alimentares entre os índios Tupinambá da Serra do Padeiro” e “As tomadas de posição dos índios da Serra do Padeiro”. A primeira desdobrava-se em três partes: 1. “Formas de organização de parentesco em unidades de habitação (Serra do Padeiro)”; 2. “Poder e papéis sociais diferenciados por sexo (Serra do Padeiro)”; e 3. “Hábitos, costumes e tradições alimentares (Serra do Padeiro)”. As informações que registrei em campo levam-me a uma análise sobre a Serra do Padeiro em quase tudo oposta à que foi desenvolvida nesse relatório. Note-se que o GT permaneceu um total de *quatro dias* em campo na Serra do Padeiro.

seu rastro tanto nas passagens que acabei de citar, como na que segue: “O atraso na resolução da identificação da terra indígena [Terra Indígena] começou a criar em muitos dos Tupinambá uma sensação de que essa atuação de Babau era essencial e até desejada” (Ibid.: 124). Aguardar a conclusão da demarcação, não retomar terras, não entrar em confronto com fazendeiros ou policiais e contribuir com os estudos levados a cabo pelo órgão indigenista (fornecendo as informações solicitadas) era a forma de *participação* que se esperava dos indígenas no âmbito do processo demarcatório: *obedecer e colaborar* era a postura do “índio ideal”, imaginado pelos membros do GT.

Em 2004, quando estava em elaboração o relatório preliminar, os indígenas da Serra do Padeiro recorreram às memórias dos velhos e dos antepassados para construir um mapeamento da TI com limites distintos daqueles propostos pela Funai. O cacique Babau, um de seus primos e indígenas dos dois troncos considerados os principais da aldeia (Almir Alves Barbosa e Manoel José Bransford da Silva, então com 67 e 51 anos de idade, respectivamente) partiram em uma expedição “para verificar os contos dos velhos” (ver imagem 1.10). Caminharam, durante oito dias, por regiões como as serras do Mangue, da Aboboreira e das Lontras – esta última, um complexo que compreende também as cristas conhecidas localmente como serras do Javi e dos Quatis, e onde se localiza boa parte das nascentes dos afluentes do rio de Una (Ruggiero, 2009: 10). Buscavam “marcos de bronze”, que delimitariam sete léguas em quadra, extensão que teria sido destinada aos Tupinambá, “na monarquia ainda”.

Por ocasião da Guerra do Paraguai, índios da região foram recrutados para lutar – segundo os Tupinambá da Serra do Padeiro, em troca da promessa de doação, pela Coroa, das terras que ocupavam¹⁰⁰. Como se sabe, em diferentes regiões do país, grupos indígenas foram recrutados para atividades bélicas e receberam áreas tituladas, na forma de doações e concessões, em reconhecimento a serviços prestados ao Estado (Cunha, 2009 [1992]: 150-151 e Almeida, 2008: 151-153)¹⁰¹. Em relação ao recrutamento de combatentes para a Guerra do Paraguai na região de Ilhéus, Silva Campos registrou que, em agosto de 1865, circulares foram enviadas a todas as câmaras municipais da província da Bahia, solicitando que promovessem o alistamento de voluntários. Como em Ilhéus ninguém se apresentou,

¹⁰⁰ O recrutamento de índios Tupinambá para lutar na Guerra do Paraguai foi mencionado por Paraiso (1989: 96-97) e Marcis (2004: 80), sem alusão, contudo, à promessa de doação de terras. Marcis analisa documentos da Câmara de Olivença denunciando o recrutamento militar forçado de indígenas, em diferentes ocasiões, indicando a “utilização dos índios como soldados rasos, que, discriminados e recebendo muito pouco, ficavam impedidos de alcançar patentes de oficiais” (Ibid.: 78-79).

¹⁰¹ No caso dos Xukuru da Serra do Ororubá, a memória da participação dos indígenas na Guerra do Paraguai relaciona-se intimamente à retomada territorial (Silva, 2008: 88-107).

“seguiram o presidente da câmara e outras autoridades para Olivença, onde, graças à propaganda feita pelo vigário, conseguiram oito voluntários, todos índios” (2006: 388).

Sabe-se que, temendo o recrutamento, os indígenas escondiam-se na mata. Fontes revelam ainda que famílias não-indígenas da região prometeram sustentar os familiares dos índios que se alistassem no lugar de seus filhos (Ibid.: 388). Posteriormente, apresentaram-se mais seis voluntários em Olivença e 11 em Una, somando-se à grande quantidade de “voluntários de pau e corda”, isto é, indivíduos “preiados na vila [de Ilhéus], em Una e em Olivença, sobretudo nesta localidade, que chegavam inquiridos de cordas entre filas de guardas nacionais” (Ibid.: 390). Ainda conforme Silva Campos, o embarque dos recrutados foi acompanhado por seus familiares, que, na praia, choravam em desespero. Quando estive em campo, persistiam entre os Tupinambá da Serra do Padeiro memórias em torno da participação na guerra e de, a despeito disso, seu direito à terra não ter sido garantido. O cacique Babau indicou:

Brigamos pela terra que nos deram, com a Guerra do Paraguai. Tudo isso aqui era nosso, sete léguas em quadra. Mas como os índios não sabiam ler, não tem esse registro, não se acha o documento da doação da terra¹⁰².

Os marcos de bronze não foram encontrados – os indígenas concluíram que teriam sido removidos. Ainda assim, a partir do reconhecimento de marcos territoriais registrados na memória do grupo, retornaram da expedição propondo limites que deixariam a TI com cerca de 71 mil ha. Como se sabe, ela terminou delimitada com aproximadamente 47 mil ha. A “afirmação dos limites do território indígena pelos índios mais velhos” teve de ceder passo ao que seria a “definição legal da terra indígena [Terra Indígena]” (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 568). Mais que isso: foi posta em descrédito.

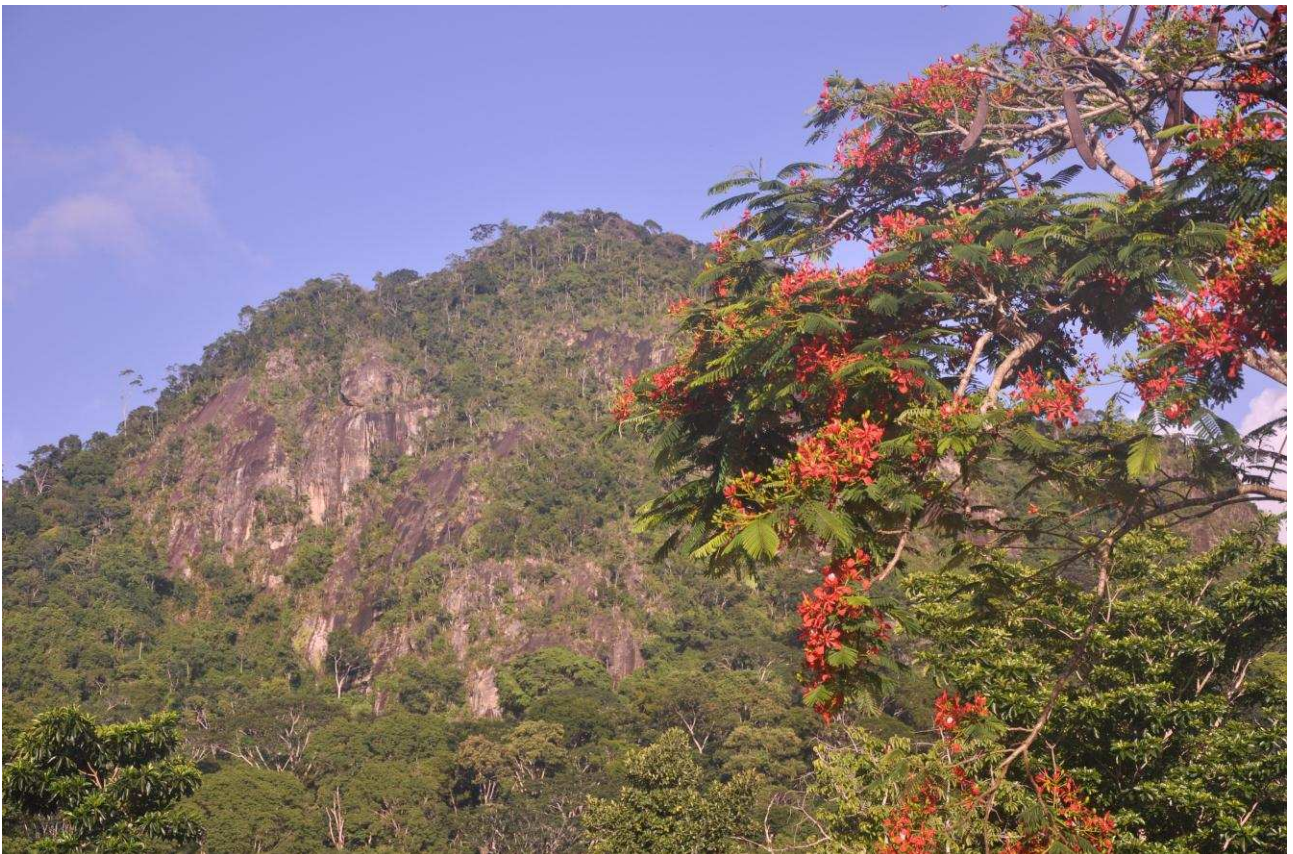
A esse respeito, informamos os índios que essa possibilidade [existência do território com sete léguas em quadra] seria inverossímil, tendo em conta o conhecimento histórico sobre a história indígena na região não indicar nenhuma [sic] existência de um posto indígena do SPI que poderia explicar a existência de tais delimitações por marcos (Ibid.: 60)¹⁰³.

Parte do território percorrido durante a expedição dos Tupinambá tornar-se-ia área ambientalmente protegida – solução que os indígenas da Serra do Padeiro consideraram razoável. Em 2007, uma parcela foi destinada à ampliação da Reserva Biológica de Una,

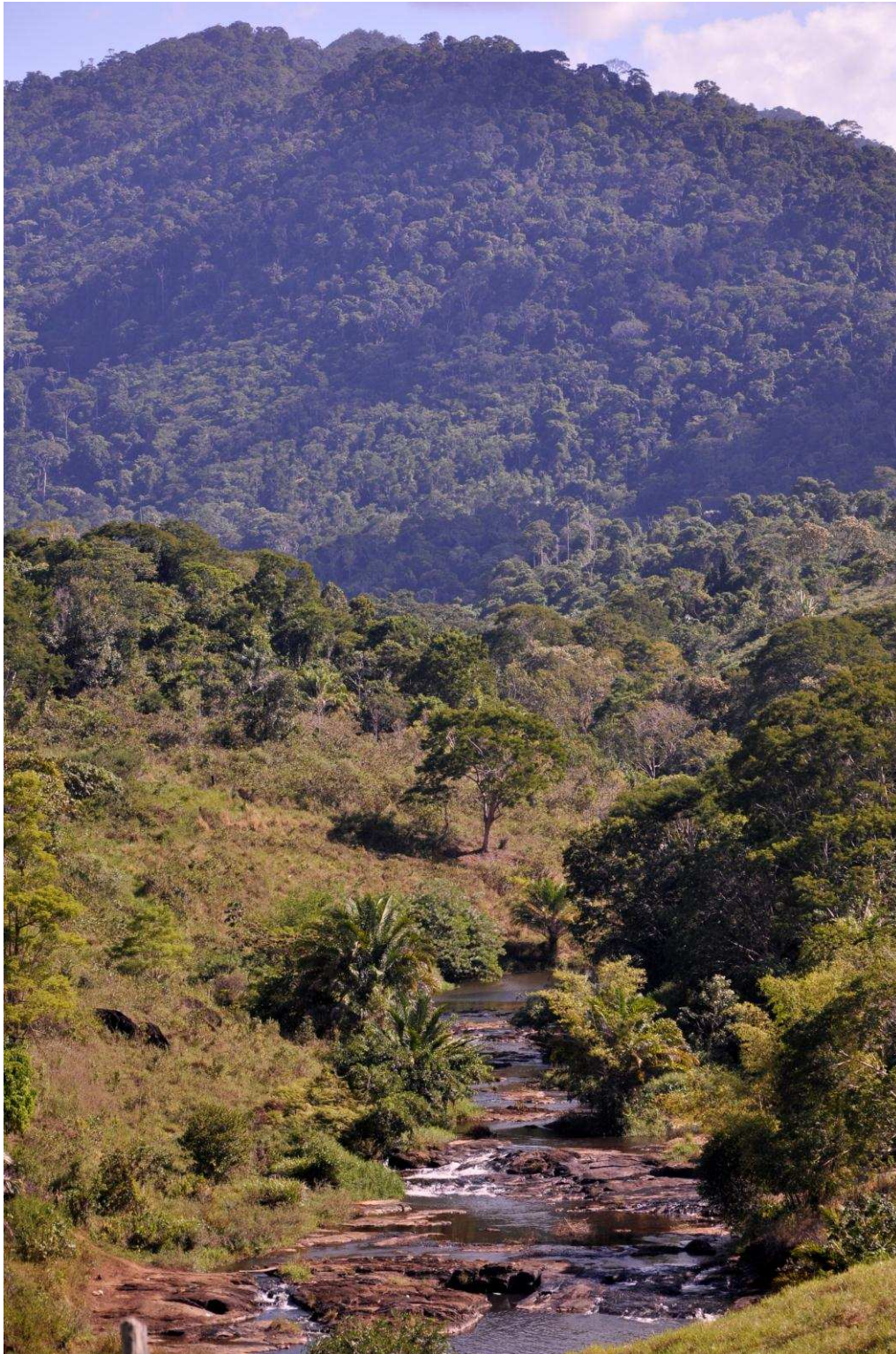
¹⁰² “A verdade, a propósito do recrutamento para a guerra do Paraguai em Ilhéus, não consta absolutamente dos documentos oficiais” (Silva Campos, 2006: 390).

¹⁰³ É curioso ler a argumentação dos antropólogos em relação ao SPI, uma vez que os índios não se referiram, em qualquer momento, a ações do órgão indigenista estabelecido já no período republicano, mas sim a uma ação da Coroa.

criada em 1980, que passou a ter em torno de 18 mil ha, aumentando sua área em cerca de 7 mil ha. Já em 2010, cerca de outros 11 mil ha deram origem ao Parque Nacional da Serra das Lontras. Esse episódio parece-me revelar que tipo de participação os Tupinambá da Serra do Padeiro buscaram manter em sua relação com o Estado, no marco do processo demarcatório. Com isso, chocaram-se com as formas de participação prescritas, no âmbito das quais a noção de “construção ativa” do território só poderia ser retórica. A determinação de lutar pelo território, situando sua atuação em uma longa trajetória de resistência (que em muito excedia o contexto específico da demarcação), levou os indígenas a realizar ações de retomada mesmo cientes do poder de seus oponentes e da violência que poderia ser desferida contra eles, no marco de um complexo campo de disputa, que se buscará desvelar no próximo capítulo.



1.1. Serra do Padeiro, vista do sítio de Rosemiro Ferreira da Silva (seu Lírio) e dona Maria da Glória de Jesus; a afloração rochosa era considerada pelos Tupinambá o centro da aldeia homônima. Por Daniela Alarcon, 7 fev. 2012.



1.2. Rio de Una, visto da estrada, na altura da retomada Futurosa, na aldeia Serra do Padeiro: “os índios sempre moraram na beirada do rio de Una”. Por Daniela Alarcon, 1 maio 2012.



1.3. Toré na aldeia Serra do Padeiro. Por Daniela Alarcon, 9 out. 2010. |

1.4. Carolina Matos Nascimento, diante da antiga “casa do santo”, reformada em 2012. Por Daniela Alarcon, 10 out. 2010.

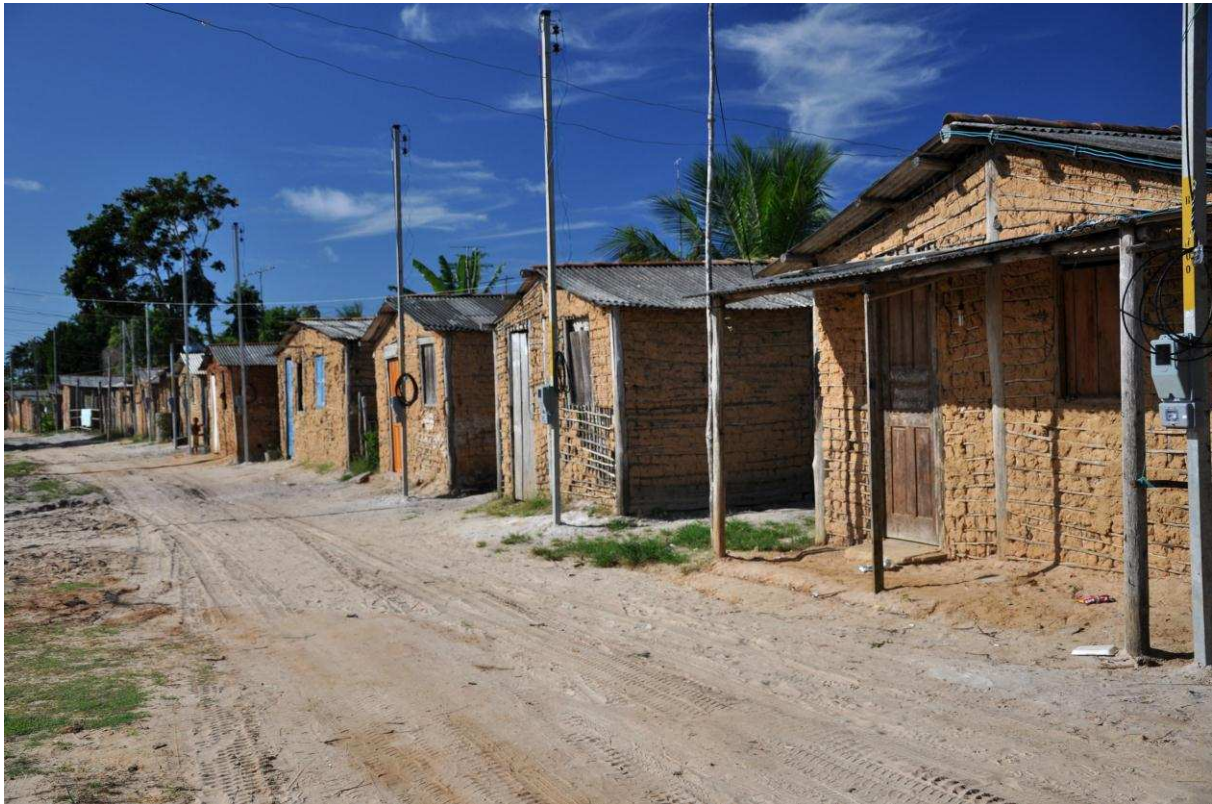




1.5. Rapazes Tupinambá, durante toré na área conhecida como Unacau, localizada na aldeia Serra do Padeiro e retomada em maio de 2012. Por Daniela Alarcon, 25 out. 2012.



1.6. Igreja de Nossa Senhora da Escada, localizada na quadrícula do antigo aldeamento jesuítico, no distrito de Olivença, Ilhéus. Por Daniela Alarcon, 7 jan. 2012. | 1.7. Grupo de zabumbeiros, durante a festa conhecida como Puxada do mastro de São Sebastião, em Olivença, Ilhéus. Por Daniela Alarcon, 8 jan. 2012.



1.8. Seu Argemiro Ferreira da Silva, nascido na Serra do Padeiro, durante mutirão na retomada Guarani Taba Atã, na região litorânea da TI, ao sul de Olivença, Ilhéus. Por Daniela Alarcon, 7 jun. 2012 | 1.9. Fileira de casas na retomada Itapoan, ao sul de Olivença, Ilhéus. Por Daniela Alarcon, 5 jun. 2012.



1.10. Índios Tupinambá na Serra do Manguê, durante expedição para verificação dos limites do território, a partir dos “contos dos velhos”, em 2004. À esq., seu Almir Alves Barbosa; no meio, Manoel José Bransford da Silva (seu Zé Sergipano). Reprodução do acervo da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro.

Capítulo 2

O campo da disputa territorial

No dia 20 de maio de 2012, na fazenda Santa Maria, localizada no município de Una, uma mulher de 18 anos, grávida, foi atingida por dois tiros na perna. Três dias antes, os Tupinambá da Serra do Padeiro haviam retomado parte do conjunto de fazendas genericamente conhecido como Unacau¹. A ação transcorreu sem qualquer tipo de confronto, já que os meeiros que ali habitavam concordaram em deixar a área e se transferiram para a parte do conjunto localizada fora da TI Tupinambá de Olivença, uma área que estava sendo desapropriada para Reforma Agrária². À retomada, contudo, seguiram-se os boatos – como, aliás, era de praxe.

Nessas situações, ainda que os indígenas declarassem publicamente não visar, no momento, outras áreas além da que acabavam de retomar, era comum que não-índios se inquietassem, especialmente aqueles cujas pretensas propriedades eram vizinhas à área retomada. Os mais proeminentes adversários da demarcação da TI também costumavam se manifestar, na imprensa local, contribuindo para intensificar o clima de apreensão. Especialmente digna de nota, neste caso, foi a movimentação na fazenda Santa Maria, pretensamente pertencente a José de Oliveira Costa, conhecido como Zé do Peixe. Da estrada que passa diante da fazenda, podiam-se avistar os seguranças privados contratados por Costa, reunidos na sede da propriedade, onde a jovem foi ferida. “Nós não retomamos as terras dos pequenos”, diziam os índios, contrapondo a Unacau, grande extensão de terras outrora pertencente à agroindústria homônima, e a Santa Maria, que garantia o sustento de Costa e sua família.

O telefonema de uma repórter, na tarde do dia 20, deu a notícia aos índios: “Vocês ocuparam uma fazenda chamada Santa Maria? Estão dizendo que vocês atiraram em uma grávida”. Nos dias subsequentes, a versão segundo a qual os Tupinambá teriam disparado contra a mulher, durante tentativa frustrada de ocupar a fazenda, tomou corpo. Do hospital, com voz trêmula, a jovem baleada, Nadieli Oliveira Nogueira, concedeu entrevista ao programa Novo Amanhecer, da Rádio Jornal, de Itabuna, confirmando a versão; um sobrinho de Costa também deu declarações, atribuindo o atentado aos “falsos índios” e informando que seu tio mantinha “seguranças particulares” na fazenda, preventivamente. Não se tratava de condenar os índios antes

¹ Como já indiquei, estava na Serra do Padeiro quando desses acontecimentos, sendo-me possível, portanto, reconstitui-los em detalhes.

² Um indígena que trabalhara na Unacau informou-me que a maioria das roças de cacau do conjunto ficava fora da TI, isto é, na área de Reforma Agrária. Na parcela no interior da TI, ainda segundo ele, havia cerca de 180 ha de café e 70 ha de cacau; ali se situava também a maior parte das construções da Unacau (como a sede, toda a estrutura de beneficiamento e a maioria dos alojamentos de trabalhadores, entre outros prédios).

das investigações, afirmou o apresentador do programa, Rivamar Mesquita, mas não era demais lembrar que o cacique Babau respondia a vários processos na justiça. Um inquérito foi então instaurado pela PF em Ilhéus, para apurar os fatos ocorridos na fazenda Santa Maria, e o cacique prestou seu primeiro depoimento no dia 13 de junho de 2012. A partir de então, a notícia – ou melhor, a versão que responsabilizava os indígenas pelos disparos – espalhou-se pela imprensa regional e pela internet, acompanhada de comentários como “Índio bom é índio morto”³.

Nas conversas que travei com indígenas da Serra do Padeiro no período, foi unânime a interpretação segundo a qual estariam diante de mais um factóide arquitetado com o intuito de impedir ou, no mínimo, dificultar a demarcação da TI. A utilização, em um quadro de disputa territorial, da imagem de uma mulher baleada como símbolo do que seriam o caráter violento e a conduta criminosa de um grupo indígena foi analisada por Landsman (1985), ao investigar uma ocupação realizada pelo povo Mohawk, no Canadá⁴. Quando, em 1974, uma menina não-indígena de nove anos de idade foi baleada perto da ocupação, em circunstâncias não esclarecidas, os opositores à presença indígena trataram de visibilizar o incidente ao máximo, buscando, com isso, definir a disputa a seu favor. Em ambos os casos, situados em contextos etnográficos distintos, encontramos não-índios que, reconhecendo que o conflito provavelmente se encaminharia para uma resolução favorável aos indígenas, revelaram-se dispostos a recorrer a elementos estranhos aos procedimentos formalmente estabelecidos (no caso Tupinambá, ao processo administrativo de demarcação) para alcançar seus objetivos.

Essa progressão de fatos ocorridos na Serra do Padeiro em um intervalo de cerca de um mês parece-me condensar diversos elementos que caracterizavam a disputa pelo território Tupinambá, e que buscarei analisar neste capítulo: a existência de uma frente heterogênea contra a demarcação da TI, que incluía pretensos proprietários de grandes e pequenas áreas, além de outros sujeitos; a discriminação contra os índios, expressa, sobretudo, na negação de sua identidade étnica; a atuação parcial de parcela significativa da imprensa, ecoando os discursos contrários à demarcação; a caracterização das retomadas de terras como ações ilegais e ilegítimas; a prática sistemática de ações repressivas contra os indígenas, por parte do Estado; e a criminalização de lideranças indígenas. Nesse *campo de disputa territorial* é que transcorriam as retomadas de terra na Serra do Padeiro.

³ Esta frase, em particular, podia ser lida em comentário à reportagem “Supostos Tupinambás invadem fazenda e atiram em mulher grávida”. *Radar Notícias*. Itabuna, 21 maio 2012. Disponível em: <<http://www.radarnoticias.com/noticias/geral/11322/supostos-tupinambas-invadem-fazenda-e-atiram-em-mulher-gravida-21-05-2012/>>. Último acesso: 27 ago. 2012. Dias depois, o comentário foi retirado do sítio.

⁴ Agradeço ao antropólogo Cristhian Teófilo da Silva pela indicação do artigo.

2.1. Uma frente contra a demarcação

No contexto da demarcação, era possível identificar pretensos proprietários de áreas no interior da TI que se movimentavam intensamente para reverter o processo; de quando em quando, alguns deles davam declarações empedernidas, negando a identidade étnica e desqualificando a demanda territorial dos Tupinambá. Outros pretensos proprietários, contudo, registraram em documentos enviados ao poder público, ao longo do procedimento demarcatório, sua disposição a deixar os imóveis, mediante o recebimento das indenizações devidas. Havia não-índios contrários à demarcação para os quais a categoria “retomada” sequer existia: falavam em “invasão”, operando não a mera substituição de um termo por outro, mas, com isso, acionando um conjunto de repisados pressupostos em torno de noções de legalidade e legitimidade. Outros sujeitos contrários à demarcação, porém, reconheciam a existência de algo chamado “retomada” – mesmo que definido de forma distinta às caracterizações efetuadas pelos indígenas. Parece-me, assim, que uma complexa *frente contra a demarcação* foi engendrada no também complexo campo de disputa que se formou na região ao longo da última década.

A oposição à demarcação da TI teve o poder de aglutinar em uma mesma coligação heterogênea e temporária – por isso, penso em uma frente – setores da sociedade regional que, muitas vezes, não guardavam entre si qualquer outro ponto de conexão além de um inimigo em comum, qual seja a TI Tupinambá de Olivença. Compreender o funcionamento dessa frente, notadamente os modos como ela se relacionava à realização de retomadas – aquilo que mais diretamente nos interessa nesta pesquisa – passa, portanto, por reconhecer a diversidade de setores que a compunham, identificando, minimamente, as posições expressas por cada um deles; e por considerar que a frente transformou-se ao longo do tempo, isto é, grupos moveram-se no tabuleiro, e alianças foram feitas e desfeitas nos últimos nove anos (tomando como marco inicial a primeira retomada de terras, realizada em 2004, e como marco final, o ano de 2013).

Com o intuito de indicar, ao menos palidamente, como atuavam e o que diziam alguns dos sujeitos contrários à demarcação, foram realizadas entrevistas com quatro pretensos proprietários de terras no interior dos limites da TI e um vereador municipal, além de conversas informais com uma sitiante e uma trabalhadora rural. Seria possível caracterizar os membros da frente contrária à demarcação apenas coligindo argumentos espalhados em jornais ou em processos judiciais, com a cautela de ressaltar as mediações operadas por advogados, repórteres e editores, entre outros, e mesmo pelos códigos específicos desses meios. Ou, ainda, apresentá-los em seu reflexo, isto é, na caracterização que deles faziam os índios. Busquei realizar também esses dois movimentos, mas entendi que seria desejável estabelecer contatos pessoais com esses não-índios. Para apontar

apenas uma limitação dos dois primeiros caminhos investigativos indicados, basta dizer que sítiantes frequentavam pouco as páginas dos jornais na condição de emissores de discurso, ainda que fossem objeto frequente nas narrativas jornalísticas dos fazendeiros. Também ingressavam menos com ações judiciais e, quando o faziam, geralmente se tratava de ações coletivas. Vejamos, a seguir, breves perfis desses participantes da frente contra a demarcação.

2.1.1. Algumas personagens

Apesar de serem parte de uma mesma frente, conformada por indivíduos e grupos contrários à demarcação da TI, os sujeitos que entrevistei diferiam em suas trajetórias de vida. Roque Borges do Nascimento, à época vereador em Buerarema, eleito pelo Partido Progressista (PP) e então filiado ao Partido Social Democrático (PSD), é negro e se apresentava como agricultor familiar e apoiador dos agricultores contrários à demarcação⁵. Como ocorria em outros casos, seu mandato era identificado, pela população regional, à luta contra a demarcação. O fazendeiro – uso o termo sociologicamente, em oposição a pequeno proprietário e a posseiro, entendendo que o primeiro mantém uma relação com a terra fundamentalmente diversa daquela mantida pelos segundos – a quem chamarei Paulo é branco, vivia em Ilhéus e desempenhava posição proeminente, em nível regional, entre os articuladores da oposição à demarcação. Afirmava ser proprietário de uma área de cerca de 180 ha e, anos antes, ocupara um cargo de primeiro escalão na administração municipal de Ilhéus. Osvaldo (também um pseudônimo), branco, era identificado em Buerarema como o principal opositor à demarcação e, por vezes, como representante de outros pretensos proprietários junto aos seus pares em nível regional. Ele mantinha na sede do município um estabelecimento comercial de porte médio; disse-me que seu pai, já falecido, era proprietário de uma área de cerca de 120 ha na zona rural de Buerarema, que foi retomada pelos indígenas⁶.

Ao que eu saiba, nenhum dos dois fazendeiros mantinha relações diretas com os indígenas, apesar de nem sempre haver sido assim. Em 2012, a comunicação entre eles era mediada pela imprensa, pela justiça e por intermediários locais (inclusive na forma de boatos, revestidos de muita relevância no contexto de disputa territorial ali engendrado, como se verá em outra parte). Outros pretensos proprietários, contudo, mantinham relações diretas com os índios. Um deles, que vivia havia muito na região, foi-me enfaticamente elogiado pelos indígenas por ter

⁵ Em 2012, ele se candidatou a vereador, mas não foi reeleito.

⁶ A extensão da área que me foi referida por Osvaldo (cerca de 120 ha) está em contradição com o que foi informado na ação de interdito proibitório referente à mesma fazenda, movida por seu pai (200 ha).

se recusado a participar das reuniões da frente, ao saber que se tratava de uma movimentação “contra os índios”. Havia casos, por outro lado, de relações muito próximas que foram rompidas, de vizinhos e compadres que, por se situarem em lados opostos da contenda, deixaram de se falar. E ocorriam ainda situações intermediárias: soube de pretensos proprietários ou posseiros que falavam mal dos “índios”, sem incluir aí seus vizinhos indígenas, com os quais seguiam mantendo as mesmas relações de antes; e também de indivíduos abertamente contrários à demarcação que continuavam frequentando a aldeia para se consultar com o pajé. Entre os meus entrevistados, como se verá, a proximidade com os indígenas refletia-se em um discurso ambivalente.

O homem que chamarei de Josias, branco, reivindicava-se proprietário de um terreno “devidamente registrado” com cerca de 25 ha, na Serra do Padeiro, que visitava com frequência e onde mantinha alguns trabalhadores em sistema de meação; já havia sido vereador e, por duas vezes, vice-prefeito de Buerarema. Mantinha relações cordiais com os índios, que conhecia havia mais de três décadas – estes, porém, afirmavam, algo condescendentes, que no início do processo reivindicatório foi ele o principal articulador da oposição aos índios em Buerarema, antes da ascensão de Osvaldo. Se, de um lado, apresentava-se como plenamente disposto a deixar a área, mediante indenização, e também como um “bom vizinho”, capaz de dialogar com os índios, não deixou de se precaver contra uma eventual retomada, solicitando à justiça um interdito proibitório, que lhe foi concedido.

Outro vizinho, que referirei como Aloísio, é negro e nasceu em uma localidade próxima a Jequié, na Bahia. Chegou a Buerarema ainda jovem, na década de 1950, junto a seus pais, que ali adquiriram um lote, onde ele e seus irmãos viviam em 2012, com cônjuges, filhos, netos e outros parentes. Diferiam de Josias: viviam na terra e da terra. Note-se que um irmão de Aloísio foi casado, até enviuvar, com uma indígena, e um segundo irmão manteve um relacionamento com outra mulher indígena, de que resultou uma filha. As relações de Aloísio com os índios oscilavam: ora eram tensas (alguns índios apontavam-no como um grande veiculador de boatos, que atuavam no sentido de inflamar fazendeiros contra índios), ora se distendiam, em ocasionais visitas e mesmo em demonstrações afetuosas de parte a parte.

A situação da mulher que chamarei de Dora era algo semelhante. Ela vivia no sítio habitado por sua família extensa (aqui serão os Pereira); seus pais eram negros pobres, que se transferiram da região de Jequié para a Serra do Padeiro, onde, com grande dificuldade, conseguiram adquirir um pedaço de terra, que costumava ser palco de festas animadas, com coco e umbigada. Os indígenas identificavam os Pereira como vizinhos e compadres; conforme certo relato, a permanência dessa pequena comunidade na terra teria sido garantida por um antepassado dos indígenas, que os defendeu dos coronéis. Ao menos um dos Pereira manteve relação com uma

índia (que, contudo, “não se assume”, disseram-me), com quem teve vários filhos, um dos quais se tornou atuante no movimento indígena e se mudou para uma retomada. Dora, que “fechou trabalho” com o pajé da Serra do Padeiro (isto é, iniciou-se no culto aos encantados), participava dos festejos de São Sebastião na aldeia, inclusive ajudando nos preparativos⁷.

De uma relação inicialmente próxima, contudo, os Pereira e os indígenas caminharam para um período de mal-estar: os primeiros temiam ter sua área retomada e os segundos passaram a se queixar da participação dos Pereira nas reuniões dos fazendeiros. Durante a realização desta pesquisa, pareciam viver outro momento, de distensão, com visitas recíprocas e outras trocas. Dora sempre levava mangalôs de seu quintal para uma senhora indígena que vivia à beira do rio de Una; em uma de minhas visitas a esta senhora, encontrei-a fazendo um jereré para dar a Dora⁸. Minhas conversas com esta última eram marcadas por grande comedimento; ela me contou algumas de suas lembranças, levou-me para conhecer suas roças, falou sobre os índios, mas respondeu com evasivas sempre que lhe perguntei sobre o futuro e uma eventual saída do sítio. Esse silêncio prudente parece ter sido a estratégia adotada mais recentemente pelos Pereira para atravessar o processo de demarcação.

Finalmente, interessa analisar o caso de uma trabalhadora rural a que me referirei como Joana. Conhecemo-nos em um ônibus que circulava pela zona rural de Buerarema, quando ela me abordou para saber quem era eu, o que fazia ali (“você é antropóloga *dos* índios?”) e para manifestar sua opinião sobre os indígenas e as retomadas. É branca, vivia em um bairro rural de Buerarema, não possuía terras e trabalhava em fazenda (não quis informar que tipo de vínculo trabalhista mantinha). Criticou as retomadas de forma contundente e afirmou ser assídua participante das manifestações contra os índios. “Nós não gostamos deles [dos índios], nós não queremos eles aqui”, disse. Rindo encabulada, como se pega em contradição, confidenciou-me em seguida que tinha um filho com um indígena de outra área da TI.

Além de setores da população regional, como indicado, também compunham a frente contra a demarcação entidades representativas previamente existentes. O Conselho Regional Associativista de Buerarema e Adjacências (Crasba), criado em 2000, foi-me referido, por diferentes interlocutores, como um espaço de organização contra a demarcação; um dos fazendeiros que entrevistei escolheu receber-me no Sindicato Rural de Ilhéus, onde costumavam ser realizadas reuniões da frente. O apoio – sobretudo, financeiro – dessas organizações, como se verá adiante, era importante para viabilizar protestos e outras ações da frente.

⁷ Mais informações sobre a religiosidade na Serra do Padeiro serão apresentadas nos capítulos 3 e 4. Para etnografias dedicadas ao tema, ver Couto (2008) e Ubinger (2012).

⁸ Jereré é uma rede (que pode ser elaborada com fibras naturais ou materiais industrializados), presa em uma armação circular, que os indígenas submergiam manualmente para capturar peixes e crustáceos.

Ainda que não se possa dizer que compunham a frente, representantes de entidades do poder público, lastreados em entendimentos diversos sobre o que seriam as retomadas, atuavam como outras linhas de força identificáveis no campo de disputa. Parece-me que, grosso modo, tais atuações orientavam-se a partir de uma divergência central. De um lado, alguns agentes enfatizam que era necessário compreender as retomadas em um contexto político-social de luta por direitos; como exemplo, vejamos manifestações do MPF e da Procuradoria Federal Especializada da Funai (PFE-Funai/AGU). Ao se manifestar sobre as retomadas na Serra do Padeiro, o MPF argumentou que a realização de ocupações de terra, por si só, “não significa perturbação à ordem pública”, já que teriam de ver com “um problema de ordem social, que tem raízes históricas ligadas ao direito sobre as terras que [os indígenas] tradicionalmente ocupam” (Brasil, Ministério Público Federal, 2009b). Referindo-se a retomadas realizadas na região litorânea da TI, o MPF observou:

a invasão praticada pelos investigados não se deu com o fito de privar seu titular da posse, vez que munida de fim específico e político de “constranger” o Estado a promover as ações de demarcação, desapropriação e assentamento dos integrantes da comunidade indígena. [...] Não há, dessarte, nas retomadas promovidas pelos indígenas, o dolo específico de esbulhar, o anti *dominus*, mas, apenas uma forma de pressão social das minorias, como soe [sic] acontecer com os que querem fazer valer seus direitos constitucionalmente garantidos (apud Brasil, Advocacia Geral da União, 2011)⁹.

As ações de retomada, sintetizara a PFE-Funai/AGU em outra ocasião, configuravam “luta social por terras” (Brasil, Advocacia Geral da União, 2010). Para a Procuradoria da República em Ilhéus, as retomadas eram inclusive *esperadas*, já que constituíam um expediente *normal* de luta (Brasil, Ministério Público Federal, 2009a). Nesse quadro, o avanço do processo administrativo de demarcação é que poderia levar à distensão do conflito em torno do território Tupinambá, e não eventuais medidas de repressão aos indígenas em face das retomadas (Brasil, Advocacia Geral da União, 2010). A realização de ações de reintegração de posse, assinalou ainda a Funai em Ilhéus, criava “grave problema social”, desalojando os indígenas, destruindo suas roças e criações (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, Coordenação Regional do Sul da Bahia, 2012).

De outro lado, as retomadas eram caracterizadas como esbulho possessório; como tentativas delituosas, violentas, de apossamento de terras ainda não demarcadas. Afirmações de Antonio Carlos de Souza Hygino, então juiz da comarca de Buerarema, em entrevista ao jornal *Agora*, oferecem um exemplo: segundo ele, as “invasões desenfreadas” estariam “pondo em

⁹ Como se vê, também aqui as retomadas são caracterizadas como instrumentos de pressão, o que talvez se explique pela natureza do documento, uma peça judicial.

risco a Democracia [democracia] duramente conquistada” (Hygino, 2010)¹⁰. Em depoimento à PF, em 2008, Orlando de Oliveira Filho, então prefeito de Buerarema, pelo Partido da Frente Liberal (PFL), atual Democratas (DEM), afirmou que as ocupações de terras realizadas pelos Tupinambá fomentariam “a intranquilidade social e o temor dos cidadãos da região”.

Para o delegado da PF em Ilhéus Rodrigo Reis Moreira, inclusive os sinais diacríticos mobilizados pelos indígenas seriam provocativos; segundo ele, os índios fariam “uso ostensivo e intimidatório de pintura tribal”, diante de uma população já sobressaltada em decorrência dos atos “criminosos” realizados pelos indígenas (Brasil, Ministério da Justiça, Departamento de Polícia Federal, Delegacia de Polícia Federal em Ilhéus-BA, s.d.[a]). Outro delegado federal, Fábio Araújo Marques, opinou certa vez à imprensa que era preciso fazer com que os índios assinassem um documento comprometendo-se a não realizar novas retomadas e a aguardar a finalização do processo demarcatório (Disputa, 2009).

2.2. Sentidos em disputa

As representações dos indígenas no senso comum já foram objeto de análises reveladoras, elaboradas por autores como Ribeiro (2009 [1970]), Cardoso de Oliveira (1978), Oliveira Filho (1998a) e Ramos (1998), entre outros. Tais representações formariam, como escreveu Oliveira Filho em outra parte, um “complexo ideológico de difícil desmontagem” (1999: 115). O contexto dos indígenas do Nordeste, em particular, tem suscitado interessantes reflexões, como as propostas por Arruti (2011), ao perscrutar o que seria o “horizonte histórico da mistura” que marca os discursos de e sobre os índios do Nordeste brasileiro, e por Valle (2004), ao investigar as categorias e articulações simbólicas mobilizadas por índios e não-índios em um contexto de disputa.

Analisando conjuntamente os discursos dos não-índios contrários à demarcação com os quais conversei, apresento a seguir motivos recorrentes e contrastes entre as falas, a sugerir que algo de heterogeneidade subjazia ao consenso que eles vinham tentando alinhar ao longo dos anos. Para o mesmo fim, recupero alguns depoimentos à imprensa, deles e de outros indivíduos contrários à demarcação, bem como argumentos emitidos no marco de processos judiciais e do processo administrativo de demarcação. Tomando as construções operadas por membros da frente como eixo, procuro indicar, ainda, algumas das posições expressas por representantes do poder público, que vieram reforçar ou pôr em questão os

¹⁰ Em 2012, Hygino era juiz em Itabuna.

argumentos da frente. Não me debruçarei, aqui, sobre as argumentações dos indígenas – isso é o que se buscará desvelar, principalmente, ao longo dos capítulos seguintes, considerando-as no quadro de disputa que aqui se começa a desenhar. Tampouco me ocuparei em refutar sistematicamente argumento por argumento – entendo que, em certo sentido, esta dissertação é também uma larga refutação. Por ora, como comentário geral, remeto ao que escreveu Oliveira Filho sobre as teorias que postulam o desaparecimento dos índios do Nordeste e rechaçam os processos de emergência de reivindicações identitárias na região: tais teorias “não têm qualquer valor heurístico e, no caso em questão, apenas respondem aos interesses daqueles que querem eternizar relações de dominação” (2011a: 653).

Ao longo das linhas argumentativas que serão indicadas a seguir, é possível vislumbrar algumas formulações sobre as retomadas. Também podem ser identificados argumentos persistentes no quadro das relações interétnicas no Brasil, encontrados com pequena ou nenhuma variação em contextos diversos. É evidente, por exemplo, a tentativa de cristalização da identidade étnica, desconsiderando os processos históricos que constituíram (e seguem constituindo) a identidade Tupinambá. Na mesma direção, ao analisar os casos dos Pataxó e dos Atikum, Grünewald assinalou a existência de duas tendências argumentativas estabelecidas com vistas a negar legitimidade a esses grupos:

pelelo ângulo do discurso racial, nega-se legitimidade aos índios tendo em vista serem eles misturados com negros e brancos, pelo menos em algum ponto na escala da descendência, sendo muito rara a ocorrência de índios “puros” ou “legítimos” [...]. Já pelo ângulo da cultura, tais índios são considerados “aculturados” ou “civilizados”, não conservando os costumes indígenas (2011: 362).

Também perpassava os discursos contrários à demarcação da TI Tupinambá de Olivença a noção de que os indígenas seriam incapazes de agir como protagonistas de seus destinos, e a consequente identificação de agentes externos não-indígenas como desencadeadores das ações. Mais uma vez encontramos paralelos com outro contexto etnográfico. Ao pesquisar a relação entre a Funai e os Waimiri-Atroari, na década de 1980, Baines deparou-se com mitos difundidos pelos funcionários do órgão indigenista em torno de prófugos da justiça que teriam se infiltrado em aldeias para insuflar os indígenas a atacar os “brancos” (1991: 325-326). Poderíamos continuar esse exercício comparativo longamente, mas é preciso avançar; vejamos, então, alguns dos elementos discursivos presentes no caso Tupinambá.

1. O agente externo na origem do conflito. Segundo os membros da frente contra a demarcação, a reivindicação territorial, em sua origem, não teria partido dos indígenas, mas de

um agente externo, que desencadeou o processo demarcatório. Quando solicitados a desenhar, em linhas gerais, a gênese da situação que viviam em 2012, dois fazendeiros realizaram o mesmo movimento. Para Osvaldo,

a problemática começou com uma tese de uma antropóloga portuguesa [Susana de Matos Dorez Viegas]; ela *fez essa tese* e a Funai se aproveitou disso. Havia uma aldeia de Olivença – que foi extinta em 1800, meados de 1800 – e havia os jesuítas que moravam ali, com os caboclos daquela região, já aculturados, como foi no Brasil quase todo. *Surge essa antropóloga e dá essa ideia para a Funai.*

De antropóloga contratada pela Funai para coordenar o GT de identificação e delimitação da TI, a partir de uma demanda apresentada pelos indígenas, conforme determina o Decreto 1.775/96, Viegas converte-se em uma espécie de mentora do órgão indigenista oficial. É apresentada como autora da própria demanda, substituindo os índios, personagens secundários que seriam seduzidos por essa “ideia”, como apontaremos a seguir; em suma, é ela quem desencadeia o processo. Para Paulo, teriam sido dois os agentes externos: uma assistente social que atuava em Olivença (nesta narrativa, é ela quem cumpre o papel de “dar a ideia” de que ali haveria índios) e “um grupo político do PCdoB [Partido Comunista do Brasil]”, que, infiltrado na Funai, dirigiria a ação do órgão¹¹.

Ressalve-se que para o vereador Borges os índios tinham capacidade parcial de agência. Para ele, o agente desencadeador não era antropóloga, assistente social ou partido político, mas o cacique Babau, que se fez em parte externo quando saiu da região para estudar e retornou com uma ideia que não era sua (“trouxe isso para a região”): “implementar” ali uma aldeia. Como sintetizou Bonfil Batalla:

O estereótipo colonial do “índio” implica necessariamente carências, deficiências e condições gerais de inferioridade; se alguém, individualmente, não comporta esses atributos, segundo a visão dominante, “deixa de ser índio” e alcança um estatuto superior (o de não-índio); e se nessa situação mantém sua própria identidade e pretende ser porta-voz de seu povo, a sociedade dominante recorre ao expediente de desqualificá-lo, negando sua indianidade e afirmando que esses não são “os verdadeiros índios” (1981: 12, tradução minha).

2. A metamorfose dos “índios”. Nas falas dos fazendeiros, um ponto era constante e enfaticamente reiterado: os que contemporaneamente se diziam índios pertenciam à mesma categoria identitária que os demais habitantes da região, isto é, eram “agricultores” (a designar não-índios). A partir da ação do agente externo (ou semiexterno), contudo, converteram-se em

¹¹ A “assistente social” mencionada pelo fazendeiro era Maria de Lourdes Farias Santos, que desenvolvia trabalhos filantrópicos na região e sobre quem discorri no capítulo anterior.

“índios”¹². Em certas ocasiões, os fazendeiros admitiam a presença de “comunidades descendentes de índios” na região, enfatizando, porém, que elas vinham “convivendo pacificamente” com os não-índios ao longo do tempo – é o que se lê em um panfleto sem data assinado pela Comissão de Pequenos Agricultores¹³. No texto, os “verdadeiros descendentes de índios” – que não lutavam pela demarcação – são contrapostos aos “marginais” por trás das retomadas de terras. O panfleto alerta:

Não é uma briga entre brancos e índios. Trata-se de uma ação liderada por verdadeiros marginais que se infiltraram num movimento por terra e teto, usando e deturpando a causa do índio do Brasil.

Note-se que o contraste entre “falsos índios” (criminosos e interesseiros) e “descendentes” (cordatos e por vezes ludibriados pelos primeiros) não era novidade no contexto Tupinambá. Sobre Marcellino, dizia-se, em sua época, que “entendeu de tornar-se bugre para assim melhor explorar a ingenuidade dos pacatos e genuínos descendentes de caboclos que vivem na zona de Olivença”¹⁴. O material de propaganda produzido pela frente contra a demarcação denuncia, ademais, a participação da Funai e de “ONGs [organizações não governamentais] internacionais” na conspiração Tupinambá¹⁵. A falsidade da identidade étnica seria evidenciada inclusive por dados “demográficos” que Osvaldo considerava espantosos. No intervalo de um ano, segundo ele, o número de “índios cadastrados” junto à Funasa/MS teria dobrado. Confundindo (propositalmente ou não) assunção da identidade étnica com crescimento demográfico vegetativo, observou: “Já viu uma população crescer 100% ao ano?”.

O vereador também enxergava uma metamorfose, ao falar em “caboclos que viraram índios”, mas mais uma vez se distinguia dos fazendeiros, ao conceder que, mesmo não sendo índios, como pretendiam, seriam algo distinto dos demais agricultores: seriam caboclos (na acepção de descendentes de índios). O juiz Hygino, que durante anos foi peça-chave na arbitragem do conflito, também passava ao largo da legislação brasileira – que determina a autoidentificação como critério de reconhecimento de grupos indígenas –, em declarações categóricas: “precisa ser desmistificada a condição de índios atribuídas [sic] a algumas pessoas que advogam esta condição. Em Buerarema, não existe índio” (Hygino, 2010). Em

¹² Sobre a suspeita manifestada pelos regionais acerca da afirmação étnica Tupinambá, ver Pimenta (2004: 243).

¹³ O nome da comissão aparece nos documentos de sua autoria ou em declarações de seus membros grafado de diferentes formas. Daqui em diante, ela será referida simplesmente como “comissão contra a demarcação”.

¹⁴ Auto de perguntas feitas a José de Lemos Netto e auto de perguntas feitas a Olegário de Andrade e Silva. 1936. Processo 356 do Tribunal de Segurança Nacional. Arquivo Nacional apud Lins (2007: 170)

¹⁵ Como se vê, a paranoia da “ameaça à soberania nacional” – detidamente analisada por Ramos em “The specter of nations within the nation”, sobretudo em relação à Amazônia (1998: 168-194) – não está ausente nas construções discursivas da frente contra a demarcação da TI Tupinambá de Olivença.

2008, o prefeito de Buerarema concedeu esta curiosa declaração ao jornal *A Tarde*, a respeito dos Tupinambá: “eles não são índios e já está provado” (Moreira, 2008)¹⁶.

Quando por alguma razão não se podia negar a identidade étnica, esta era ao menos posta em suspeita. O delegado da PF em Ilhéus Fábio Mota Muniz, por exemplo, falava em “grupo de supostos indígenas”, ao passo que o juiz federal Pedro Alberto Pereira de Mello Calmon Holliday, do mesmo município, tratava-os como “aqueles que se denominam Tupinambás” (Brasil, Ministério da Justiça, Departamento de Polícia Federal, Delegacia de Polícia Federal em Ilhéus-BA, s.d.[b]; Brasil, Poder Judiciário Federal, Juízo Federal da Vara Única de Ilhéus, 2006c). Já o superintendente da PF na Bahia, referindo-se ao cacique Babau, comentou: “Ele age como bandido. [...] Nem se tem certeza de que ele seja índio” (Oliveira, Meire, 2010).

Quanto às causas atribuídas para a metamorfose, eram várias, situadas em um espectro entre o oportunismo e a coação, isto é: informados sobre os abundantes recursos (“ajudas”) que o Estado destinaria aos índios, alguns “agricultores” viraram índios; outros foram coagidos a “se cadastrar” como índios, por medo de verem suas terras retomadas pelos primeiros. A coação, segundo Osvaldo, podia se manifestar em outras formas que não ameaças, como no oferecimento de “benefícios” (escola, transporte, cesta básica), por parte de membros do primeiro grupo. O vereador, por sua vez, falava em “campanhas de recrutação [sic]” empreendidas pelos índios. Note-se que, além dessas razões principais, outras causas levariam agricultores a virarem índios: por exemplo, segundo Osvaldo, haveria casos em que um vizinho “que não gostava do outro” teria decidido “ser índio” para poder “invadir” a propriedade de seu desafeto.

3. A questão não era *exatamente* a terra. Quando “invadiam” áreas, os índios não almejavam a terra, mas benefícios pessoais, denunciavam os fazendeiros e seus aliados. Em documento solicitando a anulação do relatório de identificação e delimitação da TI, argumentavam: “está havendo uma confusão entre uma grande demanda por serviços do Estado com uma demanda por terras com propriedades bem definidas” (Comissão dos Pequenos Produtores da Região Sul da Bahia, 2009). Osvaldo distinguia claramente os índios pertencentes aos dois grupos indicados no item anterior (os que viraram índios espontaneamente e os que foram coagidos), ao afirmar que os segundos “não se envolvem nas invasões”.

Assim, o que estava por trás das retomadas, segundo os fazendeiros, não era a necessidade ou o desejo de ter terra. Como já indicado, “invadia-se” para levar ao estabelecimento da TI, que

¹⁶ Em declarações à PF de Ilhéus, ele disse ainda que “a referida tribo, [sic] sequer é composta por indígenas, valendo-se estes da causa silvícola para exercer todo tipo de pressão sobre os poderes públicos constituídos” (Brasil, Ministério da Justiça, Departamento de Polícia Federal, Delegacia de Polícia Federal em Ilhéus-BA, 2008).

se queria demarcada para a obtenção de “serviços públicos” (ou “privilégios”, concedidos pelo governo a populações que se reivindicavam etnicamente diferenciadas). Tanto é que, segundo os fazendeiros, após “invadir” uma área, os índios pareciam não se importar muito com seu destino. Referindo-se à fazenda de seu pai, que em 2012 estava retomada, Osvaldo afirmou: os índios “não colhem nem 50% do cacau, só vão lá colher o que está fácil; nem morador tem. Na maioria [das retomadas], tem uma família morando, no máximo”¹⁷.

Em suma, se o que movesse os indígenas fosse o interesse genuíno de simplesmente *ser* índio, realizar ações de retomada não seria condição para tanto: “pra manter a cultura, não precisa invadir terras”, concluía Osvaldo. Em 2009, Alcides Kruschewsky, então vereador de Ilhéus, pelo Partido Socialista Brasileiro (PSB) e pretense proprietário de terras no interior da TI, declarou ao jornal *Agora* que considerava até “louvável” que os “descendentes” se reconhecessem como índios, mas enfatizou: “as terras que estão sendo pretendidas não são indígenas” (Demarcação, 2009)¹⁸. Parece-me que a percepção de que os índios se estavam valendo das retomadas para obter algo que não a terra – e, o que anda junto, a percepção de que não tinham vínculos específicos com aquele território em particular – é que permitia conclusões como a de Paulo: “existem tantas áreas em que ele [governo] poderia acomodar essas pessoas [os índios] que não aqui...”.

4. As vendas de terras. Os índios tanto não tinham vínculos singulares com a terra, diziam os fazendeiros, que, a despeito de as áreas em disputa terem pertencido, originalmente, às suas famílias, elas foram vendidas, em trâmites perfeitamente legais, que os descendentes tentavam reverter, tomando-as à força. “A família raiz detinha a propriedade da região toda”, disse Osvaldo, exemplificando com o caso da família indígena Fulgêncio Barbosa e a região da Serra das Palmeiras. Contudo, dizia, tais propriedades foram vendidas. “Esses registros de venda estão registrados no tabelião de Olivença. Os descendentes venderam e estão contestando; venderam e querem voltar”, afirmou. Os fazendeiros pontuavam seu discurso com o que consideravam

¹⁷ Terei oportunidade de comentar essas afirmações mais adiante.

¹⁸ O caso de Kruschewsky oferece-nos ocasião para observarmos como os fazendeiros eram, em um conjunto de situações, a encarnação contemporânea dos coronéis do cacau, persistindo certos sobrenomes ao longo do tempo. Na relação daqueles que seriam os principais coronéis de Ilhéus entre 1890 e 1930 elaborada por Falcón, encontramos dois Kruschewsky (2010 [1995]: 121-122). Presta-se também à indicação dos vínculos entre os casos Tupinambá e Pataxó Hã-Hã-Hãe, de que falarei adiante, já que José Kruschewsky foi, na década de 1930, uma das lideranças do grupo de fazendeiros que se mobilizou para extinguir a RI Caramuru-Paraguaçu (Lins, 2007: 212).

expressões com forte poder de persuasão: as áreas “invadidas” eram, na verdade, “propriedades registradas”, com “título de mais de 80 anos”, com “cadeias sucessórias de 60, 80, 100 anos”¹⁹.

5. O terror. Conforme se iam metamorfoseando, os indígenas cometiam inúmeros crimes, atemorizando os agricultores, afirmavam os membros da frente contra a demarcação. Quanto à responsabilização judicial dos índios, os fazendeiros oscilavam: por vezes, afirmavam que a parcialidade do Estado vinha garantindo a impunidade; quando queriam, porém, demonstrar ao interlocutor como os índios eram perigosos, enfatizavam que estes respondiam a vários processos judiciais e que alguns até já haviam sido presos.

“Eles são um bando armado [...]. Quando eles invadem uma área, começa o terror”, disse Osvaldo. Um homem que foi contratado por um pretense proprietário para participar de tentativa de “recuperação” de uma fazenda retomada “não podia imaginar as atrocidades e o pavor que iria sofrer nas próximas horas em virtude do ataque covarde dos índios” (Brasil, Ministério da Justiça, Departamento de Polícia Federal, Delegacia de Polícia Federal em Ilhéus-BA, 2010e). Inclusive policiais viveram situações atemorizantes: certa vez, viram-se cercados por “silvícolas”, que, ocultos na mata, emitiam “gritos indígenas” a partir de vários pontos circundantes (Brasil, Ministério da Justiça, Departamento de Polícia Federal, Delegacia de Polícia Federal em Ilhéus-BA, 2010a).

Conforme o delegado federal Fábio Marques, “o Cacique [cacique] Babau e seus asseclas espalharam um clima de terror e medo na região nunca antes visto” (Brasil, Ministério da Justiça, Departamento de Polícia Federal, Delegacia de Polícia Federal em Ilhéus-BA, 2009e). Segundo ele, os índios seriam responsáveis por saques de animais e colheitas, fechamento de estradas e incêndios criminosos. Paulo ia mais longe: entre os crimes que teriam cometido os índios, mencionava, sempre sem precisar fatos ou circunstâncias: “latrocínio, genocídio [!], sequestro e invasão”.

Segundo certa interpretação, o avanço do processo administrativo de demarcação deixaria os indígenas ainda mais confortáveis para delinquir. De modo que as retomadas seriam também, em alguma medida, obra de ação estatal. Ao comentar a publicação do relatório de identificação e delimitação da TI, ocorrida em abril de 2009, o delegado Marques observou:

A partir desta publicação, os índios tupinambás *se acharam no direito* de promover a invasão de diversas fazendas que se encontravam dentro da área delimitada pelo estudo da Funai (Brasil, Ministério da Justiça, Departamento de Polícia Federal, Delegacia de Polícia Federal em Ilhéus-BA, 2009e, grifo meu).

¹⁹ Para uma discussão sobre a inconsistência das cadeias dominiais na região cacauzeira – que, segundo Garcez (1977), tornaria no mais das vezes nebulosa a origem das propriedades –, ver o capítulo 3.

Antes da publicação do relatório da Funai, a procuradora da República Fernanda Alves de Oliveira já mencionava a existência de um clima de “tensão” e “medo” na região – despertado, contudo, pela ação policial. Segundo ela, era o cumprimento das liminares proferidas em ações possessórias, desconsiderando o contexto demarcatório, que acirrava o quadro de conflito fundiário (Brasil, Ministério Público Federal, 2008). Ademais, a procuradora alertava: a insistência da polícia nessa linha de ação poderia resultar em um “conflito sangrento”.

6. Atuação governamental equivocada (e ilegal). Segundo os membros da frente, órgãos governamentais, à revelia da lei, agiriam para favorecer os indígenas. A Funai, como era de se esperar, era o principal alvo nos discursos contrários à demarcação: agia de maneira parcial – sequer ouvia os agricultores – e atuava com base em critérios pouco claros (ou, conforme Osvaldo, o órgão “não tem nenhum critério”). Os estudos históricos e antropológicos em que se baseava a demarcação eram desqualificados – seriam frágeis, imprecisos, apresentariam contradições internas – e contrapostos às pesquisas elaboradas por especialistas “sérios”, contratados pelos fazendeiros quando da formulação das contestações, e que a Funai “não aceitou” em seu quadro, por ser um órgão “politizado”²⁰. Esses estudos errôneos levaram o órgão a considerar TI uma área que não o era. “Nem cemitério tem lá”, disse Paulo, para demonstrar quão crasso era o equívoco da Funai²¹. Em entrevista ao jornal *A Tarde*, Luiz Henrique Uaquim da Silva, um dos principais porta-vozes da frente, falou em um “teatro fraudulento montado pela Funai, com base em um relatório fantasioso, que pode ser contestado em todos os seus pontos de forma clara e evidente” (Neto, 2009a).

Para o vereador Borges, se alguém deveria ser condenado pelo conflito instalado na região, era a Funai. “Os caboclos não têm culpa [mesmo se erravam ao se reivindicarem indígenas]; a culpa é de quem reconheceu, quem deu esse *título* [de índio]”²². Também a atuação do MPF era considerada enviesada. “Quem deveria estar protegendo os agricultores e a legalidade é o Ministério Público, mas eles são totalmente parciais. Para eles, Babau é um herói”, afirmou Osvaldo, provavelmente em alusão à atuação do MPF diante das violações aos direitos humanos cometidas contra os indígenas.

Além de acusações dirigidas a órgãos em particular, apareciam também críticas difusas. “A política do Estado não obedece a lei”, disse Osvaldo. E mais: “O governo deixa acontecer a

²⁰ Para exemplos dos argumentos dos pesquisadores contratados pelos fazendeiros, ver Neto (2009b). Para revisá-los na íntegra, ver o contraditório no processo administrativo de demarcação da TI.

²¹ Para informações sobre alguns dos cemitérios indígenas na área da TI, ver o capítulo 3.

²² Em entrevista concedida em 2009 ao jornal *Agora*, de Itabuna, Roque Borges denunciou a “farsa da Funai”, argumentando que o órgão “criou de forma artificial essa questão de índio” (Borges, 2009).

violência para justificar uma possível demarcação”. Esta última fala parece-me merecedora de ênfase. Para Osvaldo, o governo *permitia* a realização de retomadas, para com isso – por alguma conexão causal que em parte me escapa, talvez algo na linha de um fato consumado – justificar determinada ação que visava implementar, qual seja a demarcação. Nesse sentido, as retomadas, se serviam aos índios (que, por meio delas, obtinham benefícios), atendiam a interesses muito mais amplos. Nesse ponto, os fazendeiros partiam para uma análise política de fundo. Para Paulo, o que ocorria na região era um desdobramento da “política socialista e de miséria” que vinha sendo implementada pelo governo, como se detalhará no tópico a seguir.

7. O ocaso de uma região próspera. Ao demarcar a TI, enfatizavam os membros da frente contra a demarcação, o governo prejudicaria a economia regional e, ademais, cometeria uma injustiça social, ao privilegiar poucos em detrimento de muitos. “Tupinambá de Olivença: Uma ameaça sócioeconômica para a sociedade regional” – eis o título de um panfleto sem data, distribuído pelos opositores à demarcação. Segundo Osvaldo, Paulo e Roque Borges, cerca de 20 mil pessoas, em sua ampla maioria pequenos produtores, habitavam a área de conflito e estavam sendo prejudicadas pela regularização do território Tupinambá.

Os prognósticos eram sombrios. Noticiava-se que os municípios teriam áreas “subtraídas” de seus territórios: “Ilhéus perde um quarto de seu território, na fronteira agrícola mais produtiva”; “O município de Una tem 60 mil hectares e vai perder 17 mil” (Oliveira, Camila, 2009). Já se notariam na região “uma forte desvalorização imobiliária e queda acentuada no fluxo de turistas” (Comissão dos Pequenos Produtores da Região Sul da Bahia, 2009). Roque Borges falava em um “prejuízo imenso”, em “decadência”, em casas de farinha paradas (ou quase) por falta de mandioca. Joana, por sua vez, dizia que os índios tinham “mais direitos” que os demais, estavam “falindo a cidade” e prejudicando os trabalhadores “que dependem das fazendas”.

Referindo-se aos cacauicultores, ainda fragilizados pela vassoura-de-bruxa, Osvaldo observou: “Muitos agricultores não têm como reagir [às “invasões”], porque não têm poder aquisitivo, por causa do nível de endividamento”²³. E o mais perverso, concluía, foi que o novo golpe – os “falsos índios” e suas “invasões” – veio justamente quando se notavam sinais de recuperação na economia local, como o crescimento da produção cacaueteira, ainda que ela continuasse inferior aos patamares anteriores à praga. Newton Lima, do Partido dos Trabalhadores (PT), prefeito de Ilhéus entre 2009 e 2012, pouco mais de um mês após a

²³ Para um exemplo de narrativa sobre a decadência do cacau, ver Peixoto (2010).

publicação do relatório de identificação e delimitação da TI, declarou que iria “procurar reverter a situação [,] que caso se concretize será desastrosa para o município” (Neto, 2009a).

O debate em torno da modernização e dos entraves ao progresso – uma espécie de paradigma discursivo quando se trata de se opor à demarcação de TIs, reconhecimento de quilombos, criação de Unidades de Conservação (UCs) e Projetos de Assentamento (PAs) – sofisticava-se, em alguma medida, ao adquirir uma roupagem de “preocupação social”. A demarcação, dizia Paulo, era “um erro”, por se tratar de uma “área adensada, ocupada por pessoas pobres e consolidada socioeconomicamente”. “Há três mil negros na área, quatro assentamentos [da Reforma Agrária], pequenos agricultores.” Note-se que ele próprio se apresentava como pequeno proprietário, a despeito de possuir, como já indicado, mais de 180 ha. Para o fazendeiro, o governo agia contraditoriamente: apresentava como prioridade a erradicação da pobreza extrema no Brasil e, ao mesmo tempo, golpeava, com a demarcação, uma região em que já vigorava “um modelo que vai erradicar a fome e a miséria no país”.

8. Um conflito pior que os outros. O processo protagonizado pelos indígenas “de lá”, se não defensável, é ao menos mais razoável que o que acontece “aqui”, diziam os membros da frente contrária à demarcação. Para criticar o que ocorria em seu entorno mais ou menos imediato, os sujeitos estabeleciam comparações com a atuação de outros grupos indígenas – habitantes da mesma TI, mas de outra aldeia que não a mais próxima de si, ou então de outros povos – e com o comportamento do governo em outros processos demarcatórios.

O caso da RI Caramuru Catarina-Paraguaçu, habitada pelo povo Pataxó Hã-Hã-Hãe, era um termo de comparação largamente utilizado. Os dois contextos conectavam-se em muitos pontos. Os fazendeiros das duas regiões (de um lado, Buerarema, Ilhéus e Una, e, de outro, Camacã, Itaju do Colônia e Pau-Brasil) mantinham vínculos entre si e expressavam declarações de apoio recíproco. Como se detalhará mais adiante, o mesmo ocorria com os indígenas, o que não passava despercebido aos opositores à demarcação da TI Tupinambá de Olivença, levando-os a inusitadas conclusões. Em abril de 2012, quando os Pataxó Hã-Hã-Hãe realizaram uma série de retomadas – que culminaram no julgamento, pelo Supremo Tribunal Federal (STF), da ação de nulidade dos títulos de propriedade emitidos sobre a RI –, em Buerarema corria o boato de que era o cacique Babau quem liderava as ações.

Em 2001, os Tupinambá denunciaram que a Secretaria de Agricultura do estado da Bahia e a prefeitura de Ilhéus estavam cadastrando agricultores interessados em receber, a título gratuito, terras no interior do território Tupinambá, no momento em que se faziam as primeiras ações em favor da demarcação – episódio que, como se vê, é análogo ao que se passou em

território Pataxó Hã-Hã-Hãe (Brasil, Ministério Público Federal, 2001; Conselho Indigenista Missionário, 2001). Além disso, o caso Pataxó Hã-Hã-Hãe era retoricamente acionado pelos opositores da demarcação da TI Tupinambá de Olivença na mobilização da população local. “Não vamos deixar Buerarema virar uma Pau-Brasil, com comércio fechado e a expulsão de milhares de família [sic] da zona rural”, dizia um panfleto de propaganda político-eleitoral distribuído nas eleições de 2010, em que o candidato a deputado federal Geraldo Simões, do PT, e a candidata a deputada estadual Ângela Souza, do Partido Social Cristão (PSC), apresentavam-se como defensores dos “pequenos agricultores” (ver imagem 2.1)²⁴.

Contudo, quando se tratava de enfatizar o absurdo do processo demarcatório da TI Tupinambá de Olivença, partia-se para o contraste em relação a Pataxó Hã-Hã-Hãe. “A característica desta demarcação [TI Tupinambá de Olivença] é totalmente diferente das outras, porque aqui são pequenas propriedades”, dizia Osvaldo, contrapondo-as às “grandes fazendas” do caso Pataxó Hã-Hã-Hãe. Não que ele defendesse a legitimidade da demanda Pataxó Hã-Hã-Hãe ou fosse um crítico do latifúndio; o que se tratava era de mostrar que “aqui” era ainda pior que “lá”.

Para Joana, “lá” era a região litorânea da TI Tupinambá de Olivença, como contraponto à Serra do Padeiro. “Em Olivença, é diferente.” Como? “Lá tem retomada, mas não é agressivo como aqui.” Em sua fala, era como se as retomadas realizadas “lá” ocorressem em áreas vazias, e se dessem sem conflito. Ademais, lá eles “pareciam” índios, ao contrário daqui. Se eu quisesse conhecer uma aldeia “de verdade”, recomendou Joana enfaticamente, deveria ir a Olivença. Note-se que não se tratava de uma voz isolada. Reiteradas vezes representantes da imprensa e do poder público, entre outros, tentaram criar uma dicotomia entre os índios da Serra do Padeiro e os demais Tupinambá, afirmando que os segundos estariam convencidos a não mais “invadir” fazendas e aguardar pacificamente o avanço do processo de demarcação – o que sempre era desmentido por fatos subsequentes, isto é, por novas retomadas fora da Serra do Padeiro²⁵. Em entrevista ao jornal *Agora*, de Itabuna, o delegado federal Fábio Marques observou:

Com uma maneira *muito peculiar* de realizar o movimento indígena, o cacique Babau tem como principal marca as retomadas de terra, também chamadas de ocupação ou invasão. A utilização da violência e a resistência às ações de reintegração de posse também são características do grupo que lidera (Disputa, 2009, grifo meu).

²⁴ A tônica é a mesma em outro panfleto da candidata Ângela Souza, também distribuído nas eleições de 2010.

²⁵ Como se viu, no capítulo anterior, a antropóloga que coordenou o GT de identificação e delimitação da TI também tratou de contrastar os Tupinambá da Serra do Padeiro com indígenas das demais regiões da TI no que dizia respeito à realização de retomadas de terras.

Segundo o juiz Holliday,

dentre as diversas facções indígenas, *apenas a comunidade Tupinambá Serra do Padeiro*, sob a liderança do Cacique Babau, é que *vem praticando atos de violência, ameaça, perturbação da ordem*, obstrução de rodovias, com o objetivo de ocupação das terras que pretende ver demarcada [sic] (Brasil, Poder Judiciário Federal, Juízo Federal da Vara Única de Ilhéus, 2009, grifos dele).

Com isso, observou o juiz, os índios da Serra do Padeiro estariam “*prejudicando* sobremaneira as demais facções da comunidade tupinambá e o *próprio desenrolar do processo demarcatório*” (grifos dele).

Como indiquei no item 3, Osvaldo declarou que, em 2012, nenhuma família indígena morava na fazenda que pertenceria a seu pai, retomada, e que os índios colhiam não mais que a metade do cacau plantado na área. Naquele ano, seis famílias viviam na retomada em questão, como pude observar; também acompanhei o trabalho nas roças em toda a extensão da fazenda. Parece-me importante contrapor neste ponto a fala de Osvaldo para indicar que a estratégia argumentativa de parte dos não-índios não se limitava a apresentar interpretações próprias em relação a determinados fatos, mas incluía também a veiculação de dados equivocados – o que se revelava uma poderosa estratégia de mobilização contra a demarcação.

Seria muito fácil desconstruir, *in loco*, essas afirmações, alguém dirá. De fato, seria. Mas quantas pessoas conheciam as retomadas Tupinambá que não pelo jornal? Tive a oportunidade de conversar com vizinhos não-índios da aldeia Serra do Padeiro que se espantaram ao visitar uma retomada pela primeira vez (“não era nada do que eu imaginava”) e me confidenciaram não haver ido antes porque o que ouviam inspirava-lhes medo. Reação semelhante teve o bispo de Itabuna, quando conheceu a aldeia Serra do Padeiro, em maio de 2012 (Conselho Indigenista Missionário, 2012). Mesmo Joana, tão engajada nas mobilizações contra a demarcação e vizinha da aldeia Serra do Padeiro, disse-me estar incluída no mapa da demarcação uma área que não estava (justamente o bairro rural onde ela vivia, em Buerarema). Pode-se argumentar que ela conhecia os limites reais da TI e supunha que eu desconhecesse o mapa. Sua reação quando rebati, porém, inclina-me a pensar que ela realmente fora mal informada sobre as fronteiras. E isso não surpreende: exagerar o tamanho do território em demarcação era comum. Por mais que a Funai já tivesse esclarecido, em diferentes ocasiões, que a TI não incidia no município de São José da Vitória, opositores à demarcação continuavam incluindo esse município entre os “atingidos” – provavelmente para ampliar sua base de aliados.

Agentes do poder público, como policiais e juízes, também contribuía para a propagação de informações equivocadas ou, ao menos, não comprovadas – e o faziam na

posição de autoridades públicas. Referindo-se aos eventos ocorridos em 23 e 24 de fevereiro de 2010, quando policiais e fazendeiros tentaram desocupar a fazenda Serra das Palmeiras, retomada, o que redundou em confronto, o juiz Hygino afirmou que os “pequenos agricultores” teriam sido brutalmente agredidos pelos índios: “fiquei estarecido com a barbárie que aconteceu, já que tinha gente mutilada, houve uma morte, dois corpos desaparecidos” (Hygino, 2010). Cabe observar: nenhuma ocorrência de morte ou desaparecimento foi registrada junto à polícia; o juiz, contudo, nunca se retratou.

2.2.1. A parcialidade da imprensa

A reverberação dos motivos discursivos indicados aqui tem sido garantida por veículos de imprensa de circulação local, regional e, mais excepcionalmente, nacional. Uma análise da cobertura midiática da disputa indica que a ampla maioria das peças jornalísticas alinhava-se com a perspectiva da frente contrária à demarcação. No contexto da disputa, a produção jornalística vinha sendo acionada inclusive por juízes, em suas decisões, para “comprovar” práticas delituosas atribuídas aos índios. Ao conceder liminar de interdito proibitório a um fazendeiro, a juíza federal em Ilhéus Karine Costa Carlos Rhem da Silva justificava que as “ameaças” de que eram acusados os Tupinambá constituíam “fato notório, conforme amplamente divulgado recentemente na imprensa escrita, falada e televisionada” (Brasil, Poder Judiciário Federal, Juízo Federal da Vara Única de Ilhéus, 2006g).

Jornais como *Agora* e *A Região*, de Itabuna, trazem reportagens claramente editorializadas – não é difícil encontrar em seus textos afirmações preconceituosas em relações aos indígenas e se notam, também, procedimentos como a veiculação de informações não checadas. Em 2010, *A Região* falava em “bandidos que se dizem índios” e “caboclos fantasiados de índios” (Juiz, 2010). Quando, no mesmo ano, o cacique Babau foi preso, o jornal comemorou: “Foi de alívio o clima no sul da Bahia, ao receber a notícia de que o suposto cacique Babau [...] foi preso [...]. Ele estava sendo *caçado* desde agosto do ano passado” (Sul, 2010, grifo meu). Emissoras de rádio eram ainda mais virulentas. Rivamar Mesquita, apresentador do programa *Novo Amanhecer*, da Rádio Jornal, sugeriu a realização de emboscadas contra os índios (Bahia, Secretaria da Justiça, Cidadania e Direitos Humanos do Estado da Bahia, 2010a)²⁶.

²⁶ Em carta à Funai datada de 13 fev. 2008, o cacique Babau denunciou que, no dia anterior, Rivamar e dois convidados haviam discorrido sobre o caso Tupinambá durante aproximadamente 40 minutos, durante os quais foram proferidas “ameaças de morte aos índios da aldeia” e falas discriminatórias.

No que diz respeito à imprensa de circulação nacional, duas reportagens tornaram-se notórias, pela profusão de erros factuais e afirmações preconceituosas: “O Lampião tupinambá”, publicada pela revista *Época* em 2009, e “A farra da antropologia oportunista”, publicada pela revista *Veja* em 2010 (Sanches, 2009 e Coutinho; Paulin; Medeiros, 2010). Na última, os índios da Serra do Padeiro são referidos como “neotupinambás” e como “os novos canibais”. Em 2010, o ex-diretor de redação da *Época*, Paulo Moreira Leite, publicou no portal da revista na internet uma inventiva nota afirmando que estava em elaboração, pela Funai, um decreto anulando a demarcação da TI, após o órgão haver constatado “que os estudos antropológicos que identificam as terras como sendo dos tupinambás eram grosseiramente falsificados” (Leite, 2010). O texto dizia ainda que o cacique Babau estava prestes a perder “sua carteira de identidade indígena”. Como se sabe, nada disso ocorreu – e, se houvesse ocorrido, tratar-se-ia de violações grosseiras ao ordenamento jurídico brasileiro.

Para indicar alguns mecanismos manipulatórios adotados pela imprensa, pareceu-me pertinente analisar a produção de um jornal de circulação estadual, *A Tarde*, de Salvador, no qual o engajamento com a frente contra a demarcação é menos caricato, mas, ainda assim, evidente. Os textos caracterizam os índios de maneira preconceituosa – por exemplo, ao falar em “mestiços que se intitulam índios tupinambás” (Oliveira; Glória, 2010). Fazendo as vezes de juiz, apresentam os indígenas como culpados de crimes ainda não julgados (Ibid.). Também veiculam as versões de fontes envolvidas no conflito como se fossem os fatos – note-se como o jornalista incorpora a narrativa policial: “Houve confronto e os agentes *reagiram* com balas de borracha para *conter* os índios” (Araújo, 2008a, grifos meus). Em um exemplo claro de seu engajamento na disputa, em maio de 2009, *A Tarde* publicou reportagem em destaque (texto de página inteira, em domingo, dia de maior circulação) sobre a demarcação da TI Kiriri, no nordeste da Bahia (Wanderley, 2009). Tratava-se de uma matéria “fria” – para usar o jargão jornalístico, sem “gancho” a lhe atribuir atualidade e justificar sua publicação –, que cumpria um papel claro: indicar o caso Kiriri como um exemplo a ser evitado no sul da Bahia. Intitulada “Demarcação traumática”, a matéria trazia os seguintes dizeres, em destaque: “Caso de Banzaê expõe os riscos que rondam os municípios de Ilhéus, Buararema e Una, no sul”.

Consideremos a produção do jornal em torno de um episódio-chave no contexto de disputa territorial – a retomada da fazenda Serra das Palmeiras, ocorrida em fevereiro de 2009 – e seus desdobramentos. “Índios da Tribo Tupinambá de Serra do Padeiro abriram fogo contra um grupo de fazendeiros locais pela posse das terras, em Buararema [...]”, lê-se em reportagem de *A Tarde* acerca do conflito ocorrido na fazenda nos dias 23 e 24 de fevereiro de 2010, quando agentes da PF e fazendeiros tentaram retirar os indígenas da área, retomada no

dia 19 do mesmo mês (Oliveira, Camila, 2010a). Diz a manchete: “Ataque de índios deixa 4 feridos e 3 desaparecidos”. Em lugar de atribuir as informações a fontes, o jornal afirma categoricamente. Já no corpo do texto, descobrimos que a informação baseia-se em relato de testemunha não identificada, que fala ainda em dois mortos. Apenas no último parágrafo o leitor é informado, a partir de declaração do delegado da Polícia Civil de Buerarema, sobre o fato de não terem sido registradas na polícia denúncias de morte ou desaparecimento. Além disso, a expressão “ataque de índios” parece-me eficaz quando se trata de evocar construções em torno da índole selvagem que seria inerente aos indígenas.

Em reportagem de 27 de fevereiro, o jornal recua – mas não retifica o que escrevera na véspera – e fala em “pelo menos um desaparecido” (Oliveira, Camila, 2010c). O “terror” vivido na mão dos índios ganha em densidade dramática: “Foi um massacre, uma carnificina. Fomos cercados pelos índios sem chance de defesa, estávamos despreparados. Nunca vi nada igual”, diz “um dos baleados”, que, conforme apurou o jornal junto a sua esposa, “teria sido atingido pelos disparos quando tentava dizer aos índios que se rendia” e sobreviveu “por milagre”. Ainda segundo a mulher, “mesmo à noite, o céu ficou claro com tantos tiros”²⁷. E o pior ainda estaria por vir, já que, segundo a reportagem, os índios ameaçavam “invadir” o centro de Buerarema – “ainda hoje”. Impossível não ouvir ecos, nesse episódio, do “medo” que tomou conta de Olivença em janeiro de 1936, quando correu o boato de que Marcellino “invadiria” a vila para expulsar os não-índios²⁸. Nos dois casos, os boatos foram suficientes para mobilizar as forças policiais (Oliveira, Camila, 2010d).

Ao assumir como verdadeiras as declarações concedidas por fontes envolvidas no conflito, o jornal exime-se de apurar, a ponto de veicular informações jurídicas equivocadas, que poderiam ser facilmente verificadas. Em reportagem de 2 de março, noticiando a permanência dos índios na área retomada, *A Tarde* conversa com Domingos Alfredo Falcão da Costa e informa que o fazendeiro “mostrou o interdito proibitório, documento que *proíbe a demarcação da terra*” (Oliveira, Camila, 2010b, grifo meu). Como se sabe, “proibir demarcações” não está no escopo deste instrumento jurídico, já que o Estatuto do Índio (Lei nº6.001/73) veda a utilização de interditos possessórios contra a demarcação de TIs.

²⁷ Para o jornal *A Região*, foi uma “noite infernal” (Juiz, 2010).

²⁸ “Circulou ontem na cidade, quando se realizava o pleito municipal, uma notícia alarmante. O caboclo Marcelino, o já bastante famoso ‘homem que se fez bugre’, aproveitando o fato de estar Olivença desguarnecida, com a vinda para o Pontal [de Ilhéus] de muitos cidadãos eleitores, ameaçava assaltar aquela localidade” (Ainda, 1936, português atualizado por mim).

2.3. “Terra firme”: ações contra as retomadas

Não penso ser detalhe menor o fato de a PF haver denominado um conjunto de ações para o cumprimento de liminares de reintegração de posse na TI Tupinambá de Olivença de operação “Terra firme”. Como buscarei indicar nesta seção, os opositores à demarcação da TI concertaram uma estratégia ampla, combinando procedimentos diversos e envolvendo instâncias do Estado, com o intuito de perpetuar seu domínio sobre o território Tupinambá e impedir o reconhecimento dos direitos indígenas. Em face de uma brecha histórica, na qual os indígenas perceberam a existência de condições de possibilidade para romper com um longo processo de dominação, os detentores do poder, comendo com grupos e indivíduos que se consideravam ameaçados pela demarcação, não pouparam esforços na construção da reação. Protestos foram realizados e ameaças, proferidas; grande quantidade de processos judiciais contra os indígenas vem se acumulando e algumas lideranças foram presas. Paralelamente à contestação do procedimento demarcatório pela via oficial, temos notícia de intensas articulações nos bastidores do poder. Vejamos, a seguir, alguns dos principais caminhos da reação.

A frente contrária à demarcação tem protestado enviando cartas ao poder público; distribuindo panfletos, com o intuito de atrair aliados em meio à sociedade regional (“Reaja! A próxima vítima pode ser você”, dizia um panfleto da comissão contra a demarcação, sem data); e realizando manifestações públicas. Em agosto de 2009, não-índios bloquearam a BR-101, na entrada de Buerarema, em repúdio à publicação do relatório de identificação e delimitação da TI, ocorrida em 20 de abril daquele ano; em março de 2010, aproveitaram a presença do presidente Luiz Inácio Lula da Silva na região, para protestar; e, em agosto de 2012, ocuparam o saguão do aeroporto de Ilhéus por 28 dias, munidos de apitos e faixas, exigindo providências do governo contra as retomadas (Oliveira, Camila, 2009; Oliveira; Glória, 2010 e Lopes, 2012). Indígenas Tupinambá e de outras etnias que passaram pelo aeroporto nesses dias denunciaram haver sofrido constrangimentos e ameaças por parte dos manifestantes.

A mobilização também vem ocorrendo longe dos holofotes. Por exemplo, com a realização de reuniões visando incidir junto a representantes do poder público – quando da conclusão desta pesquisa, sabia-se que já haviam ocorrido em torno de *quatro dezenas* de audiências dos fazendeiros com o MJ. Segundo um indígena, “quando eles [os opositores à demarcação] estão parados, é que estão se movimentando por outros canais”. Essa atuação assumia, em alguns casos, contornos criminosos. Como lembra Bonfim, a criminalização dos movimentos sociais ocorre também de forma extralegal, com o exercício de um poder de polícia “que não necessariamente está respaldado em uma norma penal, em uma decisão judicial ou

mesmo sequer em um cargo institucional” (2008: 55). Havia registros de incitação da população local, para que se armasse para enfrentar os índios, e estes vinham sofrendo ameaças de morte. “No sul da Bahia, diz-se que a cabeça de Babau valeria R\$ 30 mil”, escreveu a revista *Época* (Sanches, 2010). Ainda que as lideranças fossem os principais alvos, outros indígenas também sofriam com ameaças de diversas ordens: da perda de um eventual emprego, como assalariado em fazenda, à morte²⁹. A contratação de pistoleiros, documentada e denunciada pelos indígenas reiteradamente, nunca foi apurada (Bahia, Poder Legislativo Estadual, 2010). Em diferentes pontos da TI (note-se que não na Serra do Padeiro), vários indígenas foram assassinados nos últimos anos, em circunstâncias não esclarecidas; alguns casos, senão todos, enfatizavam os Tupinambá, relacionar-se-iam à questão territorial³⁰.

Note-se que a aprovação do relatório de identificação e delimitação da TI intensificou a movimentação dos opositores à demarcação. Em 20 de maio, um mês após sua publicação, realizou-se uma sessão especial na Câmara de Vereadores de Ilhéus, convocada pelo vereador Kruschewsky, para debater a demarcação; um dos participantes instou os demais a “reagir”, inclusive com uso de armas, se necessário, denunciaram os Tupinambá em carta enviada em junho à CNPI e a outras instâncias do poder público. Nos meses seguintes, realizaram-se outras sessões e audiências públicas, inclusive na Câmara dos Deputados. Os “trabalhadores rurais, produtores e empresários” da região, representados por Luiz Henrique Uaquim da Silva, enviaram uma carta à Funai, com cópia para o governador Jacques Wagner, ministros, deputados e vereadores aliados da frente, solicitando que o relatório fosse revisto. Em 5 de julho, a comissão contra a demarcação emitiu um documento sintetizando seus argumentos contra o relatório; como ponto central, defendiam que a demarcação seria ilegal, alegando que o ordenamento jurídico brasileiro, notadamente o Decreto 1.775/96, não prevê demarcações em terras particulares. Como se sabe, a Constituição Federal considera nulos os títulos de propriedade emitidos sobre terras tradicionalmente ocupadas pelos índios.

Entre junho e agosto de 2009, foram apresentadas à Funai cinco manifestações solicitando a anulação do relatório de identificação, a redução da TI e mesmo a anulação do processo e seu arquivamento. Eram autores das contestações uma entidade de representação de produtores rurais de Ilhéus, uma empresa do setor hoteleiro, um grupo composto por 485 pretensos proprietários de terras, o município de Ilhéus e a prefeitura de Una. O grupo de fazendeiros e sitiantes buscou embasar seu pedido com três contralaudos (antropológico, etno-

²⁹ Viegas e Paula indicam que, em 2003, souberam que fazendeiros haviam ameaçado demitir trabalhadores indígenas caso tivessem notícia de que estavam “envolvidos no ‘movimento’ ou ‘processo’ de reivindicação de terra indígena” (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 109).

³⁰ A esse respeito, ver Magalhães (2010: 87-88).

histórico e jurídico). O primeiro foi produzido por Celia Beatriz Giménez, das Faculdades do Descobrimento (Giménez, 2009). Não cabe, aqui, uma crítica pormenorizada dos argumentos expressos no documento; apenas comento, a título de exemplo, a passagem que alude diretamente aos índios da Serra do Padeiro. Para caracterizá-los, Giménez tomou como única fonte um não-índio, suposto proprietário de um imóvel na área, que, por meio de adjetivos como “claro” (para cor de pele), procurou negar a indianidade dos antepassados dos indígenas que viviam na região. A autora intitulou a seção como “A linhagem dos rezadores”, referindo-se ao pajé e a seu pai como “rezadores e curadores” conhecidos, praticantes de ritos afins ao candomblé. Concluiu com esta espantosa análise psicologizante:

Os ancestrais do cacique Babau, portanto [,] teriam maior identificação com a cultura africana que com a cultura Tupinambá, e isso, [sic] provavelmente teria levado à *crise de identidade que nos últimos anos o cacique manifesta com sua conduta agressiva*, onde [sic] diversos crimes lhe são imputados [...] (grifo meu).

No relatório etno-histórico, assinado por Angelina Nobre Rolim Garcez, a identidade étnica Tupinambá também é desacreditada – a autora fala em “caldeamento de raças”, “miscigenação e aculturação”, “encontros” e “permutas genéticas”, que teriam ocorrido no marco de “processos de aproximação enterretnica [sic]” ocorridos na região (2009: 20, 21). “Qualquer um, com qualquer fenótipo, desde que se declare índio, é ‘índio de carteirinha’”, ironizou (Ibid.: 61). A adesão à narrativa do pioneiro é irrestrita: “os pioneiros do cacau ousaram e cumpriram”; labutando “com a fé e a coragem”, extraíram da terra “a messe redentora” e imprimiram à região “uma feição mais civilizada” (Ibid.: 11). Note-se que, no final da década de 1970, a mesma autora desenvolvera uma cuidadosa pesquisa em história agrária dando conta da inconsistência das cadeias dominiais na região cacauzeira, o que resulta em uma situação insólita, com Garcez (1977) a demonstrar que, no mais das vezes, é nebulosa a origem das propriedades que Garcez (2009) avaliza³¹.

Finalmente, o parecer jurídico, que tem como autor Ilmar Galvão, insiste na afirmação (equivocada, como já se indicou) de que terras pretensamente pertencentes a particulares não poderiam ser alvo de demarcação. Note-se ainda a caracterização dos Tupinambá efetuada neste último contralaudo: tratar-se ia de “escassas centenas de indígenas, na maioria mestiços e vivendo no meio urbano, perfeitamente adaptados à civilização”; “índigenas que se acham misturados aos não-índios”; e que não mais viveriam “como selvagens” (2009: 17, 18).

Paralelamente à contestação administrativa, a via de ação explorada de forma mais contundente pelo grupo contrário à demarcação era a construção de um volumoso conjunto de

³¹ No capítulo 3, recuperarei algumas contribuições da autora – refiro-me ao texto de 1977, evidentemente.

denúncias contra os indígenas, com o intuito de caracterizá-los como movimento criminoso, em lugar de movimento político. Refletindo a esse respeito, um senhor Tupinambá observou: “Quem luta é assim mesmo: só vive com processo [judicial]. É ele lutando, e os processos entrando”. Grande parte das queixas, pelo que pude levantar, girava em torno de supostas ameaças; outras davam conta de “invasões” de fazendas e danos ao patrimônio. Nelas, os índios são descritos como visivelmente embriagados, com “arma na cintura”, com “extrema arrogância”.

Em duas ocorrências, registradas pelo administrador da fazenda Santa Rosa na quinzena posterior à retomada da área, ocorrida em maio de 2009, os indígenas foram acusados de derrubar árvores para comercialização de madeira (ocorrências nº836/09, de 18 jun. 2009 e nº911/09, de 6 jul. 2009 apud Brasil, Poder Judiciário Federal, Juízo Federal da Vara Única de Ilhéus, 2010a). As acusações nunca foram comprovadas, ao contrário das situações em que os índios denunciaram a prática de crimes ambientais por parte dos fazendeiros. Quando retomaram a fazenda Três Irmãs, em 2006, os Tupinambá encontraram grande volume de madeira derrubada, inclusive espécies como vinhático e jequitibá. Acionada, uma equipe do Ibama comprovou a denúncia feita pelos índios; segundo declarações de um fiscal à imprensa, tratava-se de crime ambiental gravíssimo, realizado em área repleta de nascentes, e seriam necessários ao menos 20 anos para que a mata se recuperasse (Conceição, 2006b)³².

As denúncias contra os índios geraram inquéritos e processos judiciais – uma “enorme quantidade” de processos, enfatiza relatório elaborado em 2011 pela Comissão Especial “Tupinambá”, composta pelo Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana (CDDPH). Ao menos até a conclusão desta pesquisa, não havia dados sistematizados que apontassem o total de processos contra os Tupinambá; o que havia de mais recente era um levantamento parcial, realizado por essa comissão, a partir dos nomes de duas dezenas de lideranças indígenas (as mais conhecidas), sendo a metade delas da Serra do Padeiro. Dezenas de processos foram identificados, mas não puderam ser apreciados qualitativamente, já que a comissão não teve acesso à íntegra de todos eles. Quanto às ações possessórias, localizaram 36, ressaltando que o número de demandas aumentava constantemente.

Nesta pesquisa, pude ter acesso ao conteúdo de alguns processos criminais, referidos ao longo deste capítulo, e de 18 ações possessórias. As possessórias (sendo 16 pedidos de

³² Tratava-se, ademais, de prática generalizada na região, como se detalhará no capítulo 3. Para um exemplo, ver notícia no jornal *A Tarde* sobre apreensão de madeira realizada pela Polícia Rodoviária Federal na BR-101, próximo ao posto fiscal de Buerarema, em dezembro de 2004. O texto informa que em outubro de 2003 uma equipe do Ibama flagrara “mais de 50 pontos de desmatamento, somando quase 500 hectares de Mata Atlântica, em 14 municípios do sul da Bahia. A devastação atinge matas ciliares, de preservação permanente, e uma unidade de conservação” (Oliveira, Ana Cristina, 2004).

interdito proibitório e dois de reintegração de posse) foram movidas por 38 autores e se referiam a 63 imóveis – o que representava, uma vez mais, apenas uma parcela ínfima do total de ações movidas contra os Tupinambá. Analisando a proposição de ações possessórias contra a comunidade quilombola de São Francisco do Paraguaçu, no Recôncavo Baiano, a advogada Joice Bonfim, da Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais da Bahia (AATR), chamou a atenção para o fato de se tratar de uma “tentativa de criminalização mascarada por um instrumento cível e ‘legítimo’” (2008: 59). Nesse sentido, a função exercida pelas possessórias extrapolaria a “proteção” da posse: a intenção de criminalizar o movimento quilombola podia ser percebida, inclusive, na manifestação dos fazendeiros nas peças judiciais (Ibid.: 81). No caso da Serra do Padeiro, das 18 possessórias analisadas nesta pesquisa, *uma* foi indeferida (um pedido de interdito proibitório).

Como enfatizou Ana Lúcia Lobato de Azevedo – em seu estudo sobre as ações judiciais no marco da disputa pelas terras tradicionalmente ocupadas pelos Potiguara, na Paraíba, na década de 1970 –, o poder Judiciário é “parte de um campo político mais amplo”, o que faz com que os processos judiciais articulem-se com os processos sociais em que estão inseridos (1998: 154). Nesse sentido, vale reiterar que as representações em torno dos Tupinambá realizadas por operadores do direito (como promotores e juízes), assim como por agentes da repressão (delegados de polícia), que se pode apreender da leitura dos processos judiciais, na maior parte das vezes coincidem com as representações efetuadas pelos opositores à demarcação da TI. Como observou Moura, as categorias pelas quais os fazendeiros se autodesignam e pelas quais designam seus antagonistas comumente são empregadas pelo próprio juiz, que, assim, comete uma violência simbólica contra o grupo subordinado, reforçando a verdade jurídica dos fazendeiros (1988: 158, 161).

Em parte das ações de interdito proibitório, os pretensos proprietários justificavam seu pedido referindo-se a fazendas vizinhas que haviam sido retomadas. Foi o caso da Agrícola Cantagalo Ltda, que tinha entre seus sócios o ex-banqueiro Ângelo Calmon de Sá. Em maio de 2006, a empresa solicitou a concessão de interdito proibitório para a fazenda Bom Sossego – que seria retomada em 2008 –, alegando que o imóvel vinha sendo “ameaçado de invasão” pelos Tupinambá e que estes, ademais, estavam “dominando a fazenda vizinha, esta, já invadida”. A empresa, representada por seus advogados, concluía: uma eventual ação de reintegração de posse na área lindeira “por certo fará com que [os indígenas] cumpram as ameaças em invadir as fazendas vizinhas”.

Com a fazenda Serra das Palmeiras, ocorreu o mesmo. Em 17 de março de 2006, as fazendas Rio Cipó e Três Irmãs foram retomadas; no dia seguinte, Manoel Dias da Costa

(pretensão proprietário da vizinha Serra das Palmeiras, como indiquei no capítulo anterior) solicitou a concessão de interdito proibitório para o imóvel, alegando que indivíduos “vestidos a caráter” e portando arcos e flechas estariam proferindo “recados ameaçadores”, prometendo “invadir” a área. Note-se que, além de contribuir para a difamação dos indígenas, tais ações criavam condições para a realização de diligências policiais em território Tupinambá, como se indicará na próxima seção. Encontram-se entre as ações, inclusive, algumas referentes a sítios e fazendas situados em outras localidades da TI que não a Serra do Padeiro – por exemplo, na Serra das Trempes e no Santaninha –, cujos pretensos proprietários diziam-se ameaçados pelo cacique Babau, ampliando, assim, o conjunto de denúncias contra os Tupinambá da Serra do Padeiro.

Os opositores ao reconhecimento da TI esforçavam-se, ainda, para contestar judicialmente o procedimento administrativo demarcatório, mesmo antes de sua conclusão. Em 2010, decisões proferidas em ações possessórias determinaram a suspensão do processo administrativo de demarcação enquanto perdurasse “a permanência da Comunidade Indígena [comunidade indígena]” nas áreas em litígio, isto é, enquanto persistissem as retomadas³³. Para a Funai, a decisão implementava um “círculo vicioso” e impedia a “solução da questão fundiária na região”:

os índios retomam as áreas que entendem serem de ocupação tradicional, sob a alegação de que o Estado não as demarca, e o Estado não as demarca porque está impedido por ordem judicial concedida devido à suposta invasão da área pelos indígenas (apud Brasil, Poder Judiciário Federal, Superior Tribunal de Justiça, 2012).

A sentença, emitida pelo juiz Holliday e confirmada em segunda instância, foi parcialmente revogada em 2012, pelo Superior Tribunal de Justiça (STJ), que sustou seus efeitos apenas no que diziam respeito à suspensão do processo administrativo, mantendo-se, assim, as reintegrações de posse. Durante minha permanência em campo – ou melhor, desde que estabeleci os primeiros contatos com os Tupinambá –, pude observar como a movimentação judicial e a constante ameaça de realização de ações de reintegração de posse impactavam cotidianamente a vida dos indígenas. Toda vez que uma ação parecia iminente, vinham à tona as lembranças das operações policiais violentas já realizadas na TI, que descreverei na próxima seção.

³³ As decisões referiam-se a oito ações de reintegração de posse. Como exemplo das sentenças, ver: Brasil, Poder Judiciário Federal, Juízo Federal da Vara Única de Ilhéus (2010b).

2.3.1. A atuação da Polícia Federal

Em outubro de 2008, no marco da operação “Terra firme”, a PF realizou um conjunto de ações na TI Tupinambá de Olivença com vistas a cumprir mandados de reintegração de posse expedidos em favor de fazendeiros³⁴. Em janeiro, o TRF-1 havia suspenso as liminares de reintegração de posse por 180 dias, concedendo esse prazo para que a Funai concluísse o relatório de identificação e delimitação da TI. Findo o prazo, a Justiça Federal em Ilhéus determinou o cumprimento dos mandados de reintegração de posse já concedidos: em 20 de outubro, agentes à paisana dirigiram-se à Serra do Padeiro, para mapear a área onde ocorreriam algumas das reintegrações. Balas de borracha foram disparadas contra três indígenas que os interpelaram – como nem os policiais nem o carro estavam identificados, os índios temiam se tratar de pistoleiros. Marcionílio Alves Guerreiro (conhecido como Bebê), então com 75 anos de idade, foi atingido no peito e teve de ser hospitalizado (ver imagem 2.4). “Fiquei cuspidando sangue mais de mês”, disse-me.

Ainda que no próprio dia 20 de outubro uma decisão do TRF-1 tenha tornado a suspender por 180 dias o cumprimento das reintegrações de posse, no dia seguinte, indígenas foram violentamente retirados da aldeia Tucum, região litorânea da TI³⁵. No dia 21, um

³⁴ A breve reconstituição da operação que se apresentará a seguir baseia-se em descrições elaboradas pelos indígenas e por entidades governamentais e não governamentais, colhidas em documentos e em contatos pessoais com as fontes. Destaque-se o relato pormenorizado efetuado pelo cacique Babau na sétima reunião ordinária da CNPI, realizada em dezembro de 2008. Em março de 2012, participei de uma audiência na Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa do Senado Federal na qual Babau teve oportunidade de tornar a relatar os eventos, provocando comoção entre os presentes. A versão da polícia está registrada em: Brasil, Ministério da Justiça, Departamento de Polícia Federal, Delegacia de Polícia Federal em Ilhéus-BA, 2009a. Para informações sobre a repressão na Serra do Padeiro e seus impactos, ver também Magalhães (2010: 102-105), Ferreira (2011: 54-61) e Ubinger (2012: 129-147). Magalhães fala em uma “Polícia Federal baiana”, indicando, em nota de rodapé, que os agentes lotados em Ilhéus “possuem vínculos de amizade e clientelares com atores sociais que se colocam contra a demarcação etnoterritorial de Olivença” (2010: 102). De fato, há diversos indícios de atuação parcial da PF, favorecendo os interesses dos não-índios contrários à demarcação. Contudo, esse “comprometimento” não se daria, necessariamente, no nível dos agentes destacados para a ação, mesmo porque as equipes que reprimiram os indígenas em outubro de 2008 e em outras ocasiões estavam constituídas por agentes deslocados de vários estados para esse fim, como atestavam os indígenas e documentos da PF. Não cabe, portanto, concentrar na PF baiana as críticas que devem ser endereçadas à instituição em nível nacional.

³⁵ Na mencionada reunião da CNPI (ver nota 34), o cacique Babau denunciou que, na reintegração da Tucum, os indígenas que ali viviam foram “humilhados ao extremo”. Quando estive na região litorânea da TI, em junho de 2012, visitei a Tucum, para onde os indígenas haviam retornado. A realização de reintegrações de posse em outras áreas da TI deixava os indígenas da Serra do Padeiro de sobreaviso. Em 1 de fevereiro de 2012, uma reintegração de posse foi efetuada na aldeia Tucumã, na região do Acuípe, expulsando cerca de 20 famílias indígenas. A realização dessa ação e a possibilidade de que ela se estendesse à Serra do Padeiro fizeram com que toda a aldeia se mobilizasse rapidamente para defendê-la; também reavivou as recordações das ações da PF na Serra, que me foram narradas em detalhes. Contatos telefônicos foram estabelecidos entre os indígenas da Serra do Padeiro e do Acuípe, e os primeiros buscaram denunciar por diversos meios o que ocorria na Tucumã. Em junho do mesmo ano, visitei as famílias expulsas da Tucumã que não haviam se

helicóptero da PF sobrevoou a Serra do Padeiro; no dia 23, os agentes retornaram, desta vez em maior número (as viaturas foram acompanhadas por helicópteros e, inclusive, por rabeções). Com o objetivo alegado de prender o cacique Babau e procurar “armas” que estariam em posse dos indígenas, os policiais invadiram o sítio dos pais do cacique, seu Lírio e dona Maria, onde se localizavam a escola, a casa do santo e outros espaços coletivos. Um ônibus que transportava os estudantes foi parado pela polícia; o motorista foi detido e o veículo, apreendido. Em relatório enviado à CNPI acerca dos fatos ocorridos em outubro, os Tupinambá denunciaram que os estudantes foram agredidos pelos agentes: “Obrigaram todos a se ajoelhar, em seguida a colar o rosto nos barrancos da estrada, o tempo todo a golpes de cassetete, poupando apenas as mães com seus bebês”.

Os relatos dos indígenas acerca do que ocorreu no sítio aludiam a velhos e crianças que tiveram de se embrenhar na mata ou nas roças, para escapar dos tiros. Quando estive em campo muitos se lembravam de Marcela dos Santos, grávida de seis meses, correndo na ladeira de cacau com uma criança pequena em cada braço. No tumulto, seu marido, Anezil Dias de Oliveira, perdeu-a de vista e, buscando-a, tornou-se um alvo fácil: foi baleado no nariz e teve de ser removido pela própria polícia, de helicóptero, para receber atendimento médico. Vários indígenas foram atingidos por balas de borracha (ver imagem 2.6). Em outubro de 2012, quatro anos depois, uma indígena ferida na operação ainda sentia dores e foi então submetida a uma cirurgia, para a retirada de estilhaços que estavam alojados em suas pernas. Como os tiros também vinham do alto, grandes galhos quebraram-se e caíram; mais tarde, foram encontradas balas alojadas nos troncos das árvores – “balas de verdade”, enfatizam os indígenas³⁶.

Durante a ação, os indígenas tiveram documentos, roupas e outros pertences queimados; móveis, veículos e construções foram danificados; roças, completamente destruídas (ver imagem 2.2). Muitos indígenas referiam-se com especial consternação à destruição das “feiras”, isto é, aos sacos de café, açúcar, leite e outros mantimentos que foram propositalmente furados pelos policiais e tiveram seus conteúdos espalhados pelo chão. Utensílios de uso doméstico (espetos, facas e pilões, entre outros) e ferramentas agrícolas (como bodogos, facões curtos utilizados para quebrar cacau) foram apreendidos pela polícia, e nunca devolvidos. Alguns deles eram *objetos de memória*, portanto, insubstituíveis – por exemplo, a grande e quase centenária

dispersado após a operação; viviam em uma retomada conhecida como Tetama, em condições extremamente precárias, sob lonas pretas. Em julho, o cacique Valdenilson Oliveira denunciou o ataque em um simpósio durante a 28ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), em São Paulo.

³⁶ Recolher cápsulas de balas e outras evidências da violência policial e apresentá-las a representantes do poder público foi uma preocupação dos índios, já que, como me disse uma indígena, “muita gente pensa que nós exageramos [ao relatar a violência sofrida]”.

mão de pilão usada no preparo da giroba (bebida fermentada à base de mandioca ou aipim) e a espingarda velha apelidada de “vovó”. A espingarda, que não mais funcionava, pertencera ao pai do pajé, que dava salvas de tiros sempre que as parentas “pariam” (três tiros se o nenê fosse menina, quatro se fosse menino), para avisar os vizinhos e “para as crianças não crescerem assombradas”. Documentos do arquivo da associação indígena também foram levados – entre eles, alguns de valor inestimável, como vídeos com depoimentos de indígenas idosos que já morreram. Na operação, os policiais não conseguiram prender Babau, mas detiveram, além do motorista do ônibus escolar, um irmão do cacique. Além de todos esses danos físicos, psicológicos e patrimoniais infligidos aos índios, disse-me certa vez o cacique Babau, a ação da polícia teria, em certo sentido, agredido *a própria terra*³⁷.

Essa operação e duas outras – realizadas em 2009 e 2010, respectivamente nas fazendas Santa Rosa e Serra das Palmeiras, ambas retomadas – eram consideradas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro os exemplos mais contundentes da sistemática violência policial de que eram vítimas no contexto da disputa territorial. Os indígenas afirmavam que, nessas ações, a PF mostrou indícios de estar compromissada não com o cumprimento de suas atribuições legais, mas com a defesa irrestrita dos fazendeiros e de suas alegadas propriedades. Denunciaram, ainda, que policiais teriam, em alguns casos, criado condições para práticas delituosas de pistoleiros contratados pelos fazendeiros.

Durante operação policial na fazenda Santa Rosa, em junho de 2009, três agentes da PF valeram-se de pistolas Taser M26, armas “menos letais” que emitem descargas elétricas, provocando na vítima incapacidade neuromuscular e paralisia³⁸. Segundo os policiais, as armas foram utilizadas por poucos segundos, para render três indígenas que resistiam à prisão em flagrante por esbulho possessório: os índios teriam tentado atacar os policiais com facões, houve breve luta corporal, disparo da Taser e então os primeiros foram algemados. De acordo com uma perícia realizada posteriormente, se a versão dos agentes fosse verdade, o uso da Taser, naquelas condições, teria transcorrido em um intervalo de 15 a 20 segundos. O sistema de data/hora da Taser utilizada contra um dos indígenas, contudo, registrava sete disparos, em um intervalo total de 4 minutos. Os indígenas afirmavam que já estavam algemados e

³⁷ No capítulo 3 discutirei mais detidamente a relação entre a penetração dos não-índios no território Tupinambá e o adoecimento da terra.

³⁸ A reconstituição das diferentes versões sobre os fatos ocorridos na fazenda Santa Rosa exposta a seguir baseou-se principalmente nas descrições, depoimentos e análises periciais reunidos nas seguintes fontes: Brasil, Ministério da Justiça, Departamento de Polícia Federal, Delegacia de Polícia Federal em Ilhéus-BA (2009c); Brasil, Ministério Público Federal (2009c e 2010); Brasil, Ministério da Justiça, Departamento de Polícia Federal, Superintendência Regional na Bahia (2009); Brasil, Distrito Federal (2009a, 2009b, 2009c, 2009d e 2009e). Uma carta enviada pelos indígenas à Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH-PR) inclui descrições pormenorizadas do episódio; pude complementá-las durante a pesquisa em campo.

temporariamente cegos, em decorrência do uso de spray de pimenta, quando foram submetidos a uma sessão de choques elétricos, entre outras agressões. Laudos produzidos pelo Instituto Médico Legal (IML) de Brasília identificaram, nos cinco indígenas, lesões condizentes com seus relatos. Em dois deles, foram localizados três pares de queimaduras elétricas, com distâncias semelhantes entre si, produzidas provavelmente por pistolas Taser ou, eventualmente, por fios desencapados ligados à rede elétrica. Conforme os laudos, a multiplicidade e a distribuição das lesões elétricas “sugerem terem sido provocadas por meio cruel”. Falando mais claramente: tratou-se de um caso de tortura.

A Santa Rosa fora ocupada em 26 de maio de 2009³⁹. Poucas horas após a retomada, os indígenas encontraram um corpo em uma das represas da fazenda e chamaram a polícia, que levou 15 índios detidos (14 foram liberados em seguida e um passou a noite na delegacia). No dia 30, os policiais retornaram, para reintegrar a fazenda, mas os Tupinambá resistiram, refugiando-se na mata; conforme os índios, antes de partir, os agentes teriam ateadado fogo à casa-sede. No dia seguinte, um não-índio confessou à polícia ter assassinado, antes da retomada, o homem encontrado na fazenda, em decorrência de um desentendimento pessoal; apesar disso, os índios continuariam sendo referidos como suspeitos, durante meses (Brasil, Ministério da Justiça, Departamento de Polícia Federal, Delegacia de Polícia Federal em Ilhéus-BA, 2009c).

Em 2 de junho, ocorreu nova tentativa de reintegração. Segundo os índios, os policiais chegaram à fazenda atirando e acompanhados do suposto proprietário da área. Note-se que, na operação, atuavam agentes da PF de Ilhéus e membros do Comando de Operações Táticas (COT/PF), unidade especializada em situações “de alta periculosidade”, que portavam não apenas munição “menos letal”, mas armamentos pesados. Ailza Silva Barbosa, Alzenar Oliveira da Silva, Carmerindo Batista da Silva (ver imagem 2.3), José Otavio de Freitas Filho e Osmário de Oliveira Barbosa não conseguiram escapar da polícia e acabaram torturados, detidos e autuados por esbulho possessório.

Em carta-denúncia entregue à SDH/PR, os índios da Serra do Padeiro listaram as ações que teriam sido praticadas pelos agentes da PF; também os depoimentos dos indígenas ao MPF detalham o tratamento recebido. Conforme os relatos, os cinco indígenas foram mantidos pelos policiais no secador de cacau da fazenda, insultados verbalmente e ameaçados de morte (os policiais teriam dito frases como “a gente podia matar esses bandidos”, prometendo depois jogá-los em uma vala ou em uma represa; já na estrada, a caminho da

³⁹ Magalhães estava em campo quando da retomada da Santa Rosa. Ainda que não tenha participado do ato inicial de ocupar – relata haver sido impedida, por precaução do cacique –, conheceu o estopim da ação, acompanhou os preparativos e alguns de seus desdobramentos (2010: 117-131).

delegacia, ameaçaram jogá-los sob uma carreta). Foram derrubados no chão, ficaram sob a mira de armas e receberam chutes e jatos de spray de pimenta; além disso, permaneceram aproximadamente dez horas algemados, sofrendo dores e formigamento nos pulsos e braços.

Ailza foi golpeada nas costelas com o cabo de uma arma; deram puxões em seu cabelo, ameaçando cortá-lo, e bateram sua cabeça várias vezes na parede. Osmário recebeu choques elétricos no rosto, nas costas, nas pernas e nos órgãos genitais; depois de solto, os braços continuavam inchados, devido ao uso de algemas apertadas. Alzenar também recebeu choques elétricos, no pescoço e costelas; e levou um tapa que o derrubou. Um policial calçando coturno deu um pisão no pé de Carmerindo, deixando-lhe um hematoma; o indígena foi encostado na parede e recebeu diversos socos na nuca, fazendo com que batesse a testa. Finalmente, José Otávio recebeu choques elétricos no pescoço e órgãos genitais; e um policial disse-lhe que iria cortar seu pescoço. Conforme eram torturados, os policiais lhes perguntavam onde haviam escondido as “armas”, que supostamente estariam em sua posse. Diversos pertences dos indígenas foram queimados pelos policiais – especialmente documentos pessoais e objetos marcadores da identidade étnica, como tangas e maracás.

Na Serra das Palmeiras, os episódios de violência transcorreram entre os dias 23 e 24 de fevereiro de 2010⁴⁰. Assim como se dera na Santa Rosa, a diligência policial foi desencadeada pela denúncia de que haveria reféns em posse dos indígenas – neste caso, efetuada por Domingos Alfredo Falcão da Costa, filho do pretense proprietário da fazenda. A inexistência de cárcere privado foi reconhecida pelos policiais, nos dois casos, *depois* das violentas operações mencionadas aqui. Foram, ambas, tentativas de reintegração de posse sem base legal, isto é, sem que houvesse liminares para tanto. Isso fica evidente no depoimento de Falcão à PF de Ilhéus; ele conta que, quando da operação policial, “verificando a oportunidade de conseguir retornar à sua fazenda”, compôs um grupo formado por “lavradores, empregados e vizinhos”, bem como pelo secretário municipal de agricultura de Buerarema e por um vereador, e seguiu o comboio policial. Os indígenas denunciaram a participação de pistoleiros na ação, a mando do fazendeiro e com a conivência da polícia. Armas e munições encontradas pelos índios em posse desses pistoleiros, algumas das quais com a inscrição “federal”, foram posteriormente entregues à Secretaria de Segurança Pública do Estado da Bahia, para que se averiguasse sua origem; até a conclusão desta dissertação, o órgão não dera a conhecer os resultados de uma eventual investigação a esse respeito (Bahia,

⁴⁰ Sobre esse episódio, ver também Ubinger, que na ocasião estava presente na Serra do Padeiro (2012: 29-32).

Poder Legislativo Estadual. Assembleia Legislativa da Bahia, 2010). Em 2012, ainda era possível ver as marcas de balas em algumas casas da fazenda.

Em abril de 2011, nova operação violenta da PF – desta vez na aldeia Guarani Taba Atã, no litoral – causou comoção na TI. No dia 5 daquele mês, o indígena Nerivaldo Nascimento e Silva foi alvejado (pelas costas) na perna direita, por um agente à paisana, que investigava denúncias contra os indígenas, acusados de extorquir a proprietária do areal Rabo da Gata, vizinho à aldeia⁴¹. À época, o areal, explorado pela empresa Areal Aliança Ltda (antiga Rabo da Gata Comercial de Areia e Terraplanagem Ltda), funcionava por força de liminares, concedidas pela Justiça Federal de Ilhéus, que haviam suspenso os efeitos de embargos realizados pelo Ibama – os impactos negativos do areal, entre os quais o assoreamento dos afluentes do rio Sirihiba, eram reiteradamente denunciados pelos indígenas (Ministério do Meio Ambiente, 2011). Nerivaldo e outro indígena foram presos em flagrante; semanas depois, outros três indígenas foram presos preventivamente, acusados de participação no episódio. Em decorrência do tiro, a perna de Nerivaldo teve de ser amputada (ver imagem 2.5). Os indígenas denunciaram que, no hospital, Nerivaldo permaneceu todo o tempo algemado ao leito e vigiado por policiais; após um mês internado, foi mantido mais dois meses no presídio Ariston Cardoso, em Ilhéus. Em 2012, ainda respondia a processo.

Esses e outros episódios de violência contra os Tupinambá foram documentados, com riqueza de detalhes, pelos indígenas. Vêm sendo amplamente denunciados e averiguados: diferentes organismos, alguns dos quais vinculados ao Estado, manifestaram-se publicamente; foram constituídas comissões especiais para analisar o caso e realizadas visitas à área, ao cabo das quais foram publicados relatórios com denúncias e recomendações⁴². Em relação especificamente ao incidente de tortura, a PF em Ilhéus instaurou um inquérito para apurar as denúncias; contudo, este foi concluído sem que qualquer policial tenha sido indiciado (Brasil, Ministério da Justiça, Departamento de Polícia Federal, Delegacia de Polícia Federal em Ilhéus-BA, 2009f). Em julho de 2010, o MPF em Ilhéus, referindo-se ao mesmo episódio, propôs uma ação civil pública por dano moral coletivo e individual em face da União.

⁴¹ O episódio é descrito pelos Tupinambá em carta aberta de 7 de abril de 2011 e em carta enviada à Câmara Federal em 27 de maio do mesmo ano. O Dossiê Rabo da Gata, elaborado pelos indígenas e pelo Cimi, reúne informações detalhadas sobre o caso. Em junho de 2012, conheci Nerivaldo, que havia se mudado para a periferia de Ilhéus; na ocasião, ele me concedeu um depoimento sobre os acontecimentos de abril.

⁴² Ver, entre outros: Amnesty International (2008); Centro de Trabalho Indigenista (2008); Brasil, Ministério da Justiça, Departamento de Polícia Federal, Delegacia de Polícia Federal em Ilhéus-BA (2009); Bahia, Poder Legislativo Estadual (2010); Brasil, Presidência da República (2011). A situação dos Tupinambá tem recebido destaque nos relatórios sobre a violência contra os povos indígenas do Brasil elaborados anualmente pelo Cimi e foram documentadas também nos relatórios da Comissão Pastoral da Terra (CPT) sobre os conflitos no campo ocorridos em 2009 e 2010.

Como se indicou no capítulo 1, ações foram propostas pelo MPF em Ilhéus e pelo MPF na Bahia responsabilizando a União e a Funai pela morosidade no procedimento demarcatório. O vínculo entre a exacerbação dos conflitos na região e a demora na demarcação já fora evidenciado pela Comissão Especial “Tupinambá”. Ao elaborar 21 recomendações a diferentes órgãos federais, a comissão incluiu entre elas a “urgente conclusão do procedimento administrativo de identificação e demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença” e o “pagamento da indenização das benfeitorias aos ocupantes de boa-fé que concordem em deixar a área, antes mesmo da finalização do processo demarcatório” (Brasil, Presidência da República, 2011: 86-87).

2.3.2. Prisões de lideranças

Paralelamente às operações violentas empreendidas pela PF contra os indígenas, destacava-se outro expediente utilizado com o objetivo de enfraquecer o movimento de recuperação territorial: o encarceramento de indígenas, em especial de lideranças. Em alguns casos, o elo entre prisão e disputa territorial era explicitado (mesmo que de forma enviesada) nos inquéritos e mandados de prisão. Por exemplo, ao representar pela prisão da cacique Maria Valdelice de Jesus (Jamapoty), da aldeia Itapoan, ocorrida em 3 de fevereiro de 2011, a autoridade policial argumentou, mencionando a ocupação de três fazendas em outubro do ano anterior, que a indígena comandava uma “verdadeira organização criminosa fundiária” (apud Brasil, Advocacia Geral da União, 2011). Referindo-se a sua prisão, a cacique Valdelice comentou-me: “Sei que fui presa por causa do movimento”. Em outros casos, a luta pela terra, a despeito de sua evidente conexão com as prisões, era ocultada sob acusações de dano qualificado, formação de quadrilha e desacato, entre outras, como se pode observar nos casos de Givaldo Jesus da Silva e José Aelson Jesus da Silva, irmãos do cacique Babau, presos em 20 de fevereiro de 2010, um dia depois da retomada da fazenda Serra das Palmeiras (Brasil, Ministério da Justiça, Departamento de Polícia Federal, Delegacia de Polícia Federal em Ilhéus-BA, 2010a).

Decerto uma análise jurídica dos processos está fora do escopo desta pesquisa, bem como uma recuperação pormenorizada de todas as prisões de lideranças, mas cabe mencionar que, em diferentes contextos, advogados, magistrados, membros do MPF e de outros órgãos enfatizaram a fragilidade – e, em alguns casos, a nulidade – das peças que determinaram as prisões. Por exemplo, em 17 de abril de 2008, o cacique Babau foi preso, em decorrência de um decreto de prisão preventiva emitido pelo juiz da Comarca de Buerarema, em março do

ano anterior, que não mencionava qual delito lhe era imputado⁴³. Em função disso, Babau foi libertado dois dias depois, beneficiado por uma decisão em segunda instância. Note-se, ainda, que o cacique foi preso em consequência de uma decisão proferida pela justiça estadual, em uma tentativa de desconectar a prisão do quadro de disputa territorial – como se sabe, questões envolvendo direitos indígenas são competência da justiça federal. Procedendo, a seguir, a uma breve reconstituição daquela que foi a segunda e mais longa prisão à qual foi submetido o cacique Babau, em 2010, espero indicar elementos presentes na repressão contra os Tupinambá – que, insisto, visa frear o processo de recuperação territorial em curso –, alguns dos quais podem ser observados no marco de outras prisões realizadas na TI⁴⁴.

Em 10 de março de 2010, o cacique Babau (ver imagem 2.7) foi preso, por determinação do juiz Holliday, que em agosto do ano anterior acolhera representação da PF em Ilhéus, mais precisamente do delegado Fábio Marques, solicitando a prisão preventiva do cacique. A decisão do juiz fundamentou-se em um conjunto de inquéritos e ocorrências policiais, a maioria dos quais relacionada à “invasão” de fazendas, em que se teria cometido, entre outros crimes, esbulho possessório e associação estável para a prática de delitos, isto é, formação de quadrilha. O cacique Babau, segundo Holliday, representava um “perigo à sociedade e à própria comunidade indígena” e abalava “a credibilidade das instituições”. Para o juiz, “a extensa relação dos procedimentos que o investigado tem contra si, [sic] demonstra a contumácia na prática de violência em toda a região”. Em outra parte, Holliday já opinara que “a ação contínua e sistemática promovida pelo representado [cacique Babau] em toda a região, [sic] induz à conclusão de que lhe é comum o desafio à lei e a ordem” (Brasil, Poder Judiciário Federal, Juízo Federal da Vara Única de Ilhéus, 2008a). Para o delegado Marques, o cacique Babau seria “acentuadamente propenso à [sic] práticas criminosas”.

Em sua decisão, o magistrado contrariava manifestação do MPF, que opinara pela não decretação da prisão, por considerar ausentes os requisitos que autorizariam a prisão preventiva. Quando da expedição do mandado de prisão, o MPF sequer ofertara denúncia em relação aos crimes atribuídos aos indígenas; nesse sentido, segundo o mesmo,

⁴³ Além disso, consta na decisão, equivocadamente, o nome Rosivaldo Ferreira de Jesus, em lugar de Rosivaldo Ferreira da Silva.

⁴⁴ Para a reconstituição, vali-me principalmente de relatos dos indígenas, reportagens na imprensa, denúncias contidas em notas públicas, relatórios e das seguintes fontes policiais e judiciais: Brasil, Ministério da Justiça. Departamento de Polícia Federal. Delegacia de Polícia Federal em Ilhéus-BA (2008a, 2009d e 2010b); Brasil, Poder Judiciário Federal, Juízo Federal da Vara Única de Ilhéus (2009); Brasil, Ministério Público Federal (2009a, 2009b, 2010b e 2010c); Brasil, Advocacia Geral da União (2010).

Seria contraditório pretender a prisão preventiva se ainda não houve denúncia, pois, se a ação penal não foi iniciada, é porque não há indícios de autoria e materialidade suficientes.

Para a PFE-Funai/AGU, “conjecturas” e “juízos de probabilidade”, em lugar de fatos concretos, embasariam o decreto prisional. De fato, um olhar sobre o conjunto de inquéritos e ocorrências elencados pelo delegado e pelo juiz para confirmar a periculosidade do cacique Babau põe em evidência a forma como se explorou seu efeito *cumulativo*, a despeito de sua fragilidade individual. Vejamos um exemplo do tipo de ocorrência registrada pela PF de Ilhéus e acionada como justificativa para a prisão preventiva: em 4 de junho de 2009, Uaquim telefonou para a delegacia da PF “informando que os pequenos produtores vão realizar amanhã um manifesto [sic] público na BR 101, no município de Buerarema, e que já ficou sabendo que os índios vão tentar impedir o manifesto”. Como enfatiza Bonfim, queixas-crime como essa contribuem para o processo de criminalização de militantes, mesmo que se refiram a um crime de menor potencial ofensivo, mesmo que o juiz entenda que não houve crime porque não houve dolo, e que não haja a instauração de um inquérito policial (2008: 93).

As circunstâncias da prisão também suscitariam a reprovação veemente do MPF e da PFE-Funai/AGU, que enfatizaram sua ilegalidade. O cacique Babau foi preso em sua casa, entre 2h e 3h da manhã, o que constitui violação de domicílio, prática vedada pela Constituição Federal e justificada pelo superintendente da PF na Bahia, José Maria Fonseca, como medida “para evitar conflitos com outros índios” (Brandão, 2010). O horário da prisão, o fato de os policiais não portarem identificação e não haverem apresentado mandado de prisão, bem como o intervalo de cerca de quatro horas entre a invasão da casa do cacique e sua apresentação na delegacia da PF (cerca de quatro horas, a despeito da relativa proximidade entre os dois locais) ocasionaram grande comoção na aldeia: pensava-se que Babau fora sequestrado e, mesmo, que teria sido morto. O fato de os policiais não estarem identificados fez com que também o cacique Babau julgasse, inicialmente, ser vítima de sequestro. Houve luta corporal e o cacique se rendeu, segundo ele, quando um policial apontou uma arma para a cabeça de seu filho, Amatiri, então com três anos de idade.

No dia seguinte à prisão, conforme relato da antropóloga Sheila Brasileiro, da Procuradoria da República em Ilhéus, o cacique Babau usava algemas, apresentava hematomas em diferentes partes do corpo, dizia sentir dores e ainda não fora medicado. Perícia realizada pelo Departamento de Polícia Técnica, a pedido do MPF, confirmaria lesões corporais no rosto e nas costas do cacique. Para Fonseca, “se Babau se machucou, foi porque resistiu à prisão” (Brandão, 2010). Em cinco meses e 18 dias de cárcere, o cacique foi transferido a diferentes

unidades prisionais, mantido sempre em isolamento; pedidos de *habeas corpus* foram indeferidos; os advogados de defesa enfrentaram uma série de obstáculos para ter acesso a informações e pedidos de visita foram seguidamente negados. Às vésperas do Dia do Índio, mais precisamente em 16 de abril, o cacique Babau foi transferido da carceragem da PF em Salvador para um presídio de segurança máxima, a penitenciária federal de Mossoró, no Rio Grande do Norte, decerto para evitar manifestações em apoio aos Tupinambá.

O inquérito policial que deu origem ao pedido de prisão preventiva do cacique Babau foi instaurado para investigar a denúncia de que ele e outros oito indígenas teriam danificado uma viatura da PF e tentado manter em cárcere privado quatro policiais, que realizavam, na Serra do Padeiro, em outubro de 2008, a operação à paisana indicada na seção anterior. Salta aos olhos, contudo, a conexão entre a prisão e a realização de ações de reintegração de posse na Serra do Padeiro. Falando mais claramente, a prisão constituiu uma tentativa de *criar condições* para a reintegração das áreas retomadas, partindo-se do pressuposto de que o afastamento do cacique solaparia a capacidade de resistência dos indígenas. Em outubro de 2008, o juiz Holliday já decretara a prisão preventiva do cacique Babau, em decorrência do mesmo inquérito. Na decisão, o juiz afirmava:

por sua [do cacique Babau] liderança junto ao grupo indígena dos tupinambás, poderá ocorrer um forte recrudescimento de violência por ocasião da operação e reintegração de posse que serão levadas a efeitos entre dos dias 20 e 25 de outubro do corrente ano [sic] (Brasil, Poder Judiciário Federal, Juízo Federal da Vara Única de Ilhéus, 2008a).

Cumprir o mandado de prisão contra o cacique Babau e apreender armas de fogo que estariam, supostamente, em posse dos indígenas foram as justificativas para a ação policial realizada em 23 de outubro de 2008, na Serra do Padeiro, descrita na seção anterior. Os policiais, contudo, não conseguiram localizar o cacique durante a operação e o mandado de prisão preventiva foi revogado, em segunda instância, atendendo a um pedido de *habeas corpus* impetrado pelo MPF – primeiro liminarmente, no dia 24 de outubro, e, um mês depois, em caráter definitivo. Como indicado, em 20 de outubro, o TRF-1 havia suspenso, por 180 dias, as liminares atendendo aos pedidos de reintegração de posse em áreas retomadas pelos Tupinambá. Como a prisão preventiva do cacique fora decretada sob a alegação de permitir a realização de ações que não mais se realizariam – a menos não nos seis meses seguintes –, o desembargador federal responsável pela liminar entendeu que o decreto do juiz Holliday perdera sua fundamentação. A desembargadora que relatou a decisão definitiva, por sua vez, foi à raiz do problema, ao argumentar que a prisão preventiva “não é a medida processual adequada para resguardar o cumprimento de provimentos judiciais em ações possessórias, sob pena de

desvirtuamento do instituto”. A despeito disso, porém, como já indicado, um novo decreto emitido por Holliday manteria o cacique Babau mais de cinco meses na prisão, período durante o qual violentas ações policiais seriam realizadas contra os índios da Serra do Padeiro.

Em 20 de março, dez dias depois da prisão do cacique, seu irmão Givaldo (ver imagem 2.8) foi preso, também por determinação do juiz Holliday. Em 3 de junho, foi a vez de uma irmã, Glicéria, junto a seu filho, Erúthawã, à época com dois meses de idade (ver imagem 2.9). A prisão preventiva, determinada pelo juiz Hygino, ocorreu um dia depois de Glicéria se reunir com o presidente Lula, em Brasília, ocasião em que denunciou as arbitrariedades cometidas pela PF contra seu povo – cabia a ela, principalmente, a representação dos Tupinambá da Serra do Padeiro em espaços de participação junto a diferentes instâncias governamentais. Foi presa na pista de pouso do aeroporto de Ilhéus – com base em um mandado de prisão preventiva expedido pela justiça estadual, em que não constavam os delitos de que era acusada – e transferida com seu bebê para um presídio no município de Jequié, onde permaneceu por dois meses e 13 dias. Na prisão, Glicéria desenvolveu uma ferida no seio; a negligência das autoridades carcerárias e o agravamento de seu quadro clínico fizeram com que ela tivesse de interromper a amamentação da criança⁴⁵.

Um clima de apreensão tomou conta da aldeia. Diversas visitas “surpresas” foram realizadas pela polícia, sem a existência de mandados para tanto. O fogo do terreiro ao pé da Serra do Padeiro, comenta Ubinger, ficou aceso durante todo o período em que duraram os encarceramentos (2012: 84). Segundo dona Maria, foi nessa época que todos os seus pés de flores morreram, pois, com três filhos presos, imersa no ritual e nas ações de autodefesa, ela já não podia cuidá-los – quando estive em campo, o cenário no jardim era de fato desolador e ela recém-começara a replantá-lo. Os indígenas, especialmente os mais “visados” pelas forças de repressão, evitavam circular pelas cidades vizinhas, e escoar a produção agrícola tornava-se cada vez mais difícil. Como não conseguiam fazer farinha, sequer para consumo próprio, os indígenas tiveram de entregar as roças de mandioca a vizinhos não-índios, na ameia. Segundo eles, a polícia teria pressionado inclusive os compradores de cacau, para que não adquirissem o produto proveniente de áreas retomadas, pois poderiam ter problemas.

Era preciso replantar as roças perdidas; ajudar as crianças, especialmente, a superar o trauma decorrente das ações policiais; e garantir a libertação dos presos, *sem ceder* no que dizia

⁴⁵ Ver levantamentos sobre a situação dos indígenas presos no Brasil, que indicam as condições precárias a que são comumente submetidos no sistema carcerário (Silva, 2008 e Baines; Silva, 2009).

respeito às retomadas⁴⁶. Uma frase dita à época por uma irmã do cacique, Magnólia, era repetida ocasionalmente para denotar o que seria uma firme decisão coletiva, compartilhada inclusive pelos indígenas encarcerados: “Se for para *negociar* a terra, deixem eles presos”. Os indígenas tinham convicção de que teriam de “segurar” todas as retomadas: “Se entregarmos uma retomada, não vai ficar nenhuma. Temos que aguentar todas”.

Os três irmãos foram libertados no dia 16 de agosto de 2010. Em 2012, contudo, muitos indígenas da Serra do Padeiro e de outras partes do território ainda respondiam a processos na justiça. Depois de soltos, os irmãos tiveram de ser incluídos no Programa de Proteção aos Defensores dos Direitos Humanos da SDH/PR, por meio de sua coordenação estadual, em decorrência das ameaças que estavam sofrendo (Bahia, 2010a; Bahia, 2010b; Bahia, 2010c).

2.4. Outra frente é possível?

Observar os papéis distintos desempenhados por camponeses e fazendeiros no contexto de disputa é fundamental para compreender o funcionamento da frente contrária à demarcação. Alguns sitiantes apontaram-me os fazendeiros como pessoas “entendidas” – diante da ausência da Funai, que não prestaria aos primeiros esclarecimentos suficientes acerca do procedimento demarcatório e de seus direitos, os fazendeiros aparecer-lhes-iam como o principal meio de obter informações sobre o processo. Além disso, os fazendeiros eram vistos por alguns como capazes, devido a sua penetração em espaços de poder, de barrar o processo em marcha. Para os grandes, como já indicado, os pequenos eram peça-chave na caracterização da demarcação como desencadeadora de um “problema social” de grandes proporções.

Aos índios não escapava a centralidade dessa composição. Por exemplo, quando a Serra do Padeiro foi visitada por representantes da CNPI, uma das providências solicitada pelos indígenas foi a presença do Ouvidor Agrário do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) na área, para esclarecer os ocupantes não-índios sobre seus direitos (Brasil, Ministério da Justiça, Comissão Nacional de Política Indigenista, 2009)⁴⁷. O pagamento das benfeitorias dos imóveis já avaliados era outra demanda dos Tupinambá – eles

⁴⁶ Como indiquei, a prisão do cacique Babau foi presenciada por seu filho, à época com três anos de idade. Quase dois anos depois, observei que, ocasionalmente, o menino fazia menção ao episódio, quando ficou, segundo ele, “encolhidinho” sobre a cama, para se proteger dos policiais. Durante o período em campo, era comum que crianças me mostrassem os lugares em que ficaram escondidas durante operações policiais. A passagem de um helicóptero sobre a aldeia sempre punha os indígenas em certo estado de alerta.

⁴⁷ Lideranças de outras regiões da TI também solicitaram, em reunião com representantes do Incra realizada em Brasília, em 2010, que a superintendência do órgão na Bahia e a Funai se articulassem, estabelecendo estratégias para informar os não-índios sobre seus direitos.

consideravam que essa medida contribuiria para distender os ânimos na região. Talvez por isso os indígenas da Serra do Padeiro tenham avaliado tão positivamente uma reunião com cerca de 25 pequenos produtores (em sua maioria, negros, com áreas de 10 a 40 ha), o cacique Babau e outras lideranças indígenas, ocorrida na aldeia Serra do Padeiro em 9 de junho de 2012, a pedido dos primeiros. Identificando em Babau uma liderança com capacidade de “conseguir coisas” para a região, os camponeses buscavam aconselhamento sobre como proceder para que a eletrificação rural chegasse a seus sítios. Alguns deles haviam frequentado a aldeia no passado, mas, com o início do processo demarcatório, deixaram de fazê-lo. “É um massacre em cima dos pequenos produtores”, disse um jovem indígena, depois da reunião. Ele se referia à participação dos pequenos na comissão contra a demarcação, condicionada, segundo ele, ao pagamento de uma mensalidade. A existência de tal entidade, em sua análise, seria legítima, mas que fosse um mecanismo para “fazendeiros explorarem os pequenos” é que lhe chocava. Conforme os indígenas, a passagem dos anos levava uma parcela dos camponeses a perceber tal “exploração” e, com isso, a frente contra a demarcação começava a se fender, como expressava a reunião de junho.

Em 17 de maio de 2012, como já indicado no começo deste capítulo, os indígenas retomaram parte do conjunto conhecido como Unacau. O que se passou com os meeiros que habitavam a área parece-me digno de nota quando se trata de refletir sobre a relação entre índios e camponeses. Criada em 1978, a Unacau Agrícola S.A. adquiriu diversas áreas contíguas nas imediações do rio das Caveiras, em Una, e estabeleceu sua sede e uma central de beneficiamento na fazenda São Felipe, localizada no interior da TI (ver imagem 3.19). “Tomaram muita roça aí nessa Unacau”, disse-me um indígena nascido em 1937, que exemplificou com um caso.

Quando estavam criando as roças da Unacau, mataram Zequinha da Manteiga – dizem que foram dois soldados que mataram. Esse Zequinha da Manteiga tinha uma posse encostada na Unacau; a Unacau quis comprar, ele disse que não, que ia fazer a rocinha dele, que não era para vender. Um dia, quando ele chegou, já estavam desmanchando a casa dele, tocaram fogo. Depois que mataram o homem, na mão da viúva, compraram [a terra] de graça.

Com o conjunto de fazendas constituído, a violência continuaria. Indígenas que moravam nos arredores lembravam-se dos “três maiores pistoleiros da Unacau”; em 2012, dois eles, conhecidos como Zé Bagueiro e Antonio Silvino, já haviam falecido. Rapidamente, a Unacau tornou-se uma das maiores produtoras de cacau do país. O avanço da vassoura-de-bruxa, porém, levou-a ao declínio e, a partir da década de 1990, já sob controle do grupo Gafisa, a empresa buscou nas culturas da pupunha e do café, mediante financiamento público, alternativas à

monocultura de cacau⁴⁸. Os anos subsequentes seriam atribulados: a empresa foi autuada por crime ambiental; as fazendas, arrendadas; denunciou-se o emprego de trabalho escravo na produção de café; e, em 2006, iniciou-se o processo administrativo de desapropriação das fazendas (ou melhor, da porção das fazendas fora da TI) para a Reforma Agrária⁴⁹. Em 2007, a rebatizada Unacafé Ltda. cedeu o conjunto de fazendas, com 2.064 ha de extensão, para um particular, em regime de comodato. Este, por sua vez, estabeleceu contratos de parceria agrícola com cerca de 50 famílias de camponeses, alguns dos quais antigos trabalhadores da Unacau, para que permanecessem na área, colhendo cacau em sistema de meação.

A área não fora retomada antes, diziam os indígenas, pois as famílias de meeiros não tinham “aonde ir”. Apenas com o avanço do processo de criação do assentamento vizinho à TI, e com a perspectiva de os meeiros para lá se mudarem, é que os indígenas dispuseram-se a ocupá-la. No fim de 2011, os encantados foram consultados e indicaram o mês de maio de 2012 como data para a ação. Nos dois dias que precederam a retomada, alguns indígenas dirigiram-se à área para conversar com os meeiros. Relatavam-me os diálogos, sinteticamente, nos seguintes termos: teriam dito que a área fazia parte do território Tupinambá e que, por essa razão, seria retomada; a partir de sua experiência face o Estado, analisavam que, caso os meeiros não pressionassem o Incra, os procedimentos para o estabelecimento do PA não iriam adiante, e que, portanto, seria importante *para os próprios meeiros* mudar-se para a área fora da TI. Caminhões pertencentes aos indígenas foram colocados à disposição dos meeiros, para o transporte de bens pessoais e do cacau seco.

Dias depois da retomada, conversei com um fazendeiro sobre o caso Unacau. Depois de “invadir” uma área “já negociada para ser assentamento”, disse-me, os indígenas “botaram todo mundo para fora”. Segundo ele, mais uma vez em busca de benefícios pessoais, os índios não se importaram em cometer injustiças. Estes, por sua vez, enfatizavam quão concertada havia sido a retomada e relatavam com animação a nascente organização dos meeiros, que realizavam reuniões e lhes pediam “conselhos”. Os mais entusiasmados falavam em uma “libertação” dos meeiros, que agora viveriam em seus lotes, sem ter que dar, em alguns casos, até 70% de sua produção ao comodatário, como confirmavam notas de parceria agrícola encontradas na fazenda.

Passados dois dias da ação de retomada, uma indígena vizinha dos meeiros comentou a pressão que eles estariam sofrendo, por parte do comodatário, para lhe entregar uma parcela do cacau, e concluiu: “ele sempre falou alto e os meeiros falavam baixo; agora é o contrário”.

⁴⁸ Esta reconstituição baseia-se em folhas avulsas preservadas na fazenda São Felipe, sede administrativa do complexo de fazendas, e nas seguintes fontes: Brasil, Ministério do Meio Ambiente, 1997; Trabalho, 2007 e Instrumento, 2007.

⁴⁹ A esse respeito, ver decreto presidencial de 9 de novembro de 2009, que declara de interesse social para fins de Reforma Agrária a fazenda Brasilândia e outras.

Ela interpretava a nova situação dos meeiros por um prisma análogo àquele por meio do qual, como se verá mais adiante, os indígenas costumavam analisar a reviravolta operada pelas retomadas em *suas* relações com os poderosos locais. Para além de questões táticas relativas à demarcação, uma identificação de fundo perpassava a relação dos indígenas com os camponeses: eram ambos “vizinhos”, “pobres”, foram (ou continuavam sendo) “explorados pelos fazendeiros”. Mobilizados, poderiam reverter um quadro de opressão histórica e, eventualmente, avançar na direção de uma luta *conjunta*⁵⁰.

Para os indígenas, desestabilizar as alianças existentes e estabelecer novas, alterando a correlação de forças na região, demandaria, segundo o que pude sintetizar a partir de diferentes falas: 1. reforçar a identidade entre índios e camponeses não-índios, em lugar da identidade entre camponeses não-índios e fazendeiros (como “agricultores ameaçados pelos falsos índios”); 2. denunciar que os camponeses eram vítimas dos fazendeiros (que lhes tomavam dinheiro e utilizavam sua imagem para defender seus interesses de classe); 3. incentivar os camponeses a se auto-organizar, sem a participação dos fazendeiros, para se fortalecerem inclusive diante dos órgãos governamentais (como o Incra, no caso dos não-índios com perfil para a Reforma Agrária). E o mais importante: a determinação de não retomar áreas de pequenos (suspensa duas vezes, em um universo de 22 retomadas, em situações tidas como excepcionais, como se indicará no capítulo 3)⁵¹. Uma indígena falou-me certa vez sobre três categorias de relação entre pretensos proprietários e a terra: haveria “os pobres coitados que, tirando essa terrinha, não têm onde cair mortos”; as fazendas cujos donos “moram fora”, isto é, não dependem da terra para seu sustento; e “as fazendas que nem dono têm”, referindo-se a propriedades em mãos da justiça, em decorrência de dívidas. Cada qual, explicou-me, exigia que os indígenas se portassem de determinada maneira, sob risco de, a um só tempo, cometerem grave injustiça e prejudicarem o processo demarcatório.

Vale dizer, ainda, que os indígenas comprometeram-se publicamente a somar esforços com os não-índios na reivindicação dos direitos destes últimos, no quadro da demarcação. Em carta de abril de 2010, enviada à Assembleia Legislativa da Bahia, os Tupinambá da Serra do

⁵⁰ No capítulo 4, comentarei as aproximações entre os indígenas da Serra do Padeiro e organizações como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). As relações estabelecidas por indígenas da região litorânea da TI e da localidade conhecida como Ipiranga (no Maruim) com o movimento camponês sem-terra foram comentadas por Mejía Lara (2012: 96-100). Em outros contextos também foram registradas aproximações entre os indígenas e o movimento camponês; por exemplo, sobre as relações entre os Xukuru do Ororubá e as Ligas Camponesas, ver Silva (2008: 249-279).

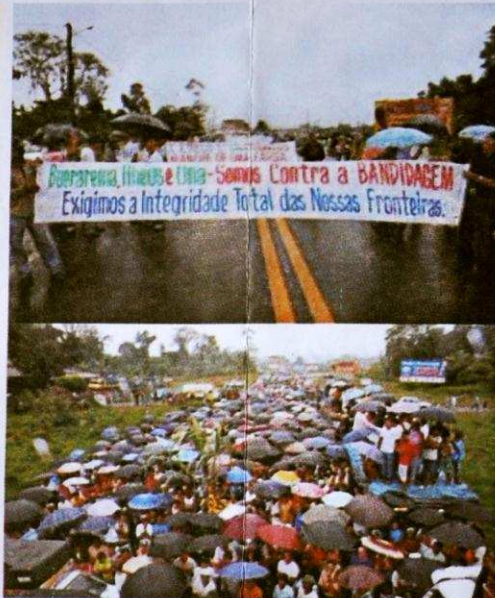
⁵¹ Note-se que esta era uma diretriz dos indígenas da aldeia Serra do Padeiro, e não do território como um todo. Quando perguntei a um cacique de outra região quais os critérios para a escolha de uma área a ser retomada, mencionando a questão do tamanho das fazendas, ele afirmou: “A gente defende [retomar] quando a área está dentro do território. Dentro do território, eu acho cabível retomar todas as áreas”.

Padeiro afirmaram: “não abriremos mãos [sic] de lutar por reconhecimento das posses e benfeitorias legitimamente constituídas de boa fé sobre as terras que são dos índios”. E acrescentaram: “exigiremos do Estado brasileiro a devida reparação, indenização, realocação para iguais ou melhores locais e condições que os não-índios hoje têm”.

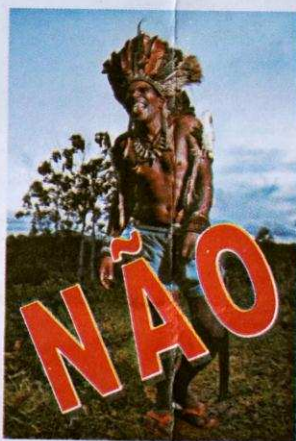
Cardoso de Oliveira já enfatizava a necessidade de analisar os sistemas interétnicos compreendendo-os em relação a processos de articulação social de outro tipo, como os interclasses (1976b: 53-78). Também Bonfil Batalla refletiu sobre a aliança entre índios e não-índios de classes subalternas, visando um antagonista em comum, apontando-a inclusive como um dos fatores a ser considerado quando se trata de refletir sobre os desdobramentos futuros do processo de mobilização indígena (1981: 49, 54). Como já indiquei, os Tupinambá da Serra do Padeiro revelavam-se dispostos a estabelecer alianças interétnicas, a partir de uma leitura específica da sociedade envolvente, entendida como uma sociedade de classes. Observar os desdobramentos futuros da tentativa de construção disso que poderíamos chamar de *outra frente*, em oposição à frente contra a demarcação da TI, parece-me fundamental para compreender não apenas o desenrolar deste processo demarcatório em particular, mas as possibilidades de emergência de outras territorialidades historicamente sufocadas no sul da Bahia.

VOCÊ DECIDE

ESSES SÃO OS DEPUTADOS QUE SEMPRE ESTIVERAM AO LADO DOS PEQUENOS AGRICULTORES



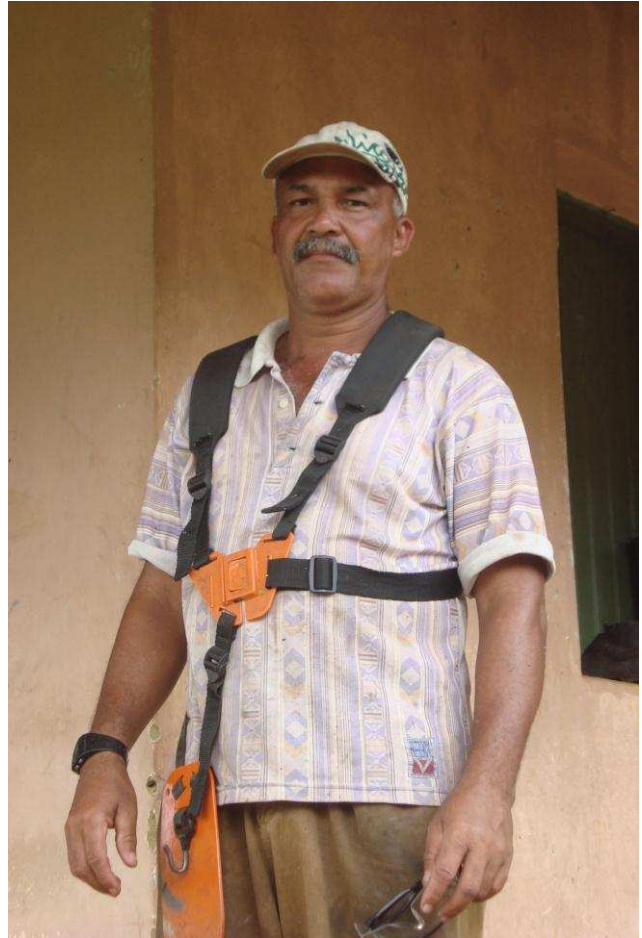
ESSES SÃO OS CANDIDATOS APOIADOS POR BABAU E CONTRA OS PEQUENOS AGRICULTORES E QUE APOIAM OS FALSOS INDIOS.



ACABAR COM A FARSA DA DEMARCAÇÃO DE TERRAS PARA FALSOS INDIOS É UM DEVER DE TODOS, NÃO VAMOS DEIXAR BUERAREMA VIRAR UMA PAU BRASIL, COM COMERCIO FECHADO E A EXPULSÃO DE MILHARES DE FAMILIA DA ZONA RURAL. O DEPUTADO FEDERAL GERALDO SIMÕES E A DEPUTADA ESTADUAL ÂNGELA SOUZA FORAM NOSSA VOZ NESSA LUTA. AJUDE-NOS NESSA LUTA. VOTAR NESSOS DEPUTADOS É VOTAR EM FAVOR DOS PEQUENOS AGRICULTORES DA NOSSA REGIÃO.

NÃO VENDA SEU VOTO, ELE É MUITO IMPORTANTE PARA ACABAR COM AS MAZELAS DE NOSSA CIDADE.

2.1. Panfleto distribuído em Buerarema nas eleições de 2010, promovendo candidatos contrários à demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença e atacando candidatos que apoiavam os indígenas. Reprodução do acervo da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro.



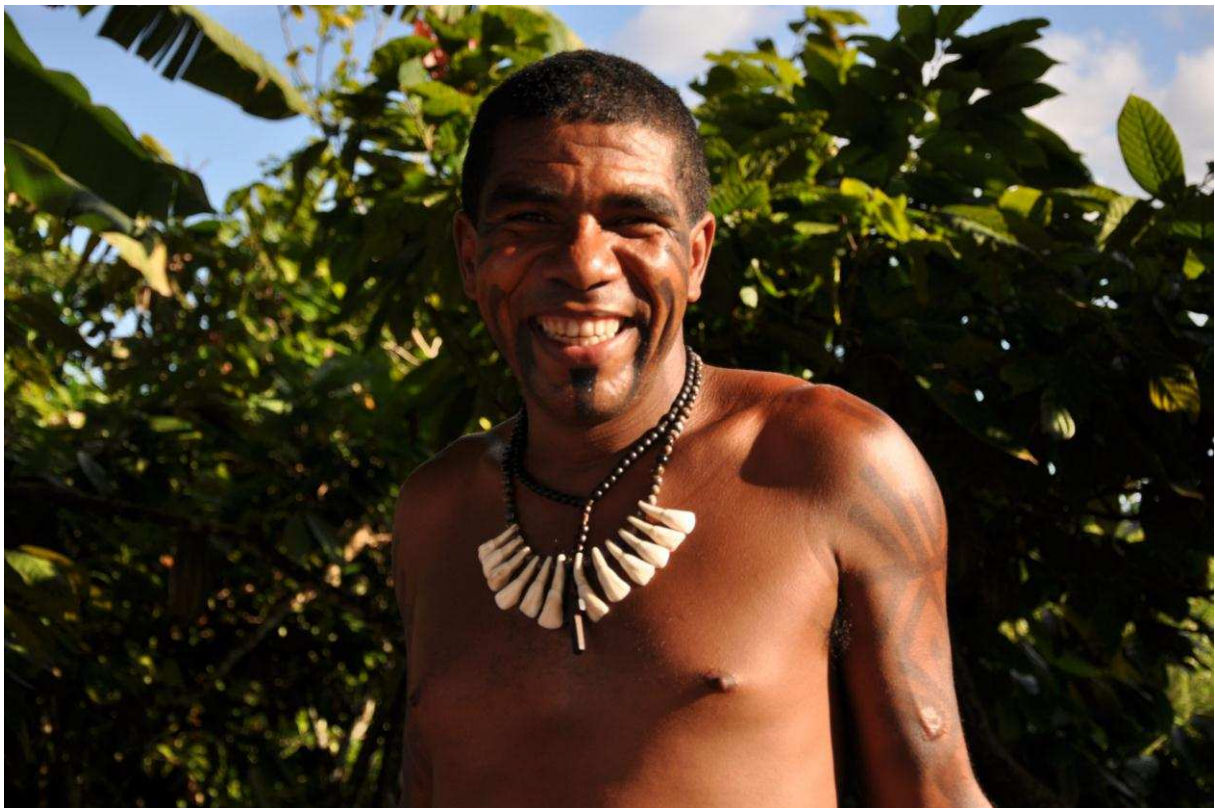
2.2. Silvanete Jesus da Silva mostra documentos pessoais que foram queimados por agentes da Polícia Federal durante tentativa de reintegração de posse da fazenda Serra das Palmeiras, em 2010. Por Daniela Alarcon, 29 jan. 2012. | 2.3. Carmerindo Batista da Silva, um dos cinco indígenas torturados por agentes da Polícia Federal durante tentativa de reintegração de posse da fazenda Santa Rosa. Por Daniela Alarcon, 11 out. 2010.



2.4. Marcionílio Alves Guerreiro (seu Bebê) tem no peito, do lado esquerdo, a marca do disparo de bala de borracha efetuado por agente da Polícia Federal (à paisana) durante operação na aldeia Serra do Padeiro, em 2008. Por Daniela Alarcon, 30 abr. 2012. | 2.5. Nerivaldo Nascimento e Silva teve a perna direita amputada após ser alvejado por agente da Polícia Federal (à paisana) em ação na retomada Guarani Taba Atã, no litoral, em 2011. Por Daniela Alarcon, 5 jun. 2012.



2.6. Denúncia de violência policial perpetrada na aldeia Serra do Padeiro, em outubro de 2008: imagens retratando Ivonice Barbosa (fotografias a e d), dona Maria da Glória de Jesus (b) e Anezil Dias de Oliveira (c), reproduzidas de Centro de Trabalho Indigenista, 2008: 7.



2.7. O cacique Babau (Rosivaldo Ferreira da Silva), que, em 2010, passou mais de cinco meses preso, inclusive em uma penitenciária de segurança máxima, no Rio Grande do Norte, acusado de formação de quadrilha e outros crimes. Por Daniela Alarcon, 18 jan. 2012.



2.8. Givaldo Ferreira da Silva foi encarcerado em 2010, dez dias depois da prisão de seu irmão Babau. Por Daniela Alarcon, 16 jan. 2012. | 2.9. Glicéria Jesus da Silva, irmã de Babau e Givaldo, foi presa em 2010, junto a seu filho Erúthawã (que também aparece na imagem), então com dois meses de idade. Por Daniela Alarcon, 16 jan. 2012.

Capítulo 3

A longa resistência Tupinambá

O que aconteceu antes da eclosão da primeira retomada de terra? O que se passava na Serra do Padeiro antes ainda do reconhecimento étnico dos Tupinambá pelo Estado brasileiro? A resposta mais curta seria: as terras dos então chamados “caboclos” eram tomadas, ao passo que se constituíam as fazendas de cacau. Se nos debruçarmos sobre os relatos dos índios, se analisarmos detidamente suas versões da história do contato interétnico, encontraremos descrições pormenorizadas das múltiplas formas de expropriação de que foram vítimas. Ao mesmo tempo, delinear-se-á, contudo, um longo processo de resistência indígena, incluindo décadas de ação mais ou menos silenciosa – e, em grande parte, invisível para além das fronteiras regionais. Em um contexto no qual a correlação de forças tornaria o enfrentamento ostensivo demasiado arriscado, os indígenas souberam aproveitar as contradições do sistema interétnico, engendrando diversas respostas às implicações do contato. Apesar de não ensejarem, naquele momento, transformações profundas, tais respostas permitiram ganhos efetivos (especialmente na satisfação de necessidades prementes), como se buscará indicar a seguir. No caso dos Tupinambá da Serra do Padeiro, parece-me que foram justamente essas ações que, cumulativamente, criaram *condições* para o processo de retomada que se iniciaria anos depois.

Ao observar, no centro de uma cidade, o busto em bronze de um “pioneiro e ilustre homem público”, quantos poderão enxergar o despótico violador de direitos indígenas? As versões da história gestadas pelos Tupinambá são um desafio às versões históricas hegemônicas: quando vêm à tona, passamos a saber que o homem eternizado em bronze “fazia muita desgraceira também”. Nesse movimento, se pensamos com Walter Benjamin, os índios e seus aliados estavam escovando a história a contrapelo (1996 [1940]: 225). Como indicou Pollak (1989), as “memórias subterrâneas”, parte integrante das culturas dominadas, transmitidas oralmente ao longo de gerações, são uma ameaça latente ao enquadramento operado pelos dominadores. Sobretudo, porque a reinterpretação incessante do passado, operada pela memória, dar-se-ia em função do que o autor chama de “combates do presente e do futuro” (Ibid.: 11). Enfatizando a função social da memória e o trabalho empenhado no lembrar, Bosi falará mesmo em “militância da memória”, imagem que me parece muito elucidativa para o caso Tupinambá (1994 [1973]: 408).

Gerações de laboriosos indígenas-que-se-lembraram sustentam os embates contemporâneos. É na longa história recomposta por essas memórias que podemos encontrar a maior parte das justificativas apresentadas pelos indígenas, direta ou indiretamente, para a

realização de retomadas de terras, que, como já se argumentou, eram mais que expedientes de pressão política. A transmissão das memórias criou condições para as retomadas e, dialeticamente, as retomadas criaram condições para o afloramento das memórias. Afinal, como indicou Pollak, em momentos de “crise”, “a memória entra em disputa” (1989: 4).

Com o intuito de reconstituir essa história subterrânea, neste capítulo serão descritos e analisados alguns mecanismos de expropriação territorial operados contra os indígenas, bem como outras formas de violência de que estes foram vítimas – e, em alguns casos, continuavam sendo quando do desenvolvimento da pesquisa em campo. Serão apresentadas narrativas recorrentes acerca dos coronéis e fazendeiros (os últimos a representar a encarnação contemporânea, algo transformada, dos primeiros), que passaram a circular intensamente desde que tiveram início os processos de demarcação e de retomada. Também serão consideradas as narrativas dos indígenas acerca dos vínculos de seus antepassados com o território; alguns episódios notáveis de resistência indígena anteriores às retomadas; a caracterização do território efetuada pelos índios, segundo a qual este seria pertencente aos encantados; e as profecias sobre o “retorno da terra”. Em conjunto, esses elementos revelam-se como *antecedentes* (ou *motivos profundos*) acionados pelos indígenas para tornar inteligível o processo de retomada.

3.1. “Gameleiras” (Quando a terra adoeceu)

Houve um ano em que a terra adoeceu. Não se trata de metáfora; isso se deu precisamente em 1947, dizia seu Lírio, pajé da Serra do Padeiro, que à época não era ainda nascido, mas recordava o que seu pai, João de Nô (João Ferreira da Silva), lhe contava. “O pai falava: estava na mata e viu turvando; foram para casa, as galinhas foram para o poleiro, ficou o dia todo assim. No dia seguinte, abriu”¹. Mas, em seguida, veio a febre, uma devastadora epidemia de paludismo. “O povo vivia tremendo”, contou-me uma senhora que, nessa época, era moça. “Até o beré dentro da água tremia”, disse outra indígena. “A pessoa estava enterrando um e já caía no túmulo, ou então chegava em casa e já estava doente”, completou seu Lírio. João de Nô enviuvou várias vezes; dizia-se que teve, no total, 18 cônjuges e 32 filhos, boa parte dos quais morreram de malária e outras enfermidades contagiosas. A terra, por sua vez, perdeu a fertilidade: pragas começaram a proliferar inclusive em espécies que antes não eram atingidas. Em 1951, ocorreu a primeira “seca grande” de que tinham

¹ Esse episódio pode guardar relação com a ocorrência de um eclipse total do sol em 20 de maio de 1947 (Coroadas, 1947).

lembança os indígenas da Serra do Padeiro². Molharam os pés de São José no rio de Una, mas a chuva demorou a cair³. Os bichos, as gentes, os encantados e outras classes de seres recuaram; alguns desapareceram. Ainda hoje, a terra está em recuperação.

Parece-me muito significativo o fato de, em narrativas que ouvi de seu Lírio e de outros indígenas, terra e índios aparecerem intimamente conectados – a enfermidade da primeira desdobra-se na doença massiva que acomete os segundos – e que a doença da terra coincida com a intensificação da penetração de não-índios no território Tupinambá, já no século XX⁴. Quando perguntei a seu Lírio, certa vez, sobre a “entrada dos brancos” (sociologicamente brancos, já que eram em grande parte negros, como se verá), passamos um bom tempo falando sobre doenças: “A varíola acabou com meio mundo, depois veio a catapora, depois o sarampo...”. Na ocasião, uma de suas filhas apresentou uma variante mais moderna da narrativa que relaciona doença e expropriação territorial, ao falar de pragas introduzidas propositalmente – seria o caso da vassoura-de-bruxa, na virada da década de 1980 –, com o intuito de fragilizar economicamente as famílias indígenas, permitindo a compra de suas terras por preços irrisórios. Teorias sobre a introdução premeditada da vassoura-de-bruxa na região não eram exclusivas dos indígenas; na verdade, elas pululam. Que esta indígena, contudo, associasse a doença não à derrocada dos grandes cacauicultores, mas a um ataque às pequenas roças de seus parentes, enfatizando novamente a relação entre a ação dos não-índios, o adoecimento da terra e o destino trágico dos índios, parece-me algo a ser destacado⁵.

Nessa e em outras conversas, falamos também acerca de massacres, sobre o que me debruçarei mais adiante, e dos vários casos de depressão e “loucura” que teriam acometido a família, inclusive João de Nô⁶. Certa vez, uma indígena perguntou minha opinião: parecia-me

² Uma nova grande seca teve lugar em 1971.

³ Em outra versão, Santo Antônio.

⁴ Resguardadas as especificidades de cada contexto, penso ser possível estabelecer um paralelo com a *xawara* Yanomami, palavra que significa epidemia, mas também é utilizada, por vezes, como sinônimo de minério. Para os Yanomami, o adoecimento da terra, do céu, de *Teosi* (deus), de *Omamë* (criador da humanidade Yanomami), dos *xapiripë* (espíritos auxiliares dos pajés), dos Yanomami – e mesmo dos não-índios – associa-se à penetração destes últimos na floresta e a suas relações equivocadas com o território, posto que retiram das profundezas da terra o que lá deveria permanecer, isto é, o ouro (Kopenawa, 1990). Como diz Bruce Albert, “a atividade dos garimpeiros representa uma subversão mortífera da ordem do mundo e da humanidade estabelecida por *Omamë*, o demiurgo yanomami” (1995: 10). A manipulação do ouro, explica Albert, “afeta não só os seres humanos, mas também a floresta, que vê seu ‘sopro’ esvair-se e seu ‘princípio de fertilidade’ fugir, tornando-se inabitável para seus donos, os espíritos xamânicos (que ‘possuem’ a floresta)” (Ibid.: 13).

⁵ Ao tratar das profecias sobre o retorno da terra, ainda neste capítulo, mencionarei uma análise distinta sobre a vassoura-de-bruxa, que me foi apresentada por outra indígena.

⁶ Para a história da loucura de João de Nô, ver Couto (2008: 127). Em campo, também ouvi depoimentos a esse respeito, dando conta de que João de Nô teria sido levado de navio a Salvador, acorrentado, para se consultar com Mãe Menininha do Gantois (como é conhecida Escolástica Maria de Nazaré). Quando se recuperou, tornou-se um grande rezador.

possível que os abundantes episódios de loucura registrados entre os índios (contando, ela chegara a um número que considerou espantoso) tivessem algo a ver com a história de violência contra eles? Na Serra do Padeiro, era muito comum que se associasse loucura, permanente ou temporária – neste último caso, geralmente na juventude –, à necessidade de aprender a controlar os encantados e de “fechar trabalho” junto ao pajé. Minha interlocutora não tinha dúvidas sobre essa conexão, mas estava inclinada a julgar pertinente também a associação entre loucura e a trajetória do grupo étnico, já que seriam muitos os casos de “mania de perseguição”, como o de um índio velho, que alternava estados “normais” e um grande medo (por vezes se internava na mata, para escapar de *algo* ou, alternativamente, passava semanas ou meses sem pisar na floresta, pois era lá que estava o perigo). Mais grave ainda seria o caso de uma família inteira, que teria passado anos reclusa em um pedaço de terra, escondendo-se em casa à chegada de qualquer pessoa, mesmo que fossem parentes – também eles tinham muito medo. Vejamos, a seguir, o que pode ter suscitado esse medo.

Em fins do século XIX, com o aumento da produção cacaeira, o sul da Bahia começou a se constituir como a principal fronteira agrícola do estado. Em 1881, a vila de Ilhéus foi elevada a cidade e, em 1912, a vila de Olivença, transformada em distrito de Ilhéus (Barros, 2004 [1915]: 100, 155). Os dados demográficos disponíveis, ainda que precários, dão conta de um vertiginoso crescimento populacional, registrado no intervalo entre as duas últimas décadas do século XIX e a década de 1940 (Falcón, 2010 [1995]: 38). Nesse período, a região passou a atrair migrantes oriundos principalmente do norte do estado e do Sergipe, bem como de Alagoas e Ceará. Ainda que não haja dados precisos a esse respeito, parece ter sido uma migração majoritariamente masculina.

Como se verá com detalhes mais adiante, quando será analisada a trajetória de um desses migrantes, José Pereira da Costa, muitos posseiros não-índigenas haviam deixado suas regiões de origem em decorrência de prolongadas secas e outros eventos de consequências também dramáticas, como a Guerra de Canudos, e foram atraídos a Ilhéus e arredores pela propaganda oficial. Escutei também diversos relatos acerca da fixação de escravos negros libertos na Serra do Padeiro, de que davam conta topônimos como Ribeirão dos Pretos⁷. Um indígena nascido em 1933 disse-me ter conhecido uma negra liberta de nome Catarina, que, quando se mudou para a Serra do Padeiro, ainda “tinha a cinta da corrente, tinha sido cativa ela, trabalhava amarrada”. Assim, muitos migrantes – ao menos boa parte dos que se fixaram na região da Serra do Padeiro – eram negros e pobres, que encontrariam ali terras “disponíveis”, a

⁷ A respeito da migração de escravos negros libertos do Recôncavo Baiano para o sul do estado, ver Fraga Filho (2004: 308-309, 321).

preços muito inferiores aos de suas localidades de origem, ou mesmo de graça, já que a região, antes do advento da produção cacaueteira, não estava integrada à economia agroexportadora predominante no Brasil.

A convivência inicial desses camponeses com os índios parece ter sido ambígua. Com os indígenas que mantinham maior contato com a sociedade envolvente e viviam mais ou menos fixados em posses próprias, alguns posseiros não-índios estabeleceram relações amenas. Viviam, ambos, em situações relativamente análogas, dedicando-se à agricultura de subsistência e à introdução dos pés de cacau. Contudo, coube também aos posseiros (ao menos a parte deles) o papel de desmatar grandes áreas da floresta e expulsar os índios que ali habitavam (principalmente aqueles considerados “bravios”) para a implantação das roças de cacau. Com o passar do tempo, ficou evidente o caráter expropriatório da penetração dos não-índios como um todo, que alguns indígenas indicaram-me com uma imagem significativa, ao dizer que a maioria deles “se encostou feito uma gameleira” – como se sabe, as gameleiras são árvores que nascem sobre outras e terminam por sufocá-las⁸.

O caso da escrava liberta a que me referi há pouco exemplifica claramente esse processo. Chegando à região sem nada, empregou-se como cozinheira de Manoel Pereira de Almeida, o principal chefe local. Um de seus filhos, Antonio Hermes de Sena (conhecido como Veiúsculo), crescendo como preposto do patrão da mãe, tornar-se-ia, ele próprio, um dos poderosos locais. Dizia-se que tomou muitas terras ao pé da Serra do Padeiro e foi responsável pelo estopim de um caso de vendeta sempre recordado, sobre o qual falarei mais adiante. Note-se, por outro lado, que negros estabelecidos na Serra do Padeiro que sofriam ameaças dos poderosos (como no caso dos Pereira, de que tratei no capítulo 2) ou que tiveram suas terras tomadas (como um homem conhecido por Raimundo Preto) contaram com a solidariedade dos indígenas. Em alguns casos, como já se indicou, índios e negros casaram-se entre si.

Essa transformação em escala no potencial expropriatório dos não-índios atrela-se à conversão do cacau em monocultura, que alterou substancialmente a relação dos posseiros com a terra. Se, inicialmente, tratava-se de garantir a sobrevivência, agora a intenção por trás do apossamento de terras era enriquecer rapidamente (Garcez, 1977: 60). Com isso, tomou forma o sistema de propriedade da monocultura cacaueteira, mediante um processo de concentração da posse da terra, expresso na tendência de supressão da “burara”, ou pequena roça, em favor do “conjunto”, aglomerado de fazendas, contínuo ou descontínuo, pertencente ao mesmo pretense

⁸ A imagem da gameleira encontra paralelo no depoimento concedido por uma indígena do Acuípe do Meio a Mejía Lara. Comentando sobre como seu pai encarava a chegada de novos vizinhos, que se estabeleciam junto a sua roça, ela afirmou: “Ele não sabia que chegaram para se ampliar, e foram tirando terra e crescendo” (2012: 56).

proprietário (Ibid.: 15, 25)⁹. Para os indígenas, da constituição das fazendas, adveio uma série de proibições. A certa altura, o pretense proprietário da fazenda Futurama passou a impedir os indígenas de percorrer um importante caminho de ligação entre a Serra do Padeiro e o rio de Una (“ele botava cancela, botava cachorro valente...”). Uma proibição similar, por parte do penúltimo pretense proprietário da Santa Rosa, obrigava os indígenas a andar cerca de 15 km a mais para ir a São José da Vitória¹⁰. Além disso, os indígenas estavam proibidos de caçar no interior das fazendas, ao passo que os fazendeiros, alguns de seus empregados e convidados faziam-no livremente. “Quando nós retomamos lá [a Futurama], com 12 dias, os meninos acharam a espingarda armada nos fundos da casa, na trilha da paca”, comentou um indígena.

Analisando a formação das classes sociais no contexto da economia cacaueteira, Falcón observa que a sociedade regional caracterizava-se, inicialmente, por uma ampla mobilidade social, relacionada à capacidade de expansão das roças; assim, “desbravadores” pobres puderam, apropriando-se de terras alheias, converter-se rapidamente em poderosos locais (2010 [1995]: 52). Junto a indivíduos de origem europeia (alguns dos quais remanescentes de núcleos coloniais anteriores ao cacau) e a outras categorias, como antigos proprietários de grandes áreas (havidas como sesmarias ou por outras formas de concessão) e comerciantes, esses migrantes “do norte” enriquecidos formariam a burguesia regional, origem dos fazendeiros de hoje, como evidenciam alguns sobrenomes (Ibid.: 82).

A fixação dos migrantes, tanto em Olivença quanto no interior, foi conduzida por coronéis locais, transformando um território que antes comportava a mobilidade da ocupação tradicional em espaço de limites impostos pelos não-índios. A atuação desses coronéis, criando condições para o avanço do capitalismo na região, teve impactos tão profundos, que eles se tornaram, na memória dos Tupinambá, figuras desconumais¹¹. O nome mais citado, da

⁹ Garcez chama a atenção para a impossibilidade de estabelecer faixas territoriais com limites mais ou menos definidos ou volumes de produção para classificar as propriedades entre os extremos burara e conjunto: os critérios de classificação devem ser, antes, “relativos” e “variáveis”. Em uma definição elucidativa, afirma que a burara (e podemos pensar também no conjunto) é uma “situação” (1977: 109-111). Essa ponderação torna-se particularmente relevante quando nos debruçamos sobre o território Tupinambá, no qual não havia fazendas tão extensas como as conformadas em outras regiões do país. Segundo o diagnóstico fundiário realizado no marco do processo demarcatório, na Serra do Padeiro encontravam-se fazendas com tamanho médio inferior ao daquelas presentes em algumas das demais áreas da TI (Brasil, Fundação Nacional do Índio, 2004). Claro está que isso *não* diminuía seu sentido expropriatório.

¹⁰ Moura observou como proibições dessa ordem obrigavam os camponeses “ao uso de tortuosas picadas ou a fazerem complicadas voltas por morros íngremes para alcançarem a saída da fazenda” (1988: 103). “Nos dias de feira e nas situações de doença, os prejuízos podem ser intoleráveis.”

¹¹ Sem, com isso, amenizar o poder desses chefes, é importante afastar-se de uma descrição do coronelismo apoiada na passividade dos grupos dominados. O historiador Philippe Murillo Santana de Carvalho (2009, 2010) enfatizou as diversas formas de resistência manifestadas por trabalhadores rurais e urbanos (“os de baixo”) na região cacaueteira, na primeira metade do século 20. Em sua pesquisa, analisou processos-crime da comarca de Itabuna, periódicos de circulação regional e documentos oficiais dos poderes públicos

costa às serras, era Manoel Pereira de Almeida (ver imagem 3.15)¹². Nascido em São Félix, na Bahia, em 1880, Almeida formou-se engenheiro agrônomo, em Salvador, em 1904. Após atuar como topógrafo na Delegacia de Terras de Canavieiras, aproximou-se de João David Fuchs, grande fazendeiro de origem alemã que, entre 1890 e 1900, foi o intendente da vila de Una. Almeida casou-se com Adalice Fuchs, filha de João David e, após a morte da primeira esposa, com a irmã desta, Alice. Como o sogro, também esteve à frente da administração de Una, entre 1919 e 1937, exceto por um breve intervalo, devido à Revolução de 1930. Note-se que Almeida manteve influência política no município até a década de 1960, ligado ao grupo de Juracy Magalhães. Além disso, foi, em sua época, o maior proprietário rural de Una¹³. Morreu, disse-me um indígena, quando Libberalino Barbosa Souto (que se tornou prefeito de Una no início da década de 1960, pondo fim à hegemonia de Almeida) determinou o corte de um pau-ferro plantado na praça, para permitir modificações urbanísticas – ocorre que a vida de Almeida havia sido “colocada” naquela árvore, a seu pedido, por um curandeiro¹⁴.

A história oficial vem tratando de enaltecê-lo. “Para Una, doutor Almeida é um herói, que desenvolveu a cidade e tinha muita relação com Ilhéus”, observou uma indígena. No álbum comemorativo do quarto centenário de fundação de Salvador, o coronel foi apresentado como um homem “conhecido pelo seu caráter justo e pela sua vontade de progresso” (Quatro, 1949: 372). Em um perfil histórico mais recente, publicado no sítio do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), com informações da prefeitura municipal, lê-se:

Cabe a Manoel Pereira de Almeida o título de *desbravador*, pois lutou duramente pela emancipação política e *levou [a] agricultura pelo interior do município, doando terras*, não só para a área da cidade, como também para a instalação da Estação Experimental de Una (grifos meus).

Reconstituindo a trajetória do município de Una, a historiadora Rosilane Maciel da Silva fala na “agressividade das tribos indígenas” habitantes do território que atualmente corresponde

loais; note-se que, no período considerado, o município de Itabuna incluía o atual município de Buerarema, já que a emancipação deste último em relação ao primeiro ocorreria apenas em 1959.

¹² Seu nome aparece grafado ora como *Manoel*, ora como *Manuel*. Adoto a primeira grafia, utilizada no Museu de Una, que guarda documentos do coronel, e em Silva (2004), principal fonte em que me baseei para a breve reconstituição da trajetória de Almeida apresentada aqui, complementada por Santos (2007).

¹³ Segundo Santos, na década de 1930, 50% das terras de Una pertenciam a Almeida, 40% à Empresa Policultora SA (fundada pelo coronel) e 10% a correligionários e familiares (2007: 23). Ressalve-se que a autora não indica a fonte dessas informações. O fato de que Almeida era o maior proprietário do município é confirmado em Freitas; Freitas (2001: 282).

¹⁴ A historiadora Soanne Cristino Almeida Santos registrou uma narrativa semelhante, que, contudo, refere-se a um pé de tamarindo, em lugar do pau-ferro, e não alude à ação do curandeiro. Segundo seu informante, “quando derrubaram o pé de tamarindo de Dr. Almeida, ih! Aí foi que ele percebeu que perdia o controle da cidade. Libberalino mandou derrubar para construir a ponte que liga Una a Canavieiras [...]. Neste dia eu vi o coronel se ajoelhar, levantar a calça e as mangas da camisa, levantar as mãos pro céu e chorar como criança” (2010: 41).

a Una, que, “embora não possuíssem o desenvolvimento de outros grupos [isto é, não-índios], colaboraram na formação da cultura regional”, por meio da “miscigenação” (2004: 14-15). Fuchs, por sua vez, foi caracterizado por Silva como “um dos maiores benfeitores daquele rincão” e Almeida, como responsável pela “fase de maior prosperidade e de maior desenvolvimento econômico” do município, a despeito de seu caráter autoritário (Ibid.: 25, 44).

Doutor Almeida, como era mais conhecido na Serra do Padeiro, foi-me referido pelos indígenas como “o mandão de Una”, “o dono de Una” e “o dono dos direitos”¹⁵. Sua identificação como detentor dos “direitos”, notadamente aqueles sobre a terra, tinha de ver com a imposição da cobrança de impostos (de que se falará mais adiante), já que os indígenas tinham de viajar léguas até a sede de Una, para pagá-los. Como administrador, Almeida era associado também à realização das medições de terras obrigatórias – e aqui entram em cena outras figuras centrais na expropriação dos indígenas, os delegados regionais de terras, a cargo dos Distritos de Medição das Terras do Estado, estabelecidos em 1897 (Garcez, 1977: 77). “Os índios davam uma roça pra medir a outra”, disse-me um indígena, para exemplificar como as medições *sempre* resultavam na perda de terras por parte dos índios¹⁶. Além dos delegados de terras, enfatizavam os indígenas, sujeitos que ocupavam diferentes cargos públicos valiam-se de suas posições para tomar terras aos índios. Era o caso, por exemplo, de Olegário de Andrade e Silva, que, nas primeiras décadas do século XX era escrivão na subdelegacia de polícia de Olivença e tentou se apropriar dos sítios de alguns indígenas da Serra do Padeiro, como Julia Bransford da Silva¹⁷.

Fragmentos compunham a imagem do Almeida que circulava entre os índios. Ele sempre bebia cerveja em um copo preto, com uma faixa dourada na borda, disse um. Era perverso, lembrou outro: mantinha os presos em uma cadeia à beira mar e quando a maré enchia, estes ficavam com água até o pescoço¹⁸. Contratava trabalhadores e não pagava. Em sua administração, uma aldeia indígena inteira, no baixo curso do rio de Una, teria sido dizimada. “Estava tudo na mão dele [de Almeida]”, disse-me um índio. “Ele era o branco ali, o experiente.” Referindo-se a Almeida, um indígena disse-me certa vez que ele não fazia: mandava fazer. Como se sabe, jagunços eram companheiros frequentes dos coronéis.

¹⁵ A caracterização de Doutor Almeida como “dono de Una” também está presente em um periódico da época – neste caso, em chave elogiosa (Viegas, 2007:246).

¹⁶ Em sua pesquisa de doutoramento, Viegas entrevistou um delegado de terras que comentou estratégias de usurpação territorial correntes na região entre as décadas de 1950 e 1970. Trechos da entrevista estão reproduzidos no relatório de identificação e delimitação da TI (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio: 204-205). No texto, ela se refere ao delegado de terras como Vitor Badaró; trata-se, contudo, de Vitorio Badaró (como se percebe no próprio relatório), figura que me foi referida diversas vezes pelos indígenas, assim como seu irmão Paulo.

¹⁷ Andrade e Silva atuou também no caso Marcellino, havendo testemunhado contra ele (Lins, 2007: 169).

¹⁸ O tratamento conferido aos presos pelo coronel foi mencionado também em depoimento concedido a Silva: os presos eram submetidos a trabalhos forçados, “cortando pé de jaca com machado cego” (2004: 35).

“Naquele tempo ainda tinha uma jagunçada brava”, disse-me um indígena que em 2012 tinha 75 anos de idade, referindo-se ao que seu pai lhe contara. Segundo ele, nas primeiras décadas do século XX, 12 jagunços viviam perto de um sequeiro no rio de Una conhecido como Três Bancos, localizado no interior da fazenda São Jerônimo, retomada em 2007.

Salu Barbadura era o chefe. Papai dizia que, desses 12, tinha um que se chamava Prejuízo; ele aceitava até cinco mil réis para ir matar alguém lá em Olivença. Os outros eram Testa de Ferro, Bode Preto e Antônio José¹⁹.

Um homem que trabalhava com o pai desse indígena e que vivia nas imediações da fazenda Rio Cipó, retomada em 2005, certa vez recebeu a perturbadora visita do jagunço Sete Estrelas, que estava de passagem e, como estivesse anoitecendo, solicitou abrigo.

Ele ficou ali batendo papo com o camarada, e quando foi dali a pouco, o rapaz [o dono da casa] disse: “Fulana, apronta um café aí para dar a seu Fulano”. E ele disse: “Café, não. Eu quero comer uma galinha gorda”. Diz que teve que ir para o poleiro pegar a galinha, matar e aprontar para ele comer. Aí depois o cara disse: “Fulana, apronta aí uma cama para seu Fulano dormir”. “Cama para eu dormir, não, vamos dormir tudo nessa cama só”. Diz que ele dormiu a noite todinha na cama mais a mulher e o marido, pegou a mulher do cara a noite toda. No outro dia, quando foi sair, ainda disse: “Olhe, se você largá-la eu vou te arrancar a cabeça”. E foi embora para Ilhéus.

Nas falas dos índios, os coronéis apareciam como figuras brutais, associados inclusive a pactos diabólicos e a assombrações. Recorrendo às artes ocultas, Almeida fez com que uma ponte se construísse sozinha (duas indígenas descreveram-me, em detalhes, a imagem pavorosa que lhes foi transmitida pelos antepassados, de guindastes movendo-se sem a mão humana, noite adentro). Além disso, seu opulento casarão – que em 2012 ainda estava em pé, em um promontório à margem do rio de Una – era tido como assombrado.

No hospital de Buerarema, instalado na casa onde viveu um poderoso local, Eurico Susart de Carvalho, ruídos fantasmagóricos eram ouvidos à noite²⁰. Dizia-se também que quando os índios retomaram a fazenda Serra das Palmeiras, ninguém queria morar na casa-sede, considerada assombrada. Na fazenda Ipanema, na costa, aconteceu o mesmo. Depois que os proprietários abandonaram as terras, a família de dona Lúcia levou ainda um bom tempo apertada em uma casinha, evitando a casa-sede (ver imagem 3.14). “O velho era maçom”,

¹⁹ Costa refere-se de passagem a um jagunço de nome Prejuízo e a Salu Barbadura (1995: 37, 41).

²⁰ “Eurico Suzart, um dos fundadores de Buerarema, também tinha parte com o coisa-ruim. Um dia, o vaqueiro dele de confiança, quando chegou na manga, viu que um boi preto engoliu esse Eurico e cagou. Aí Eurico disse para ele não contar para ninguém, que era um segredo, era para ele morrer com aquilo. Era coisa do pacto [diabólico]. Quando ele morreu, quem pegou no caixão diz que lá dentro não tinha corpo: era um toro de bananeira”, contou-me uma indígena.

contaram-me, aludindo ao pretense proprietário da fazenda, e coisas “estranhas” foram encontradas enterradas junto à casa. “Naquele pé de amêndoa, uma hora como agora ou um pouco mais tarde, eu vi um troço gemendo em cima, um gemido feio, medonho”, contou-me seu José. A família só se mudou para o casarão depois que dona Lúcia fez a limpeza apropriada, com ramos e rezas. “Tinha um quartinho fechado na casa. Quando abrimos, deu uma ventania violenta. Depois, acabou-se tudo.” Este caso revela ainda as ambivalências que marcavam a relação entre os coronéis e os trabalhadores. Seu José contou-me, comovido, que, depois de morrer, o patrão apareceu para ele, para “se despedir”, coisa que não fez com os próprios filhos:

Depois que ele morreu, ainda encontrei com ele na piaçabeira, meio-dia em ponto. Eu plantei aqui 130 mil pés de piaçaba. Quando eu estou ali cortando um pé de piaçaba, ouvi bater. Ele usava uma camisa de quadro – ele gostava, né? Quando eu olho, era ele. Olhou para mim, fez um sorriso, pertinho. Não conversou; eu olhei um pouco e ele sumiu, foi ligeiramente. Então eu contei para os filhos dele: “seu pai foi me visitar”.

No processo de retomada, os fazendeiros despontavam, aos olhos dos indígenas, como a linha de continuidade dos coronéis, também avançando sobre a terra e explorando os índios. Ao mesmo tempo, havia encarnações contemporâneas dos matadores de índios profissionais. Uma indígena contou-me consternada que certa vez ouviu um homem, em Itaju do Colônia, em troca de “umas oncinhas” (notas de 50 reais). Alguns fazendeiros eram caracterizados, sobretudo, como figuras cruéis. Descrevendo a atuação de Alfredo Falcão à frente da Serra das Palmeiras, retomada em 2010, um indígena disse-me que ele “matou os pés de jaca”, para que seus empregados não perdessem tempo de trabalho e que, a seu mando, os encarregados contavam os cupuaçus nos pés, para verificar se faltava algum fruto (neste caso, os trabalhadores eram muito repreendidos). “Não deixava cortar um cacho de banana, só dos pequenos”, disse²¹.

Uma categoria fundamental, que garantia a coronéis e fazendeiros um mesmo substrato, era a de “pioneiro”. Como se sabe, os argumentos produzidos em torno da legitimidade da posse territorial deste ou daquele grupo ancoram-se em narrativas históricas sobre o território. Distintas narrativas sobre o processo de ocupação fundiária, sobre os vínculos que se podia ter com o território e sobre seu significado subsidiavam tais argumentos. Por isso, interessa identificar alguns elementos que compõem o discurso do “pioneiro” ou “desbravador”, que alicerça o seu *direito* à terra sobre o apagamento do direito indígena. Para tanto, analisarei na

²¹ Quando visitei, em março de 2013, uma área retomada na Serra das Trempes havia pouco, os indígenas apontaram-me dois corpos de andorinhas, enroscados em redes que teriam sido colocadas pelo fazendeiro no vão sob as telhas, para impedir que as aves nidificassem ali. Com isso, algumas entravam e não conseguiam sair, morrendo no local.

seção seguinte uma caracterização da terra que me parece exemplar, presente em *Terra, suor e sangue: Lembrança do passado: História da região cacauera*, de José Pereira da Costa (concluído em 1973 e publicado, postumamente, em 1995)²². Trata-se das memórias de um migrante que em 1897 deslocou-se, ainda criança, do norte da Bahia à região de Ilhéus, fixando-se em uma área localizada no atual município de Buerarema.

3.1.1. O “desbravador das terras incultas do Estado”

A família de José Pereira da Costa transferiu-se para Ilhéus em 1897, oriunda de Vila Nova da Rainha, atual município de Senhor do Bonfim. No texto memorialístico, a Guerra de Canudos e a seca que se abateu sobre a região a partir de 1890 apareciam como as duas causas da migração. Assim, Costa inscreveu a trajetória de sua família em um movimento mais amplo, que teria ocorrido com o apoio do governo do Estado, que “resolveu dar passagem grátis e ração de carne com farinha a quem quisesse se transferir para o Sul do Estado” (1995: 14).

Na antecipação do que seria encontrado em Ilhéus, evidenciam-se as expectativas dos “flagelados”, alimentadas pela propaganda oficial: no município, “havia muitas terras devolutas do Estado, com rios caudalosos, muito peixe e caça” (Idem). Na chegada a Ilhéus, porém, revelou-se um cenário absolutamente distinto. O descompasso entre o que antevira e o que efetivamente encontrou não levou Costa, porém, a desconstruir a narrativa oficial; ele apenas a deslocou. Se a cidade estava saturada de “indigentes e pedintes” (no que se haviam convertido diversos migrantes do norte, posto que ao chegar não encontraram trabalho nem terras disponíveis), as “terras devolutas”, os “rios caudalosos” (isto é, vazios à espera de braços) haveriam de estar em outro lugar. Mais carne com farinha custeada pelo Estado, e a família de Costa (novamente junto a outras famílias) rumou para “o interior” do município²³.

Há, no texto, um inventário dos “rios desabitados” que viriam a ser ocupados pelos migrantes. Essa passagem, além de nos informar sobre os fluxos de povoamento da região, tendo os rios como eixos, permite que visualizemos a área por onde as famílias se estenderiam (alguns dos rios mencionados correm pela TI Tupinambá de Olivença). Mas o mais importante: o trecho nos indica a construção de um discurso que invisibilizava a presença indígena nessas áreas. Costa não via contradição em apontar a região como desabitada e, no parágrafo imediatamente posterior, afirmar que os recém-chegados “conseguiram *dominar os*

²² Agradeço a Teresinha Marcis pela indicação.

²³ A área identificada por Costa como o interior de Ilhéus abrange os atuais municípios de Itabuna (que se emancipou do primeiro em 1906) e Buerarema (que se emancipou do segundo em 1959).

índios” (Ibid.: 15, grifo meu). Não se desconhecia, portanto, a presença de índios (como se tornará ainda mais evidente em outras passagens do livro, que comentarei a seguir); o que, sim, se negava era seu estatuto de habitantes legítimos dessas terras²⁴. Sua presença era contingente; para se “desenvolver”, a terra demandava a vinda de não-índios. Não me parece um dado desprezível que os índios a dominar apareçam na mesma frase que as “feras bravias” a abater; sua condição humana seria algo tênue. Costa não leva o raciocínio até as últimas consequências – na verdade, denuncia os ataques aos índios de que teve notícia –, mas não se pode deixar de notar que por trás dos índios não muito humanos de Costa e dos massacres de índios ocorridos na região há raciocínios aparentados.

Paralelamente à noção de terra a desbravar, constrói-se a de seu complemento necessário: o “pioneiro”. São os que chegaram antes (mesmo que depois dos índios; isso não importa, como já se indicou) e “resistiram”, isto é, não pereceram. No marco de um processo – a demarcação da TI – em que se discutia o direito à terra, a resistência do pioneiro a um conjunto de agruras e sua contribuição ao “desenvolvimento” da região eram os elementos de onde emanava, em certo discurso, o seu direito (e, por extensão, dos fazendeiros seus descendentes) à terra que se lhes queria “roubar” para entregar aos índios. Tomar as terras aos herdeiros dos pioneiros seria, nessa perspectiva, cometer uma injustiça histórica, já que a terra não foi ocupada sem mais, mas “conquistada”, “desbravada com amor e sangue” (Ibid.: 155). O relato de Costa é muito claro quanto ao custo da terra. Sua família foi informada

sobre a existência de terras devolutas do Estado e de boa qualidade, à margem do rio Macuco [atual município de Buerarema]. Entretanto, corria o perigo dos índios e muitas feras bravias, como onça da mão torta, e o porco tiriçica (Ibid.: 32).

Vale notar que entre os perigos havia inclusive o de animais enfeitados, como era o caso da onça da mão torta. Em campo, ouvi algumas narrativas sobre esta criatura, que apresentarei com mais detalhes no capítulo 4; segundo meus informantes, a única forma de matá-la era disparar com arma de fogo utilizando a mão esquerda e projéteis embebidos em cera²⁵. Por sorte, ela não importunou Costa e seus familiares. Contudo, em 8 de novembro de 1897, um dia depois de se instalarem em um precário abrigo à beira do rio Macuco, os não-índios foram surpreendidos por outra aparição. O episódio foi tão impactante, que o autor

²⁴ Adonias Filho também compartilha dessa aparente esquizofrenia, que não é outra coisa além do não reconhecimento do índio como habitante dessas terras por direito: “As selvas permaneceram virgens à espera do *desbravador* e do cacau”, sustenta, para dizer em outra parte que “o índio [...] resistia ao avanço do *desbravador* que fazia recuar a selva com a plantação do cacau” (1976: 41, 54, grifos dele).

²⁵ Câmara Cascudo apresenta-a como um ente do folclore goiano, encarnação de um velho vaqueiro que cometeu em vida toda sorte de maldades; a onça tem a peculiaridade de não morrer quando alvejada, já que as balas caem ao bater nela (1984: 547).

preocupou-se em anotar inclusive o horário:

as [sic] três horas da tarde, tivemos a visita dos índios, que ao se aproximarem, encostados sob grossas árvores, jogaram flechas a ermo [sic], *como que protestando pela nossa estada ali* (Ibid.: 33, grifo meu).

Essa passagem demanda atenção: defrontado com a ação dos índios, Costa identificou se tratar de algo *parecido* a um protesto, e não titubeou em ver na presença da família a causa. Já que a presença dos pioneiros poderia causar incômodo – e estes em certo sentido sabiam disso –, o vazio não seria assim tão vazio? Mas se tratou apenas de um quase-protesto: os índios jogaram flechas a esmo. Ou não podiam ou não desejavam resistir de fato. Com isso, a ordem do discurso do pioneiro se restaura: não estavam transgredindo o direito alheio, sua presença foi aceita, os índios recuaram espontaneamente, depois de ouvirem algumas canções interpretadas pelo pai de Costa, e de falarem em uma língua que os presentes desconheciam.

Alguns companheiros queriam atirar neles de espingarda de caça, porém, meu pai achou melhor saudá-los pelo seu clarinete, sob o som de uma melodiosa valsa de sua autoria – “Sonho dos Desterrados” (Idem).

Depois desse episódio, a família de Costa manteria outros contatos com os indígenas, segundo ele, sempre amigáveis:

Quanto a nós, posseiros do rio Macuco, continuamos ali sem a menor coação dos índios, que tanto nos presenteavam com caças mortas por eles. À noite, em frente do nosso rancho, eles a deixavam, a título de presente para nós. Quando tivemos colheitas em nossas roças, também eles eram nossos meieiros [arcaísmo para meeiro], principalmente em relação ao milho verde e abóbora (Ibid.: 34).

Ao transcrever esse trecho, não pretendo levantar suspeitas quanto à “veracidade” da imagem construída por Costa dando conta da construção de um convívio cordial, digamos assim, entre posseiros e índios – ao menos nos primeiros anos da ocupação não-indígena, como se indicou. Durante a pesquisa de campo, ouvi muitos relatos similares a esse (ser presenteado pelos índios com caça era o motivo mais recorrente), sobre os quais me debruçarei adiante. O que se quer é matizar essa descrição baseada na troca e no respeito, trazendo à tona o que havia nela de violência, em um quadro de expropriação territorial. Assim, entender quem eram os “desterrados” parece-me uma chave fundamental para nos aproximarmos dos discursos no marco da disputa fundiária contemporânea.

Para Costa, evidentemente, os desterrados eram ele e sua família, bem como as demais famílias expulsas do sertão pela seca e pelas consequências da Guerra de Canudos. Apropriar-se de um pedaço das terras férteis (com os “rios caudalosos” etc.) do sul da Bahia era, pois, a concretização do “sonho dos desterrados”. Agora, o mesmo trecho guarda a história de *outros*

desterrados – o acontecimento que se narra foi, inclusive, um sombrio episódio deste processo de desterro, e não, como no caso dos desterrados do “norte”, o primeiro capítulo de um “sonho” que se tornava real. Costa nos conta, ainda, o que teria acontecido posteriormente com o líder daqueles índios que os visitaram: “Este índio foi morto, depois, pelo Cel. Otávio Berbita no lugar denominado Teimoso, onde morreram 200 índios e 60 paisanos do Cel. Otávio [...]” (Idem)²⁶. É no reconhecimento desta história subterrânea, deste desterro, que se fundamentaria o discurso defendendo o direito dos índios a terem de volta seu território.

O principal expediente empregado no livro com vistas a legitimar a narrativa de Costa consiste em apresentar o autor, reiteradamente, como espectador privilegiado dos fatos narrados; afinal, como somos informados já nas primeiras linhas da introdução (assinada pelo jornalista Tasso Franco), Costa presenciou a luta pela terra. Além disso, seu “estilo direto e sem [o] rebuscamento próprio dos pesquisadores” teria operado, no entender de Franco, algo como uma transposição, praticamente sem mediação, da “realidade” ao papel – nessa caracterização, evidentemente, o papel de Costa como sujeito interessado na realidade narrada se desvanece (Ibid.: 7). Reconhecendo o valor testemunhal do livro, aqui, ao contrário de Franco, interessa-me enfatizar a posição de Costa na estrutura social, como ele próprio sumariza,

começando como desbravador das terras incultas do Estado, trabalhando depois como comerciante, funcionário público, exercendo, também, por algumas vezes, o cargo de subdelegado e delegado de polícia (Ibid.: 13).

Não estamos, pois, diante de qualquer narrativa sobre a terra. Trata-se da narrativa concebida por um migrante, que se apresentava como pioneiro, que logrou se inserir na vida econômica e política de Ilhéus, e ocupou, “por algumas vezes”, posição de destaque na hierarquia do aparato repressivo do Estado. Os nexos entre a narrativa de Costa e os discursos contemporâneos produzidos no marco da disputa territorial são profusos; vejamos apenas dois exemplos. Em carta enviada em 2008 à Federação da Agricultura e Pecuária do Estado da Bahia (Faeb), com cópias para a Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA), a Funai e o MJ, Gildro Lisboa, pretense proprietário da fazenda Futurama, retomada havia quatro anos, manifestou a

indignação de um *pioneiro* que criou raízes no campo, produziu riquezas e hoje amarga uma situação inusitada, onde sobre a razão e a justiça sobrepõe a força ilegal da Funai e a impunidade dos seus tutelados (grifo meu).

²⁶ Seria a ladeira do Teimoso, uma aldeia antiga, conforme indiquei no capítulo 1? Esta ladeira, segundo os indígenas, situava-se nas imediações da fazenda Floresta, próximo à fazenda Rio Cipó (esta última, retomada). Poderia, alternativamente, ser o povoado de mesmo nome, que se situava em Una (Silva, 2004: 38).

Em outra passagem de sua argumentação, encontramos o “sangue” e o “suor” mencionados por Costa – neste caso, acrescidos de “lágrimas”. Participando de reunião dos vereadores de Buerarema com pequenos produtores, em 29 de maio de 2009, o vereador Kruchewsky conclamou os presentes a recordar os parentes que morreram picados de cobra, vítimas de febre, enquanto “desbravavam” a região, a despeito de “todas as dificuldades”. Era a terra “construída” por esses pioneiros, que os “falsos índios” e a Funai tentavam “usurpar”.

3.1.2. Mecanismos de expropriação territorial

Como já se indicou, conforme aumentava a produção cacaeira, os não-índios tratavam de ampliar as terras em seu domínio. A Constituição Federal de 1891 transferiu aos estados o controle das terras devolutas situadas em seus territórios. Em 1897, o estado da Bahia publicou uma lei com o intuito de regularizar a ocupação das terras estaduais, tornando devolutas as posses não tituladas e os terrenos das aldeias indígenas extintas (por abandono ou por lei), entre outras categorias²⁷. Como assinala Falcón, na região, praticamente ninguém seria capaz de comprovar a posse “legítima” de suas terras, e assim teve início “uma verdadeira corrida aos ‘frutos de ouro’, típica das regiões de fronteira” (2010 [1995]: 37).

Entre 1898 e 1930, o sul da Bahia concentrou mais de 68% dos processos de compra de terras devolutas e legitimação de posse do estado, sendo que esta última dava-se por meio do pagamento de quantias irrisórias ao Estado (Ibid.: 38). Na Serra do Padeiro, processos de alienação de terras públicas tiveram lugar ao longo de todo o século XX. Como exemplo, vejamos o caso da fazenda São Jerônimo, espólio de Raimundo Correia dos Santos, retomada em 2007. Em setembro de 1980, Correia dos Santos obteve do estado da Bahia o título de uma área com 48 ha de extensão, junto ao rio de Una (ver imagem 4.1). Àquela altura, já era pretense proprietário de terras que confrontavam, de norte a oeste, com a área recém-adquirida. A nordeste, encontrava-se a posse de uma indígena, Julia Bransford da Silva, a quem me referi no capítulo 1; segundo seus filhos, Correia dos Santos tentou seguidas vezes comprar a área de Julia, sem sucesso. De todo modo, emendando áreas, ele construiu uma fazenda que, quando retomada pelos Tupinambá, chegava a 160 ha de extensão.

Como indiquei, as quantias pagas nesses processos eram irrisórias. É claro, contudo, que apesar de baixas tais somas só poderiam ser pagas por quem estivesse informado a respeito dos processos e tivesse condições financeiras mínimas para tanto. Ao menos nas primeiras décadas

²⁷ Trata-se da Lei estadual nº198, de 21 de agosto de 1897. Para todas as categorias de terras consideradas devolutas, ver Garcez (1977: 77).

do século XX, a regularização da posse era um procedimento complexo e demorado (costumava se arrastar por décadas), de modo que aqueles que não dispunham de advogados e procuradores geralmente desistiam antes de sua conclusão (Garcez, 1977: 79). Tratava-se de um processo nebuloso e, em sentido amplo, da instituição da “violência dos papéis”, como observaram E. e K. Woortmann ao discorrer sobre a expropriação fundiária de sitiantes do Sergipe (1997: 21). Com base na análise de farta documentação referente à região cacauzeira – registros de terras públicas (1857-1859), processos de requerimento de compra ou legitimação de terras do Estado (1899-1930), registros de compra e venda de imóveis (1891-1930) e registros de hipotecas de terras (1890-1930) –, Garcez observa que são inúmeras as imprecisões e omissões presentes nos atos de ordenamento fundiário, estando ausentes, frequentemente, dados como localização, origem da posse, dimensões e limites da propriedade (1977: 21-24).

Com isso, uma personagem passou a dominar o cenário regional: o “caxixeiro”, também conhecido como “engole ele”. Caxixe é um regionalismo da Bahia para indicar “manobra astuciosa, de má-fé; fraude, trapaça” ou, em sua acepção mais específica, “negociata envolvendo terras de cacau” (Houaiss, 2004). É ele quem “engole” as terras dos “fracos”²⁸. Em depoimento, Raymundo Pacheco Sá Barreto, que trabalhou como tabelião em Ilhéus, comentou que a prática era amplamente difundida:

[...] o caxixe é um macaquinho que rói o cacau por dentro, você passa na roça [,] o cacau está bom, você derrubou, não tem nada, então o caxixe é um negócio que tem todo aspecto legal, mas não é [...] (Freitas, Freitas, 2001: 52-53).

Dentre os expedientes empregados pelos não-índios para se apropriar das terras dos indígenas, destacava-se a troca da terra por objetos de valor abissalmente inferior ao da mesma. Nas narrativas, podia ser uma garrafa de cachaça, um animal de carga estropeado, um rádio, uma casa cujas paredes desabavam logo após o negócio fechado, uma casa que inundava quando chovia, um corte de tecido... Em outros casos, as terras eram trocadas por somas irrisórias (“deu 10 mil contos e botou ela para correr”, comentou um índio da Serra do Padeiro, lembrando o destino de uma vizinha). Ouvi muitas histórias a esse respeito, contadas por descendentes (na maioria das vezes, filhos) dos indígenas que teriam feito as “emboladas” com a terra. O tom das falas variava entre a comiseração, a (auto)ironia (o tema do “caboclo besta”, enganado, deslumbrado por porcarias sem valor) e a revolta²⁹. Em outros casos, a terra era “entregue” aos não-índios (ou “tomada”, a depender de quão explícita era a violência

²⁸ Obras sobre a região são pródigas em menções a caxixes; ver, por exemplo, Costa (1995: 41-46) e Silva Campos (2006: 549, 799).

²⁹ Para uma reflexão sobre a autoironia presente nesse tipo de discurso e sobre as “compatibilidades equívocas” que subjaziam a essas trocas desiguais, ver Viegas (2007: 237-274).

empregada) em decorrência de dívidas, contraídas na maioria das vezes no quadro de um sistema de aviamento. A esse respeito, um indígena observou:

Era só o pessoal dar uma cachacinha, uma despesa, um pesinho de carne, que, com pouco dia, eram donos da roça, que eles [os índios] não podiam pagar. Era só botando conta em cima de conta, e aí tomavam a roça.

Além disso, a fragilidade do sistema bancário formal da época convertia produtores rurais e comerciantes em credores, responsáveis pela concessão de empréstimos para a implantação de roças e outros fins, tomando-se a terra como garantia (Falcón, 2010 [1995]: 50; Garcez, 1977: 62). Para Garcez, esse foi, inclusive, um dos mais eficientes meios de apropriação de terras na região. Em muitas situações, a contração da dívida era altamente informal. Um indígena da Serra do Padeiro ofereceu-me um exemplo: por vezes, quando um índio morria, seus parentes tinham de recorrer aos poderosos locais para custear o funeral; eram esses homens que tinham grandes tropas de animais e que poderiam, portanto, facilitar viagens ou o transporte de mercadorias. O “favor”, que poderia ser concedido prontamente e de bom grado, implicava um débito perene (“O sujeito depois tinha que pagar a vida toda pelo funeral, senão ele [o credor] cortava-lhe o pescoço”)³⁰.

Na Serra do Padeiro, narrava-se o caso da família Fulgêncio Barbosa, que perdeu sua terra em decorrência da execução de uma hipoteca. Trata-se de um caso sumamente interessante, pois nele encontramos, entre outros elementos: um dos mecanismos useiros de expropriação do território indígena (execução de dívidas); uma estratégia empregada pelos indígenas, com relativa frequência, para tentar fazer frente a esse processo (apresentação de processos judiciais); e a conexão entre episódios ocorridos no passado e a realização de retomadas de terras. Francisco Fulgêncio Barbosa, a quem remonta um dos dois principais troncos da Serra do Padeiro, de que falarei adiante, havia se estabelecido com a família na região do Rio Cipó. Por volta de 1918, já prestes a morrer, ele deixou os filhos tomando conta das roças e foi a Ilhéus, onde costumava comprar mantimentos para a família e vender cacau e farinha. Um de seus netos, que chamarei de Luiz e que em 2012 tinha 75 anos, contou-me:

³⁰ Concentro-me, aqui, nas situações ocorridas na Serra do Padeiro, mas das serras à costa podia-se recolher depoimentos sobre as trocas desiguais ou as perdas de terras por endividamento. Por exemplo: conversava certa vez com um senhor que vivia na região do Curupitanga, e ele me dizia como os índios foram “escorraçados” de suas terras. Seu pai havia entregado a “terrinha” da família para o dono da venda; chegou da vila no fim da tarde, após a troca, “cambaleando, com uma mula velha da orelha caída, puxando uma cachorrinha, com uma espingarda velha nas costas e uma garrafa de cachaça”. Na mesma ocasião, narrou-se o caso de um indígena que trocou sua terra por uma banda (isto é, um pedaço) de arraia.

O velho [Francisco] estava lá dentro, lá em Ilhéus, e os filhos para cá, sem saber de nada. Os donos do armazém onde ele comprava mantimentos pegaram o escrivão, foram lá na pensão onde ele estava e lavraram o processo: que por dívida de Francisco Fulgêncio, em vida, ele pagava os débitos todos, e, por morte, os bens todos dele eram penhorados para pagar os mil reais, que eram um conto de réis. O velho morreu. Quando os filhos foram saber [da hipoteca], o velho já estava enterrado fazia uns oito dias. Quando deram fé, chegou a tropa aí para tomar conta da fazenda.

Um homem de nome Edilon tomou a roça para si. Antônio, um dos filhos de Francisco, então um jovem com cerca de 17 anos, “botou questão na justiça”. Evidentemente, perdeu. Decerto a morte do advogado de defesa, com o caso em andamento, tornou as coisas mais difíceis para os Fulgêncio³¹. Fosse como fosse, penso que praticamente não tinham possibilidade de vitória: a causa foi analisada pelo juiz Julio José de Britto, membro da elite ilheense (e, possivelmente, também latifundiário)³². Como indiquei no capítulo 1, Britto foi um dos signatários do manifesto em defesa da construção da ponte sobre o rio Cururupe, ao lado de Manoel Pereira de Almeida e outros chefes locais.

O velho meu pai [Antônio] ficou somente com os irmãos nas costas, os menores. Maria [uma irmã] já era casada. Ele pegou os menores, que não podiam labutar com ele... pegou as meninas e entregou à madrinha, foi levar lá em Jacarandá; Manuel [outro irmão] ficou sendo lacaio do cara aqui [de Edilon] e Zé Barbosa [também irmão], ele deu a uns parentes em Itabuna. E ele ficou aqui.

³¹ Esse advogado foi-me referido por um dos netos de Francisco como Alfonso Penna. Não pude encontrar, contudo, informações sobre ele.

³² Julio José de Britto foi juiz da comarca de Ilhéus entre 1910 e 1923 (Silva Campos, 2006: 591). Algumas informações fragmentárias indicam-nos que foi uma das figuras proeminentes da época. Em 1913, o sepultamento de sua filha contou com a presença de “extraordinário número de crianças, senhorinhas e cavalheiros” e foi registrado pela imprensa (“Falecimento”. *Jornal de Ilhéus*, nº27. Ilhéus, 12 jan. 1913 apud Ribeiro, 2008: 196). No mesmo ano, o juiz fez parte da seleta comissão responsável por angariar fundos para o patrimônio do bispado de Ilhéus, ao lado dos principais coronéis da época (Silva Campos, 2006: 511). Em uma fotografia publicada por Falcón (sem indicação de data), o juiz aparece no “grupo de elite dos mandões locais”, junto a coronéis, um advogado, um promotor, um delegado de polícia e um delegado de terras (2010 [1995]: 69). Não me foi possível localizar o processo judicial em questão (pesquisar no arquivo do Fórum de Ilhéus relativo a esse período seria demasiado demorado, devido à maneira como está organizado). Pesquisei jornais da época – em que eram publicados os editais para arrematação de bens penhorados na execução de hipotecas –, também sem sucesso. De toda forma, a leitura dos periódicos confirma o quão frequentes eram as contendas envolvendo terras na região cacauzeira. Encontrei um sem número de editais protestando promissórias não pagas e uma nota oficial informando que as autoridades públicas “não consentirão jamais que se façam cobranças de dívidas por intermédio de indivíduos famigerados” (Cobrança, 1918). Os jornais davam notícia, ainda, da alienação de terras públicas e das medições obrigatórias (para um edital de venda de lotes de terras do Estado, ver Venda, 1918; para um edital da Delegacia de Terras e Minas do oitavo distrito, assinado por Durval Olivieri, delegado de terras, cobrando os “emolumentos devidos à delegacia e ao estado” pelas medições de terras, ver Edital, 1918). Finalmente, para um exemplo análogo ao que deve ter se passado com a área dos Fulgêncio Barbosa, envolvendo inclusive o mesmo juiz, ver edital em que Julio José de Britto notificava que iria a leilão uma propriedade situada no lugar Rancho do Cacau, no ribeirão José do Bicho, em Ilhéus (Edital, 1917). Note-se que o edital, datado de 29 de maio, só foi publicado em 22 de junho, o mesmo dia do leilão.

Antônio dizia que Edilon apiedou-se dele, ao ver que era “um homem de trabalho”, e lhe devolveu uma pequena parcela das terras, junto à sede velha erguida por Francisco. Nessa fração da terra ainda se via, em 2012, uma escada de pedra em ruínas, no local da casa de balaústre construída por Antônio no final da década de 1940. A infância de seu Luiz transcorreu em grande parte na pequena área devolvida a seu pai. Quando estivemos ali, recordou:

Aqui tinha dois pezões de manga grossos: era o lugar de eu brincar de gangorra. Isso aqui quando estava no mês de dezembro era borboleta... de nuvem. Amarela, meio esverdeada, umas pretas, outras marrons. Para pegar passarinho, eu era demais. Eu e Otávio [chamemos assim um de seus irmãos] fazíamos alçapão e botávamos acelga e banana, para pegar sangue-de-boi, assanhaço, bem-te-vi, japu. Era só torcendo o pescoço, tratando e fritando para comer.

Quando seu Luiz nasceu, em 1937, a área tomada estava abandonada: “Quando fui me dar por gente, contava os pés de cacau dentro daquela capoeira que tinha ali. Era um capoeirão, era lugar de vir caçar jupará à noite”. Após a toma, Edilon “ficou só desfrutando, tirando a porcada que o velho criava, tirando os milhos, o cacau”. Depois de explorar tudo que podia, vendeu a área a uma agrícola de Ilhéus, chamada Firmacau. Outros pretensos proprietários se sucederam, até que, em 2006, a fazenda Rio Cipó foi retomada pelos Tupinambá. Seu Luiz vinha participando intensamente desde as primeiras retomadas, mas avisara o cacique Babau: não tinha intenção de deixar seu sítio na região conhecida como Beira-Rio, no interior da TI, para viver em uma área retomada, exceto se fosse na terra tomada ao avô (“Eu só queria vir para cá, toda a vida eu quis isso aqui”). Assim, em março de 2006, mudou-se para a Rio Cipó, onde vivia em 2012, com parte de sua família extensa.

Assim como no caso de mortes na família, como já se indicou, a ocorrência de enfermidades também aparecia muitas vezes associada à perda da terra. O caso de Arlindo Fulgêncio Barbosa (Bida), filho de João Fulgêncio – este último, o filho mais velho de Francisco, a que me referi há pouco –, é ilustrativo (ver imagem 3.8). Bida vivia no local que se tornaria conhecido como Zé Soares, na terra que lhe havia sido legada pelo pai. A área fora comprada em meados dos anos de 1940, com o dinheiro que João Fulgêncio obteve trabalhando em fazendas, depois que a terra de seu pai foi tomada. Como era corrente à época, foi uma compra “de boca”, isto é, a posse não era titulada. “O engenheiro então falou que quem não passasse a roça para o nome, ele ia tomar”, contou-me uma filha de Bida. Em face dessa ameaça, ele registrou sua parcela, batizando-a como fazenda Cachoeira.

Em dado momento, boa parte da família elementar de Bida adoeceu. Deslocar-se à cidade, para tratamento, era muito dispendioso. Por isso, ele decidiu transferir parte da fazenda (“a parte melhor que tinha”) para um homem de fora, de nome José Soares, em troca

de uma casa “na rua”. Sua filha contou-me essa história, indicando que, a um só tempo, tratou-se de um negócio desvantajoso para sua família, mas inescapável. Quando perguntei a outro filho de Bida sobre as relações de sua família, que permaneceu em uma pequena área, com os recém-chegados, ele comentou:

Pobre é um bicho danado! Quando chega um mais ou menos, ele se entrega. Você veja: Zé Soares, quando veio, botou venda; a mulher dele, dona Joana, tinha rádio (vinha gente de longe ouvir); na região havia poucos burros, ele trouxe uns 20; a mulher dele sabia ler um pouco, então começou a ensinar as crianças; ela era parteira... Então, o que ela falasse... Todo mundo era afilhado dela. O que ela fizesse, estava feito, ninguém desmanchava, não.

Além de expedientes como execução de dívidas e acordos desvantajosos de compra/venda ou troca, os não-índios valiam-se, também, de outros procedimentos com verniz de legalidade para ampliar suas áreas, forjando títulos, com a conivência dos cartórios, ou por meio de trapaças quando das medições de terras, como já indiquei. Alguns indígenas contaram-me que foram abordados por advogados de pretensos proprietários, pessoalmente ou por correspondência, e intimados a deixar suas terras.

Fazendeiros vizinhos moviam os marcos físicos, alterando as divisas e engolindo, aos poucos ou de vez, parcelas das terras dos indígenas. A mudança do rumo (isto é, do marco de fronteira) podia se dar sorrateiramente, agindo os não-índios na expectativa de que os indígenas não percebessem, ou de forma aberta, acompanhada de ameaças verbais ou imposta simplesmente pela presença de jagunços ou pelo espectro do fazendeiro e de seu poder. Dizia-se que Almeida instruíra seus prepostos a espremer os índios, empurrando a divisa até seus terreiros. “Só não botem a cerca dentro das casas”, ordenava. Em alguns casos a incorporação de faixas de terras ficou evidente, enfatizavam os indígenas, quando se procedeu a novas medições das fazendas, no âmbito do processo demarcatório. É o caso da fazenda Futurama: “no papel”, tem 248 ha de extensão; o diagnóstico fundiário, porém, revelou que o fazendeiro estava em posse, efetivamente, de 290,3 ha (Lisboa, 2004 e Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2006a: 17).

Uma senhora cujo sítio era vizinho à Serra do Padeiro contou-me que seu avô, João, possuía uma pequena posse, que fazia divisa com uma fazenda. Procurado pelo fazendeiro, João não concordou em vender a área; por isso, começou a ser alvo de tocaias (os jagunços esperavam-no atrás de uma gameleira, junto ao caminho por onde ele passava carregando cacau). “Meu avô falou que, quando ele passava, ele via as pessoas escondidas. Mas ele tinha devoção com as almas, então ele via o pessoal, mas o pessoal não o via para atirar nele”³³.

³³ Também Marcellino teria capacidade de “envultar”, neste caso para escapar da perseguição policial (Couto, 2008: 58).

Outro caso, contado pela mesma senhora, teve desfecho atroz: o sitiante que não cedeu às pressões do fazendeiro foi amarrado, vivo, na chapa de um secador de cacau, aceso em seguida.

Em 1951 ou 1952, uma das filhas do Velho Nô, dona Zilda Bransford da Silva, então com 15 anos de idade e grávida de seu primeiro filho, foi expulsa do sítio onde vivia, logo depois do desaparecimento de seu esposo (ver imagem 3.18). Ela era casada com José Licurgo Sena, irmão de Veiúsculo, a quem já me referi. Segundo dona Zilda, Veiúsculo, que possuía um pedaço de terra lindeiro àquele do irmão e da cunhada, passou a cobiçar a área destes últimos. Certo dia, chamou José Licurgo para acompanhá-lo em viagem a uma cidade vizinha.

Passaram três dias, ele [Veiúsculo] voltou, com três caranguejos na cintura. Ele passou, eu disse: “cadê meu esposo?”. “Vem aí.” Então a mãe deles falou: “cadê meu neguinho?”, já chorando. “Vem aí, minha mãe, vem aí.” “Que nada! Você deu fim em meu filho!”. À noite, ela fez uma simpatia em uma estrela. Aí ela chorou: “mataram meu filho”.

Dona Zilda saiu em busca de informações, refez a viagem do esposo e conversou com pessoas que confirmaram que Veiúsculo e José Licurgo saíram da cidade juntos, dizendo que estavam voltando à roça. No retorno, ela ainda procurou, junto aos caminhos, alguma cova que houvesse sido aberta recentemente. Depois, recebeu uma mensagem:

Tinha um ceguinho que tocava viola e tinha negócio de encantado. Ele pegou na minha mão e ficou chorando: “Coitada, ficou tão sozinha. Você passou pertinho de mim na mata. [...] Mas você não fale nada para o meu filho, não, que eu sei que eu tenho um filho [a criança que estava para nascer] e que ele está cismado com o que aconteceu com o pai dele”.

Dona Zilda foi expulsa da roça por Veiúsculo e, quando apelou à justiça, o cunhado fingiu desconhecê-la: “Apareceu essa mulher, com esse menino no braço, dizendo que é meu sobrinho, eu nem sei quem é”. Ela então deixou a Serra do Padeiro e criou sozinha seu filho, José Carlos Bransford Sena (Zequinha). Em 1984, Zequinha decidiu vingar a morte do pai. “Por causa dessa dita roça, meu filho tirou a vida do tio [Veiúsculo], que tinha matado o pai dele.” Um ano depois, Zequinha foi morto por um primo, conhecido como Zé Sena, que era sobrinho e filho de criação de Veiúsculo. Em 2012, a área em questão estava em posse de um não-índio e o caso sempre era lembrado quando os indígenas queriam indicar que muito sangue fora derramado no território Tupinambá.

Persistiam também as lembranças de despejos – em especial, do caso de Sisernando Xavier dos Santos (seu Nando) e Maria José da Conceição (dona Pequena), ocorrido em 1983³⁴.

³⁴ Para interessantes comentários sobre atos de despejo, contemplando elementos presentes no caso de seu Nando e dona Pequena, ver Moura (1988: 104-105).

Nove irmãos, entre os quais seu Nando, e suas respectivas famílias viviam em um sítio com 85 ha de extensão, no Beira-Rio, no interior da TI. Quando um dos irmãos morreu, um filho vendeu sua parte (cerca de 10 ha) para um juiz conhecido como doutor Ivan, que, após a transação, tratou de se apoderar do sítio todo. À época, seu Nando e dona Pequena (grávida) viviam no sítio junto aos 11 filhos, plantando mandioca e outros cultivos. “Nós tínhamos roça de mandioca, cacau e de seringa; já colhíamos 30 arrobas de cacau, fora o cacau novo. Não era essa cacauagem toda, mas já era um início bom”, disse-me dona Pequena, que em 2012 tinha 69 anos de idade. Segundo seu relato, Ivan foi à área seguidas vezes, inclusive acompanhado de policiais, para exigir que as famílias saíssem. Dona Pequena lembrava-se do dia em que foi à roça arrancar um pé de aipim e o juiz chegou, armado: “Aqui ninguém toca a mão em nada. Se pegar no pé de aipim, a senhora vai cair agora”. Como eles resistissem, as ameaças se intensificaram.

Um dia ele chegou, jogou gasolina na casa – nós estávamos torrando farinha – e tocou fogo. Ele disse: “se vocês não quiserem se queimar, saiam daí de junto agora”. Ele tocou fogo na casa onde a gente morava e na farinha, e nós ficamos olhando a casa pegar fogo. Aí foi só choro, foi só tristeza. Todas as coisinhas da gente do lado de fora [do sítio, à beira da estrada]. Eu pedia carço de farinha, como se fosse para dar a porco ou a galinha, mas era para a gente comer. Com o tanto que nós trabalhamos... e ele fez essa crueldade com a gente.

Segundo dona Pequena, seu Nando (morto em 1994) ficou dois meses escondido em um brejo, temendo um ataque de Ivan. Outro irmão, conhecido como Zeca, vagou pelas matas durante algum tempo, perturbado. O desdobramento do caso traz as marcas de um tempo em que a mobilização dos indígenas não tinha, nem de longe, as proporções que assumiria anos depois. Não havendo condições para que o despejo fosse apresentado como um caso de avanço de não-índios sobre um território tradicionalmente ocupado, as famílias acabaram enquadradas na categoria de posseiros expropriados. Com isso, encontraram como aliados a CPT, que já atuava na região, e um grupo de camponeses sem-terra, aos quais se somaram na luta pela desapropriação da fazenda Guanabara, em Una (fora da TI). Tornaram-se beneficiários da Reforma Agrária e receberam um lote no PA Guanabara, criado em 1987, o que terminou por afastá-los do desenvolvimento que teriam, posteriormente, as questões relacionadas à identidade e ao território Tupinambá. Isso, contudo, não fez com que essa história deixasse de habitar a memória dos indígenas, que viam aí um episódio dramático do avanço dos não-índios na Serra do Padeiro. A respeito desse caso, uma indígena observou: “Imagina você ter que colocar os cacarecos em cima da cabeça e sair para as pontas de rua, tendo a terra para produzir!”.

Desde que teve início o processo de retomada, duas tentativas de despejo foram barradas pelos indígenas. No primeiro caso, um casal (chamemo-nos dona Lia e seu Tomás)

vivia em uma área de 16 ha, no interior da TI, junto a um filho solteiro e vários netos. Antes, haviam morado em fazendas – dona Lia era neta de um homem que perdera suas terras em decorrência de “tramoias” e “morreu apaixonado pela roça” (“velho já, na cidade, arrumava as coisas, jogava o cacaió [alforje] nas costas e dizia que ia embora para a roça dele, a gente tinha que sair na rua para buscá-lo”). Em 1990, dona Lia e seu Tomás estabeleceram acordo com um homem chamado Domingos, pretense proprietário dos 16 ha em questão, encravados em uma fazenda de nome São Jerônimo, em que outros familiares também dispunham de pequenas áreas. Domingos vivia ali, junto à mãe. O casal foi autorizado a construir sua casa no sítio e a botar roça própria; em troca, trabalharia no cacau de Domingos.

Domingos adoeceu gravemente, assim como sua mãe, e dona Lia cuidou de ambos durante anos; em 2000, ele morreu, sem deixar cônjuge ou filhos. A família de dona Lia permaneceu na área, sem ser perturbada, durante dez anos, até que uma irmã de Domingos que vivia fora, Maria das Neves Epifânio Santos, decidiu tirá-los dali. Dona Lia e seu Tomás ficaram estupefatos: primeiro, porque Maria das Neves não reconhecia que eles haviam trabalhado a terra, passando conseqüentemente a “ter direito nela”; depois, porque ela assumiu uma postura intransigente, querendo despossuí-los completamente, e não tentou “fazer acordo”; e, finalmente, porque ela foi “ingrata”, ao não reconhecer que dona Lia havia cuidado de Domingos e sua mãe (“essa foi a paga que eu recebi”)³⁵. Para provar que dona Lia e seu Tomás eram invasores, Maria das Neves reuniu testemunhas, entre as quais figuras proeminentes da frente contra a demarcação: Alfredo Falcão, Hyperides da Silva Magalhães (Pel Magalhães) e Samuel Chaves dos Santos. Dona Lia e seu Tomás foram procurados por um advogado e um oficial de justiça. “Nisso, todo mundo da Serra [do Padeiro] já estava pintado: nós íamos retomar se precisasse”, disse ela³⁶. Os indígenas procuraram a Funai, que os apoiou, por meio da PFE-Funai/AGU, e as tensões se distenderam. No final de 2012, dona Lia e seu Tomás permaneciam na área, junto a seus parentes; a questão só seria definitivamente resolvida, contudo, com o término do procedimento demarcatório.

O segundo caso ocorreu na região do ribeirão da Luzia, na Serra do Padeiro, envolvendo o sítio de uma família extensa composta por índios e não-índios. Denominada Santa Luzia, a área tinha 25 ha de extensão e estava registrada no Cartório de Imóveis do 2º Ofício da Comarca de Itabuna. Originalmente, pertencia a José Pereira da Costa, um não-

³⁵ Sobre o trabalho como legitimador do direito de posse da terra, ver K. Woortmann (1988: 18-19, 31) e E. Woortmann (1994: 243).

³⁶ No capítulo 4, indicarei a importância das pinturas corporais nas ações de retomada.

índio cuja filha se casou com um dos filhos do Velho Nô³⁷. Em 2009, pouco antes da morte de Costa, Emídio Galo Costa, seu meio-irmão, comprou o sítio. Uma das filhas de José, que chamaremos dona Anita, contou-me como ocorreu a transação:

Eles não conviviam. Quando ele [Emídio] viu que meu pai estava cego dos dois olhos, não andava mais, fazia tudo pela mão dos outros, ele se aproximou com segundas intenções, fez meu pai assinar o contrato e falsificou o meu nome e o da minha irmã. Ele fez a compra e não pagou. Até hoje nós não tivemos acesso aos documentos da compra. Quando a gente ficou sabendo, já tinha acontecido.

Depois disso, segundo os relatos das duas filhas de José e de um de seus netos, Emídio passou a entrar na área periodicamente, armado, para colher o cacau maduro e se apropriou de muitos bens de José (como ferramentas, selas e móveis). As filhas, os netos e bisnetos de José eram frequentemente ameaçados. Além disso, contaram-me que Emídio prestou queixa junto à polícia, alegando que a casa-sede havia sido invadida por dona Anita e seus familiares. Como a área ficava no interior da TI e nela viviam seus filhos e netos, todos indígenas, dona Anita decidiu procurar o cacique Babau. Em janeiro de 2012, encontrei a situação bastante tensionada. “Não tem conversa. Ele fala que a terra é dele, que ele comprou”, disse-me dona Anita na ocasião. Naquele mesmo mês, a Funai foi notificada pelos indígenas a respeito da situação.

Em fevereiro, o filho mais velho de Anita, que aqui será Jair, passou a viver no sítio, junto à esposa e aos filhos. Nascido na área em contenda, ele se mudara para São Paulo ainda menino e agora retornava ao sítio, para apoiar a mãe, a tia e os irmãos na resistência às tentativas de despejo. Quando voltei à Serra do Padeiro, em abril de 2012, a família de Anita estava muito animada com o fato de as ameaças finalmente terem cessado. O novo cenário era atribuído ao retorno de Jair, ao envolvimento da Funai no caso e, sobretudo, ao fato de a disputa ter se convertido em uma questão que mobilizava toda a aldeia, o que fez com que Emídio recuasse. Na frente da cancela, as marcas do fogo do toré indicavam que, em sentido lato, aquela área também era uma retomada³⁸.

³⁷ Note-se que este José Pereira da Costa não é o mesmo de que falei anteriormente, ao tratar do desbravamento da região cacauzeira: é um caso de homonímia.

³⁸ Para uma discussão sobre o toré como “tradição delimitadora” de um grupo social determinado, ver Grünewald (2005). Note-se que ele deve ser compreendido, a um só tempo, como expressão específica dos Tupinambá e ritual dotado de “significado muito mais amplo, a ponto de tornar-se um símbolo político dos indígenas do Nordeste” (Oliveira Filho, 2011b: 14). Nesse sentido, como observou Grünewald, o ritual carrega tanto sentidos exclusivos do grupo em questão, como sentidos compartilhados (2005: 24).

3.1.3. Surra de bainha de facção

No discurso dos indígenas, como se indicou no capítulo 1, a resistência de Marcellino impregnava todo o território Tupinambá, da costa às serras. Dona Nivalda Amaral de Jesus, nascida em 1932, mãe da cacique Valdelice, estava na vila de Olivença quando de uma das prisões de Marcellino (“eu vi ele sair como um porco, amarrado”, disse, em depoimento durante um seminário na Uesc, em 2011). Ela contou do padecimento de Marcellino e dos demais índios: “nós sofríamos mais, porque ele fugia, mas nós ficávamos”. Em depoimento concedido na mesma ocasião, Genilda Maria de Jesus (Karimã), que em 2011 tinha cerca de 65 anos de idade e vivia no Acuípe do Meio, recordou:

Meu pai me falava que, à noite, Marcellino nos chamava. Nós dormíamos num sote [jirau], na travessa da casa. [Quando ele chamava] Nós descíamos à beira do fogo, para comer carne moqueada, beber giroba e ficávamos ouvindo as histórias. Nesses tempos, a polícia andava nas matas. Quando encontrava um índio, um patrício, perguntava o paradeiro de Marcellino³⁹.

O pai de Karimã, Manoel Liberato de Jesus (Duca Liberato), como indiquei no capítulo 1, foi um dos indígenas torturados pela polícia a fim de que delatassem Marcellino: teve uma ou mais unhas arrancadas por saibro e sua orelha esquerda foi pregada na parede da casa (“meu pai fez força, rasgou a orelha e saiu”). O lóbulo acabou permanentemente mutilado, como pude ver no retrato em sua carteira de filiação ao Sindicato Rural de Ilhéus. Um dos netos de Duca, o cacique Rosevaldo de Jesus Carvalho, que em 2012 vivia no Santana, contou-me que, no local de morada do avô, uma mangueira tinha cravada, até então, uma bala disparada pela volante. Segundo ele, os familiares ficaram longo tempo escondidos na mata para escapar da violência policial. “Sempre meu avô falava: ‘Nós temos que pegar nossas terras de volta.’” Josefa Guedes de Araújo Filha (dona Zefa) – uma não-índia nascida em 1917, que migrou ainda jovem de Rio Real, município baiano que faz divisa com o Sergipe, para a Serra do Padeiro, onde vivia em 2012 – disse-me recordar o ruído dos tiros durante as perseguições, na área da fazenda Serra das Palmeiras, retomada em 2010:

Eu já era casada [dona Zefa casou-se aos 15 anos, portanto em 1932 ou 1933]. Nós estávamos ali [no sítio da família] e começamos a ouvir uns foguetes na serra (“pôu, pôu, pôu”). “O que é, meu deus?” Depois perguntamos aos vizinhos e a gente veio a saber: “isso é Marcellino, *procurando os terrenos dele*” [risos].

³⁹ Note-se que, no tempo de Marcellino, Karimã ainda não era nascida; o pronome “nós” é por ela empregado para se referir a sua família.

“Essa serra era dele mais o povo dele”, comentou dona Zefa, aludindo a Marcellino, que ela avistou uma vez apenas, quando ele passou diante de sua casa, junto a três companheiros, retornando a Olivença. Ele era “moreno, de bom tamanho”; os quatro trajavam roupas de mescla, estavam calçados e armados. Uma das passagens de Marcellino pela região, em setembro de 1936, foi registrada por Silva Campos:

O Caboclo Macelino, implantando o cangaço na região, tentava reproduzir ali as façanhas de Lampião. Invadira a zona do Macuco [atualmente, Buerarema], no município de Itabuna, à frente de grosso magote de bandoleiros. Perseguido por numerosa força volante, foi cercado na serra do Padeiro, onde houve cerrado tiroteio (2006: 746)⁴⁰.

Também na Serra do Padeiro, conheci duas irmãs, cujo avô fora um dos companheiros de Marcellino: Rita e Maria de Lurdes dos Santos (ver imagem 3.13), que em 2012 tinham, respectivamente, cerca de 70 e 65 anos de idade. Ambas eram netas de Pedro Pinto, índio da Serra das Trempes, primo carnal de Marcellino, que aparece no retrato do “bando” tomado logo após a prisão de seus integrantes em 1936 (ver imagem 3.11). O Velho Nô, conforme seus filhos, apoiava Marcellino e, por isso, também foi perseguido. Arlindo Fulgêncio Barbosa (Bida), quando menino, “pegava para brincar cascas de arma, da briga de Marcellino”, disse-me um de seus filhos, Ednário Silva Barbosa. Segundo ele, Bida contava as histórias do tempo de Marcellino como se fossem narrativas ficcionais; para Ednário, ele buscava, com isso, proteger os filhos. A perseguição a Marcellino exerceu profundo impacto na identidade dos indígenas e em sua história subsequente. “Muitos têm medo de dizer que são índios, porque se lembram daquele tempo”, disse Karimã. “Tem muitos índios fora da aldeia, porque ficaram com medo e não querem mais voltar.”

Porém, se a perseguição a Marcellino contribuiu, em algumas situações, para o encobrimento da identidade indígena, em outras, atuou no sentido de *reforçá-la*. Couto (2003, 2008) e Viegas (2007), entre outros autores, já chamaram a atenção para a atualização da figura de Marcellino no processo contemporâneo de luta pela terra. Couto transcreveu, inclusive, duas loas ao indígena (uma das quais, atribuída a ele próprio), por ela coletadas em campo (2003: 53, 70). Além disso, indicou que alguns indígenas associavam Marcellino a um encantado, ““um índio velho da luta’ cujo destino se mantém até hoje incerto, carregado de mistério, uma vez que nunca houve confirmação de sua morte física” (Ibid.: 57).

Alguns acontecimentos que se deram na Serra do Padeiro indicam que a constatação de uma injustiça, ruminada por décadas, conectava a revolta de Marcellino com as retomadas

⁴⁰ A esse respeito, ver também Lins (2008: 209).

de terras – neste caso, de uma forma bastante específica⁴¹. Certa noite, quando procuravam por Marcellino, os policiais invadiram um sítio habitado por três indígenas (os irmãos Flaviano, Lourenço e Rufino) e suas famílias. Para que “dessem conta do caboclo”, os irmãos foram amarrados, açoitados com varas e interrogados. Os filhos menores de Rufino foram poupados, mas os dois mais velhos, Estelina Maria Santana (ver imagem 3.12) e seu irmão Pedro, também foram amarrados e levaram uma surra de bainha de facão. Estelina foi registrada em 1914 e, portanto, poderia ter entre 14 e 22 anos de idade, aproximadamente, quando foi torturada. Em 1987, ela morreu. Essa história me foi contada por um de seus filhos e sua esposa. Para a nora de Estelina, era esse episódio que explicava por que o casal, mesmo possuindo um sítio no interior dos limites da TI, unira-se ao movimento de retomada. Outras razões concorriam para tanto, é claro (como o fato de o sítio ter se tornado pequeno para garantir a sobrevivência de filhos e netos), mas recuperar o território era para eles, sobretudo, uma obrigação moral, em memória de Estelina.

O caso de Estelina e outros também ocorridos na Serra do Padeiro compõem uma história de violência contra os indígenas que parece ter o poder de iluminar não apenas o que ensejou esta ou aquela retomada em particular, ou a participação de um ou outro indígena na luta pela demarcação, mas o quadro em que se inseria o processo de recuperação territorial como um todo⁴². Aqui jaziam os “cacos de panela” que uma indígena encontrou em 1971, enquanto arrancava inhame, grávida do primeiro filho; seu sogro, na ocasião, disse-lhe que naquela área “era tudo aldeia, mas teve um massacre, mataram os índios”. Outra senhora ouvira histórias semelhantes quando menina: “Os índios que eles não queriam matar, colocavam em uma loca de pedra, tapavam de pedra, e aí morriam de fome ou morriam de sede”. “Os índios que morreram não tinham registro, não ficou nem um papel riscado”, comentou um indígena que vivia na fazenda Nova Aliança, retomada em 2009.

Certa vez, um índio trabalhou “na diária”; o patrão pagou-lhe o equivalente à limpeza de uma área de 4,5 tarefas, mas ele depois veio saber que tinha roçado 7,5 tarefas⁴³. O cacau dos pequenos, diziam, era constantemente roubado – e, o pior, muitas vezes por agentes do Estado. “Não podíamos secar o cacau, na barçaça, que a polícia levava”, contou uma índia. A

⁴¹ A respeito das narrativas em torno de um “passado de injustiças”, ver também Magalhães (2010, *passim*). Note-se, contudo, que a antropóloga recusa a categoria analítica de “resistência”, ainda que a ela aluda, com frequência, como conceito nativo.

⁴² Na mesma direção, Ubinger propõe que os Tupinambá consideram-se-iam habitantes de um “território de sangue” (2012: 13, 58). “As evidências etnográficas levantadas revelaram que para eles há uma intensa ligação entre a morte, a história e [a] memória, o que perpassa a construção simbólica do território” (Ibid.: 43).

⁴³ “Tarefa” é uma medida agrária de larga utilização na região. Segundo meus informantes, uma tarefa equivale a uma área de 30 x 30 braças, isto é, 66 x 66 metros, o que coincide com a tabela de medidas agrárias não decimais do Ministério da Agricultura e Desenvolvimento Agrário (MDA).

mão-de-obra das crianças indígenas era explorada nas fazendas, de maneira absolutamente informal. Em certa ocasião, alguns indígenas e eu olhávamos fotografias familiares; quando viu seu retrato menina, a primeira coisa de que se lembrou uma índia foi dos “favores” ou “ajudas” que os fazendeiros ou seus prepostos “pediam” às crianças. “Mandavam encher um saco de cacau. Era trabalho de pessoa grande que a gente fazia! [Depois, o fazendeiro] Ia à cidade e trazia um sabonete, um perfume, um ‘agrado’.” Ao contar sua experiência de trabalho na fazenda São Jerônimo (retomada em 2007), quando tinha 14 anos de idade, um indígena indicou: “Como eles achavam que eu era muito trabalhador, eu ganhava o mesmo salário de um homem”. Narrando um caso de exceção, informava qual era a regra.

As relações entre patrões e trabalhadores, aliás, eram as que talvez suscitassem o maior número de relatos sobre a violência contra os indígenas, tanto em um passado mais ou menos remoto, quanto contemporaneamente. Pois, como se sabe, a exploração do trabalho indígena veio de mãos dadas com a expropriação territorial⁴⁴. Quando retomaram a fazenda Santa Rosa, em 2009, os índios encontraram um pau de braúna no qual estava amarrada uma corda, com várias pontas: seria para torturar trabalhadores, pensaram. Na mesma fazenda, depararam com um barraco de tábuas, perto da sede, onde funcionava um bar. Em seu interior, havia um caderno com nomes de funcionários, o que lhes sugeriu que vigorava um sistema de aviamento, do tipo “barracão”, em que os trabalhadores seriam envolvidos em dívidas impagáveis e, conseqüentemente, escravizados⁴⁵. Nessa mesma fazenda, disseram-me alguns indígenas, localizava-se o túmulo de um trabalhador conhecido como “Sete Tarefas” (era muito ágil e roçava várias tarefas em curto intervalo de tempo, daí o apelido), que, em meados da década de 1960, foi morto pelo patrão; sobre sua cova, brotou um pé de seringa.

Diversos trabalhadores, na Santa Rosa e em outras fazendas (como a Triunfo, retomada também em 2009), teriam simplesmente desaparecido⁴⁶. O dia de “acertar as contas” era o mais perigoso, disse-me uma indígena. Ou o coronel colocava o dinheiro na boca da “repetição” (rifle) – e quem teria coragem de estender a mão para pegá-lo? – ou deixava um jagunço escondido à beira de algum caminho, para matar o trabalhador logo

⁴⁴ “A disseminação da diária e da empreitada [referida pelos Tupinambá como “empreita”] expressam a outra face da expulsão e invasão das terras camponesas” (Moura, 1988: 93).

⁴⁵ Um indígena disse-me certa vez: aquele que estivesse interessado em ouvir histórias contemporâneas sobre trabalho escravo na região precisaria apenas ir a “uma venda qualquer” e esperar poucos minutos até que o assunto viesse à tona.

⁴⁶ “Não bastasse o evidente caráter de superexploração do trabalhador [...], os relatos, quase em tom de segredo, na região, dão conta de que inúmeros proprietários tentavam de todas as formas eximir-se de seus deveres, havendo, inclusive, informações de entendidos na história regional sobre um cemitério clandestino, onde eram ‘desovados’ contratistas [trabalhadores precários, empregados para o estabelecimento de roças de cacau, cujo vínculo com o patrão consistia em um acordo verbal] que buscavam fazer prevalecer os seus direitos” (Falcón, 2010 [1995]: 57).

depois que ele recebesse o pagamento. A maioria dos indígenas que viviam na Santa Rosa recusava-se terminantemente a se banhar nas três represas da fazenda, dizendo que era ali que os patrões atiravam os trabalhadores mortos; em uma delas haveria, inclusive, um peixe grande e feroz, comedor de gente, que às vezes deixava ver sua cauda descomunal.

Contava-se de uma índia que, certo dia, lavava roupas no rio das Caveiras, na fazenda Santa Rosa, quando foi surpreendida por uma cobra violenta, de características estranhas. “Eu digo que aquilo ali é algum encanto. Porque matavam os índios e jogavam no rio das Caveiras, apodreciam e ficavam as caveiras ali dentro. Eu digo que é encanto.” Mencionando o rio das Caveiras e o rio da Sepultura, alguns indígenas buscavam indicar como certos topônimos eram muito pouco sutis a respeito das matanças que tiveram lugar nesse território. Referindo-se a um coronel que dominou a área vizinha a seu sítio, outra indígena enfatizou que ele foi um tremendo matador de índios “bravos”: “eles flechavam e ele matava”. Escravizando e matando, iam avançando sobre as terras:

Pegavam os pobrezinhos dos índios e dos negros, punham corrente no pé, punham para limpar [a roça] de mão, arrancar pau-bravo, arará, para pôr roça deles [dos coronéis]. Se fizessem qualquer coisa, tomavam cacete; se fugissem, ele [o coronel] matava. Tem muitas covas aí dentro da mata, onde enterravam os coitados ali, aqueles pobres. Índio fazia roça cercada, por causa de caítitu. Eles [os coronéis] esbagaçavam a cerca, queimavam tudo.

Por meio dessas narrativas, os indígenas punham a descoberto o uso da violência na “construção” da fazenda. Penso na ideia de “construção” da fazenda tomando-a não como uma neutra extensão de terra, mas como entidade constituída historicamente, que determinaria posições sociais e, no limite, a vida e morte daqueles que com ela se relacionavam. Em campo, despertou-me para essa possibilidade a fala de um indígena que habitava uma das áreas retomadas. Quando me contava sobre os processos de medição de terras como mecanismo de expropriação fundiária, indicando que a seu pai lhe tomaram a roça (localizada justamente naquela retomada), observou: “veja como foram *feitas* essas fazendas”. Desnaturalizar as fazendas parece-me um movimento fundamental quando se trata de retomá-las.

3.1.4. Da “mata donzela” ao “agreste”

Já se indicou que a penetração dos não-índios, segundo os indígenas, fez com que a terra adoecesse. Matas que os indígenas haviam conservado por gerações, ao mesmo tempo em que retiravam seu sustento do território, desapareceram em poucos anos, convertidas em grandes plantações, pastos e fonte de madeiras nativas. A persistência, contemporaneamente, de ações

deletérias dos invasores contra o território foi reiteradamente denunciada pelos índios e compunha um rol de justificativas para as retomadas. “Denunciamos os crimes ambientais, mas o Ibama e o Ministério Público nos deram as costas, dizendo que isso era uma prática generalizada, que não tinha como combater”, afirmou o cacique Babau ao apresentar o caso Tupinambá ao Tribunal Popular do Judiciário, em Itabuna, em maio de 2012.

Nós respondemos: “Nós temos um jeito [para acabar com os crimes]. Nós somos os donos da terra, aquilo nos pertence e de hoje em diante eu declaro que não vai mais ter retirada ilegal de madeira, não vai mais ter caçador saindo de Itabuna para lá, com 10, 20 caçadores em cima de um carro, tudo armado de escopeta, de rifle, de carabina, para dentro da nossa mata”. E retomamos⁴⁷.

Na Serra do Padeiro, era comum que o presente fosse contraposto ao período que antecedeu imediatamente as retomadas, caracterizado pela prática disseminada de crimes ambientais. Pássaros silvestres (como o curió, o sabiá-verdadeiro, o pintassilgo) eram capturados para venda e a caça ilegal era amplamente praticada. “Caça, de primeiro, não tinha mais, não. Você não via um bichinho. Vinham [caçadores de fora] com carro cheio de cachorro.” A introdução de agrotóxicos pelos fazendeiros havia impactado gravemente a fauna: “matava ingongo [centopeia], cobra, filho de passarinho...”⁴⁸. As chuvas diminuíram e nascentes secaram; alguns se lembravam inclusive de categorias de chuva que já não caíam, como a de cambueiro, que era forte e ventosa. Os instantâneos das fazendas no momento de retomada, que era possível desenhar a partir dos relatos dos indígenas, condensavam o que seriam décadas de ataques. Na Três Irmãs, por exemplo, retomada em 2006, havia “pilhas de madeira”, extraída ilegalmente para comercialização. O riacho que passava nos fundos de sua casa, disse-me uma indígena que vivia ali, estava quase seco, tamanha a quantidade de lixo que fora despejado em seu leito.

Uma das práticas mais frequentemente mencionadas pelos índios era a retirada de madeira. Em julho de 2004, o Ibama lavrou um auto de infração contra José Eleodório dos Santos, pretenso proprietário da fazenda Gruta Bahiana, onde foram apreendidas 30 pranchas de madeira nativa – a fazenda seria retomada em 2009 (Federação dos Órgãos para a Assistência Social e Educacional e Associação dos Índios Tupinambás de Serra do Padeiro, 2004b). Na

⁴⁷ A degradação de áreas no interior do território tradicionalmente ocupado também foi apresentada como justificativa para a realização de retomadas em outros contextos, como o dos Xukuru do Ororubá. A primeira área retomada pelos Xukuru, em 1990, denominada Pedra d’Água, era um local ritual, que estava sendo destruído pelos posseiros que aí habitavam, como justificaram os indígenas em nota à imprensa, por ocasião da ação (Silva, 2008: 269-270, 277). Em fevereiro de 2013, alguns indígenas da Serra do Padeiro contaram-me que, recentemente, um fazendeiro vizinho com quem mantinham boa relação havia cortado um jequitibá. Logo que souberam do ocorrido, os indígenas avisaram-no que, se continuasse derrubando árvores nativas para venda, sua área seria retomada.

⁴⁸ Cf. Lopes, o termo “ingongo” é variação de “gongolo”; em quicongo, *ngongolo* é centopeia, miriápode, e em quimbundo, multidão, o que faz pensar na “multidão” de patinhas do animal (2003: 111, 117).

ocasião, o Ibama puniu somente o pretenso proprietário dessa fazenda, apesar de os indígenas terem denunciado outras três áreas nas quais ocorria extração ilegal de madeira: as fazendas Futurama (retomada em 2004), São Jerônimo (retomada em 2007) e Itaúna. No inquérito policial a respeito da retomada da Futurama, consta que o cacique Babau teria justificado a ação indicando que a fazenda era “improdutiva e praticamente desabitada, sendo ainda que as pessoas que lá labutavam apenas se dedicavam a desmatar aquela área”⁴⁹. Referindo-se à Unacau, um indígena comentou-me: “Antes de começar como Unacau, tiravam madeira. Isso aqui não foi queimado, não, foi tirada a madeira todinha para vender”.

Quando subíamos ao topo da Serra do Padeiro, dois indígenas e eu, atingimos uma área mais elevada, onde havia alguns “paus” de madeira nobre. Ambos comentaram: “se o fazendeiro tivesse visto, as árvores não estariam aqui”⁵⁰. Apenas em locais de acesso mais difícil restariam fragmentos de “mata donzela” (onde “nenhuma vara foi tirada”, onde era possível encontrar “cada pau desse tamanho”), como me disse outro índio, que vivia na fazenda São Jerônimo, retomada em 2007. “Aqui, mataram a mata”, afirmou a esposa desse índio, a respeito da São Jerônimo. “Antes tinha muita caça, os bichos passavam brincando. Mas desmataram muito e deixaram quase um agreste.” Junto a algumas áreas de mata relativamente preservada, a fazenda exibia extensões de pastos. Quando tiveram de fazer reparos na barcaça de cacau, os indígenas que ali viviam precisaram ir longe para encontrar a madeira adequada para esse fim, outrora abundante. Da mesma forma, anos antes, a palha de ouricana (que era encontrada com facilidade e utilizada para a cobertura de casas) havia se tornado escassa. A certa altura, indígenas que viviam na região do rio Cipó, contou-me um indígena do tronco dos Fulgêncio Barbosa, tinham de se deslocar à região do rio do Meio para buscá-la.

Referindo-se à retirada de madeira na Serra do Padeiro no final da década de 1960, um indígena lamentou: “aqui tinha braúna que dois homens não abraçavam, mas o povo derrubou tudo para fazer estaca”. O fato de o cacau ter sido cultivado no sul da Bahia em regime de cabruca – um sistema agroflorestal em que as árvores de menor parte são substituídas por cacauzeiros, mantendo-se o dossel superior (raleado), já que o cacau necessita de sombra – fez com que a Mata

⁴⁹ Os indígenas efetuaram denúncias como essa também em outras regiões da TI. Justificativa análoga foi apresentada por uma indígena ao se referir à retomada da área que corresponde à Reserva Pataxó da Jaqueira, em Coroa Vermelha, realizada em 1997. Segundo ela, o pretenso proprietário da área “estava com máquinas desmatando a natureza, isto é, queria fazer loteamento, retirar madeiras, areia, barro etc. Foi quando percebemos o que estava acontecendo, nos reunimos e fomos ocupar o local que era nosso de direito” (Castro, 2008: 97).

⁵⁰ Um cacique do Santana disse-me algo similar: “Fazendeiro olha para a mata e já vê pau e pasto”. Como observaram E. e K. Woortmann, em sua pesquisa sobre o campesinato sergipano, o ambiente natural tem significados distintos para grandes proprietários (a mata é “algo a ser removido”) e sitiantes (é “algo a ser preservado, como parte mesmo do espaço de trabalho, ou utilizado apenas à medida das necessidades de reprodução social”) (1997: 27).

Atlântica fosse mais preservada aí que em outras regiões do país. Ainda assim, a retirada comercial de madeira na região é prática que remonta aos primórdios do período colonial⁵¹.

O ataque aos rios era outro tema constantemente aludido pelos índios. O desmatamento e a poluição, indicavam, provocaram modificações substanciais nos cursos d'água que cruzavam o território e que os índios conheciam tão bem. Muitos minadores secaram. Do rio Cipó – disse um indígena que nasceu em sua margem –, “só ficou a espinha”, ainda que em dias de chuva forte ele recuperasse algo do vigor de outrora. O rio Macuco, por sua vez, foi convertido “naquele esgoto velho que tem ali na entrada da cidade”. A presença dos índios nas beiradas de rio, apontou-me um indígena, seria fundamental para evitar o desmatamento e o emprego intensivo de agrotóxicos, que, conforme me explicou, “enfraquecem a água”.

Também serve como exemplo o caso do rio de Una, que dá nome à bacia hidrográfica em que se situa a Aldeia Serra do Padeiro. Trata-se de um rio de águas pretas, repleto de corredeiras, cujo braço norte, que banha a aldeia, nasce na Serra das Lontras – mais precisamente, no pico conhecido como Serra Peito de Moça (Rocha Filho, 1976: 116). “Ele era um rio forte, nós ouvíamos o barulho dele lá de casa, nas cachoeiras”, disse-me um indígena que vivia em uma área elevada, não tão próxima ao rio. Nós dois cruzávamos por um sequeiro, quando ele apontou para algumas pedras descobertas, dizendo que, antes, ficavam submersas – conforme seus cálculos, nas últimas décadas, o nível do rio teria diminuído aproximadamente um metro. Em seguida, contudo, indicou outras pedras, estas cobertas pela água, para demonstrar que, desde que se iniciaram as retomadas, o nível do rio teria subido cerca de 20 cm. “Agora não se faz mais pasto na beira do rio, só da estrada para cima; aqui estamos deixando a capoeira.”

Alguns indígenas narravam com horror as ocasiões em que, chegando ao rio de Una ou ao ribeirão das Caveiras, depararam com a superfície coberta de peixes e crustáceos mortos. Isso se deveria à aplicação proposital de veneno na água, principalmente carrapaticidas, para “facilitar” a pesca, provocando mortandade indiscriminada (“pega peixe grande, pequeno, desovando, fêmea...”). Ao que parece, em alguns casos, a aplicação de veneno no rio não estava atrelada à pesca: visava tão somente atingir os índios. Em novembro de 2008, mulheres e crianças indígenas banhavam-se no rio de Una quando avistaram funcionários de um fazendeiro despejando no rio o conteúdo de galões brancos. Os indígenas que estavam na água passaram a apresentar vermelhidão e coceira na pele, e cerca de 30 litros de camarões e pitus mortos foram recolhidos nesse dia (Centro de Trabalho Indigenista, 2008: 11)⁵².

⁵¹ A esse respeito, ver, por exemplo, Mahony (1996: 80-82) e Paraiso (1998: 160). Em Silva Campos (2006) também se encontram diversas alusões à exploração madeireira na Capitania de São Jorge dos Ilhéus.

⁵² Os indígenas enviaram carta-denúncia à Funai, ao Ibama e ao MPF, relatando o episódio.

Além das aplicações circunstanciais de veneno, o rio de Una recebia também o esgoto da cidade de São José da Vitória, por onde corre antes de chegar à aldeia. Em 2004, no marco de um projeto desenvolvido pela Fase, intitulado “Construindo a consciência do direito a ter direitos”, os indígenas representaram junto à justiça federal e ao Ministério Público estadual, solicitando providências em relação ao desmatamento e à poluição do rio. Um inquérito foi aberto, pela Procuradoria Federal em Ilhéus, para investigar a denúncia de desmatamento; contudo, terminou arquivado pelo MPF, em 2011. Quanto à poluição do rio de Una, Jeová Nunes de Souza (PT), prefeito do município até 2012 e pretense proprietário de duas fazendas no interior da TI, assinou um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC), em 2005, comprometendo-se a construir uma estação municipal de tratamento de esgotos e a adotar outras medidas necessárias. Segundo os indígenas, sua mobilização neste caso em particular valeu-lhes ameaças de morte e, até o início de 2013, a estação de tratamento não havia sido construída.

Assim como a prática de crimes ambientais no passado e no presente, a perspectiva de crimes ambientais futuros também mobilizava os indígenas. Como se sabe, o avanço da monocultura do eucalipto no extremo sul da Bahia tem impactado gravemente os Pataxó (como ocorre também com os Tupiniquim, no norte do Espírito Santo). A expansão do cultivo para o sul da Bahia deixava os Tupinambá da Serra do Padeiro em alerta. Dizia-se que antes da retomada da fazenda Santa Rosa, em 2009, estavam em curso negociações para a introdução de eucalipto na área. À época, os indígenas teriam transmitido um recado claro: “Nós falamos: ‘Nós não vamos deixar plantar. Toda área em que vocês entrarem [com eucalipto], nós vamos atrás, retomando’”⁵³. Como se verá na próxima seção, os indígenas teriam obrigação, em face dos encantados, de zelar pelo território. E o conjunto de crimes ambientais aqui indicados, além dos evidentes efeitos deletérios sobre o meio e a vida dos indígenas, repercutiria de forma avassaladora na existência das entidades que aí habitavam.

⁵³ Já na região costeira da TI, a extração comercial de areia e argila em áreas de restinga – seja de forma ilegal ou por parte de empresas portadoras das licenças exigidas por lei – era identificada pelos indígenas como a atividade de maior impacto ambiental. Em 2010, o jornal *A Tarde* flagrou lavras embargadas pelo Ibama que continuavam em atividade. “Uma das áreas exploradas fica a cerca de 3 km de Olivença, dentro da área pleiteada pelos tupinambás” (Oliveira, 2010a). Em junho de 2012, participei de uma reunião entre lideranças da TI, em que o tema foi abordado. Na ocasião, a cacique Valdelice enfatizou que os areais reduziam drasticamente o leito dos rios e destruíam as aroeiras, utilizadas medicinalmente. Outros indígenas presentes comentaram ainda que a ação dos areais inutilizava o solo, impedindo o cultivo de espécies como melancia, abóbora e mandioca, que vingam em solos arenosos. Note-se que o aquecimento da construção civil nos municípios da região vinha aumentando a demanda por areia.

3.2. O “retorno da terra”

No levantamento genealógico que realizei junto aos Tupinambá da Serra do Padeiro, dois troncos sobressaíram-se: os Ferreira da Silva/Bransford da Silva e os Fulgêncio Barbosa. No começo do século XX, eles ocupavam praticamente todo o território imediatamente em torno da Serra do Padeiro, ainda que a essa altura, como se sabe, já estivesse em curso a penetração dos não-índios associada ao cacau. A memória desse tempo alentava os indígenas, mesmo antes do início do processo de retomada, a conceber o retorno da terra: a recuperação do território no qual os troncos velhos se ramificaram, a terra dos encantados, e que terminou em grande parte tomada por não-índios.

Na narrativa familiar hegemônica acerca do primeiro grande tronco, os Ferreira da Silva/Bransford da Silva – que se ramifica em dois, como se explicará a seguir –, a posse inicial das terras em torno da Serra do Padeiro remonta ao avô de seu Lírio, Francisco Ferreira da Silva, conhecido como Velho Nô. Ele teria nascido em Caetité, no sertão da Bahia, segundo minhas estimativas, por volta de 1868. De descendentes, ouvi duas versões a respeito dos primeiros anos do Velho Nô. Segundo a primeira, sua avó paterna teria sido uma “índia do mato”, que “não comia salgado”. A certa altura, o pai do Velho Nô, Augustino, abandonou a esposa, Zefinha (“pegou uma moça e fugiu”), e, na esteira desse acontecimento, os nove filhos do casal “se esparramaram tudo”. Conforme a segunda versão, o Velho Nô seria filho de uma índia Caeté e de um não-índio – essa índia teria sido estuprada pelos filhos de um fazendeiro, que a encontraram enquanto campeavam. O que se sabe com segurança é que, ainda jovem, “naquelas doenças de vir para o sul”, o Velho Nô transferiu-se a Olivença, junto a um irmão mais velho, Reginaldo. E, depois, acabou por se internar na Serra do Padeiro⁵⁴.

Chegando à região, o Velho Nô estabeleceu relações com os indígenas que ali viviam. Casou-se a uma índia de nome Maria Izabel, conhecida como Índia Morena, de quem pouco se sabe. Deste relacionamento, em 1905, nasceram João de Nô, o pai de seu Lírio, e outros filhos (ver imagem 3.5). Por volta de 1930, o Velho Nô uniu-se com Julia Bransford da Silva, também índia de Olivença, neta pelo lado materno de Manoel Nonato do Amaral e, pelo lado paterno, de uma portuguesa, de quem herdou o sobrenome Bransford (ver imagem 3.7). O Velho Nô e Julia tiveram numerosos filhos, alguns dos quais viviam na Serra do Padeiro em 2012. Em uma narrativa alternativa – é significativo que ela me tenha sido confiada por mulheres da família –,

⁵⁴ Woortmann chama a atenção para o fato de, em narrativas como essa, muitas vezes se operar um apagamento do período anterior ao deslocamento do tronco velho: “O mundo começou (recomeçou) com a migração do fundador” (1994: 244).

o caráter inaugural da chegada do Velho Nô é atenuado. Como muitos índios já viviam naquela área, e como estes eram antepassados dos que lá vivem contemporaneamente (pela linha materna), essas falas tratam de enfatizar que a relação da família de seu Lírio com essa porção do território era muito mais antiga, e a relação do Velho Nô com os indígenas da região, mais ambígua. Uma indígena contou-me de certo São João em que o Velho Nô espalhou, pela mata, pedaços de carne de boi, gomos de bambu cheios de cachaça e fumo:

Quando voltou, estava uma ruma de índio, tudo bêbado, caído. Depois disso, foi como ter amansado os índios. [...] Ele nunca matou os índios. [...] *E foi assim que ele conseguiu mulher.*

O filho ou neto de índio, observou, “quando caiu aqui para dentro, fez a coisa que o branco fazia”. Enfatizando, contudo, que o Velho Nô não se valeu de violência aberta ao penetrar no território, ela o contrapôs a um não-índio conhecido como Olímpio Gago, “que já entrou matando”. “A diferença é que Olímpio Gago já chegou casado com uma não-índia, e o Velho Nô chegou solteiro”, comentou, enfatizando o papel desempenhado pelo casamento com a mulher indígena na fixação dos migrantes, como já se indicou no capítulo 1 (“as terras, na verdade, eram da Velha Morena”). Ao chegar às portas do território, o Velho Nô não pôde entrar de pronto: foi flechado. “Com jeito, com calma, ele foi *se apoderando* dos índios.”

Analogamente ao que observou Cristina Scheibe Wolff a respeito do Alto Juruá, Acre, aqui também estamos diante da “relação complexa em que matizes de gêneros e de etnias dão o tom do jogo das hierarquias, dominações e resistências” (1999: 153). Em seu estudo sobre a história social das mulheres do alto Juruá entre 1890 e 1945, Wolff analisou a conformação de uma nova configuração social na região, engendrada pela exploração da seringa e, após a crise da borracha, pela constituição de um campesinato florestal, profundamente conhecedor do território. Na base desse novo modo de vida, estavam as uniões entre homens oriundos principalmente do Ceará e mulheres indígenas. “As relações entre índios e migrantes nordestinos no Alto Juruá parecem ter um padrão duplo e simultâneo de confronto e assimilação”, escreveu a autora, mencionando as “correrias” (massacres de índios), as enfermidades levadas pelos migrantes e os casamentos interétnicos (Ibid.: 154).

Na Serra do Padeiro, a profusão de casamentos entre homens vindos de fora (fossem índios ou não-índios) e índias – explicou-me uma indígena, descendente de uma união desse tipo – amarrava-se, de partida, à violência interétnica: “É porque mataram tudo os índios machos”. “Sempre quem é índio é a mulher, porque eles estupraram, fizeram um monte de coisa”, disse outra indígena. Ao mesmo tempo, muitos índios com os quais conversei enfatizaram o papel de suas antepassadas indígenas na adaptação dos não-índios ao território e na construção dos modos

de vida que seriam continuados por filhos e netos⁵⁵. Assim como ocorreu com os seringueiros sobre os quais se debruçou Wolff, os homens que chegaram à Serra do Padeiro como desbravadores adquiriram intimidade com o território com base no trabalho (ao estabelecer roças, caçar, pescar), mas também em contato com os conhecimentos nativos (Ibid.: 173).

Com o passar dos anos, os descendentes do Velho Nô, tanto os da “família nova” (do casamento com Julia), quanto os da “família antiga” (do casamento com Maria Izabel), espalharam-se pela região. Julia também possuía terras, inclusive no litoral – o sítio na Lagoa do Mabaço –, e com isso a grande família Ferreira da Silva/Bransford da Silva passou a ocupar uma extensão significativa do território. A posse da terra era “de boca”, mas o Velho Nô mantinha razoáveis relações com os poderes locais, inclusive com o doutor Almeida, de modo que, segundo seus familiares, nunca teve problemas para manter as posses. Depois de sua morte, contudo, ocorrida em 1962, o cenário começou a mudar, já que alguns de seus filhos venderam seus lotes. O avanço dos não-índios sobre as terras da família, porém, atingiria outra escala somente após a morte de João de Nô, em 16 de agosto de 1981, coincidindo com o período em que se registra um aumento na concentração fundiária na microrregião Ilhéus/Itabuna, em que está inserida a Serra do Padeiro (Rocha, 2008: 21).

Nas origens do tronco Fulgêncio Barbosa também encontramos um homem vindo de fora, Francisco Fulgêncio Barbosa, índio Kiriri nascido na antiga aldeia Saco dos Morcegos (atual município de Mirandela, Bahia). Em algum momento na primeira década do século XX, Francisco estabeleceu-se na região de Olivença, trabalhando como “contratado”, até “ficar com impulso para tirar posse por conta própria”. Acompanhado da esposa e de três filhos, ainda crianças, juntou-se a um grupo composto por alguns indígenas dispostos a desbravar o interior do território “em busca de terra boa”. Um de seus netos narrou a empreitada:

Primeiro, foi todo mundo para a igreja confessar os pecados, passaram oito dias jejuando, para poder entrar na mata, porque essa serra aqui, cheia de imbaúba negra, era como um reino encantado. Mata bruta... a mata só não era virgem porque passava o vento. Gastaram dias de Ilhéus para chegar aqui, andando. Eles paravam onde havia casas, e ficavam ali tomando informação, tomando conhecimento.

Ao que parece, a família não se dirigiu diretamente à Serra do Padeiro. Primeiro, viveram algum tempo no Santana, e depois subiram, armando ranchos aqui e ali, até se assentarem à beira do rio Cipó, perto de alguns pés de vinhático, que em 2012 ainda estavam lá. No meio de uma roça de cacau, uma braúna indicava o local da primeira casa construída pela família, tapada de barro e coberta de palha de ouricana. A mesma roça ocultava também

⁵⁵ Como alerta Wolff, perder de vista a atuação das mulheres indígenas, levada a cabo mesmo em cenários muito desfavoráveis, seria cometer “mais uma violência” (Wolff, 1999: 167).

um cemitério de “anjo”, onde eram enterradas crianças de até 12 anos de idade. Os indígenas viviam da pequena agricultura (mandioca, em especial, e algum cacau), caça, pesca e coleta, e se tornaram profundos conhecedores da região. Essa foi a área tomada após a morte de Francisco, por volta de 1918, na execução de uma dívida, episódio a que já me referi.

Francisco, como disse, tinha três filhos quando chegou à Serra do Padeiro: Antônio, nascido em 1901; João, o mais velho, cuja data de nascimento desconheço; e Maria, de quem quase nada se sabe. Entre os Ferreira da Silva/Bransford da Silva, pouco se conhecia da trajetória posterior do irmão do Velho Nô, Reginaldo (dizia-se que se casou com uma mulher negra e foi viver em outra parte); neste caso, foi Maria quem saiu de cena, após se casar. Também seus irmãos mais novos, nascidos já na região, dispersaram-se, indo viver com parentes em outras partes, quando da toma da fazenda no rio Cipó. João e Antônio, por sua vez, permaneceram na Serra do Padeiro. Trabalhando em fazendas, conseguiram comprar terras nas regiões do rio Maruim (no lugar conhecido como Zé Soares) e do rio do Meio (que banha a área referida como Beira-Rio e, antigamente, era conhecido como Maruinzinho). João casou-se com Tertuliana Ferreira da Silva, índia nascida entre os rios Santana e Cajazeira, e posteriormente com Estelina, índia do Santana, vítima da repressão ao levante de Marcellino, como já comentei⁵⁶. Antônio, por sua vez, casou-se com Alzira Alves de Oliveira, índia da família de Marcellino, que, solteira, viveu junto ao rio Cajazeira e também no Acuípe, cortando piaçaba para sustentar o pai doente.

A trajetória de João, Antônio e seus descendentes é muito similar ao que já se observou em relação ao outro tronco. Também sofreram sucessivos atos expropriatórios, expressos, entre outros expedientes, em trocas desiguais, cercas que andavam e tomas de terras por dívidas. Com o passar dos anos, espalharam-se em torno da Serra do Padeiro, vivendo principalmente nas regiões do rio Cipó, rio Maruim e rio do Meio. Note-se, ainda, que as interseções dos troncos Ferreira da Silva/Bransford da Silva e Fulgêncio Barbosa – que se tornaram especialmente profusas depois que as retomadas tiveram início – já existiam havia muito, decorrentes das relações de parentesco que uniam as índias com as quais homens de ambos os troncos se casaram. Para citar apenas um exemplo, Maria Izabel, a Índia Morena, com quem o Velho Nô se casou, era parente próxima de Estelina, mulher de João Fulgêncio. Ao que se conta, homens de ambos os troncos eram companheiros de caçada e apoiaram uns aos outros em diferentes circunstâncias, inclusive em face da expropriação.

⁵⁶ Utilizo aqui o nome Tertuliana, contudo, cabe informar que em alguns documentos pessoais encontrei a mesma indígena referida como Terta, que suponho uma abreviação.

Conforme os não-índios avançavam sobre o território, parte significativa dos indígenas passou a viver em pequenas porções de terra livradas da expropriação, sobrevivendo da agricultura em escala reduzida, criação de pequenos animais, caça, pesca e coleta, trocando o que produziam com os vizinhos. “Naquele tempo, isso aqui tudo era mata bruta.” Quando pedia aos indígenas que me contassem sobre o passado, geralmente as histórias começavam assim. Meus interlocutores caracterizavam, a partir de suas vivências pessoais, o período compreendido aproximadamente de 1940 até meados da década de 1990 como de relativo isolamento, ainda que mantivessem contato mais ou menos regular com os não-índios estabelecidos na região. “Só fui usar sapato depois de grande” ou “roupa nova só no São João” eram outras frases comuns para indicar como se vivia “na mata”, em um tempo em que se podia percorrer léguas sem encontrar alguém.

De quando em quando, longas distâncias eram transpostas a pé ou em lombo de burro, para visitar parentes em outras porções do território; pagar impostos, no caso daqueles que haviam registrado seus sítios; e “fazer a feira”, isto é, comprar mantimentos como café, sal e açúcar, em São José da Vitória, Macuco (antiga denominação de Buerarema), Itabuna ou no Pontal (em Ilhéus). “Não tinha estrada, era vereda. Dois dias andando, mata pura”, comentou um indígena, que em 2012 tinha 63 anos de idade, sobre as idas de seu pai à feira no Pontal. Caminhavam carregando a feira nas costas, em embornais feitos de saco ou de cipó (neste caso, chamados de bocapiu). Para vender o “cacauzinho” ou a farinha que produziam, pagavam frete aos tropeiros da região; os mais remediados possuíam, eles mesmos, alguns bois de cangalha.

A ida “na rua” – então algo um pouco mais corriqueiro para os homens e mais extraordinário para mulheres e crianças – podia causar excitação. Uma indígena que em 2012 tinha 30 anos de idade lembrava-se de ter passado em claro a véspera de sua primeira ida à cidade. Quando a mãe dessa jovem fora à rua pela primeira vez, em 1966, tinha 11 anos e trajava um vestido costurado para a ocasião: “Fiz uma peneira, vendi por seis contos e segurei o dinheiro para poder comprar esse vestido”. “A roupa, antigamente, era uma só, a tal da ‘bate e troca’: a pessoa ia ao rio, tomava banho, lavava a roupa e vestia de novo, para secar no corpo”, disse-me outra indígena que em 2012 beirava os 90 anos de idade.

Quando conversávamos sobre o relativo isolamento em que os Tupinambá da Serra do Padeiro viveram durante boa parte do século XX, um indígena refletiu acerca de seus impactos sobre as possibilidades de resistência dos índios à expropriação operada pelos não-índios. Ele lembrava-se de quando tinha cinco ou seis anos de idade, em meados da década de 1970, e ficava com o irmão mais velho na casa de sote em que viviam, em uma clareira, esperando o retorno do pai, que saía para caçar, coletar óleo de jacarandá e palmito ou para ajudar uma

vizinha distante a cevar mandioca. Às vezes, o pai levava uma semana viajando a Una, para pagar impostos – começara a fazê-lo a partir de 1950, aproximadamente, em face da ameaça de perder a terra. “Ele ia de pé, comia peixe na estrada e jabá”, lembrava o filho. Nessas ocasiões, os meninos não saíam de casa, com medo de serem atacados por uma onça.

De um lado, observou o indígena, as dificuldades de locomoção e contato, bem como a ausência, no Estado, de qualquer faceta significativa de promoção dos direitos indígenas, tornavam os índios “muito fraquinhos”. “Naquele tempo, tinha até mais índio, mas eles não se defendiam. Não tinha como o cara se defender em nada.” De outro lado, os indígenas que habitavam as áreas mais distantes dos centros urbanos, como no caso da Serra do Padeiro, tinham a vantagem de ficar mais longe dos olhos dos representantes do poder público – “aqui era melhorzinho” –, ainda que, como já ficou claro, não estivessem imunes a seus desmandos e, especialmente, dos coronéis seus vizinhos. Segundo outro indígena, “naquela época, tinha que ser muito bom no facão e no punhal, e andar em grupo”. “Mandava quem tinha clavinote”, disse um terceiro. “Os homens [não-índios] é que mandavam, índio era uma coisa sem valor.” Observemos, então, como se deu, nesse quadro, a resistência Tupinambá.

3.2.1. Lembrar e tornar a dizer

Como se viu, a negação da identidade étnica dos Tupinambá tem raízes no passado – basta lembrar que Marcellino era identificado como “caboclo”, em sentido pejorativo, ou “bugre”, e não como índio. Apresentava, ainda, uma encarnação contemporânea, no contexto de demarcação da TI, que já se examinou no capítulo 2. A esse ataque, os indígenas respondiam descrevendo seus parentes, “índios puros” ou “misturados”, enfatizando traços físicos ou hábitos que, em sua análise, comprovariam sua identidade. Já tratei das relações estabelecidas pelos homens chegados “de fora” com os índios da vila de Olivença e da mata, materializadas, muitas vezes, em casamentos interétnicos. Cabe agora referir, brevemente, o interessante conjunto de narrativas guardadas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro acerca dos “índios bravos”, que versavam, principalmente, sobre contatos travados entre eles e os troncos velhos.

“Índio puro aqui já teve, de andar até nu, com tanguinha. Quando via um, se escondia. ‘Uhum, uhum, uhum’ – só falavam assim, que nem porco roncando. Aí era índio, índio bravo”, disse-me um senhor indígena. Desses índios, as gerações mais recentes só conheceram as histórias contadas por pais e avós; os caminhos velhos nas matas; e os lugares de antigas aldeias, registrados na memória coletiva e identificáveis pelas grandes concentrações de cacos de cerâmica (“eles faziam painéis de barro enrugadinhas, que nem

casco de tatu”; “eu ainda alcancei uma barroca cheia de caco de louça de índio”). Os mais velhos contavam que esses índios acorriam às roças plantadas pelos primeiros para apanhar alimentos. “Se o dono da roça reclamasse, os índios atacavam. Mas se o camarada não resmungasse, aquele ali, para ele [o índio bravo], era amigo.” Ainda sobre as incursões dos índios bravos nas roças, ouvi de diversas pessoas este caso, que versava sobre a reação desses índios ao que consideravam uma expressão de avareza dos recém-chegados:

Ela [a avó de minha interlocutora] me contava que, quando chegaram os de fora, eles plantavam aquela roçona de banana, e os índios não plantavam, não tinham ferramentas. Então os índios entravam na roça e tiravam o cacho com muito cuidado, para não dar prejuízo ao dono da roça. Quebravam o milho, tiravam a espiga, deixavam o pé lá. Eles zelavam daqueles pés, porque achavam que iam botar outros [cachos de banana e espigas de milho]. Se o de fora tirasse aquele pé sem avisar, o índio matava, porque achava que ele estava tirando para o índio não pegar mais. Tinha que conversar alto, sozinho com o pé de planta, explicando que ia tirar aquele para plantar outro. Aí os índios ouviam e tudo bem.

Homens dos dois troncos principais da Serra do Padeiro tiveram seus encontros com os índios bravos. O Velho Nô, disse-me uma de suas filhas, topou com eles seguidas vezes e, ainda que não entendesse a língua desses índios, logravam se comunicar. Certo dia, caminhando por uma estrada velha, avistou um índio que vinha em sua direção, carregando uma cutia nas costas, com a cabeça baixa, sem ter notado sua presença. Quando o índio finalmente viu o Velho Nô, tamanho foi seu susto, que jogou a caça para um lado e se escondeu em outro. De alguma forma o Velho Nô tratou de tranquilizá-lo e se afastou um pouco, para que o índio se decidisse a sair do mato. Quando voltou ao local, minutos depois, o índio já havia apanhado a cutia e se fora. Com Antônio Fulgêncio, uma vez a situação ficou tensa:

Papai diz que eles tentaram atacá-lo na beira do rio de Una, naqueles lajedos ali. Ele estava pescando, aí chegou na *outra aldeia* – que os Botocado [Botocado] moravam do outro lado do rio, onde tinha um tabocal, a aldeia deles era ali. Ele estava pescando uns berés e, quando deu graça, [os índios bravos] estavam encostadinhos nele assim. Ele e os companheiros ouviram aquela zoada e desertaram pelo mundo, dentro da mata. [...] Papai disse que, dessa vez, quase que ele foi pego pelos índios. Ele era moderninho nesse tempo.

Com o passar do tempo, contudo, esses índios deixaram a Serra do Padeiro. “Os brancos foram perseguindo, maltratando-os e eles correram”, disse-me uma senhora indígena. A região passou a ser habitada apenas pelos Tupinambá; por alguns indígenas frutos de relacionamentos entre esses e “índios bravos”; e, é claro, os cada vez mais numerosos não-índios. Nesse quadro, como indiquei, os Tupinambá referiam-se com frequência às características de seus antepassados para reafirmar uma identidade étnica constantemente posta em questão.

Uma senhora falou-me de seus bisavós maternos: Saturnino, que ela conheceu, tinha “o cabelo de espinho, que nem caititu, e o orelhão desse tamanho”. Quanto à bisavó, que era de Olivença, “mãe fala que não levantava nem a cabeça quando dava a benção”. Orelhas grandes, cabelos lisos e espetados e a “cisma do caboclo” seriam todos traços indígenas. Outra senhora falou-me de sua avó materna, a que se referia como “Mãe Velha”, indicando o que seriam vários traços de indianidade: ela usava uma saia com bolso para o cachimbo (o gosto dos índios pelo fumo), não falava português “direito”, nunca usou sapato, tinha os pés tortos (outro traço físico reputado aos índios) e morava em ranchos de palha de bananeira, só tendo vivido em casa tardiamente. Povoavam as memórias dos Tupinambá mães, avós e bisavós que eram “índias *mesmo*”, com longos cabelos, batendo quase nas pernas. Os hábitos alimentares – comer carne sapecada (isto é, quase crua) e sem sal, preparar o peixe enrolado na folha da patioba, apreciar giroba, farinha e pimenta – também seriam importantes indicativos da identidade indígena, como se examinará no próximo capítulo.

Poderia continuar essa enumeração de atributos longamente, mas basta apontar que, em síntese, o que diziam os Tupinambá é que na Serra do Padeiro nunca deixou de haver índios, e que a existência de vínculos específicos entre eles, o território e os encantados era a dimensão precípua da identidade étnica, como se buscará detalhar em outra parte. “Aqui toda a vida foi aldeia, só não era reconhecido”, disseram-me. Desse modo, os indígenas enfatizavam a persistência dos Tupinambá como grupo etnicamente diferenciado, inclusive apontando para o futuro, como indiquei no capítulo 1, quando aludi à imagem dos “filhos de banana” e ao crescimento da aldeia. Note-se que não eram apenas os indígenas que se percebiam como outros: também os regionais demarcavam suas diferenças em relação aos índios, operando, como já ficou claro, o termo “caboclo” como categoria classificatória. A esse respeito, um jovem indígena comentou: “Eu fui discriminado duas vezes: antes, era discriminado porque era índio, e, depois que vim para a luta, diziam que eu era um ‘índio branco’. Vai entender...”.

O avanço dos não-índios sobre o território Tupinambá, contudo, ameaçava a persistência do modo de vida dos indígenas. Introduziam-se (em alguns casos, impunham-se) novos hábitos, os parentes que perdiam as terras dispersavam-se, muito era esquecido. Eram, como observou Arruti, os “caminhos de desaparecer” (1995: 62-70). Nesse sentido, tornava-se fundamental lembrar e dar a saber, aos mais jovens, *como ser índio* e fazê-los conhecer o martírio de seus antepassados. Não me parece banal que João de Nô tenha insistido (inclusive no leito de morte, segundo o que se contava) que uma de suas netas deveria se chamar Glicéria, que é nome de uma planta aquática, mas também de uma sua prima que teria sido comida por uma onça, junto a seu bebê, quando tentava voltar à mata, de onde havia sido retirada à força para viver em Olivença.

“O que ele falava na beira do fogo, a gente não esqueceu”, disse-me um neto de João de Nô, que foi criado por ele. “Nós fomos crescendo, a gente estudou um pouco mais, começou a entender as coisas e *foi se lembrando* do que nosso avô falava para a gente, dos nossos direitos.”

Certamente não poderia ter a pretensão de mapear cada elo de transmissão da memória na Serra do Padeiro, inclusive porque muitos eram recônditos. Analisando, porém, um caso em particular – de um indígena que contribuiu no esforço de sustentação da memória Tupinambá –, talvez possamos visualizar algo dos mecanismos de manutenção de um conjunto de memórias subterrâneas, acionadas pelos indígenas na luta pelo território. Alfredo José de Menezes, conhecido como Alfredo Catroca (depois que uma partida de futebol deixou-lhe permanentemente as pernas tortas), nasceu na Serra do Padeiro, em 1912 (ver imagem 3.6). Era primo em segundo grau de seu Lírio, o pajé da aldeia, e seria, segundo os índios, “uma mistura de Botocudo e Tupinambá”⁵⁷. Quando Alfredo era jovem, sua família fugiu para o “aldeamento dos padres”, isto é, Olivença, em decorrência das perseguições a Marcellino ocorridas nas serras⁵⁸.

A vida de Alfredo seria de constantes deslocamentos, especialmente um movimento pendular entre a localidade conhecida como Serra das Bananeiras, na RI Caramuru-Paraguaçu, e a Serra do Padeiro. Esse movimento não era incomum. Sabe-se que, sobretudo na época de Marcellino, alguns Tupinambá transferiram-se para as imediações desses postos indígenas, onde parte de seus descendentes vive até hoje⁵⁹. Um jovem índio disse-me, certa vez, que essas mudanças deviam-se ao fato de os Tupinambá estarem “desorientados”, dispersos, e que teriam buscado viver com seus parentes “aldeados”. Promessas de trabalho

⁵⁷ Alfredo era filho de um índio chamado Odorico, que, por sua vez, era irmão de Maria Izabel (conhecida como Índia Morena), a avó paterna de seu Lírio.

⁵⁸ Ainda que o aldeamento jesuítico havia muito tivesse sido extinto, era comum os indígenas da Serra do Padeiro referirem-se dessa forma a Olivença.

⁵⁹ Para um comentário sobre famílias Tupinambá que, no passado, transferiram-se para os postos Caramuru e Paraguaçu, e também para o extremo sul do estado (sobre o que registrei diferentes relatos em campo), ver também Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio (2009: 405-406). Vale notar que documentos do SPI guardados pelo Museu do Índio registram essa movimentação. Um documento datado de 1942 refere-se à situação do casal de índios Manuel Leite de Santana e Maria da Conceição, ambos oriundos de Olivença, que solicitavam uma área no interior da RI, “onde estiver a velha Marcolina” (Serviço de Proteção aos Índios. Inspeção Regional 4. Posto Indígena Caramuru-Paraguaçu. S.I, 29 dez. 1942. Microfilme: 183. Fotograma: 1819). Três documentos datados de 1943 informam concessões de posse de áreas na RI a índios de Olivença. Um deles, por exemplo, informa a José Delmiro Filho que ele foi reconhecido como “índio de Olivença” e recebeu a posse de uma área outrora arrendada a um não-índio (Serviço de Proteção aos Índios. Inspeção Regional 4. Posto Indígena Caramuru-Paraguaçu. Ofício. Bahia, 12 out. 1943. Microfilme: 183. Fotograma: 1868). Para 1944, há quatro documentos registrando concessões de posse; para 1947, um. Em 1956, um ofício do posto Caramuru apresentava o “índio mestiço” de Olivença Basílio Francisco Muniz, que se deslocava para a “área denominada terra dos índios” no Monte Pascoal (Posto Indígena Caramuru. José Brasileiro da Silva. Ofício. Itabuna, 20 dez. 1956). No ano seguinte, uma carta foi remetida ao encarregado do posto Maxacali, requerendo uma área de terras para a família da índia Edith dos Santos, procedente de Olivença, uma vez que já não havia “possibilidades para sua localização” no posto Paraguaçu (Posto Indígena Paraguaçu. Carta. Bahia, 1957. Microfilme 155, fotograma 0373).

também teriam atraído aos postos Caramuru e Paraguaçu índios expropriados, tanto do sertão quanto das serras e da costa. Não se deve perder de vista que os postos constituíam, como se sabe, instâncias de distribuição dos recursos fundiários e de disciplinamento da mão-de-obra indígena, em que se buscava implementar “práticas de homogeneização do espaço rural” (Peres, 2004: 48, 57). Os agentes do SPI, contudo, não conseguiram fixar totalmente essas populações junto aos postos. Em suas idas e vindas, Alfredo circulava informações sobre como viviam os índios e transmitia as histórias ouvidas dos mais velhos. “Ele contava tudo de índio, de Olivença a Caramuru. Na época, ninguém falava de índio aqui”, observou uma indígena.

Ainda criança, Glicéria conviveu com Alfredo em seus últimos anos, quando ele se estabeleceu definitivamente na Serra do Padeiro; corria à casa dele para ouvi-lo. Seu aporte à resistência eram as palavras: “a reza dele era uma história e eu ficava encantada”. Ele contava como viviam os índios em Olivença e nos postos indígenas, rezava de “olhado” e dizia à menina que ela tinha “pés de índio”, isto é, pés chatos. Falava sobre um índio muito bom de flecha – atirava para o alto e a flecha caía entre os dedos de seu pé –, que, com o contato, começou a beber cachaça, até definhar e morrer. Contava também, com regozijo, que certa vez os índios deram uma surra em uns jagunços. Sobretudo, profetizava que a terra tornaria a ser dos índios: o que se passara no tempo de Marcellino (“as brigas”) voltaria a ocorrer. Quando dizia isso, alguns riam e acusavam-no de estar inventando. Uma indígena, já falecida, “dizia que ele iria caducar com as histórias de índio, porque índio era do passado, não existia mais”. Nessas ocasiões, contou-me um irmão de Glicéria, “Alfredo se retava e o beijo dele despencava de raiva”⁶⁰.

Alfredo morreu, em 1994, em decorrência de uma doença que dizia ter sido causada pela réstia da lua, que passava pela fresta das tábuas e batia em seu rosto enquanto dormia. Morava de favor em uma fazenda, bem próxima ao que é o centro da aldeia. A terra que pertencera a sua mãe havia sido tomada por um não-índio e, a despeito de Alfredo ter “posto questão na justiça”, não conseguiu reavê-la. “Larga de ser besta, Alfredo: você já viu índio ganhar nada?”, uma senhora lembra-se de lhe haver dito. Em 2008, a fazenda São Roque, que se impusera sobre a terra de Alfredo, foi retomada pelos Tupinambá⁶¹. Mas ainda antes disso, no início da mobilização pela demarcação da TI, Glicéria *lembrou-se* dele: “Quando começou a nossa luta, eu falei: ‘Olha, o que Alfredo contava não era mentira, era verdade!’. Os arquivos em Una, os antropólogos mostraram que era verdade”. Penso que ela lutava impregnada pelas palavras de Alfredo, cuja resistência reverberou, pois houve quem o *escutasse e tornasse a dizer*.

⁶⁰ Só posso pensar na angústia que ele eventualmente sentia.

⁶¹ Não sei dizer se a área em questão já era referida pela família de Alfredo como São Roque, sendo o nome mantido depois do ato expropriatório, ou se foram os não-índios que a batizaram dessa maneira.

O território, para os Tupinambá da Serra do Padeiro, estava impregnado pela presença de seus antepassados, e as memórias em torno dessa ocupação eram acionadas contemporaneamente, no marco do processo de retomada, de modo a indicar parte dos vínculos persistentes entre os indígenas e a terra. Certa vez um fazendeiro disse a um indígena que este não poderia passar por determinado caminho, situado na pretensa propriedade do primeiro. “No caminho onde pai passou, onde meu avô passou, eu também passo!”, o índio teria respondido, fazendo com que o fazendeiro recuasse. Inclusive os nomes pelos quais eram conhecidos alguns locais do território Tupinambá davam conta de sua associação a índios que neles habitaram ou circularam – associação que resistia mesmo quando as áreas estavam havia muito em posse de não-índios. Como comentou Bonfil Batalla,

A memória histórica de um território original desempenha um papel ideológico de primeira importância para os grupos que viram diminuídos seus espaços como efeito da dominação colonial – funciona como uma “territorialidade simbólica” que alarga o estreito âmbito controlado efetivamente pelo grupo étnico (1981: 26-27, tradução minha).

Um local na encosta da Serra do Padeiro, no interior de uma fazenda que tinha por pretense proprietário um não-índio, continuava sendo referido como “200 pés”, já que ali se encontrava uma roça outrora pertencente a uma indígena, onde, antes da expropriação, foram plantados 200 cacauzeiros. A “roça de Bebé”, índio que viveu em um rancho naquela região, também se localizava em uma fazenda em posse de um não-índio – e mesmo o fazendeiro referia-se ao local dessa forma. Pés de jenipapo e outras fruteiras, plantados por Bebé, indicavam o local do antigo rancho; muito perto dali, ele e dona Maria da Glória, esposa de seu Lírio, punham laços, para caçar. Essa área é repleta de pedras, algumas de grandes dimensões, e sob elas os índios viveram – no caso de Bebé, seu tio Belisário Ferreira da Silva (Zé Hortênsio) e outro indígena, até mais recentemente. Novas linhas (as divisas das fazendas) não puderam apagar da memória dos indígenas os traçados antigos (uma “carreira de jaca” no meio da mata, por exemplo, dividia as roças de João de Nô e seu irmão Zé Hortênsio, que acabaram, ambas, nas mãos de não-índios).

Caminhando com os Tupinambá pelo território, pude conhecer muitas marcas mnemônicas, que indicavam seus vínculos e de seus antepassados com lugares específicos, e revelavam o papel dos indígenas na *construção* do território como ele era contemporaneamente⁶². No capítulo 4, ficará clara a importância atribuída pelos indígenas ao “zelo” para com o território

⁶² Viegas debruçou-se sobre a relação entre os pés de fruta e a memória dos espaços outrora habitados em uma seção significativamente intitulada “Memória em pés de jaca” (2007: 218-221).

– ainda que aos homens e mulheres não fosse dado “controlar” a natureza, eles podiam e deviam cuidá-la, e mesmo aperfeiçoar alguns de seus traços. Riachos, por exemplo, poderiam se tornar mais belos caso fossem frequentados cotidianamente por alguém que deles zelasse. Dessa maneira, enfatizavam os indígenas, seus antepassados teriam realizado uma série de modificações na paisagem. O caso de um pé de coité, contado por uma indígena, ilustra essas intervenções. Quando vivia no sertão, sua mãe plantou uma semente de coité em uma lata de leite em pó; mais tarde, quando a planta já havia crescido um pouco, teve de deixar a fazenda onde morava e, não querendo abandonar a árvore, entregou-a à filha, que a plantou em seu terreiro. Apreciado pelos índios por suas calabaças, que serviam para a confecção de maracás, o pé de coité continuava no terreiro e era o “pai” de vários outros pés, plantados pelos indígenas nos arredores.

A terra, portanto, foi *trabalhada* pelos índios. Suas marcas estavam nas trilhas espalhadas pela mata, afundadas pelas pisadas. As ramas de gengibre espalhadas por Estelina (a quem já me referi, ao tratar da perseguição a Marcellino) entre as pedras de seu sítio eram cuidadosamente cuidadas por seu filho, como pude constatar⁶³. Da mesma maneira, em uma roça na Cajazeira podiam ser encontrados os pés de jenipapo plantados por Maria Izabel, a Índia Morena. “Quem roçou isso tudo, quem plantou esse cacau todo, fui eu”, disse-me uma indígena certa vez, indicando uma área que não estava em sua posse, mas na de um não-índio. “Se você for aí dentro, tem cacau de mais de cem anos”, disse-me um indígena nascido em 1972, que ainda colhia cacau de “rocinhas” que plantara aos 14 anos de idade. Muitas roças ainda existentes haviam sido abertas pelos mais velhos, que se reuniam em “batalhões” ou “adjuntes” (as designações locais para mutirões), entoando cantos de trabalho⁶⁴.

Também cantando, pisavam o barro e apanhavam folhas de juçara ou ouricana para construir as casas – onde se abrigavam em sotes ou camas de varas – e trabalhavam em casas de farinha antigas, ralando a mandioca no braço e secando a massa em tapitis (como eram referidos os tipitis). Nesses lugares, os filhos nasceram e tiveram seus umbigos enterrados – e a pessoa, como se sabe, sempre volta para o local onde está enterrado seu umbigo⁶⁵. Negar aos índios os direitos a um território no qual estavam assim entranhados seria um despautério, concluía os Tupinambá. Ao comentar sobre os vínculos de sua irmã com determinada

⁶³ “Elas não acabam mais, não; diminuem, mas não acabam”, disse-me seu filho a respeito das ramas.

⁶⁴ Embora ressentisse a falta do irmão já falecido, que fazia a primeira voz durante os batalhões, seu Almir Alves Barbosa entoou, a meu pedido, alguns desses cantos. Transcrevo dois, como exemplo: “Ô, baleia, ô, baleia/ tira o couro da baleia,/ tira a baleia do couro”; “Leão berrou/ lá na mata do dendê, aô. / As meninas perguntaram / que foi que o leão veio fazer./ Leão berrou, na mata do dendê, aô!”.

⁶⁵ Ver Oliveira Filho (1998a: 64-65).

porção do território – e da qual, a certa altura, quiseram retirá-la –, uma indígena disse-me: “Imagine: os meninos [os filhos da irmã] foram todos feitos, nascidos e criados lá!”.

3.2.2. Os “mourões” Tupinambá

Outro componente fundamental da resistência Tupinambá é o conjunto de casos em que os indígenas conseguiram se manter na terra – melhor dito, em parte dela – a despeito da ação expropriatória. Quando se considera cada situação individualmente, o que primeiro salta aos olhos é a dimensão da perda. Geralmente se trata de uma família extensa, que mantinha a posse de uma porção ampla do território e terminou reduzida em uma pequena fração do mesmo; em praticamente todos os casos, a exiguidade da área tornou impossível garantir o sustento dos indígenas com base exclusivamente no que se produzia e extraía ali. Muitas vezes, apenas os indivíduos mais velhos ficaram no sítio em caráter permanente. Já não havia condições de repartir a terra com filhos e netos (“Os meus filhos mais velhos todos têm um pedacinho de cacau, na Beira-Rio. Só os filhos mais novos que não têm, porque o terreno acabou. Não dava para todo mundo”). Para estes, as alternativas eram estabelecer relação com as fazendas (como trabalhadores permanentes, meeiros ou em decorrência de outros tipos de acordo com os pretensos proprietários das áreas) ou migrar (os destinos variavam das cidades mais próximas a municípios do centro-sul do país)⁶⁶. Por vezes, indivíduos mais jovens continuavam a viver no sítio, que, porém, tornava-se para eles apenas (ou principalmente) local de morada, já que tinham de trabalhar em outra parte, nem que fosse para complementar o que produziam junto à família.

Um jovem indígena, a quem chamarei Jorge, falava-me certa vez da relação entre o confinamento dos índios nos “pedaços mais fracos” da terra (como se sabe, na região cacauceira ocorrem manchas de solo menos fértil) e a exploração de sua mão-de-obra pelos não-índios. Estes, observou, “deixavam” que os indígenas ficassem com pequenas frações de terra – nas quais a subsistência mais ou menos autônoma era inviável –, já que precisavam de braços para as fazendas. A família de Jorge era uma das que conseguiram se manter em um pequeno sítio; seus irmãos mais velhos logo saíram para trabalhar fora. Um deles, que em 2012 tinha cerca de 30 anos de idade, trabalhou durante 11 anos e três meses na fazenda Santa Helena, que fora tomada à família e acabou retomada em 2009. O destino de Jorge foi distinto. Mesmo que sua diferença etária em relação a esse irmão fosse de menos de dez anos (Jorge tinha cerca de 20

⁶⁶ As categorias de trabalho em fazendas mais referidas na Serra do Padeiro eram: 1. trabalhar na “ameia” (a que já me referi no capítulo 1); 2. atuar como trabalhador “fichado”, isto é, com carteira assinada; ou 3. trabalhar “na empreita”, como mão-de-obra precária, contratada para tarefas pontuais. Existiam também outros acordos, mencionados com menos frequência, que não se enquadravam propriamente nessas categorias.

anos em 2012), quando chegou à idade em que deveria buscar trabalho, as retomadas já estavam em curso. Com isso, foi poupado de ter que trabalhar em terra alheia. Se não existissem as retomadas, cogitou, terminaria trabalhando em fazenda ou teria ido embora.

Na conservação dos sítios, junto à (inegável) perda, há, contudo, um êxito. A capacidade de resistir às variadas e intensas pressões dos não-indígenas, em um contexto tão desproporcional, por vezes assumia, nas falas dos índios, contornos épicos; além disso, o minúsculo triunfo teve desdobramentos importantes. Ainda que tivessem de passar a maior parte da vida fora, alguns indígenas sempre teriam aonde voltar, graças à permanência de seus parentes nos sítios. Eram esses indivíduos que garantiam o vínculo dos parentes dispersos com o território e, fincados na terra, acenando com um “nem tudo está perdido”, permitiam que se pensasse na futura recuperação das áreas em posse dos não-índios. Por isso, os indígenas que ficaram muitas vezes eram referidos como “mourões”, as estacas grossas que sustentam a cerca (ver imagens 3.1 a 3.4). Uma senhora indígena, que vivia à beira do rio de Una desde os nove anos de idade, explicou-me que foi ela quem “segurou” o sítio que pertencera a seus pais (ver imagem 3.9). “Uns saíram, outros morreram, eu fiquei aqui. *Eu que dei resistência aos outros tudo*. Porque se eu tivesse saído... Eu fiquei. Ou sofrendo, ou sorrindo, ou chorando, eu fiquei foi aqui.”

O papel desses indígenas fica ainda mais evidente quando se considera os casos em conjunto. Por se entenderem como um grupo com história e destino comuns, os Tupinambá compreendiam os casos pontuais de permanência nos sítios como necessariamente conectados entre si, a revelar uma considerável resistência territorial, já que, de sítio em sítio, abrangiam a aldeia, mesmo que de forma descontínua, em uma época em que a retomada do território, em toda sua extensão, era uma possibilidade latente. Observar mais de perto um desses sítios talvez nos ajude a compreender como se deu o processo de resistência; vejamos a história da área que corresponde ao centro da aldeia Serra do Padeiro, onde, em 2012, viviam o pajé, o cacique e outros membros da família.

Após a morte do Velho Nô, João de Nô de certa forma substituiu-o (“os irmãos todos pediam benção a ele”), evitando o fracionamento da terra da família, a despeito das pressões que já existiam⁶⁷. “João de Nô dizia que não era pra vender a terra, e que quem comprasse ia se arrepender, ia sofrer”, disse-me uma de suas familiares. Ele insistia ainda, conforme seus parentes, para que os netos estudassem, aprendendo a leitura, a escrita e as quatro operações matemáticas, “para não serem passados para trás”, especialmente em negociatas com a terra.

⁶⁷ “No contexto hierárquico desse campesinato, como também no de outros, o irmão mais velho é o substituto do pai perante suas irmãs e seus irmãos mais jovens”, assinalaram Ellen e Klaas Woortmann a respeito dos sítios sergipanos, o que também se aplica ao contexto que encontrei na Serra do Padeiro, sentando raízes no passado (1997: 40).

Em vida, João de Nô legara a seu Lírio um pedaço de terra contíguo àquele onde vivia, e foi ali que o segundo estabeleceu-se com sua família. Pouco depois da morte de João de Nô, em 1981, teve início um período de intenso assédio por parte de não-índios⁶⁸. À primeira pessoa que lhe abordou propondo negócio com a terra, seu Lírio respondeu: “Isso aí não é de vender, é de todo mundo viver aí dentro”.

Alguns dos irmãos e tios de seu Lírio, contudo, venderam suas partes nas fazendas Boa Vista (que pertencera ao Velho Nô) e São João (que pertencera a João de Nô). Recordando essas transações, um dos filhos de seu Lírio comentou que os parentes mais velhos viram-se deslumbrados com a possibilidade de ter determinados objetos ou de se mudar para a cidade, que mal conheciam:

Então eles *vendiam de graça*. O camarada oferecia uma mala, um relógio, um negócio assim, e eles iam entregando [a terra]. Teve um branco que ofereceu em troca terra lá adiante, uma terra que não prestava. Teve um tio que até a mulher ele largou na roça para o cara: vendeu de porteira fechada. Dois tios venderam outro pedaço para um velho que não é vivo mais, em troca de um terreno. Quando eles chegaram lá, o cara não deu pedaço de terra coisa nenhuma, colocou-os para trabalhar dentro da roça dele, por conta, sem salário. Eles ficaram lá, não aguentaram, mas já tinham passado os documentos para o cara. Então eles voltaram e ficaram aqui conosco, sem nada.

Seu Lírio, isolado, acabou por consentir em vender sua parte. “O povo de fora estava que nem urubu, e nós ficamos aqui coagidos”, explicou dona Maria, a respeito dessa decisão. Nesse momento, eles cogitaram, inclusive, deixar a Serra do Padeiro. “Eu ainda fui a Pau-Brasil duas vezes, para comprar uma terra lá”, disse seu Lírio. “Assuntei por lá tudo, aí voltei: ‘Ô, Maria, ou viver ou morrer, é aqui dentro. Nós não saímos, não’.” Alguns dos compradores das parcelas vendidas pelos herdeiros quiseram se apropriar também das áreas vizinhas, inclusive do sítio de seu Lírio. Na época, era recorrente o “comprar uma e *ter direito* nas duas” – especialmente devido ao fato de a ampla maioria das roças não ser titulada, como já se viu. Começaram a chegar “cartas de advogado”, dizendo que seu Lírio e a família tinham de deixar a área. Junto com as cartas, vieram as tocaias. “Não mataram painho porque ele não andava em porta de bar nem em brega. Mas tocaavam-no detrás das pedras”, disse-me uma de suas filhas. Outro filho de seu Lírio complementou: “Nós tudo pequeno, e sem poder trabalhar na roça, porque eles estavam em volta, tocaando o velho Lírio nas estradas, atrás de madeira, de pedra. Nunca conseguiram”. As ameaças vinham, principalmente, de Antonio Hermes de Sena, o Veiúsculo, sobre quem já se comentou. Conforme seu Lírio,

⁶⁸ Moura atenta para o “período ambíguo e transitório que se segue à morte dos chefes de família posseiros e sitiantes”, como um dos momentos em que as fazendas intensificam a pressão sobre áreas alheias (1988: 22).

As pessoas diziam que nós íamos perder tudo, porque eles [os fazendeiros] eram ricos, tinham carro, e nós não tínhamos nada. Eles diziam que nós íamos sair só com os cacarecos na cabeça; eles queriam que nós voássemos.

Os indígenas enfatizam que estavam sozinhos – a não ser pelos encantados – diante das pressões. Muita coisa mudara desde o tempo em que o Velho Nô era a principal referência naquela área: os poderosos haviam se multiplicado por ali, e eram outros. João de Nô ainda gozara de certo prestígio, especialmente por ser um afamado rezador, mas, ao que parece, não tinha a mesma ascendência que o pai. Ademais, as condições econômicas da família haviam decaído (devido, inclusive, à fragmentação das posses, em decorrência da multiplicação dos herdeiros). Dona Maria lembrava:

Lírio serrava para os outros [era ele quem fabricava caixões e outros artefatos para os moradores da região], todo ano eu paria. Nós estávamos passando fome, porque ele ganhava pouco no serrotão. Eu só cuidava do quintal, não conseguia ir para a roça.

A situação melhoraria anos depois, quando seu Lírio deixou de trabalhar como marceneiro, a família cultivou roças próprias, dona Maria passou a vender farinha e outros derivados de mandioca na feira, em Itabuna, e os filhos já estavam mais crescidos. Quando da morte de João de Nô, contudo, os não-índios encontraram a família bastante fragilizada. E foi então que seu Lírio e dona Maria tiveram de tomar uma decisão: realizar um recuo tático. Havendo vivido até então à margem do aparato oficial de controle de terras, perceberam que precisariam recorrer a ele, em busca de proteção; com isso, perderiam a maior parte da terra, mas não tudo. Em 7 de dezembro de 1981 – transcorrido, portanto, menos de quatro meses da morte de João de Nô –, seu Lírio cadastrou sua Fazenda Belém, com 20 ha de extensão, junto ao Incra. A área que herdara do pai era consideravelmente maior, porém, se declarasse tudo, não teria condições financeiras de arcar com o Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural (ITR). Assim, ato contínuo, vendeu os dois terços restantes (pouco mais de 40 ha) a um homem de nome Manoel Prado. Alfredo Catroca – que, a essa altura, já perdera seu sítio e morava ali – foi autorizado pelo fazendeiro a permanecer no local.

Prado ficou pouco tempo com a terra; logo a vendeu a Arlindo Berilo Alves, que se tornou compadre de seu Lírio e dona Maria (os indígenas referiam-se a ele dizendo que “era muito bom”, que encanou água para o sítio e cedeu um espaço para servir de sala de aula para as crianças dos arredores)⁶⁹. Arlindo permitiu que “o santo”, isto é, o altar constituído por

⁶⁹ Em uma fotografia guardada por seu Lírio e dona Maria (imagem 3.17), Arlindo e sua esposa posam ao lado do casal de indígenas, por ocasião do batizado de uma filha dos últimos. Penso não exagerar ao dizer que, apesar de registrar um momento festivo, a imagem é carregada de tensão. Tratava-se de um caso de compadrio

João de Nô, continuasse na casa-sede, já que a casa de seu Lírio e dona Maria era pequena e eles ainda não haviam construído uma casa específica para a guarda das imagens. Alfredo, que continuava vivendo ali – primeiro na barçaça de cacau e, depois, em uma casa construída por Arlindo – era quem cuidava do santo.

A certa altura, em meados da década de 1990, Arlindo decidiu derrubar a mata; seu Lírio e a família assistiam aos preparativos desolados, sem nada poder fazer, a não ser rezar. “Nós colocamos a mão na cabeça. Nós íamos nos acabar neste pé de serra, as águas iam secar...”, disse dona Maria. Quando a mata já estava brocada (isto é, a madeira fina já havia sido retirada e se estava prestes a derrubar as árvores de maior parte), surgiu um comprador, o negócio foi feito e o desmatamento, suspenso. “Aí nós pudemos dormir.” O novo proprietário, José Bastos Ribeiro, tratou de regularizar a terra e, ainda que mantivesse “boas relações” com os indígenas, em 2006 solicitou à justiça um interdito proibitório em face dos Tupinambá, que lhe foi concedido.

A última morada de João de Nô (uma casa de madeira, de soalho, construída por seu Lírio há cerca de 40 anos, quando o pai já estava velho e doente), o local da casa anterior (que ficava ao lado de um pé de manga), roças de cacau e pés de fruta plantados por João de Nô e outros familiares, tudo ficou do lado de lá da cerca, nas terras de José Bastos, Astor Vieira Souza e outros não-índios (ver imagem 3.16). E o mais grave: também o acesso à formação rochosa que dá nome à aldeia, é morada dos encantados, e a principal referência territorial dos Tupinambá da Serra do Padeiro. As relações cordiais com esses pretensos proprietários de terras permitiam aos Tupinambá ter acesso a essa área – inclusive, caminhos importantes passavam por aí – e fizeram com que, ao menos até o início de 2013, se decidissem por não retomá-las, aguardando o avanço do processo de demarcação.

Em outros casos, o assédio dos não-índios aos sítios era tão intenso, que os indígenas terminaram por retomar as fazendas de onde partiam as ameaças; foi o que se deu, por exemplo, com a Gruta Bahiana, retomada em 2009. Um indígena a quem chamarei Amadeu, que vivia em um sítio vizinho à fazenda, citou oito camponeses (entre índios e não-índios) que, como ele e seu pai, tiveram terras tomadas por José Eleodório dos Santos, o pretense proprietário da Gruta Bahiana, morto por volta de 2010, a que me referi ao tratar da ocorrência de crimes ambientais na região. Corria a notícia, ainda, de que três décadas atrás o fazendeiro teria assassinado um homem chamado Olegário, para lhe tomar a roça, também localizada na Serra do Padeiro. “Quando ele tomou essa terra minha, jurou me matar também. Ele falou que se eu procurasse justiça, ele tirava minha vida”, disse seu Amadeu. “Ele vinha junto com aqueles pistoleiros dele

“vertical”, “que implica relações com pessoas de *status* superior, [e] caracteriza relações de patronagem, ou pelo menos uma ideologia de patronagem” (Woortmann, 1994: 294-296).

e me ameaçava, aí eu tinha que baixar a cabeça e ele cortava o rumo dele [isto é, estabelecia a divisa onde bem entendesse]”. Assim, José Eleodório tomou para si boa parte das terras da família dos indígenas: “a primeira invasão foi no tempo de meu pai, eu tinha 12, 13 anos de idade; na segunda invasão, eu já era pai de filhos”.

“Depois que ele roubou [terras] de todo mundo, diz que ele mediu e deu 300 ha.” Nascido em Ibitupã, o fazendeiro teria chegado à região em 1964 (seu Amadeu lembrava-se de ter nove anos à época). “Ele dizia bem assim, quando trazia gente para cá: ‘Você está vendo aí?’ – ele falava alto – ‘Aí tudo é meu’. E rodava assim em cima do pé [girando em torno do próprio eixo].” Os que conseguiram se manter na terra viviam constantemente sobressaltados. “A gente plantava um pé de mandioca, os burros comiam. Plantava um pé de milho, os burros comiam. Plantava um pé de banana... burro, boi, porco e carneiro.” Os parentes e empregados do fazendeiro atacavam os animais dos sítios: matavam-nos e comiam. Davam festas na fazenda e apanhavam, sem pedir, os cocos cultivados pela família de seu Amadeu (“eles bebiam os cocos que nós mesmos muitas vezes não bebíamos, para poder vender”, disse-me um dos filhos de Amadeu). “A gente passava na beira do rio, ele falava: ‘ê, rapaz, não quero ninguém passando aí, não!’. E ele passava dentro da área da gente e a gente não podia dizer nada”, completou.

Houve uma vez em que José Eleodório ateou fogo à mata, propositalmente, atingindo o sítio dos pais de seu Amadeu. “A mata queimou todinha, queimou mais de 30 dias.” À passagem dos capangas do coronel, a mulher de seu Amadeu – indígena nascida em Sapucaieira, que vivia desde menina na Serra do Padeiro – fechava portas e janelas. Uma vizinha, também indígena, já em idade avançada, acompanhava todos os dias a neta à escola, por medo de que sofresse alguma forma de violência sexual. Para piorar a situação, observou Amadeu, o delegado de polícia de Itabuna à época era Pedro Marques de Sá, amigo de José Eleodório e também pretense proprietário de uma fazenda no interior da TI.

Um dia, seu Amadeu matou um carneiro de José Eleodório. Segundo ele, tratou-se de uma expressão de revolta – “eu era molecote ainda, mas já era sabido”. “Ele danou comigo, quase me bate.” O fazendeiro dizia que Amadeu tinha de pagar o carneiro; o garoto retrucava: só pagaria se José Eleodório pagasse as roças queimadas. No fim, o carneiro ficou largado no campo, apodreceu e nenhuma das partes pagou à outra. Seu Amadeu, que cresceu sofrendo ameaças, viu-as se intensificarem quando os Tupinambá foram reconhecidos pela Funai, em 2001. Elas cresceriam mais ainda com a realização da primeira retomada, dali a três anos.

Eu comecei me resguardar mais, não sabe? Eles estavam premeditando tirar minha vida. Só ficava dentro de casa, vigiando minha família. Tinha vezes em

que eu saía de dentro de casa e ficava no mato – deixava a mulher aqui e eu ficava no mato. Eu só andava no escuro para ninguém me ver.

Em 20 de setembro de 2009, a Gruta Bahiana foi retomada, o que trouxe grande alívio para os índios vizinhos da fazenda. De alguma maneira, seu Amadeu e sua família haviam conseguido sobreviver a mais de quatro décadas de domínio de José Eleodório, seus parentes e prepostos. No contexto da demarcação da TI, essas experiências de resistência mais ou menos localizadas – uma família que se recusa a sair de seu sítio, mesmo perdendo parte dele; um garoto que mata um carneiro do fazendeiro para dar vazão a sua raiva; uma mulher com dois filhos nos braços que ousa desarmar o fazendeiro que ameaçava seu esposo, como fez a mãe de seu Amadeu certa vez – passaram a conformar uma espécie de discurso partilhado, compondo as bases da argumentação em favor dos direitos territoriais dos indígenas.

3.2.3. A terra dos encantados

“Estamos libertando essas terras, que sempre foram dos índios”, disse-me um indígena da Serra do Padeiro. O tema da “libertação” ou “retorno” da terra era recorrente; durante o período em campo, ouvi um conjunto de relatos de índios e não-índios que conheceram, de pessoas já falecidas, profecias nesse sentido. Um não-índio casado com uma indígena, que nasceu e sempre viveu no lugar conhecido como Zé Soares, lembrava-se dos “avisos” que lhe eram transmitidos, quando jovem, por uma senhora não-índia que vivia próximo à roça de sua família. Em uma profecia envolvendo o retorno de uma estrela, a mulher afirmava que a terra sempre pertencera aos índios e que no futuro voltaria a ser deles. Uma indígena que vivia na fazenda São Jerônimo contou-me o que falavam seus parentes, quando ela era criança:

Dizem que menino não presta atenção em nada, mas eu lembro: “Vai chegar um tempo em que os índios vão tomar a terra deles de volta, porque a terra era dos índios e os brancos invadiram”. Eles botavam cachorro atrás dos índios – cachorro valente. As mocinhas novinhas, com os filhinhos nos braços, corriam com medo dos cachorros. [...] O que eles falavam que ia acontecer era verdade mesmo: os índios voltaram... e o pau está comendo!

Também alguns jovens e adultos que viviam na TI, contou-me uma indígena, haveriam tido premonições em sonhos ou em períodos de “loucura”: “Eu, quando enlouqueci, e outras pessoas que enlouqueceram também... a gente dizia que a terra ia voltar e ninguém acreditava. Essa terra sempre teve premonição”. Essa índia tinha também um sonho persistente, cujo mote tinha de ver com um “segredo” guardado pela Serra do Padeiro, e que terminava com a grande formação rochosa que a encima abrindo-se ao meio. Jonas Bransford da Silva (seu Nengo), que

em 2012 tinha 75 anos de idade, disse-me que a Serra tinha um “mistério”. Certa vez, indo buscar água na fonte, Senhorinha, a irmã mais velha de seu Nengo, já falecida, avistou em seu pico uma santa, coberta por um manto. Dizia-se que João de Nô também fazia previsões sobre o retorno da terra e teria antevisto a chegada da vassoura-de-bruxa, bem como suas implicações no enfraquecimento do poder dos não-índios. Conforme dona Maria:

O velho João cansou de dizer: ‘Aqui nessa região ainda vem época do rico desejar ser pobre’. Porque [quando viesse a praga] os ricos iam perder tudo e os pobres já não tinham nada mesmo...

A existência das profecias relacionava-se com uma questão central na caracterização do território Tupinambá. Mais de uma vez escutei indígenas dizendo que a terra pela qual lutavam não era para si, mas sim para os encantados, que demandariam o engajamento dos primeiros na recuperação da mesma. Tal demanda expressava-se de maneira muito explícita, já que os encantados tinham a capacidade de transmitir seus recados pela boca dos indivíduos em que “desciam”⁷⁰. Como me disse uma indígena, “a luta está no sangue e, além disso, os caboclos empurram”. Eram essas entidades que orientavam os índios quanto às ações que deveriam ou não ser realizadas e – o que era muito importante em um cenário de tentativas violentas de reintegração de posse – também eram elas que os protegiam, como se indicará mais detalhadamente quando observarmos as estratégias Tupinambá, no próximo capítulo. Assim, a terra tinha que ser demarcada, explicou-me uma indígena, para que aos encantados e aos mortos fosse assegurado seu lugar de descanso.

É certo que a terra também servia para produzir e habitar – mais que isso: para “viver bem”, como diziam reiteradamente (“Aldeia dá para tudo. Até se virar bicho... tem lugar para andar, para correr.”). Porém, aquele que perdesse de vista que a terra pertencia aos encantados corria o risco de sofrer uma mutação: “tornar-se fazendeiro”. Nessa definição de fazendeiro, que me foi exposta por uma índia, o que estava em jogo não era a extensão da terra de que um indivíduo dispunha, mas sim o tipo de relação que ele estabelecia com o território e a forma como se apropriava do que era produzido ali. A terra não deveria ser entendida, portanto, como meio de acumulação de riquezas, mas como pertencente aos encantados, um território que deveria ser zelado e poderia ser usufruído, desde que sua apropriação não se fizesse em termos “individualistas”, como se verá no capítulo 4.

⁷⁰ A antropóloga Patricia Navarro presenciou em campo uma incorporação durante a qual se afirmou, de forma enfática, o pertencimento da terra aos encantados (nesse caso, especificamente ao encantado conhecido como Tupinambá). Em debate com Couto, durante a 28ª RBA, o antropólogo Michael Kent defendeu a necessidade de considerar os encantados como integrantes do mundo político – nessa acepção, os indígenas poderiam ser compreendidos como mediadores entre os encantados e o Estado. Na mesma direção, Ubinger afirma que os encantados “instigariam” a realização de retomadas (2012: 60).

Quando o cacique Babau afirmava – a respeito das tentativas de reintegração de posse e do dever de resistir – que “terra não se entrega” (é inegociável), que tudo que estava em cima dela era contingente, que as benfeitorias não lhes interessavam (“até a represa, se o fazendeiro conseguir colocar em cima da cabeça, pode levar”), parece-me que, para além da retórica, era precisamente disso que ele estava falando: dessa terra que pertencia aos encantados⁷¹. Em uma entrevista arrebatada a uma emissora de televisão, concedida quando do ataque da PF à Serra do Padeiro, em outubro de 2008, Babau afirmou que os índios procediam da terra, nela viviam e eram seus “guardiões”: a Serra teria sido confiada a eles, “prometida”, para que dela cuidassem. “Nós passamos séculos aqui se [nos] sujeitando a tudo por causa de nossa serra, nosso templo dos encantado[s]” (Transcrição de entrevista do Cacique Babau à TV Cabrália, afiliada da TV Record apud Brasil, Ministério da Justiça, Departamento de Polícia Federal, Delegacia de Polícia Federal em Ilhéus-BA, 2009d).

Nesse sentido, compreender a quem se destinavam as terras retomadas passa por reconhecer que estamos diante de um território *partilhado* por índios e outras classes de seres. Embora não se trate aqui de analisar minuciosamente a religiosidade Tupinambá, importa indicar, em linhas gerais, como se dava a convivência de índios, encantados e visagens em um mesmo território, e os impactos que essas entidades sofreram com a penetração dos não-índios⁷². O modo como os indígenas relacionavam-se uns com os outros, no contexto das retomadas, será observado no capítulo seguinte, em que também se aprofundará o exame de seus vínculos específicos com o território.

Em primeiro lugar, cabe enfatizar que encantados e outras entidades tinham seus domínios territoriais, associando-se às pedras (como nos casos dos caboclos Laje Grande e Lasca da Pedra), à mata (Sultão das Matas), aos ventos (os Ventanias), às águas (Mãe D’Água). Visagens podiam ter preferências que as levavam a frequentar mais assiduamente certas áreas (o Sucim, por exemplo, era associado a pés de maracujá e o Caveira, a pés de oiti)⁷³. Mas, de modo geral, todos esses seres circulavam pelo território. Anualmente, entre os dias 19 e 20 de janeiro, os encantados de todos os domínios deixariam suas moradas para acorrer à casa do santo, no centro da aldeia, para a celebração da festa de São Sebastião, “que deus botou na frente para nos alumiar” (ver imagens 4.5 a 4.8)⁷⁴. Ao longo desses dois dias, tinha lugar uma sequência de incorporações e os

⁷¹ “Nós vamos sumir naquele pé de serra”, afirmou Babau em audiência no Senado, em março de 2012, “mas a terra nós não entregamos”.

⁷² Muitos dados sobre a religiosidade Tupinambá podem ser encontrados em Couto (2008) e Ubinger (2012).

⁷³ Falarei sobre o Sucim mais adiante. Em relação ao Caveira, obtive apenas escassas informações.

⁷⁴ Em 2012, participei dos festejos a São Sebastião, mas não me ocupei aqui de descrevê-los, já que uma etnografia da festa pode ser encontrada em Couto (2008). Especificamente sobre as origens e o sentido da

encantados ofereciam muitos conselhos relacionados ao processo de retomada. Em outras situações, essas entidades comunicavam-se também em sonhos ou se pondo “ao lado” das pessoas. Às vezes, deixavam notar sua presença no território de forma sutil. Quando caminhávamos por uma estrada, um indígena que vivia na fazenda Boa Sorte, retomada em 2009, disse-me que por vezes sentia cheiro de cigarro ou bebida alcoólica, sem que houvesse alguém fumando ou bebendo por perto. Segundo ele, era um encantado que estava de passagem, neste caso um Martim (pescador ou marinheiro, que aprecia o fumo e a bebida)⁷⁵.

Em certas situações, as entidades deixavam-se ver. A Caipora (também conhecida como Dona do Mato ou Comadre) podia assumir aparências diversas: moça bonita, velha, menino, homem engravatado, velho com cachimbo... Ouvi, em campo, muitos casos de índios que foram confundidos pela Caipora, além de um pequeno conjunto de histórias, narradas com mais distanciamento, acerca de suas aparições; vejamos duas delas. Dizia-se que um homem foi caçar quando topou uma mulher montada em uma porca, portando um instrumento de ferro e tangendo um rebanho de caititus. Sua vara de ferro então se quebrou e ela murmurou em voz alta, falando consigo mesma, que no dia seguinte iria ao ferreiro. Como só houvesse um ferreiro na cidade, o homem resolveu ir até lá, curioso a respeito daquela mulher. Quando o caçador estava no ferreiro, prestes a contar-lhe o caso, um homem apeou do cavalo e entrou na oficina. Eram a Caipora e sua porca, convertidas em homem e cavalo. A entidade dirigiu-se secamente ao falastrão: “Fui ao mato tirar o meu cipó; tudo que se vê, calado é melhor”. O segundo caso foi-me contado por uma indígena que ouvira de outra, já falecida:

Dona Isaura contou – se é mentira, é dela – que teve um homem na mata que se enxodou com a Caipora. O povo mangava disso, mas ela contava que todo dia ele ia para o mato, todo dia, e todo dia que vinha, trazia caça [isto é, tinha muita sorte nas caçadas]. Quando viram, ele trouxe um filho de lá, que a Caipora tinha parido e era dele.

Conversava uma noite com uma indígena no terreiro de uma retomada, quando ela comentou que, se não estivéssemos distraídas, teríamos notado a Caipora cruzando a boca da mata, atrás de nós, já que ela passava todos os dias por ali, em horários determinados, emitindo seu som característico. Era ela que, às vezes por capricho, fazia com que as pessoas se perdessem na mata. Nesses casos, era preciso agradá-la, oferecendo-lhe mel, fumo, um pano ou fita vermelha (sua cor preferida), cantando ou virando alguma peça de roupa do

devoção dos Tupinambá da Serra do Padeiro a São Sebastião (apresentado como possível símile do encantado Tupinambá), ver: *Ibid.*: 103-104. Ver ainda Ubinger (2012: 77-80, 101-102).

⁷⁵ Mejía Lara menciona as ocasiões em que encantos insinuavam sua presença por meio de ventos ou sombras, em lugares como abertas na mata ou “tapas velhas”, isto é, as casas abandonadas, em alguns casos outrora pertencentes a parentes que já haviam morrido (2012: 72).

avesso. Conheci ainda dois relatos acerca de aparições da Mãe D'Água – estas, presenciadas por parentes próximos dos narradores, uma recente e outra ocorrida na década de 1910. Um não-índio que foi criado por uma indígena comentou sobre o dia em que seu irmão viu a Mãe D'Água no rio de Una, na fazenda São Jerônimo, retomada em 2007:

Ele estava indo tomar banho no rio. Quando chegou à beira do rio, no sequeiro, está essa mulherzona sentada lá no sequeiro em cima da pedra. Quando chegou lá, ela se jogou dentro da água. Tinha aquela caudona de peixe, diz ele que viu ela todinha! O cabelão... e a água bateu assim, aquela ruma de água. Ele diz que é um trem bonito, bonita toda!

Seu Almir Alves Barbosa, por sua vez, contou-me sobre o dia em que seu pai, ainda criança, avistou a Mãe D'Água no rio Santana, após o encontro com o rio Cajazeira, onde os Fulgêncio Barbosa se estabeleceram antes de chegar à Serra do Padeiro. “Ele estava pegando umas piabinhas quando viu aquela mulher passando, nadando a meia água, de braçada; ela passou debaixo do anzol dele.” Intrigado, o menino correu rio abaixo, até a tapagem (barragem para pesca, feita com cipós e outros materiais) mais próxima, calculando que para transpor aquele trecho a mulher teria de sair da água. “Ele correu, mas quando chegou à borda do rio, a água estava quieta e ele não viu mais nada. Ele dizia que ela tinha um cabelão comprido, esverdeado.” Dizia-se que a Mãe D'Água também apareceu, algumas vezes, na Lagoa do Mabaço. A lagoa, aliás, era conhecida por ter encanto. Seu Jorge, a que me referi no primeiro capítulo, que vivia havia anos a sua beira, explicou-me que o encanto fazia com que as águas da lagoa mudassem de cor conforme a direção do vento. Anos atrás, uma senhora que estava na lagoa lavando louça foi surpreendida por um encanto, como me contou outra indígena:

Ela foi lavar uns pratos na Lagoa do Mabaço e se viu doida com uma estrela. Ela botou a panela dentro da água e, quando ela olhou, estava essa estrela dentro da panela, facheando, facheando. Ela levava a mão aqui, a estrela ia para lá, levava a mão para lá, a estrela ia para aqui. E aí ligou do sol à estrela. E aquilo facheava, facheava, facheava. E é bonita demais!

Em algumas lagoas e rios, habitava o Nego D'Água, que por vezes aparecia aos índios que estivessem pescando. Certa vez, ficou enroscado no tresmalho de um indígena, no rio de Una – enfezado, segurava o apetrecho de pesca firmemente, mas, quando tentaram capturá-lo, ele se lançou de volta ao rio⁷⁶. O Sucim, por sua vez, sem se deixar ver, assombrava os indígenas com seus gritos (“quando ele grita perto, é que está longe; quando grita longe, é que está perto”).

⁷⁶ Para Camara Cascudo, é sinônimo de Caboclo D'Água (1984: 165).

Eu hoje não creio em nada e não vi mais, mas que tinha um moço chamado Sucim, que castigava... Não é que ninguém me contou, não; eu era moderninho, mas me lembro. Nunca vi ele, não. Só ouvia os assobios e os gritos. Meia-noite velha, ele gritava nessas chapadas aí: ‘Suciííim Saterê! Suciííim Saterê!’. Nós criávamos uns cachorros quando nós morávamos ali. Os cachorros apanhavam! Tinha cachorro que desertava no mundo, ninguém nem sabia mais para onde ia. Era um mistério que tinha... agora, não sei de onde é que vinha esse mistério⁷⁷.

Alguns dos seres que habitavam o território eram incômodos – como, por exemplo, a cobra que chupava todo o leite do seio da mulher adormecida, com o rabo metido na boca do bebê para que este não chorasse –, mas havia que se conviver com eles⁷⁸. Uma visagem cuja presença muito perturbava os indígenas era a Pisadeira, entidade que aparecia à noite e exercia uma desagradável pressão sobre o estômago de quem estava adormecido (“Ela é muito rica, tem uma coroa toda de ouro – ela é do tempo de reis. Quando ela pisa, você sente um peso...!”)⁷⁹. Outros podiam ser benfazejos, mas voluntariosos, como a Fatura. Certa noite, enquanto se preparava para deitar, uma indígena me disse:

Vou cobrir o tempero [à base de pimenta], porque mãe dizia que se deixar aberto, a Fatura vem e não volta mais. A Fatura é uma visagem que anda na mesa. Se ela vem e encontra comida, ela vai embora e deixa do jeito que encontrou; se encontra tudo limpo, também. Mas se tem pimenta, ela se queima e não volta mais.

Alguns índios, mais jovens, diziam ter passado a ver, nos últimos tempos – isto é, no contexto da recuperação territorial –, certas visagens que nunca haviam presenciado antes. Uma indígena, por exemplo, contou-me que certa noite, na semana anterior, uma de suas irmãs caçulas avistara “um facho de fogo se mudando de uma serra a outra”. Quando soube do ocorrido, surpreendeu-se: ela era uma das filhas mais velhas e se lembrava de ouvir, na infância, seus pais e tios conversando sobre a *mesma* visão. Menções a fochos de fogo eram frequentes (ouvi-as de vários indígenas) e estavam associadas aos encantos do ouro, de que falarei a seguir. Antes, cumpre apenas informar que, dias depois do ocorrido, a irmã da jovem que tivera a visão comentou com o cacique sobre o episódio e ambos concordaram se tratar de

⁷⁷ Fora da região cacauera, não me foi possível encontrar referências ao Sucim Saterê, que, segundo os indígenas, não era corruptela de Saci Pererê. Ele figura em versos de *Irarana*, longo poema do escritor modernista Sósigenes Costa (nascido em Belmonte, sul da Bahia), que descreve um mito de criação do cacau e foi publicado postumamente por José Paulo Paes (1979: 38, 97, 100).

⁷⁸ Em *Irarana*, a cobra que mama em mulheres paridas é chamada cobra de leite (Costa, 1979: 50). Ela também é referida por E. e K. Woortmann (1997: 61) e por Camara Cascudo (1984: 234).

⁷⁹ Camara Cascudo dedica um longo verbete à Pisadeira, que define como o pesadelo personificado em velho ou velha. “Não é despautério crer o indígena brasileiro [ressalvemos a generalização] que o pesadelo era uma velha que o visitava, com seu cortejo de agonias indizíveis. Chamavam-lhe os tupis, Kerepiua” (Ibid.: 623).

“coisa dos antepassados, que eles viam, deixaram de ver, e estão voltando”⁸⁰.

Assim como havia os encantos das matas, explicaram-me os Tupinambá, havia também os do ouro. Incrustado em rochas, espalhado por todo o território, o ouro podia se manifestar aos índios por meio de ruídos (“ele chora, parece menino chorando”); na forma de uma menina loira, que aparecia a algumas crianças; ou como fochos de fogo ou clarões, sempre que estivesse se mudando de uma pedra a outra. Quem conseguisse desencantá-lo, enricaria. Mas isso era tarefa complicada e perigosa (podia levar à morte). Uma indígena contou-me sobre uma dessas tentativas:

A menina todo dia saía. Tinha uma pedra e a menina ia brincar embaixo – esse lugar era um recanto onde não tinha gente. A mãe então foi: “menina, você veio de onde?”. “Ah, mãe, lá embaixo da pedra tem uma menina bonita, com os cabelos loiros, do olho azul, e que todo dia vem brincar comigo”. A mãe pensou: “ah, é o ouro”. E disse: “toma, leva essa pedra de sal; quando ela rir para você, você joga dentro da boca dela”. Na hora em que a menina chegou lá, ela [a menina loira] disse: “você veio me desencantar, não foi?”. A menina pegou o sal e jogou. Quando jogou, a pedra “pôu”, explodiu. A mãe correu para lá, chegou lá, pensou que a menina tinha morrido. Mentira, a menina encantou também, virou ouro, ficou encantada. Ela estava junto do ouro e era pagã: gente pagã não pode desencantar ouro, não, que encanta também.

Antônio Fulgêncio e seus filhos sempre viam fochos de fogo nas baixas de cacau, na região do rio Cipó. Quando cavaram em um desses locais, para extrair barro bom para tapagem de casa, encontraram minérios estranhos, que, segundo um dos filhos de Antônio, “deveriam ser os tubos do ouro”, no interior dos quais o encanto estaria guardado. Em determinada ocasião, um filho de Antônio viu um grande fogo em um tabocal; quando tornou ao local, no dia seguinte, não encontrou qualquer sinal de queimada. Os Ferreira da Silva/Bransford da Silva também costumavam avistar esses clarões na Serra do Padeiro, movendo-se de uma pedra a outra, durante a noite⁸¹. Certa vez, Antônio viu dois fochos de fogo simultâneos:

⁸⁰ Mejía Lara comenta a percepção, por parte dos indígenas com os quais conviveu, de que a comunicação com os encantados se havia enfraquecido, com a imposição das fazendas e a redução das áreas de mata (2012: 73).

⁸¹ Não encontrei referências à ocorrência, em outras áreas, de histórias sobre os encantos do ouro com as mesmas características daquelas que ouvi da Serra do Padeiro. Contudo, não se pode deixar de notar uma série de similitudes em narrativas conhecidas: aquelas em torno do Boitatá, da Mãe do Ouro e da Moura Encantada. Como se sabe, o Boitatá, referido na Bahia como Biatatá, é o mito da cobra de fogo (“não se vê outra coisa senão um facho cintilante correndo para ali”, anotou o padre José de Anchieta, apud Camara Cascudo, 1984: 130). Camara Cascudo associa a aparição – que apresenta tremendas variações regionais – ao fogo-fátuo. Ao tratar do Biatatá, o autor informa que ele era associado à aparição de uma mulher que aumentava de tamanho gradualmente, até atingir proporções assustadoras (Ibid.: 124). Na Serra do Padeiro contava-se o caso de uma mulher com a qual se cruzava à beira da estrada e que, à primeira vista, apresentava tamanho normal; se, porém, o caminhante se virasse para trás, encontraria a mesma mulher com uns sete metros de altura. Essa história, contudo, não era associada aos encantos do ouro. Por sua vez, a Mãe do Ouro, em uma das variações do mito, é referida como uma mulher que vive em uma gruta guardando o metal; em outra versão, ela passeia pelos ares, luminosa (Ibid.: 455). No verbete referente a

Quando foi um belo dia, apareceu um facho de fogo lá na Serra do Padeiro e outro aqui [junto ao rio Cipó]. Diz que eles foram levantando, levantando e fizeram um arco-íris no céu, um se juntou com o outro. Clareou de cá a lá. Passados uns oito dias, diz que teve um estrondo, que o povo quase todo se assombrou de medo. E aí pronto: o daqui desapareceu.

O desdobramento dessa história, parece-me, oferece mais alguns elementos para refletirmos sobre a percepção dos indígenas acerca da penetração dos não-índios no território. Transcorrido algum tempo após o estrondo, Antônio foi caçar na serra de onde partira um dos clarões e encontrou uma grande pedra, diferente de todas as outras que conhecia. Provavelmente informado pelas histórias sobre os encantos do ouro, tentou rompê-la, “para ver o que tinha dentro”, mas ela parecia inquebrável. Com o auxílio de outros índios, subiu a cavalo até a grotta e carregou a pedra até seu sítio. Toda a vizinhança foi ao sítio, admirá-la, e a notícia correu. Ainda segundo o filho de Antônio,

Um dia, chegaram com uma intimação, dizendo que essa pedra teria que ser levada a Ilhéus, para ser analisada. Papai assinou um documento e deixou a pedra com eles. Perdeu. Um tempo depois, veio uma tropa grande, com ferramentas, tudo, e ficaram vários dias lá na serrinha. A pedra deveria ser um brilhante...

Quando conversávamos sobre os encantos do ouro, os indígenas não pareciam muito animados a desencantá-los. Tinham seus locais de ocorrência mapeados na memória (as cristas das serras altas, tal brejo, determinada grotta...), mas sabiam também, como já disse, que quebrar o encanto era perigoso. Assim, conviviam com o ouro mais ou menos da mesma maneira que com os demais encantos. A narrativa que me foi apresentada pelo filho de seu Antônio, contudo, girava em torno de uma situação em que o indígena teve, em suas mãos, a chance de enriquecer e o ímpeto de se arriscar para tanto. Mas seu desfecho melancólico revelava o alcance do poder dos não-índios – não digo que Antônio terminaria por desencantar a pedra, mas é certo que a ação dos não-índios tirou-lhe a possibilidade de fazê-lo. Com suas ferramentas, os não-índios removeram o encanto do território; ao que parece, desencantaram-no; e foram buscar mais.

Conforme os Tupinambá, não apenas no caso do ouro, mas também das demais visões, a penetração dos não-índios fez com que, com o tempo, rareassem, já que os encantados e outras entidades passaram a evitar os intrusos. Referindo-se à Caipora, uma indígena comentou que a Comadre se sentiu “muito coagida” pela presença dos não-índios e, por isso, terminou por recuar. Para explicar a desagregação que se impusera sobre a comunidade de

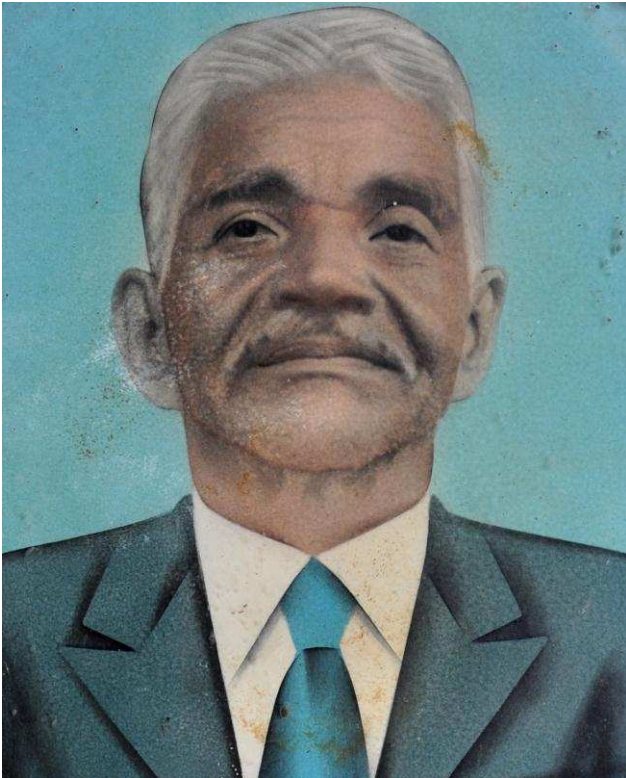
essa entidade, Camara Cascudo comenta (em latim): “onde está o fogo, está o ouro”. Em Portugal, abundam versões do mito da Moura Encantada, mulher muito bela (em algumas narrativas, com os cabelos loiros como o ouro), que guarda tesouros, por vezes habita sob pedras, e pode enriquecer quem a desencantar (a esse respeito, ver o sítio do *Arquivo português de lendas*, da Universidade do Algarve).

seres da mata e de outros domínios territoriais, essa indígena lançou mão de uma analogia com o que se passava com os índios: “É como você ter aqui um monte de vizinho e, então, chegam os de fora e começam a apertar. ‘Cadê um?’ ‘Saiu.’ ‘Cadê o outro?’ ‘Saiu.’” Além de constituírem uma incômoda presença, como se viu, os não-índios devastaram largamente o território. “Os seres da mata não gostam que abra a mata, eles choram”, disse-me uma indígena. Também a esse respeito, outra indígena comentou: “Na mata tem morador, tem dono. Quer dizer, hoje acabou mais, porque as matas estão todas esbagaçadas”. Só com a recuperação do território é que esses seres poderiam voltar.

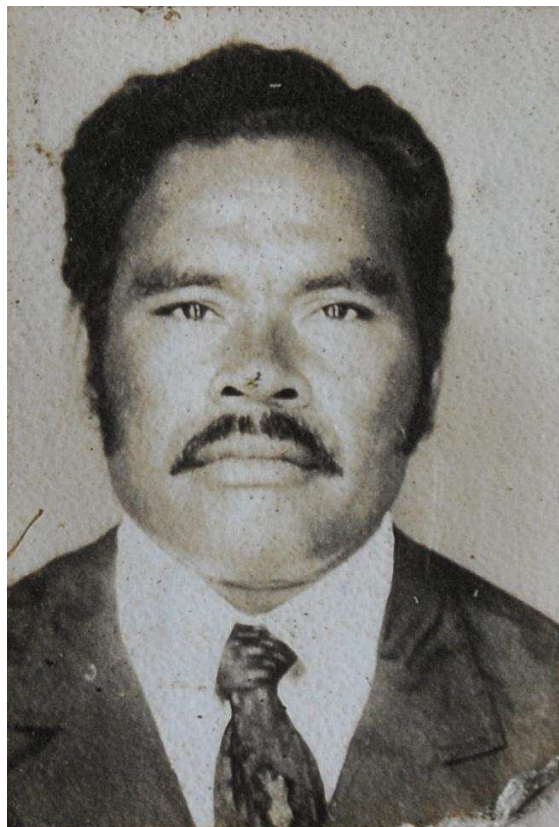
No contexto de retomada, assim como o retorno de entidades conhecidas, a chegada de encantados que nunca haviam aparecido antes também era saudada efusivamente. Com eles, vinham cantos novos – na Serra do Padeiro, os cantos do toré eram trazidos pelos encantados, durante incorporações, ou revelados em sonho – e os Tupinambá consideravam que os cantos eram fontes fundamentais acerca de sua história como povo, além de os ensinarem “como viver”, questão à qual tornarei no próximo capítulo. “Nunca se aprendeu tanto canto em tão pouco tempo na história nossa”, enfatizou o cacique Babau diante do encantado Marombá, que se manifestou na aldeia pela primeira vez em maio de 2012, na noite em que os Tupinambá comemoraram a decisão do STF quanto à nulidade dos títulos de propriedade distribuídos sobre o território Pataxó Hã-Hã-Hãe. Segundo os Tupinambá, essas chegadas seriam sinal inequívoco de que sua luta estaria no caminho certo.



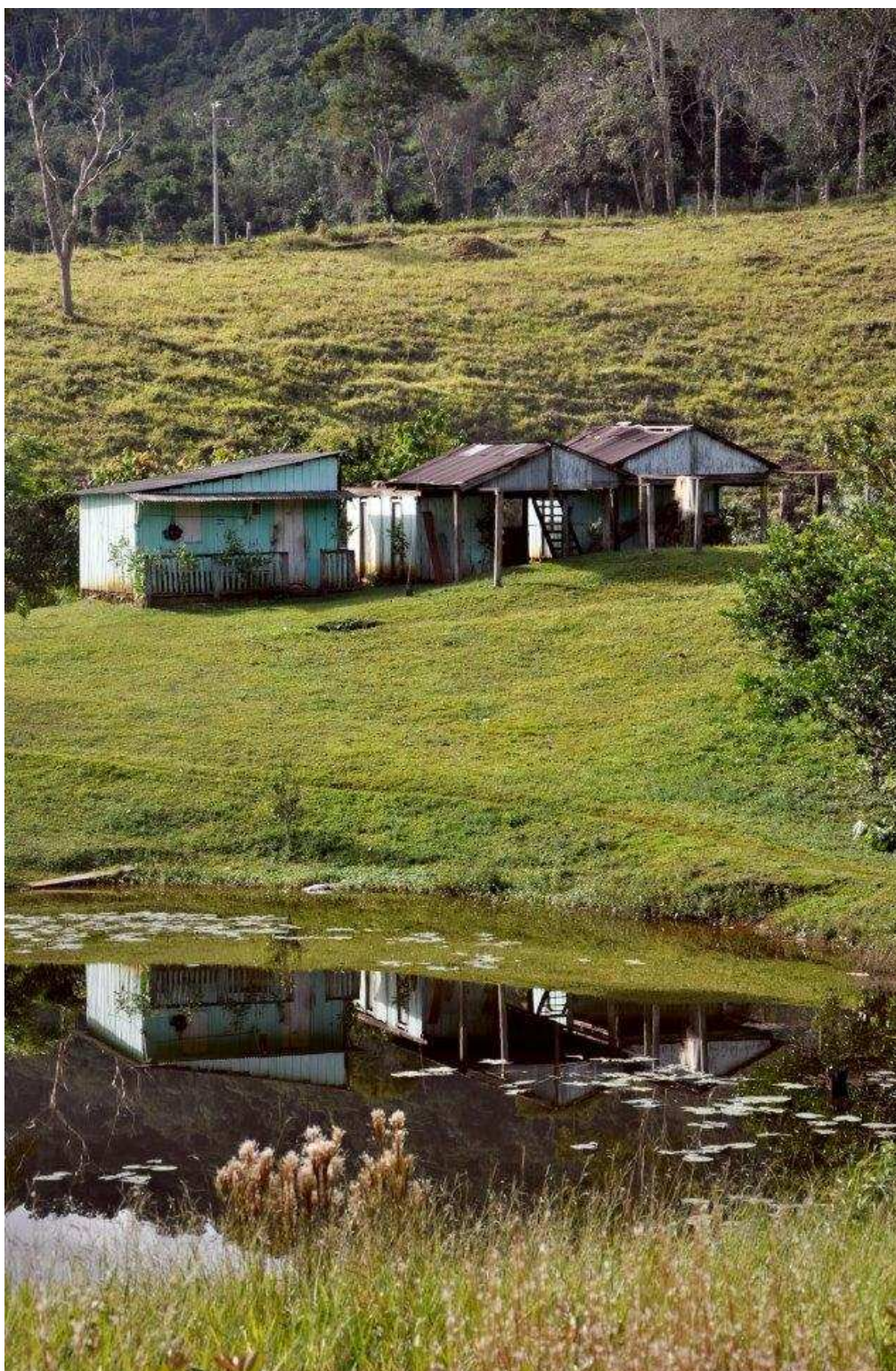
Há mais de quatro décadas, Rosemiro Ferreira da Silva (seu Lírio) e dona Maria da Glória de Jesus resistem às pressões de não-índios sobre o sítio onde vivem, no centro da aldeia Serra do Padeiro. Da esq. para a dir.: 3.1. No começo do namoro, em dia de feira, no retrato sacado por um fotógrafo de praça, em São José da Vitória, 1966. Reprodução de monóculo fotográfico do acervo da família. | 3.2 e 3.3. O casal, no sítio deixado a seu Lírio pelo pai, respectivamente c. 1983 e c. 1985. Reproduções (detalhes) do acervo da família. | 3.4. Seu Lírio e dona Maria, no mesmo sítio, no contexto de retomada territorial. Por Daniela Alarcon, 5 mar. 2013.



3.5. João Ferreira da Silva, conhecido como João de Nô (1905-1981) resistiu à expropriação fundiária e profetizava o “retorno da terra” Tupinambá. Reprodução (detalhe) de retrato retocado do acervo de seu Rosemiro Ferreira da Silva e dona Maria da Glória de Jesus. | 3.6. Alfredo José de Menezes (1912-1994), primo de João de Nô, circulava dos postos indígenas Caramuru e Paraguaçu à Serra da Padeiro, contando “histórias dos índios”, contribuindo à resistência com palavras. Reprodução do retrato em sua carteira de trabalho, guardada por seu Rosemiro Ferreira da Silva e dona Maria da Glória de Jesus.



3.7. Julia Bransford da Silva (c.1908-1993), índia de Olivença, segunda mulher de Francisco Ferreira da Silva (Velho Nô); alguns filhos do casal mantiveram-se em suas posses na Serra do Padeiro. Reprodução do acervo de dona Dilza Bransford da Silva. | 3.8. Arlindo Fulgêncio Barbosa, conhecido como Bida (1931-2008), filho de João Fulgêncio Barbosa e Tertuliana Ferreira da Silva; filhos, netos e bisnetos viviam na Serra do Padeiro em 2012. Reprodução do retrato em sua carteira de filiação ao Sindicato Rural de Buerarema, guardada por Nilza Silva Barbosa.



3.9. Posse mantida por filhos de Julia Bransford da Silva e Francisco Ferreira da Silva (Velho Nô) junto ao rio de Una, na aldeia Serra do Padeiro. Por Daniela Alarcon, 14 maio 2012.



3.10. Retrato de Marcellino José Alves.
“Um julgamento sensacional”. *Diário da
Tarde*. Ilhéus, 11 mar. 1931. Reprodução
do acervo do Centro de Documentação e
Memória Regional da Universidade
Estadual de Santa Cruz.



3.11. Marcellino José Alves e companheiros, fotografados na cadeia de Itabuna, quando de sua prisão, em 1936. Reprodução do *Estado da Bahia*, 6 nov. 1936, extraída de Lins, 2007: 211. A legenda identifica, da esq. para a dir.: Caboclinho [Fulgêncio Almeida], Marcionilio [Braz dos Santos], Marcellino [José Alves], Pedro Pinto e Marcos Leite. Informa ainda que Pedro Pinto atirou em um tenente em Macuco (atual município de Buerarema) e observa: “Todos são caboclos e naturais de Olivença.”



3.12. Estelina Maria Santana (1914-1988); seu filho contava que Estelina levou uma surra de bainha de facão, de agentes da polícia, para que sua família delatasse o paradeiro de Marcellino. Reprodução do retrato em sua carteira de trabalho, guardada por seu Felisberto Fulgêncio.



3.13. Dona Maria de Lourdes dos Santos, na aldeia Serra do Padeiro: neta de Pedro Pinto, um dos integrantes do “bando” de Marcellino. Por Daniela Alarcon, 19 jan. 2012.



3.14. Sede da fazenda Ipanema, na aldeia Serra do Padeiro, habitada por famílias indígenas; segundo eles, a casa era repleta de visagens. Por Daniela Alarcon, 27 maio 2012. | 3.15. Manoel Pereira de Almeida, o “dono de Una”, com sua neta Marta, em baile de debutante, s.d. Reprodução do acervo do Museu de Una.



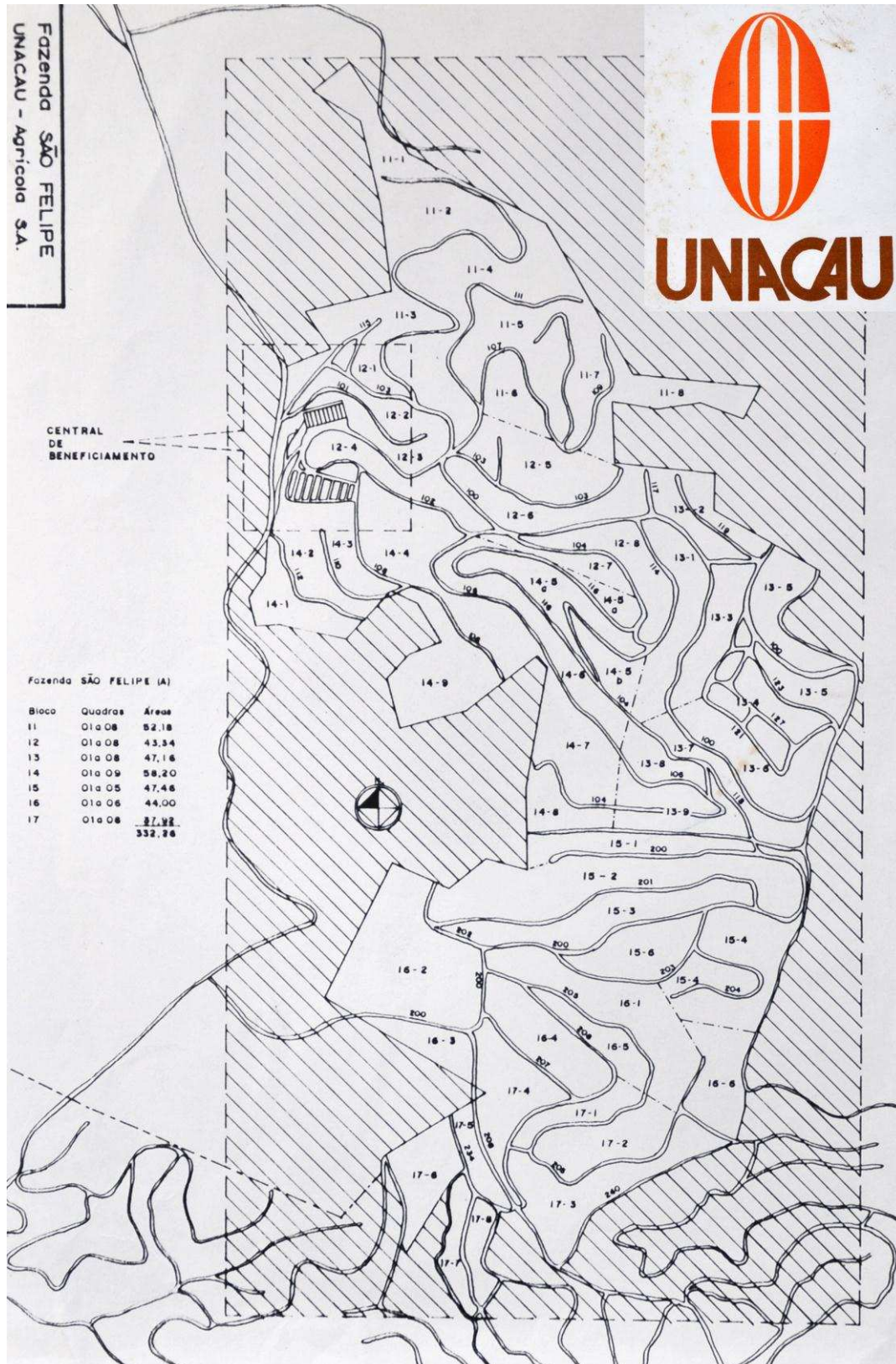
3.16. João Ferreira da Silva (João de Nô) e seu neto Jurandir Ferreira da Silva diante da “casa de soalho” na fazenda São João, ao pé da Serra do Padeiro; ao fundo, a última esposa de João de Nô, Maria, déc. 1970. Em 2012, a fazenda São João estava em posse de não-índios. Reprodução de monóculo fotográfico do acervo de seu Rosemiro Ferreira da Silva e dona Maria da Glória de Jesus.



3.17. Batizado de Magneci Jesus da Silva, filha de seu Lírío e dona Maria, 1985. Os padrinhos (ela, com a menina no colo) eram não-índios, então em posse da fazenda São João; posteriormente, venderiam as terras a outro não-índio. Reprodução (detalhe) do acervo de seu Rosemiro Ferreira da Silva e dona Maria da Glória de Jesus.



3.18. Dona Zilda Bransford de Sena, com retrato do filho, José Carlos Bransford Sena, ao fundo. Depois que seu esposo, José Licurgo Sena, desapareceu, c. 1951, dona Zilda foi expulsa de sua terra, na Serra do Padeiro, pelo cunhado, Antonio Hermes de Sena (Veiúsculo). Em 1984, ainda no quadro de disputa pela terra, José Carlos matou seu tio, Veiúsculo, e terminou morto, um ano depois, por um primo. Reprodução do acervo de dona Zilda Bransford de Sena.



3.19. Mapa da fazenda São Felipe, antiga sede da Unacau, retomada pelos Tupinambá da Serra do Padeiro em maio de 2012; no retângulo destacado no terço superior esquerdo vê-se a central de beneficiamento de cacau, palmito e café. Reprodução do acervo da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro. | 3.20. (Imagem sobreposta, no topo à direita) Logomarca da Unacau. Reprodução (detalhe) do acervo da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro.

Capítulo 4

A construção da aldeia

O adoecimento da terra, como se viu, desdobrou-se no adoecimento dos índios. Os Tupinambá consideravam, contudo, que a mesma terra, ainda que enfraquecida, tinha atributos curativos. A única chance de sobrevivência de alguém mordido por uma cobra-cipó, disse-me uma indígena, é correr em direção a um formigueiro, chegar aí antes da cobra, e comer três torrões de terra. Caso contrário, não há o que fazer: a cobra rumará à cumeeira da casa da vítima e aí esperará, pacientemente, pois sabe que em breve deixará o local, acompanhando o caixão¹. Ouvi receitas de remédios para o combate de um sem fim de enfermidades, à base dos mais variados ingredientes, que tinham em comum apenas o fato de levarem em seu preparo um torrão de terra.

“A terra que a formiga joga para cima, ali é o remédio; ela não faz isso [revolve a terra] à toa”, disse-me uma indígena. Também presenciei quando uma senhora, ao ver chegar da roça o neto ensanguentado, com um corte profundo no joelho, tomou o facão com que ele havia se ferido e o cravou na terra. Explicou-me, em seguida, que esse procedimento faria o sangramento estancar. Porém, ao passo que, para curar um indivíduo, alguns torrões de terra bastavam, a reparação das violações cometidas historicamente contra os Tupinambá e a restituição das possibilidades de desenvolverem sua trajetória como povo repousariam, necessariamente, na recuperação do território. E isso, explicou-me uma indígena, era um labor de (re)construção:

Os encantados vieram e disseram que tínhamos que *construir uma outra aldeia* para dar descanso a essas pessoas que foram assassinadas inocentemente. Porque elas foram proibidas de construir sua sina. Existe uma outra vida, e pode ser junto com a da gente também. Para isso, esta terra teria que ser *afirmada*.

“Construir aldeia” passava por atualizar a história e projetar a trajetória futura do grupo étnico, como já se indicou em linhas gerais. Tinha de ver, ainda, com estabelecer um conjunto de regras (que poderiam ser mais ou menos formais) de apropriação do território e de convívio social, bem como modos de organização do trabalho. Refletindo sobre o que seria

¹ Esta narrativa intrigou-me, pois a cobra-cipó era sempre referida pelos Tupinambá como não peçonhenta. Quando falei dessa aparente contradição a minha interlocutora, ela confirmou que, de fato, nunca ouvira dizer que alguém tivesse sido vitimado por uma cobra-cipó, mas confirmou que era essa a cobra mencionada na história (ouvida de seus antepassados) Talvez o procedimento descrito estivesse relacionado, originalmente, a outra cobra, havendo a narrativa se alterado ao longo de sua transmissão. Ou talvez não: estudos recentes têm apontado que, ao contrário do que se imagina, a mordida das espécies genericamente conhecidas como cobra-cipó pode matar (Salomão et al.: 2003).

um “processo de reconstrução da indianidade concernente ao Nordeste”, em que, a despeito das especificidades de cada povo, seria possível identificar trajetórias análogas e a conformação de um “‘modelo’ de organização e cultura étnicas”, Carvalho propõe que a emergência étnica desenvolve-se associada à “possibilidade de transformar índios ‘misturados’ em índios ‘regimados’, *i.e.*, índios possuidores de um regime que se possa considerar ‘de índio’” (2011a: 337-341). Referindo-se ao “regime de índio” como categoria nativa Atikum, Grunewald enfatiza: ser “regimado” é condição para que um indivíduo seja considerado indígena (2004: 166). Tal regime, definiu o autor em outra parte, consistiria na “atualização prática de suas [dos indígenas] tradições a fim de usá-las como sinais diacríticos nas suas interações sociais imediatas”; por meio dele, os indígenas se definiriam “pragmaticamente” (1999: 7-8). A conformação do “regime de índio”, observa ainda Carvalho, seria um movimento dialético: ao tempo em que atuaria como “prova” de indianidade em face da sociedade envolvente – especialmente do Estado, em um contexto de luta pela recuperação de direitos –, repercutiria internamente ao povo, constituindo um “sentimento de grupo, que dá suporte à mobilização política” (2011a: 354).

Além das discussões no quadro dos estudos sobre índios do Nordeste, reflexões travadas em um contexto etnográfico diverso podem sugerir um caminho para abordar os *sentidos* das retomadas de terras na construção da aldeia. No momento em que os seringueiros do alto Juruá, no Acre, buscavam substituir o sistema patronal até então vigente – isto é, o sistema de barracão – por outra forma de organização coletiva, ancorada em seus modos de utilização da floresta e em concepções próprias de “boa vida”, Mauro Almeida (2012) buscou analisar o “sistema de colocações”, concebendo-o como um sistema social e econômico, com regras próprias, que, mesmo no passado, não se reduzia às relações entre patrão e seringueiro². Não se trata de proceder a uma aproximação substantiva entre colocação e retomada; parece-me pertinente, contudo, propor o processo de retomada como um *sistema de vida* em construção, em que as retomadas figuram como *formas sociais*.

Tendo essas formulações em vista, buscarei neste capítulo descrever alguns elementos do processo de construção da aldeia, no marco da retomada territorial – considerada pelos Tupinambá condição essencial para a construção de projetos de vida autônoma. Retomando fazendas, enfatizavam, tornavam-se capazes de deixar as posições de subordinação que ocupavam em face da sociedade regional e de voltar a se dedicar às atividades que desenvolviam tradicionalmente, como agricultura em pequena escala, criação de animais,

² Agradeço ao antropólogo Henyo Trindade Barretto Filho pela indicação deste texto. No artigo de 2012, Almeida republica, com comentários, uma palestra proferida em 1988 e publicada em 1990.

caça, pesca e coleta. Entendo que tal processo permitia, ainda, a manutenção e o fortalecimento de sua identidade e de seus laços sociais e territoriais. O “retorno da terra” mencionado nas profecias – e que pode ser entendido, mais amplamente, como o lento restabelecimento do vigor do território recuperado – era, simultaneamente, o retorno dos índios dispersos (os vivos e os mortos) e dos encantados, bem como a fundação das bases de um futuro imaginado. Antes disso, porém, comentarei alguns elementos mais diretamente relacionados às ações de retomada, como os critérios de escolha das fazendas a serem ocupadas; alguns procedimentos adotados pelos indígenas para resguardar sua segurança; as principais providências tomadas após a entrada na fazenda; algumas táticas; e a compreensão dos indígenas em torno da participação nessas ações dos encantados e de outros sujeitos.

4.1. “Rodeando a aldeia”: as ações de retomada

De alguns sítios cuja posse foi mantida pelos Tupinambá, era possível avistar porções de outros sítios na mesma situação e de fazendas retomadas; por vezes, de uma retomada, via-se outra. Caminhando pela Aldeia Serra do Padeiro, atentando para as discontinuidades territoriais expressas nas fronteiras impostas por não-índios, foi-me possível apreender as principais direções em que se vinha desenrolado o processo de recuperação territorial nessa área³. Grosso modo, estava se formando um semicírculo, cingindo a afloração rochosa que dá nome à região e que é considerada o centro da aldeia; além disso, o rio de Una atuava como eixo, ao longo do qual vinham sendo realizadas retomadas, em ambas as margens. “Rodeando a aldeia”, os indígenas faziam como os encantados, ao serem invocados na roda do toré: “Rodeando a aldeia, rodeando a aldeia./ Rodeando a aldeia, rodeando a aldeia./ Os caboclos chegam,/ rodeando a aldeia”⁴.

Ficava claro que, por meio dessas ações, os Tupinambá estavam tratando de *emendar* porções do território que já estavam em sua posse, ampliando significativamente a área que ocupavam, a despeito de esta permanecer, ainda, descontínua⁵. Note-se que até a conclusão desta dissertação não se dispunha de dados sobre o total de hectares recuperados pelos Tupinambá da Serra do Padeiro (e tampouco de outras partes do território), não sendo possível, portanto, estimar

³ Esse movimento também é perceptível quando se observam as coordenadas geográficas das retomadas, projetadas em um mapa e associadas às datas em que foram realizadas; ver mapa 2.

⁴ Canto de toré anotado na Serra do Padeiro em 4 de maio de 2012. Recentemente, uma indígena disse-me: “quando você tem um objetivo, basta rodear a aldeia”.

⁵ Em Olivença, em maio de 2012, acompanhei um debate entre caciques e outras lideranças, em que se buscava concertar um sentido geográfico partilhado para a realização de futuras retomadas naquela área.

o percentual do território em suas mãos⁶. Na Serra do Padeiro, ao passo que grandes fazendas haviam sido recuperadas, outras grandes extensões permaneciam em posse de não-índios, como a área de que eram pretensos proprietários os herdeiros de Pedro Marques de Sá e as duas fazendas pretensamente pertencentes a Jeová Nunes de Souza, de que se falou no capítulo anterior.

Embora suprimir as discontinuidades territoriais fosse uma importante diretriz para a ação indígena, outros fatores concorriam quando se tratava de determinar qual área seria retomada. A presença, em determinada área, de um pequeno produtor ou mesmo de um fazendeiro – desde que fosse um “bom vizinho” e zelasse adequadamente pela área em sua posse – introduzia exceções na emenda. As fazendas Rio Cipó e São José, por exemplo, retomadas respectivamente em 2006 e 2007, poderiam ter sido completamente emendadas, não fosse a existência, entre ambas, de uma burara em posse de não-índios, que os índios mantiveram intacta (“são pequenos e não mexem com ninguém”, disse-me um indígena a respeito dos moradores desse local). Como já mencionei, persistiam também várias áreas em posse de fazendeiros no pé da Serra do Padeiro, o centro da aldeia.

Por outro lado, a ocupação de uma área poderia ser precipitada pelas ações de seu proprietário, isto é, por ataques ou ameaças proferidas contra os indígenas – neste caso, havia quem dissesse que a área “foi retomada pela língua”. Já nos debruçamos sobre o caso da fazenda Serra das Palmeiras, que foi retomada sob justificativas dessa natureza, mas vale também observar o caso de José Domingos Sena Santos, conhecido como Domingo Gogó. A fazenda Nova Aliança, que pretensamente pertencia a ele, foi retomada em 20 de setembro de 2009. No caso, os indígenas abriram uma exceção na determinação de não retomar áreas de pequenos, por considerarem existir razões suficientemente fortes para tanto. Santos teria se convertido em um aliado dos fazendeiros da frente contra a demarcação e, no interior da área que ele reivindicava, teve lugar, em 2009, um atentado a tiros contra o cacique Babau e um de seus primos (ver o local da emboscada indicado no mapa 2). Ainda assim, enfatizavam alguns indígenas, não se tratava de um caso completamente desviante, já que, mesmo sendo pequeno agricultor, Santos não vivia na área retomada. Outra pequena área retomada, a fazenda Três Riachos (conhecida como “Ovo”) foi ocupada pelos indígenas, em 2010, pois, segundo eles, um grupo de pistoleiros estava abrigado ali.

A decisão de retomar, contudo, não era resultado apenas da análise, pelos indígenas, de um conjunto de variáveis; em todos os casos era imprescindível *consultar* os encantados,

⁶ Apesar de haver percorrido todas as retomadas na Serra do Padeiro, não caminhei sistematicamente por seus limites, e obtive apenas, utilizando um GPS, as coordenadas da casa-sede de cada fazenda ou, em sua ausência, de algum ponto no interior da retomada.

obtendo seu consentimento⁷. “Nós só fazemos [retomadas] se eles falarem que pode, senão é perigoso”, disse-me o pajé. Os indígenas da Serra do Padeiro agiam “preparados intelectualmente pelos encantados”, afirmou o cacique Babau em outra ocasião⁸. Em uma época na qual sequer estava em questão a realização de retomadas, os Tupinambá da Serra do Padeiro já solicitariam às entidades que cultuavam orientações sobre como proceder. Em uma carta aberta, na qual recuperavam historicamente sua presença na região, comentaram acerca dos rituais realizados no passado, durante os quais pediam a Tupã que “nos mostrasse o meio de termos nossa terra de novo e preservasse o nosso santuário, que é a Serra”.

Recordando os tempos difíceis que sucederam a morte de seu pai, quando teve de tomar decisões para garantir a permanência da família na terra, seu Lírio observou: “Eu não tinha aquela inteligência, no começo, para resolver os problemas. Os encantados é que foram abrindo minha mente”. Quando estive em campo, os indígenas seguiam pedindo a intervenção dessas entidades, por ocasião de retomadas, ações de protesto, reuniões e também ao sofrerem repressão. Ademais – o que me parece fundamental no contexto das retomadas –, os encantados, como já se indicou, informavam os indígenas sobre sua história como povo e, o que é inseparável, sobre a história do território. “Essa serra já foi palco de acontecimentos históricos. E nós sabemos disso pelos contos – os dos tempos remotos são os encantados que contam”, explicou o cacique Babau, durante um ritual.

Quando, em janeiro de 2012, os indígenas foram informados a respeito de uma ação de reintegração de posse que supostamente seria realizada ali, junto às primeiras providências de ordem tática, o fogo do toré foi aceso, e o pajé e o cacique entraram na casa do santo⁹. Em um ritual que teve lugar no mesmo dia, agora com a participação de grande número de indígenas,

⁷ Sobre essa questão, ver também Couto (2008: 161).

⁸ É comum que se contraste a Serra do Padeiro e as demais regiões da TI nesse ponto, caracterizando dois modos diferentes de fazer político, sendo o primeiro deles marcado pelo intenso envolvimento dos encantados e o segundo, por uma abordagem menos explicitamente religiosa. Apesar de não haver realizado pesquisa sistemática em outras partes do território que não a Serra do Padeiro, devo indicar que não pude notar essa oposição marcada. É verdade que alguns dos indígenas que habitam Olivença, Santana e outras áreas disseram-me que os índios da Serra do Padeiro cuidavam mais de sua religiosidade, o que lhes tornaria, inclusive, mais bem-sucedidos em suas ações. Contudo, soube de ao menos um cacique que estava adotando procedimentos análogos àqueles identificáveis na Serra do Padeiro. Em uma de nossas conversas, ele me contou que estava se preparando para retomar três áreas, já que no domingo anterior o encantado Mata Bruta havia se manifestado em uma indígena e determinado a realização da ação. Um indígena nascido no Cururutinga e que se mudara para uma retomada na Serra do Padeiro comentou-me que, no lugar onde nascera, “também tinha caboclo” (no sentido de encantado). A etnografia realizada por Mejía Lara (2012) também indica importantes nexos entre política e religiosidade em outras áreas da TI. Eventualmente, comparações podem ser estabelecidas ainda com processos de recuperação territorial em outros contextos etnográficos. Por exemplo, a decisão dos Xukuru-Kariri de retomar uma fazenda, em 1986, foi tomada em um ritual do Ouricuri (Martins, 1994: 29).

⁹ Sobre as consultas do cacique ao pajé (e deste aos encantados) quando da tomada de decisões políticas, ver também Couto (2008: 66).

vindos das retomadas e de outras áreas, deu-se uma sucessão de incorporações: Gentil, Sultão das Matas, Nagô, um Preto Velho, André Caitumba, Boiadeiro e Mãe D'Água desceram à casa do santo, para oferecer previsões e orientações¹⁰. Por vezes, os encantados transmitiam avisos por meio de sonhos, sensações físicas ou outros sinais, como a aparição de aves agourentas, como o caburé ou o beija-flor¹¹. Se plantas oferecidas ao santo murchassem rápido demais, havia motivo para desconfiar que algo estava por vir. A maioria dos índios sabia que quando uma determinada senhora acordava “com um preconceito ruim”, sentindo como se estivessem “derramando fel” dentro de si, deveriam ficar de sobreaviso. As sensações podiam variar – outra indígena falou-me que, nesses casos, sentia “as carnes tremendo” –, mas eram sempre desagradáveis. Era preciso, portanto, reconhecer e decifrar esses sinais.

As mensagens dos encantados podiam, por outro lado, ser tranquilizadoras. Seu Lírio lembrava-se, por exemplo, que, quando do confronto na fazenda Serra das Palmeiras, havia consultado os encantados e estes lhe indicaram que tudo ficaria bem, como de fato se deu¹². O mesmo ocorreu em relação às prisões de Babau, Givaldo e Glicéria. O pajé fazia consultas constantemente, sabia que seus filhos seriam soltos, mas que tardaria, e dizia aos demais indígenas para terem paciência, porque eles sairiam da prisão “mais experientes” e “mais valentes”. Referindo-se às prisões, outra indígena comentou que seu Lírio e ela eram informados, pelos encantados, de que ainda não chegara o momento de “abrir as estradas”, libertando os presos. Se isso causou apreensão na aldeia (e, eventualmente, alguma descrença nos encantados), comentou ela, a atuação de ambos, no final, provou-se acertada. As prisões, a despeito do drama envolvido, elevaram a visibilidade do caso Tupinambá a um patamar inédito, com desdobramentos que os indígenas consideravam muito positivos¹³. Dada a centralidade dos encantados na luta, natural que a soltura dos indígenas tenha sido celebrada com o disparo de uma caixa de rojões ao pé do cruzeiro, diante da casa do santo. A primeira festa religiosa que sucedeu as libertações – uma das festas em devoção a Martim que vários

¹⁰ Para mais informações sobre algumas dessas entidades no contexto da Serra do Padeiro, ver Couto (2008) e Ubinger (2012). “Para norteá-los em decisões e ações referentes ao território indígena ou às questões referentes aos seus direitos enquanto povo indígena, os Tupinambá da Serra do Padeiro, de acordo com relato de informantes, contam sobretudo com os encantados de origem indígena, guerreiros como Tupinambá, Sultão das Matas, Beri, Erú, Lavriano, Lage Grande, Gentic [Gentil]” (Couto, 2008: 158).

¹¹ Mejía Lara, referindo-se aos Tupinambá de Olivença, também comenta a ocorrência de comunicações em sonhos, evocações e augúrios (2012: 66, 72-73). Ver ainda Ubinger (2012:104-127).

¹² Para mais detalhes a esse respeito, ver Ibid.: 30-31.

¹³ A esse respeito, Ubinger fala em “sacrifício consciente” e no “cumprimento de uma missão” (Ibid.: 119). Ver também Ibid.: 148-150.

indígenas realizam anualmente – foi marcada por esse acontecimento, adquirindo contornos de comemoração, com intensa participação dos três indígenas libertados¹⁴.

Como se viu, o pajé enfatizou que a experiência da prisão tornou os indígenas “mais valentes”; examinar essa “valentia” parece-me fundamental para compreender as retomadas. Entre os indígenas, muito se falava sobre a coragem que demonstravam nas ações, no enfrentamento direto, sobre como “aguentavam” as retomadas a despeito das pressões. O juiz Holliday, certa vez, teria ouvido dos indígenas: “você nunca cumprirá uma reintegração de posse na Serra do Padeiro”. “Ele mandou toda a força policial para cima de nós; nós não abaixamos a cabeça e reagimos a todos os ataques”, afirmou o cacique Babau, no Tribunal Popular do Judiciário. “Uma vez o caboclo disse pra mim: ‘Tupinambá não abaixa a cabeça e não chora diante do perigo’”, contou-me uma indígena, sintetizando o que seria a postura de seu povo. Conforme observava, com atenção, os modos de proceder dos Tupinambá da Serra do Padeiro, ficava claro, porém, que a valentia nada tinha de ver com temeridade.

Os indígenas adotavam uma série de procedimentos para resguardar sua segurança – como me disse o pajé, “ninguém é passarinho para estar morrendo assim”. As precauções passavam por detalhes como o cuidado com a água que consumiam, posto que já ocorrera de um fazendeiro vizinho a uma retomada reter e sujar a água oriunda das serras, que abastecia tanto sua pretensa fazenda como a retomada. Havia exceções, mas, geralmente os mais velhos, as crianças e as mulheres grávidas não participavam do ato de entrar na fazenda, quando da retomada (“Eu estou velho, não posso correr, então não vou [na ocupação inicial] mais, não”). Além disso, os indígenas atentavam para o horário de realização das ações. Certa vez, contou-me uma indígena, chegaram a uma fazenda à meia-noite em ponto. “Essa é a hora dos mortos, de os espíritos passarem”. Por isso, detiveram-se, rezaram e esperaram até 1h da manhã para iniciar a ação. “Se a gente fosse antes disso, poderíamos perder alguma vida.”

Um comentário realizado pelo cacique Babau durante um toré parece-me indicar quais seriam a natureza e a fonte da coragem de seu povo: “Nós vivemos em um altar sagrado, no templo dos encantados, não temos o que temer”. Na mesma direção, disse-me seu Bebé, que, como já se indicou no capítulo 2, foi uma das vítimas da violência policial:

Nós somos nascidos e criados nas terras, então nós temos esse poderio de governar as terras, porque nós temos força. Porque se nós não tivéssemos força, nós não ficávamos na terra, não é? A força é por causa dos encantos da mata mesmo, dos guias da mata, dos caboclos da mata.

¹⁴ Agradeço a Patricia Navarro por esta informação, que posteriormente me foi referida também por alguns indígenas. Para uma etnografia dessa festa, ocorrida em 22 de outubro de 2010, ver Ubinger (2012: 123-124).

Os Tupinambá da Serra do Padeiro, portanto, consideravam-se amplamente respaldados pelos encantados. Na festa de São Sebastião realizada em janeiro de 2012, assim que o cacique Babau entrou na casa do santo, paramentado como guerreiro, duas mulheres manifestadas por Oxóssi dirigiram-se a ele, que foi efusivamente saudado pela entidade e ouviu palavras encorajadoras, garantindo-lhe estar protegido. Note-se que a valentia era ensejada também pela memória e pela solidariedade profunda aos parentes. “Nós não desistimos, porque, quando a gente se lembra de quando não éramos reconhecidos, só viviam pisando nas costas da gente. E por que hoje vamos baixar a cabeça de novo?”, disse-me um jovem indígena. Uma senhora, por sua vez, explicou-me que quando tinha notícia de que seus parentes estavam em perigo, em uma retomada, fazia de tudo para se juntar a eles o mais rápido possível: “Eu já fico valente logo, não quero saber de nada. Os meninos [seus filhos] dizem: ‘tem que levar mãe logo para lá, senão ela vai ficar doida aqui’”.

Quando da realização de retomadas e outras ações políticas, explicou o cacique Babau, em depoimento a Couto, os encantados iam adiante, para “preparar o terreno” (2008: 65). Era comum que, durante as ações, eles se manifestassem em alguns indígenas, e intercedessem para favorecê-los – por exemplo, mandando muita chuva para dificultar a chegada de viaturas policiais enviadas para reprimir os índios¹⁵. No ataque de outubro de 2008, contou-me uma indígena, “os policiais ficaram com medo porque, logo que eles chegaram, aquele pé de jambre... deu um vento tão forte, que a árvore rodou assim – foram os encantados”. Ainda que tenham feito estragos por toda parte, os agentes não tocaram na casa do santo, enfatizavam os indígenas. Em ao menos duas ocasiões, durante operações policiais, a Caipora fez com que determinados indígenas se perdessem na mata, de modo a protegê-los (“Jorge só apareceu no outro dia, meio avoadado. A Caipora fez isso, porque ele corria o risco de morrer, foi para *livrá-lo*”). Uma senhora indígena contou-me um estranho lance do ataque da PF de outubro de 2008, que a perturbava. Na ocasião, ela correu para a mata e se escondeu sob uma pedra; pareceu-lhe que a pedra, de alguma maneira, suspendeu-se para que ela entrasse. Voltando àquele trecho de mata algumas vezes, para procurar pela pedra, nunca pôde encontrá-la.

Durante um confronto, um indígena foi salvo por ação de Martim: o encantado empurrou-o, para que saísse da trajetória de uma bala (e lhe revelou o ocorrido,

¹⁵ Soube de apenas uma ocasião em que os Tupinambá da Serra do Padeiro tiveram de solicitar a um encantado para que não interferisse na ação que se estava desenrolando. Quando os indígenas ocuparam a sede da Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde (Sesai/MS) em Salvador, em abril de 2012, o encantado Tupinambá manifestou-se em uma indígena e desafiou os policiais ali presentes, tornando a situação mais tensa do que já estava. Percebendo que aquilo poderia levar a um desfecho indesejado, outra indígena cochichou para o encantado: “Você veio para ajudar, tudo bem, mas *do nosso jeito*. Nosso cacique está lá dentro, negociando. Você agora vai embora”.

posteriormente, durante o ritual). Recordando esse mesmo dia, uma indígena comentou: “Nós víamos as balas vindo, vermelhas, elas esfriavam no ar e caíam junto à gente”. Ubinger registrou um interessante depoimento, em que sua interlocutora recordava as orações que haviam sido feitas quando do confronto na Serra das Palmeiras (“botamos os joelhos no chão e rezamos e rezamos” a deus e aos encantados): “Bala não vai romper, espingarda não vai atirar, arma não vai atirar e vai correr água pelo cano [,] com as forças de seu [sic] São Jorge e os encantados” (2012: 135). As entidades ofereciam, ainda, uma série de orientações táticas e informações úteis. Quando os indígenas foram severamente atacados com gás lacrimogêneo, durante a ação da PF na Serra do Padeiro em outubro de 2008, alguém conheceu “por inspiração” dos encantados que a capeba, um vegetal abundante por ali, neutralizava os efeitos do gás, quando esfregada sobre a pele. Os encantados também estabeleciam alianças uns com os outros, disse-me um indígena, fortalecendo assim seu poder. Podiam ainda percorrer locais fora do território e, ao retornar, informavam os Tupinambá sobre o que acontecia em outras aldeias e o que tramavam seus inimigos.

Com banhos, pinturas corporais (com tintura de jenipapo), colares, defumações, rezas, cantos, gritos e outros procedimentos, os indígenas renovavam cotidianamente a proteção garantida pelos encantados, especialmente em momentos considerados críticos¹⁶. Referindo-se a enfrentamentos ocorridos em retomadas, um indígena sintetizou, de forma esclarecedora: “Botamos eles [os capangas] para correr, com os nossos cantos e nossas estratégias”. “Nós aguentamos tudo, [desde que] *dentro* do ritual”, disse outra indígena. Daí as admoestações para que se “fortalecesse o ritual”, proferidas pelo cacique e outros indígenas quando julgavam que ele estava “fraco”, o que presenciei em reuniões e li em atas da AITSP. Havia, inclusive, cantos de toré específicos para situações de enfrentamento, como este: “Ô, devolva nossa terra,/ que essa terra nos pertence./ Ô, mataram, ensanguentaram/ os nossos pobres parentes”. Uma indígena disse-me que esses cantos eram “fortes”, que ela se arrepiava quando os entoava e que não gostava de cantá-los fora de contexto.

“A retomada só começa quando acende o fogo [do toré]”, disse-me o cacique Babau certa vez. Era o fogo que começava a pôr fim à liminaridade de um espaço já ocupado, mas ainda não apropriado. Pude assistir ao primeiro grande toré que sucedeu a retomada da Unacau, em 2012. A área fora ocupada na madrugada de quinta-feira e um pequeno toré já havia sido feito pelos indígenas que participaram diretamente da ação. Na noite de sexta-feira, porém,

¹⁶ Na mesma direção, Mejía Lara associa a realização do Porancim (ritual semelhante ao toré, praticado nas demais áreas da TI) a “momentos em que se faz necessário fortalecer a coletividade” (2012: 69). Cf. Ubinger, o toré “ajuda a aumentar a ‘força’ espiritual na luta política da aldeia” (2012: 107). A respeito do grito, ver *Ibid.*: 108-109.

índios de diversas retomadas acorreram à fazenda, para a realização de um toré diante do portão principal, onde os grupos de indígenas em guarda vinham se alternando. Na ocasião, uma índia incorporou o encantado Tupinambá e deu orientações aos presentes, inclusive sobre como afastar os inimigos. Nos próximos dias, as casas seriam limpas e rezadas, da maneira apropriada, e a guarda só seria desfeita oportunamente – após a consulta aos encantados. Note-se que o processo de limpeza desta retomada em particular durou meses. Quando ela finalmente foi concluída, contaram-me algumas indígenas, os seres perturbados que ali viviam saíram em disparada, deixando os vizinhos da Unacau insones. Sua principal morada era um alojamento na mata, com 112 camas de alvenaria (oito por quarto), onde os trabalhadores viviam em condições muito precárias e “se matavam uns aos outros cortados de facão”¹⁷.

Note-se que, na Serra do Padeiro, os indígenas não tratavam de alterar os nomes das fazendas recuperadas. Assim, as retomadas eram referidas pelos nomes colocados por seus pretensos proprietários (“moro na Boa Sorte”, “era dia de mutirão na Santa Helena”); pelos nomes ou apelidos dos próprios fazendeiros (“então eu me mudei para doutor Gildro”, “essa família vai ficar lá em Cícero Roxo”, “faz rumo com a do padre”); pelo nome de algum morador, fosse ou não o “coordenador” da área (“a reunião foi lá em Gildevan”, “ele morou um tempo em Tutinha”); ou por expressões que indicavam características das áreas (como nos casos da pequena “Ovo”, da “Retomada do rio de Una” e da “Firma”, também referida como “Cantagalo”, onde funcionara a Agrícola Cantagalo Ltda). Já em documentos da AITSP, as retomadas eram identificadas por números¹⁸.

Além da fundamental participação dos encantados, dois outros elementos eram apontados pelos indígenas como vantagens comparativas em relação aos não-índios no processo de retomada: o profundo conhecimento dos primeiros sobre o território, que se detalhará na seção seguinte, e o nível de organização da aldeia. Os indígenas mencionavam, de forma recorrente, o poder bélico dos não-índios, principalmente dos agentes da polícia,

¹⁷ “Contraste chocante temos sempre observado: enquanto o fazendeiro abastado, que não reside na fazenda, possui ali, quase sempre, uma ótima casa, onde passa oito a dez dias por ano, permanecendo fechada o resto do tempo, os trabalhadores, que ali passam a vida inteira com suas famílias, fazendo a prosperidade e a abastança do proprietário, moram em espeluncas anti-higiênicas e infectas. É a lei da contradição” (Relatório de Heráclito Freitas, diretor do Serviço de Propaganda Sanitária e Higiene Rural do Município de Ilhéus ao prefeito municipal, publicado no *Jornal Oficial*, em 1937).

¹⁸ Em outras regiões da TI que não a Serra do Padeiro, os indígenas costumavam alterar os nomes das áreas após as ações de retomada, sendo muitas vezes escolhidos nomes em tupi. Em alguns casos, eram recuperados os antigos nomes das localidades, que haviam sido modificados pelos não-índios. Por exemplo: no passado, uma faixa costeira ao sul da vila de Olivença era conhecida como Itapoan. Depois que os não-índios construíram um grande condomínio à beira-mar, chamado Águas de Olivença, a região passou a ser referida desta maneira. Quando, em 2007, retomaram uma área nessa região, os Tupinambá batizaram-na aldeia Itapoan (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 278).

mas enfatizavam: “a [Polícia] Federal não entra na mata”. Era lá que os indígenas se refugiavam, deslocando-se por diversos caminhos, ocultos aos olhos dos policiais. Era na mata, em suma, que resistiam. Isso fica evidente quando se contrapõem, de um lado, as falas de um juiz e de um policial, e, de outro, dos indígenas.

Ao se referir às retomadas e às tentativas de reintegração de posse, os primeiros enxergavam várias ocupações sucessivas, isto é, para eles, a ação da polícia conseguia retirar os índios, que, porém, tornavam a invadir as fazendas. “Tão logo os oficiais de justiça deixaram a área, os indígenas voltaram a invadir a Fazenda Palmeira, demonstrando mais uma vez o descaso com a determinação judicial”, escreveu o juiz Holliday, em uma decisão de 2010. Em depoimento sobre a ação na Serra das Palmeiras, um agente da PF havia comentado que, ao chegar, “encontraram a *fazenda* desocupada pelos índios, sendo que estes já estavam nos morros que circundam a fazenda” (Brasil, Ministério da Justiça, Departamento de Polícia Federal, Delegacia de Polícia Federal em Ilhéus-BA, 2010a, grifo meu). Ora, se os indígenas estavam na mata – e a mata está localizada no interior da fazenda –, não se pode afirmar que eles deixaram a área, a não ser que se tome por sinônimo de fazenda apenas a área construída, onde se localiza a sede. Assim, indicando que se tratava de uma ocupação contínua, os indígenas enfatizavam que as ações de reintegração de posse não foram cumpridas, ou seja, que, munidos de seus conhecimentos sobre a mata e com o apoio dos encantados, derrotaram os policiais e, por extensão, os juízes e fazendeiros.

Menos de três meses antes da realização da primeira retomada, a da fazenda Bagaço Grosso, os indígenas haviam fundado a AITSP; mais precisamente, em 1 de março de 2004. No contexto de recuperação territorial, a associação constituiu-se como instância de organização da aldeia e também como entidade representativa dos indígenas junto a órgãos do poder público e organizações não governamentais¹⁹. Era composta pela assembleia geral – sua instância decisória máxima – e pela coordenação, eleita a cada dois anos. Em 2012, a presidenta, em segundo mandato, era Gildete de Oliveira Barbosa Santos, do tronco dos Fulgêncio Barbosa. Todos os indígenas que viviam na aldeia eram considerados filiados, com direito a voz e voto na assembleia, que se reunia mensalmente, em caráter ordinário, e extraordinariamente, sempre que necessário. Em seu âmbito, constituíram-se coordenações de saúde, educação e agricultura, um grupo de mulheres e outro de jovens. Note-se que a associação desempenhava papel central na organização dos indígenas para além das ações de retomada, isto é, no processo cotidiano de construção da aldeia, que se discutirá ao longo deste capítulo.

¹⁹ Ver também Ubinger (2012: 153-156).

A organização da aldeia, enfatizavam os indígenas, ficava evidente quando da realização das ações de retomadas, principalmente na maneira como distribuíam entre si as tarefas e respondiam a situações inesperadas, cooperando uns com os outros. A habilidade de algumas mulheres para estabelecer cozinhas improvisadas tão logo entravam nas áreas, garantindo a alimentação de seus parentes e parentas empenhados na segurança da retomada e em outras tarefas, era sempre comentada. Nas retomadas, havia domínios de ação fortemente marcados pelo gênero (a vanguarda para os homens e a cozinha para as mulheres), ainda que não se tratasse de divisões absolutas. Mulheres costumavam participar das ações de entrada nas fazendas, apesar do predomínio dos homens nesse momento, ao passo que alguns destes últimos ficavam nas cozinhas das retomadas, à disposição das primeiras (para carregar algum tacho especialmente pesado, buscar água, lenha etc.)²⁰. Registrei, ainda, um conjunto de falas em que as mulheres tratavam de enfatizar sua atuação no processo de retomada (“nós estávamos morando na rua, então *eu* falei [para o esposo]: ‘vamos embora para a retomada’; ‘eu peguei no biscó junto com os homens – eu estava forte – para limpar esse mato’”)²¹.

Depois de havermos examinado, mesmo que brevemente, o papel atribuído pelos Tupinambá aos encantados, bem como algumas de suas táticas, cabe indicar outros sujeitos que participaram, direta ou indiretamente, do processo de retomada. Os indígenas sublinhavam seu protagonismo e sua valentia quando se tratava de manter uma retomada, assim como seus esforços para sustentar com recursos financeiros próprios os gastos decorrentes da ação – sobretudo, enfatizavam sua autonomia para decidir os rumos do

²⁰ Ao longo da pesquisa em campo, vi homens cozinhando, porém o mais comum era que as mulheres o fizessem; no primeiro caso, falava-se, por vezes, em “comida macho”, considerada de pior qualidade e encarada pelas mulheres com certa condescendência.

²¹ Em uma retomada no Santana, uma mulher enfatizou seu engajamento no processo de retomada, contando-me um episódio que lhe impactou profundamente: “Júlio [como chamarei seu esposo] estava pelo mundo, em alguma viagem do movimento [indígena] e eu estava sem o que comer dentro da minha casa. Eu, toda a vida, caí na luta, então falei: ‘eu vou tirar piaçaba’. Eu caí de um pé de piaçaba da altura daquele coqueiro – eu não morri por deus –, faltando oito dias para essa menina nascer. Quando eu fui tirar a última fita de piaçaba, eu caí. Eu caí sentada, que eu senti a menina saindo aqui... me endureceu o corpo todo. As mãos... a palha entrou toda aqui dentro, isso aqui era tudo talo, e eu puxava assim com o dente. Quando eu puxava assim, o sangue saía. Olhei para o pé de piaçaba e falei: ‘eu vou te tirar, em nome de Jesus’. Botei o facão na cintura e subi de novo, desse jeito, com as mãos tudo sangrando. O pé de piaçaba ficou todo cheio de sangue, de baixo a cima. Fui lá, tirei a última fita, e ainda tirei uns seis pés de piaçaba, depois dessa queda. Fiz a trouxa, botei nas costas e vim para casa. O Mané [um vizinho], quando viu, falou: ‘Você é doida? Tirando piaçaba nessa situação?’ ‘Doida? Doida seria [se deixasse] meus filhos morrendo de fome.’” Para alguns, a conexão entre esse episódio e o processo de retomada poderia passar despercebida, já que não é imediata, mas, ao narrá-lo, minha interlocutora indicava que, além de atuar diretamente nas ações (“Eu, barriguda, tomando carreira de pistoleiro meia-noite velha...”), também assumia a dianteira para garantir condições materiais para a família, dando retaguarda ao esposo em certas situações.

processo²². Em diferentes momentos, representantes do poder público que os apoiavam recomendaram “enfaticamente” que não mais retomassem terras, indicando que isso prejudicaria o andamento do processo demarcatório; dissentindo na avaliação, os Tupinambá da Serra do Padeiro não deixaram de retomá-las²³. Isso não significa, contudo, que não identificassem aliados. Referindo-se à atuação de representantes do poder público e advogados de defesa, um indígena comentou que, a despeito de estes não serem capazes de “resolver tudo”, em alguns contextos poderiam “ajudar”. O apoio recebido de entidades como o Cimi, a Fase e a Coordenadoria Ecumênica de Serviço (Cese) – especialmente no início do processo de retomada – também era mencionado com frequência, bem como a solidariedade manifestada por outros povos e por instâncias do movimento indígena.

“A luta de um povo beneficia outros. Os equívocos de um povo também prejudicam outros”, analisou o cacique Babau durante uma reunião na Serra do Padeiro. Com uma longa trajetória de realização de retomadas de terras e unidos aos Tupinambá da Serra do Padeiro por laços históricos, como já se indicou, os vizinhos Pataxó Hã-Hã-Hãe eram a referência principal. O fato de Babau ter vivido um período em Santa Cruz Cabralia, concluindo ali seus estudos, garantiu uma aproximação significativa também com os Pataxó. Sua passagem por Cabralia, como se indicou no capítulo 1, coincidiu com as mobilizações em torno dos 500 anos de “descobrimento”: Babau engajou-se nos preparativos e 11 indígenas da Serra do Padeiro participaram da manifestação. Em depoimento a Couto (2012), o cacique Babau afirmou ter recebido, nessa época, “um chamado dos encantados para retornar, para se tornarem *visíveis* e lutarem pela terra” (grifo meu). Como já referido, foi nessa ocasião que os Tupinambá leram sua carta aberta à sociedade brasileira. Comentando-me o episódio, o cacique Babau revelou que o fato de os Tupinambá terem “se apresentado para o Brasil” no dia de um grande ataque (isto é, da intensa repressão contra os indígenas levada a cabo pelo governo do estado da Bahia) revestia-se, para ele, de muito significado.

²² Na Introdução, mencionei que, a partir da leitura de Wolf sobre a Revolução Mexicana, poderiam ser observadas algumas coincidências em relação ao caso Tupinambá. A relação entre a posse de “recursos independentes próprios” por parte de um grupo levantado (no caso estudado por Wolf, o exército zapatista) e as possibilidades de este “envolver-se no caminho da ação política autônoma” era uma delas (1984: 51). Note-se que, em ambos os casos, alguns dos indivíduos engajados nos processos de recuperação territorial possuíam posses próprias, que podiam desempenhar um papel tático (Ibid.: 49). Outra conexão é a existência de profecias de recuperação territorial: aqui, em torno dos encantados; lá, da Virgem de Guadalupe.

²³ Já indiquei, no primeiro capítulo, que durante as atividades de identificação e delimitação da TI os membros do GT estabelecido pela Funai expressaram sua oposição à realização de retomadas. Quando conversávamos a esse respeito, os Tupinambá da Serra do Padeiro enfatizavam a firme decisão que os fez agir a despeito disso, realizando a primeira ocupação *com o GT em campo*. À época, teriam dito à antropóloga coordenadora algo como: “a terra Tupinambá quem demarca é Tupinambá, não você”.

A participação de alguns Tupinambá em espaços de mobilização junto a representantes de outros povos, no início da luta pela demarcação da TI, comentam Viegas e Paula, contribuiu para constituir “redes de relação entre diferentes grupos e de partilha de problemas similares enquanto povos indígenas” (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 405). Naquela época, algumas iniciativas expressaram a solidariedade de outras etnias à luta dos Tupinambá. O Conselho de Caciques Pataxó, por exemplo, enviou uma carta à presidência da Funai, reforçando os reiterados pedidos realizados pelos Tupinambá para que se iniciassem os trabalhos de identificação e delimitação da TI Tupinambá de Olivença²⁴. Ubinger registrou o forte depoimento de uma indígena da Serra do Padeiro acerca de uma visita ao cacique Babau e a seu irmão Givaldo, na prisão, efetuada por alguns indígenas Tupinambá, acompanhados de um Pataxó. Dentro da penitenciária, eles iniciaram um pequeno toré, durante o qual o cacique Babau e o índio Pataxó incorporaram encantados. Manifestado, o Pataxó tirou com as mãos a pintura (jenipapo) de seu próprio rosto, “passou em Babau, e Babau se pintou todo” (2012: 150). Entoado na Serra do Padeiro em certas ocasiões, um canto de toré lembrava alguns desses laços, estabelecidos, cada qual, em um contexto específico: “Ê, Tupinambá,/ parente dos Pataxó,/ parente dos Kiriri,/ Xakriabá e Kayapó”.

Quanto à política partidária, podia-se notar o envolvimento dos Tupinambá – envolvimento que desejavam “cauteloso” – nas esferas estadual e federal, principalmente na forma de apoio a determinados candidatos, ao tempo em que procuravam se manter razoavelmente afastados da política partidária municipal. Note-se que os indígenas costumavam se apresentar como os principais dinamizadores da economia local: sua organização, que consideravam muito superior à de outros segmentos da população, garantir-lhes-ia papel importante nos mercados locais, como produtores e consumidores, como se verá em outra seção. Nesse sentido, os comerciantes (de compradores de cacau e farinha a vendedores de eletrodomésticos e motocicletas) eram seus principais interlocutores em âmbito local, desempenhando um interessante papel na circulação de informações. Em suas idas e vindas, da cidade à aldeia, eles propiciavam o estabelecimento de uma espécie de diálogo rebatido entre os índios e os não-índios contrários à demarcação, que não se processava necessariamente na forma de recados, mas com uma parte sendo supostamente informada, “em primeira mão”, sobre a movimentação da outra.

²⁴ A carta está anexada em Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio (2009).

O papel atribuído pelos indígenas ao governo no sentido de avaliar indiretamente as retomadas também é digno de nota. Referindo-se ao caso Tupinambá, um radialista local haveria afirmado, em seu programa, que o governo precisava “dizer” logo de quem era a terra, se dos índios ou dos fazendeiros. Ora, comentou uma indígena, “o governo já disse de quem é”. Ela avaliava que, por meio de algumas ações, os governos estadual e federal já estariam se pronunciando – em favor dos indígenas. Ela se referia, especialmente, à celebração de dois convênios com a AITSP para a construção de casas de farinha *em áreas retomadas*, respectivamente, na Futurama e na São Jerônimo – o primeiro, com a CAR, empresa pública do Estado da Bahia, e o segundo com o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), no marco de uma ação coordenada pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA) e o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS). A realização de investimento público em retomadas teria suscitado questionamentos, e o fato de a CAR e o PNUD/MMA/MDS terem decidido levar adiante os convênios – mediante a emissão, pela Funai, de um documento dando conta do processo demarcatório – era considerado pelos indígenas uma importante vitória, já que lhes garantiu um elemento legitimador das retomadas²⁵.

Penso que esses episódios podem ser aproximados ao relato sobre a doação das sete léguas em quadra, referido no primeiro capítulo, na medida em que eram compreendidos pelos Tupinambá como uma confirmação, por parte do Estado, de seu direito à posse do território que ocupavam imemorialmente. No quadro das relações interétnicas, os Tupinambá não consideravam esses atos legitimadores da posse algo a se desprezar. Está claro, contudo, que não era da ação do Estado que emanava seu direito ao território – como já se viu, exaustivamente, esse direito repousava nas determinações dos encantados.

4.2. Os vínculos territoriais

4.2.1. “Nós saímos de baixo da terra”

“Nunca podemos ter vergonha de dizer que nós saímos da loca da pedra, que nós saímos de baixo da terra, da loca de pedra”, afirmou o cacique Babau na abertura de um toré na Serra do Padeiro. De diferentes maneiras, os Tupinambá buscavam expressar as relações

²⁵ Há registros de que em outras regiões da TI os indígenas, seus aliados e a Funai chamaram a atenção para a existência de investimentos públicos em áreas retomadas ameaçadas de reintegração de posse. Por exemplo, quando pairavam sobre a Tucum ameaças de desocupação, a Funai em Ilhéus argumentou que uma eventual ação policial seria um contrassenso, considerando que na área estavam aplicados recursos oriundos da Ceplac, do governo federal (por meio do programa Luz para Todos) e de uma emenda parlamentar (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, Coordenação Regional do Sul da Bahia, 2012).

íntimas que guardavam com o território, borrando as fronteiras imaginadas entre natureza e cultura. Além disso, como indicarei mais adiante, enfatizavam que o processo de recuperação territorial permitir-lhes-ia atualizar esses laços.

Um indígena certa vez indagou-me, retoricamente: como eu imaginava que teriam surgido “os primeiros avós”, no meio da mata cerrada? Ora, respondeu, rindo: “foi tudo virado de preguiça, de macaco... surgiram *aqui dentro* mesmo”. Some-se a esse mito de origem a onipresente possibilidade de “virar bicho”²⁶. Podia ocorrer ainda em vida, com quem transgredisse um tabu – foi o que aconteceu, décadas atrás, com Júlio Bicho, na Serra do Padeiro, e mais recentemente com um índio que vivia no Gravatá, região costeira da TI. A passagem a outra forma, decorrente da quebra de tabu, poderia se dar também depois da morte. Disseram-me que a mulher que abortasse converter-se-ia, ao morrer, em um porco-espinho fêmea, que vagaria, especialmente durante a Semana Santa, com uma fila de filhotes chorando atrás de si²⁷. Alguns velhos – sobretudo os muito velhos – passariam a alternar estados (“Quando a velha Cecília vinha aqui, eu saía correndo. Ela tinha 130 anos e andava; vovô falava que ela virava onça cabocla”). Outros iriam se metamorfoseando. Era frequentemente referido o caso da velha índia em cujas costas começaram a nascer penas; logo ela perdeu a fala e, em sua face atroz, já se insinuava um bico. Finalmente, havia os que “naturalmente” viravam bicho depois da morte, contribuindo para ampliar o estoque de caça disponível no território.

Seus antepassados distantes, diziam os Tupinambá, cuidavam de prevenir possíveis ataques de parentes mortos metamorfoseados. “Para evitar que o caboclo virasse bicho, enterravam em pé, colocavam pedra em cima da cova e acendiam um fogo no topo”, contaram-me alguns indígenas. No dia seguinte, logo de manhã, dirigiam-se ao túmulo para verificar se o procedimento funcionara. Se em cima da cova encontrassem a marca de uma pata de passarinho, o morto teria virado Sucim, entidade inofensiva; caso fosse uma pegada de onça, seria preciso mudar a aldeia inteira de lugar, porque o índio se tornara uma onça da mão torta.

Certas falas sugeriam a continuidade, em alguma medida, entre corpo e território. Por exemplo, se a uma pessoa faltassem-lhe dentes e ela sorrisse enquanto plantava milho, a espiga nasceria “banguela”, isto é, com sementes faltando. Da mesma maneira, pressionar a cova do inhame com o pé ou a mão, durante o plantio, faria com que o tubérculo adquirisse esse formato. Era comum ainda que os efeitos negativos da ingestão de certos alimentos se

²⁶ Couto, recorrendo a análises de Tim Ingold, Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro, comenta mais detidamente o “virar bicho” na Serra do Padeiro (2008: 89-92). Mejía Lara, a partir de sua etnografia, situa o “virar bicho” no passado, quando houve “um tempo em que os ‘índios mais velhos não morriam’” (2012: 90).

²⁷ Para uma discussão mais detida sobre as formulações dos Tupinambá da Serra do Padeiro em torno do aborto provocado, ver Macedo (2007: 120-124).

manifestassem imprimindo ao corpo características do que se comeu. Conheci uma índia que trazia a pele, temporariamente, “que nem jaca”, porque a fruta lhe fizera mal; com outra indígena se passara o mesmo, ao ingerir abacaxi²⁸. Por sua vez, quem comesse coruja, não dormiria à noite. No caso de índios mordidos de cobra, transcorriam décadas, mas o veneno permanecia no corpo, regido pelo ciclo lunar: “Quando dá lua cheia, o veneno fica vivo, mexe no corpo todo”. A lua, aliás, influenciava outros aspectos corporais, bem como espécies vegetais e animais, como se indicará adiante.

Talvez fosse o pertencimento dos Tupinambá ao território que explicasse seu conhecimento profundo acerca do mesmo – por eles enfatizado como a dimensão precípua de sua estratégia de recuperação territorial. “Eu conheço tudo aqui, nasci e me criei aqui dentro”, disse-me uma senhora indígena, vinculando o ser “daqui”, o conhecimento sobre o território e a capacidade de resistência à ação de policiais e jagunços. Eram muitos os casos de emprego desses saberes nas ações de retomada e quando das tentativas de reintegração de posse. De um vegetal conhecido como calumbi, por exemplo, obtinha-se água, para aplacar a sede de quem resistia na mata durante horas; as folhas da capeba, como se indicou na seção anterior, mitigavam os efeitos do gás lacrimogêneo.

A saberes de uso circunstancial, como os indicados acima, agreguem-se conhecimentos territoriais que mediavam, inclusive, as relações com classes não humanas de seres. Havia, por exemplo, animais sagrados, que não se deveria abater – como a ave conhecida por lavandeira, que tem por hábito ciscar as barças de cacau. “Meus mais velhos diziam que ela é abençoada, porque lavou a roupa de Jesus; por isso, ninguém mata”²⁹. Outras espécies costumavam acompanhar determinadas entidades; era o que ocorria com os rebanhos de papa-mel (irara), que por vezes seguiam a Caipora. Era comum também que se conhecesse (e eventualmente se evitasse) os pontos onde visagens ocorriam com certa frequência: um lajedo, uma baixa de cacau, determinado boqueirão. Quem não conhecesse o território de fato poderia chegar a conclusões equivocadas a esse respeito. “Aquele Monte Azul conversa. A pessoa vai subindo e escutando o barulho. Mas é a água conversando embaixo da terra. Quem não sabe, se assombra, acha que é visagem e sai doido.” Os encantados, finalmente, tinham seus domínios territoriais (havia encantados das matas, dos rios, das águas paradas...) e, por diferentes razões, havia lugares preferenciais para a prática das “obrigações” religiosas.

²⁸ Se uma mulher menstruada ingerisse melancia, seu fluxo sairia tal qual a fruta (“desce mesmo aqueles pedaços”), disse uma informante a Macedo (2007: 87).

²⁹ Quintino Cunha, citado por Camara Cascudo, sugere que a associação entre a lavandeira e a lavagem da roupa de Jesus tem de ver com o fato de a ave ser encontrada muitas vezes no rio, sobre as pedras, agitando as asas, como se lavasse roupas (1984: 432).

Uma dimensão desses conhecimentos expressava-se nas falas sobre a topografia, os topônimos e o histórico de ocupação humana na região, com destaque para as serras e morros, abundantes ali (Monte Azul, Serra das Caveiras, Serra das Palmeiras, Serra das Poalhas, Serra do Cabelo, Serra do Maroto, Serra do Padeiro, Serra do Ronca, Serra dos Motas, Serra dos Papagaios...) ³⁰. Na mata, os Tupinambá orientavam-se, geralmente com desenvoltura, guiando-se por trilhas de água ou sinais deixados por caças (“eles marcam o caminho para nós”). Também se apoiavam em referências como “aquele dendezeiro”, “a ladeira” ou árvores como a gindiba e o pau-sangue, cujas raízes salientes (as “velas grandes”) fazem delas bons abrigos. Os indígenas detinham ainda um inventário de caminhos através das matas e roças de cacau, incluindo tanto o deslocamento pelos caminhos existentes, quanto a memória em torno dos que já se fecharam, por onde se ia à feira, em lombo de burro ou “de pé”, para vender farinha, e por onde dezenas de rapazes foram “roubar” suas namoradas, de madrugada, para “se juntarem” ³¹. Como já se indicou, as histórias de si e dos antepassados estavam inscritas no espaço – nessa matinha vivia a parteira que “segurou uma ruma de menino”; este é o barranco onde alguns irmãos brincavam de aprisionar andorinhas, tampando a entrada dos ninhos com folhas, para soltá-las apenas ao voltar da escola.

Retomar fazendas significou também libertar alguns dos “cemitérios velhos”, cobertos pelo mato, identificáveis apenas pelos mais velhos ou pela presença de touceiras de crote, um vegetal de folhas verdes e roxas, que parece pertencer ao gênero *Coleus*, e que se costuma plantar sobre túmulos ³². Muitos índios mortos na “grande febre”, a que me referi no capítulo anterior, foram enterrados em cemitérios nas fazendas Futurama e Santa Rosa, retomadas respectivamente em 2004 e 2009. Uma senhora indígena que vivia à beira do rio de Una contou-me haver sepultado dois filhos natimortos e um terceiro, que perdeu com poucos meses de nascido, na fazenda Futurosa (retomada em 2008), onde existia um cemitério de “anjo”. Também na São Jerônimo, recuperada em 2007, havia um cemitério de índios – neste caso, de

³⁰ As cartas topográficas da região são muito menos detalhistas no que diz respeito aos nomes das serras.

³¹ Cf. Viegas e Paula, grosso modo, em todas as partes do território, poder-se-ia observar uma tendência virilocal, isto é, após se unirem, os casais costumavam habitar a localidade de origem do cônjuge (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 82). Além disso, “o casamento não é para os índios Tupinambá de Olivença um evento com expressão ritual ou contratual, mas uma prática informal que inicialmente é tida mais como uma tentativa de partilha conjugal do que [sic] como uma aliança que se espere que seja à partida duradoura” (Ibid.: 79). Uma narrativa muito difundida na Serra do Padeiro dizia respeito às mulheres que foram “roubadas” de seus pais, de madrugada. Os namorados costumavam arquitetar previamente a ação (isto é, a moça já consentira em ser “roubada”) e, por vezes, eram acobertados por irmãos, tios ou outros parentes. Ao saber do ocorrido, na manhã seguinte, os pais da moça poderiam aceitar prontamente a situação, ameaçar uma surra, ou ficar meses ou anos “de mal” com o genro.

³² Agradeço ao botânico João Paulo Naldi por me ajudar na identificação da planta.

“pecadores”, isto é, de adultos. Persistiam ainda cemitérios em fazendas não retomadas, como um cemitério de “anjo” situado nas imediações do lugar conhecido como Zé Soares.

A transmissão dos saberes sobre o território, como já se indicou, podia ser realizada pelos encantados ou pelos próprios indígenas, que os obtiveram – e, quando da pesquisa de campo, seguiam obtendo – em sua longa experiência de pertencimento territorial. Um indígena certa vez inquietou-se: “como vai ser quando esses velhos que sabem fazer remédio já tiverem todos morrido?”. Os velhos conheciam muitos remédios de mato e alguns deles, uma série de rezas (para a cura de doenças como o cobreiro), relacionadas às andadas de Jesus pelo mundo. Em seguida, porém, ele ponderou: talvez não devesse se preocupar, já que esses mesmos velhos, quando jovens, ocupavam-se mais com suas radiolas, que com remédios; com a idade, aprenderam. E, como pude notar, ensinaram. Certos conhecimentos, por sua vez, eram acessados por intermédio de bichos. Algumas aves, por exemplo, emitiriam cantos distintos ao preverem chuva ou sol, e havia indígenas que conheciam a correlação entre os cantos e os fenômenos meteorológicos. Apenas no que diz respeito à chegada de chuvas, reuni (note-se que de forma assistemática) um razoável elenco de sinais reconhecíveis pelos Tupinambá, a maioria dos quais mediados por animais: choverá, se um ingongo entrar na casa; quando as galinhas se coçam; quando as nuvens vêm do mar; se troveja na lua nova (neste caso, serão 30 dias seguidos de chuva) ou quando os urubus voam em fila.

Conhecer os hábitos dos bichos, aliás, era atributo necessário para viver nesse território partilhado – sobretudo pois certos equívocos poderiam ser fatais. Ferir uma cobra e não matá-la ou, ainda, matar uma cobra às vistas de outra eram erros graves, já que se tratava de animais profundamente vingativos. Eram vários os casos de cobras que esperaram longamente para morder o agressor – uma delas aguardou *anos* para consumir o bote, parada à beira de um caminho, a ponto de se tornar quase sumida, de tão fininha, puro veneno acumulado³³. Mulheres grávidas e no puerpério deveriam adotar cuidados especiais: certas cobras teriam por hábito perseguir e “dar surras” em grávidas, ao passo que a outras, como já comentei, apetece-lhes-ia sugar as mamas de mulheres paridas³⁴. O conhecimento dos Tupinambá sobre cobras, aliás, daria margem a um capítulo à parte. Durante uma tarde na casa de farinha, em janeiro de 2012, os cerca de dez indígenas presentes repassaram as características físicas, os hábitos, os locais de ocorrência e, quando havia, os tratamentos associados a, pelo menos, uma dúzia de espécies:

³³ Viegas e Paula referem-se a uma história semelhante (Brasil, Ministério da Justiça, Funai, 2009: 384-385).

³⁴ Para um caso sobre perseguição de mulheres grávidas por cobras ocorrido na Serra do Padeiro, ver Macedo (2007: 116-117).

boca-podre, caiçaca, cainana, cecília, cobra-cipó, jaracuçu-cabeça-de-patrona, jararaca, jiboia, papa-pinto, pico-de-jaca, surucucu-chumbo e surucucu-de-ouricana³⁵.

Havia animais de hábitos algo reprováveis (como o caburé, pássaro que come os ovos e filhotes de outras aves, e a cuiúba, pássaro que invade o ninho do João-de-Barro e dele se apossa) e outros que os indígenas costumavam elogiar (“não tem bicho mais limpo que preguiça: ela fica no alto da árvore, porque só come as folhas frescas, moles e verdinhas, mas desce para cagar no chão”). Era importante conhecer também os domínios territoriais dos animais. Sabia-se, por exemplo, que o entorno de uma igreja em ruínas, na fazenda Bom Sossego (“Da igreja”), retomada, era lugar da temida pico-de-jaca; portanto, era preciso tomar cuidado. Certa vez, vi um indígena lamentando haver identificado uma área adequada para pôr uma roça de mandioca, o que, contudo, não poderia ser feito, já que um bando de caititus frequentava assiduamente o local e destruiria rapidamente a roça.

Muito vastos eram os conhecimentos botânicos dos Tupinambá, sobretudo aqueles aplicados à saúde: sabiam os locais de ocorrência, as formas de plantio e domesticação de diversas espécies, suas propriedades e modos de utilização. Sabiam também evitar os vegetais venenosos – note-se que alguns se assemelham muito a plantas comestíveis e apreciadas, como ocorre com o cocó e a taioba, esta última, ingrediente principal do caruru preparado por indígenas da Serra do Padeiro nos cultos a Cosme e Damião³⁶. Grosso modo, esses saberes dividiam-se em dois grandes domínios: as plantas “do mato” e as “do quintal” (“Eu não sou boa para planta que nós plantamos; eu sou boa para as plantas do mato”, dizia uma indígena a outra, esta última mais conhecedora das de quintal). Para ficarmos em poucos exemplos – deve-se ter em mente que cada indígena entendido no assunto era, em si, um catálogo, e que controvérsias existiam –, havia plantas protetoras (como o mucunã e a noz-de-cola, que alguns carregavam consigo, e as inúmeras espécies utilizadas em banhos); chás para disenteria (com ingredientes como hortelãzinho, trançagem, folhas de canela e tamarindo, quioiô-cravo e babosa) e para dor de cabeça (de pimenta-cumarinho); “lambedores para puxeira”, isto é, xaropes que eliminavam catarro (alfavaca e babosa eram alguns dos ingredientes), e para “tirar mancha do pulmão” (à base de coração de banana); espécies que combatiam anemia

³⁵ Em outras ocasiões, foram-me referidas ainda a cobra-de-quatro-ventas e a sucuiúba.

³⁶ Couto (2008: 118-119) já havia chamado a atenção para a habilidade necessária na coleta da taioba. Note-se que “caruru” designa tanto o prato específico (que na Serra do Padeiro tem por base a taioba, e não o quiabo), quanto o conjunto de pratos que compõem a refeição preparada em homenagem a Cosme e Damião. Ainda que o dia dos santos seja 27 de setembro, na Serra do Padeiro, carurus são “pagos” em diferentes momentos ao longo do ano.

(como o fruto do jenipapo) e verminoses (como a santa-bárbara); preparados que fariam com que o homem “não largasse a mulher”; e remédios abortivos³⁷.

Tais saberes eram aplicados também para tratar as doenças que acometiam animais de criação, exceto, é claro, aquelas consideradas sem cura, como a “burrinha”, também referida como “murrinha” (um “vento”, que matava galinhas e outras aves) e a “caruara”, uma infecção nas articulações dos carneiros. Havia também espécies que podiam ser empregadas na higiene pessoal (o que hoje em dia é menos usual), como o vegetal conhecido como sabão-de-soldado, que produz espuma, útil para lavar roupas ou tomar banho. Note-se ainda que, além do conhecimento acerca das aplicações de cada espécie vegetal, era preciso atentar para as interações entre elas. “Não bote uma planta só [no preparo de um remédio]; bote várias, mas que combinem”, explicava uma indígena. Em alguns casos, inclusive, elementos de origem animal eram misturados aos vegetais para compor o remédio. Para mordida de cobra, por exemplo, havia um preparo de uso tópico que levava lima, fel de paca e toucinho, e outro, para ingestão, preparado com gordura de teiú (“porque o teiú é um animal que briga com a cobra e vence”). A fórmula para afastar o coisa-ruim levava em seu preparo pé de boi queimado.

Uma expressão vigorosa dos conhecimentos territoriais dos Tupinambá tinha de ver com a alimentação. Em suas práticas agrícolas e de coleta, parte dos indígenas orientava-se por uma teoria nativa baseada no ciclo lunar e em um calendário de dias santos, que se detalhará em outra parte. Acompanhando os índios pela floresta, tive contato com uma miríade de frutinhas que os bichos comiam e os humanos também apreciavam – como a amescla, o coco-de-sapucaia, o coco-de-buri e o fruto do jatobá. A intimidade com o território, indicavam os Tupinambá, afastou o espectro da fome mesmo no contexto da expropriação. “Nós subíamos na árvore, aquela ruma de menino, para chupar maracujá-selvagem, por um furinho, que nem faz o morcego”, lembrava um indígena. “Quando não tinha o que comer, a gente ia tirar o bredo – é uma folha, com uns talos dentro, vermelhos, é comida para pombo. A gente fazia escaldado, fazia um tempero e comia”, comentou outra indígena. Como fosse difícil obter “carne” (“carne a gente achava que era questão de boi”, explicou-me uma indígena), as crianças saíam para “badocar” passarinho, armavam laços e outras armadilhas de caça, ou, como ainda vi acontecer, iam ao sequeiro mais próximo apanhar curucas e camarões. Uma senhora, que teve boa parte de seu sítio tomado por não-índios, contou-me como alimentava os filhos:

³⁷ Uma lista de ervas e outras substâncias empregadas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro em caso de aborto (provocado ou não) pode ser encontrada em Macedo (2007: 124). Para uma tabela com diversos produtos vegetais utilizados pelos Tupinambá e suas aplicações terapêuticas, ver Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio (2004: 105-106).

Eu ia à fonte aqui embaixo, no ribeirãozinho. Colocava uma tábua, deixava um mês, dois meses. Quando os meninos não tinham o que comer, eu ia lá, puxava a tábua, a água descia, e eu pegava 10, 12 camarões. Cozinhava, punha coentrinho, coentão, dendê (que a gente fazia), um bocado de couve, com limão. Às vezes tinha 20 meninos. Fazia uma bacia de pirão. Dava uma bunda de camarão para um, uma bunda para outro. Eu sei que aquele pirão, todo mundo comia e enchia a barriga. Eu nunca criei um menino desnutrido! Já peguei muito gajé, para fazer caldo. O gajé você pega no córrego, não no rio, com munzuá³⁸. Ele parece um caranguejo, só que é pequenininho. De primeiro, chovia muito, tinha muito olho d'água, minador, pau velho, então tinha muito gajé.

Trata-se de um território que não apenas era bem conhecido pelos Tupinambá, mas que também lhes era *dadivoso*. Uma senhora indígena contou-me que, certa feita, como havia muito tempo que a família não comia carne, saiu para pescar. Após um largo intervalo sem conseguir um só peixe, desistiu e se preparou para partir. Foi então que um peixe pulou, abocanhou o anzol já no ar e ela se encheu de alegria. O mesmo se deu quando um vizinho, em um período em que faltava carne, finalmente conseguiu caçar, não uma, mas duas corças, cuja carne foi repartida entre todos. Nesse sentido, os Tupinambá contavam diversas histórias em torno do mesmo mote: uma pessoa muito pobre, vítima do egoísmo dos ricos, termina por receber, de forma miraculosa, copiosas quantidades de alimento³⁹. Note-se, contudo, que apesar de o território ser *dadivoso*, e de os índios disporem da “ciência” para manejá-lo, as caças também detinham estratégias para vencer a disputa e tinham seus “mistérios”:

Jupará, ou macaco-da-noite, é uma caça maravilhosa, mas só mata jupará quem anda à noite e é muito bom de tiro. É um bicho místico na floresta... ele consegue ficar invisível. Só pega de tocaia: tem que ver onde ele come e esperar. Mas a maioria dos caçadores vai embora antes, porque antes de ele vir, vem uma visagem, um vento, e a maioria do pessoal corre de medo. Com os caçadores que têm a ciência, é um tiro só; mas quem não sabe, às vezes, dá 12 tiros e não pega.

Com os peixes, ocorria o mesmo. “Tem muito peixe no rio de Una, o difícil é pegar”, disseram-me algumas vezes. “No rio de Una tem peixe grande – assim, ó –, mas nós só conseguimos pegar os pequenos. Acho que os grandes ficam nos poços fundos.” De algumas falas, emergiam peixes algo fantásticos. Uma senhora contou-me que, certa vez, estava no rio

³⁸ Munzuá é uma armadilha de pesca, em forma de cesto afunilado, que se coloca em sequeiros, para apreender os peixes que descem com a correnteza. Cf. Lopes, vem do quimbundo *muzúá*, “cesto de pescar afunilado feito de vime” (2003: 160).

³⁹ Vejamos um exemplo. Uma mulher trabalhava para outra, fazendo bolos de aipim, para venda. A patroa pagava-lhe um mingüado salário e não lhe permitia levar sequer um pedaço de bolo para seus filhos. Certo dia, como as crianças estivessem famintas, a pobre mulher levou a água em que limpava as mãos sujas de massa, para com isso preparar um mingau ralo. Dias depois, quando notou o que vinha ocorrendo, a patroa, extremamente avara, disse-lhe que precisava da água para fazer um pote de mingau para si. A empregada chegou em casa desesperada. Foi então que, entre lágrimas, percebeu que havia bolos por toda parte. A patroa, por sua vez, terminou sem nada.

de Una lavando roupas, quando escutou um baque às suas costas. Pensou que era a sucuiúba, uma cobra brava, mas não: eram “dois peixões dando cabriolas”. Ela me explicou que os peixes, quando queriam, deixavam-se ver, mas não apanhar.

No rio de Una e em outros corpos d’água, os indígenas capturavam espécies como beré, piaba (piauí), traíra, acari, pitu e moreia, utilizando técnicas e artefatos de pesca variados, de anzol e rede a armadilhas como munzuá, jereré, jequi, e pitiboia (ver imagens 4.12 a 4.14)⁴⁰. Com as retomadas, passaram a pescar também em represas localizadas no interior de antigas fazendas, o que antes lhes era vedado. A caça, por sua vez, também mobilizava um conjunto de conhecimentos específicos – os índios que caçavam eram capazes de identificar trilhas de paca, quati, tatu-peba, tatu-verdadeiro e outras espécies por meio de sinais de difícil reconhecimento para olhos não treinados. Observando a trilha, identificam rapidamente se ela estava “seguida”, se estava “bem pisadinha”, se o animal tinha filhotes, que direção havia seguido, seus locais prováveis de morada, alimentação e fonte de água, e qual espécie havia passado por ali:

A trilha da paca não tem uma agulha, ela limpa, no dente. A cutia e a capivara também limpam. A trilha do tatu é grosseira: ele vai passando e o casco dele é que empurra os matos. E tem bicho que é predador de trilha: a paca faz a trilha e as caças preguiçosas tomam a trilha dela.

Os indígenas conheciam também os alimentos preferidos de cada espécie (fruta-de-paca, dendê, mandioca...), que deveriam ser utilizados em armadilhas, assim como as árvores junto às quais era promissor esperar, já que atraíam muitos animais. Era o caso da gindiba, cujo fruto alimenta o jupará (espécie que já não caçavam, por ser ameaçada) e aves como juru, chororão, tururim e jacupemba. Cada animal demandava procedimentos específicos de caça. As queixadas, por exemplo, andam em fila; caso o caçador matasse uma das que iam adiante, a caçada seria sem proveito, já que as que vinham atrás tratariam de estraçalhar o animal morto. As pacas, por sua vez, poderiam ser capturadas com mais facilidade se, acudadas pelos cachorros, terminassem por se jogar na água, meio em que têm mais dificuldade para se locomover. Os indígenas dispunham ainda de truques para retirar as caças de ocios de árvores ou outras tocas nas quais se houvessem metido. Além disso, deveriam conhecer os ciclos das espécies, evitando a morte de fêmeas prenhas e de filhotes.

⁴⁰ Assim como o munzuá (ver nota 38), o jequi também era utilizado em sequeiros; consiste em uma armadilha feita com varas alongadas, unidas por cipós ou outros materiais. Sobre o jereré, ver capítulo 2, nota 8. A pitiboia, por sua vez, é uma armadilha feita com um amontoado de folhas, no interior do qual se coloca cupim assado, para atrair camarões. Para uma tabela indicando os principais peixes, moluscos e crustáceos capturados pelos Tupinambá, seus respectivos locais de pesca e técnicas de captura empregadas, ver Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio (2004: 107).

Cada caçador tinha suas preferências, tanto no que dizia respeito aos animais, quanto aos modos de caçada. Se, por exemplo, uns apreciavam carne de preguiça, lembrando-se dos tempos em que ainda era possível caçá-la, outros sempre a rejeitaram (“a gente não gostava de matar, não, porque quando a gente tira o couro da preguiça, a carne fica tremendo toda a vida”). Havia quem caçasse “de espera”, os que utilizavam cachorros e os que empregavam armadilhas, como mundéu de trilha, mundéu de cofo, laço, fura-chão e arapuca⁴¹. Os cães de caça também costumavam ser especializados (“cachorro que come marimbondo e besouro fica bom de paca”; “meu cachorro não dá tatu”; “Pintado dá paca e cutia”). Um senhor lembrava-se com saudade de quando era jovem e passava dias embrenhado na mata com seus companheiros de caçada, dormindo em um rancho de palha de juçara, armado em um outeiro, na beira de um córrego. Outros, por medo de onças, preferiam instalar seus abrigos (chamados, neste caso, de estaleiros) no alto das árvores – o que meu interlocutor considerava dispendioso e desnecessário.

Por vezes, o caçador ou o cachorro tornavam-se “ruins de caça”: a “coragem” do primeiro desaparecia e ele não tinha mais ganas de sair para caçar; o segundo ficava “brumado” (“o bicho está na frente dele, mas ele não vê”). Diferentes razões poderiam concorrer para tanto, como feitiços, “olhado” ou o fato de uma mulher menstruada ter passado por sobre os ossos da caça apanhada pelo cão em questão, descartados sem cuidado no terreiro ou no mato. Para restabelecer as habilidades do caçador, os Tupinambá da Serra do Padeiro conheciam banhos e rezas; já os cachorros costumavam ser curados com defumações (os indígenas colocavam no defumador partes de couro e pelos de animais de caça e aproximavam-nos do focinho dos cães). Na cozinha de uma senhora indígena, encontrei certa vez um maço de caudas de quati pendurado na parede, que seria utilizado para esse fim. Caçadores eram, ainda, pródigos em histórias de caçadas – de que os demais índios muitas vezes zombavam –, aludindo a lugares onde haveria “rebanhos de guigó” ou “centenas de caititus”.

Além dos saberes em torno da identificação de espécies vegetais comestíveis e da captura de espécies animais, os Tupinambá partilhavam também técnicas de preparo e conservação de alimentos. Para preservar a carne, tratavam de moqueá-la no fumeiro ou salgá-la; o peixe, por sua vez, poderia ser salgado e secado ao sol. Caças e peixes deveriam ser limpos de modo a se retirar deles o “almíscar” e o “pitiú”, isto é, os odores desagradáveis.

⁴¹ O mundéu, grosso modo, consiste em uma armadilha na qual o animal aciona uma engrenagem, derrubando sobre si uma tora, que o esmaga. No mundéu de cofo, há ainda uma estrutura no interior da qual são colocados alimentos, para atrair a caça. Na Serra do Padeiro, arapucas e laços eram utilizados principalmente para “pegar passarinho”, mas também capturavam pequenos mamíferos. Por fura-chão, os indígenas designavam uma espingarda com o cano invertido, apontando para baixo, que se deixa fincada no chão à espera de que um animal dispare-a ao passar. Para uma tabela indicando alguns animais caçados pelos Tupinambá e as respectivas técnicas de captura, ver Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2004: 108-9).

Cada espécie demandava um tratamento específico: do saruê, por exemplo, era preciso retirar alguns ossinhos de onde provinha o cheiro; a raposa, por sua vez, deveria ser cozida com folhas de mandioca. Algumas receitas eram associadas a dias santos (em consonância com a sazonalidade dos alimentos), aos encantos e a “resguardos de boca”. Mulheres menstruadas não deveriam comer feto (entranchas) e quem estivesse em processo de cicatrização, alimentos considerados “reimosos” (como peixes de couro); mulheres paridas por vezes tomavam a “temperada”, cachaça com raízes e ervas; e mulheres amamentando deveriam consumir alimentos que ajudassem a dar leite, como cuscuz com manteiga⁴².

Diversas obrigações religiosas envolviam o preparo de alimentos específicos – era o caso dos carurus pagos por alguns indígenas a Cosme e Damião ou das marujadas dedicadas a Martim, em que eram servidos pratos à base de peixe. Festas eram momentos de fartura. Animais eram reservados de um ano a outro, para serem abatidos no dia de São João (24 de junho) e o milho que, nessa data, seria assado, cozido ou serviria ao preparo da canjica, tinha de ser plantado no dia de São José (19 de março). Em junho de 2012, às vésperas do São João, observei como muitos indígenas estavam envolvidos no preparo de licores (de cacau, jenipapo, laranja, jabúti). O movimento de uma retomada a outra era intenso: o aipim arrancado em determinada área era carregado a uma casa localizada em outra, para o preparo de bolos, que, por sua vez, eram levados a outras retomadas e sítios, compartilhados com parentes e vizinhos. O que sobrasse da festa seria consumido no dia de São Pedro (29 de junho), data em que os indígenas costumavam preparar o “arroz de viúva”, um doce de corte que levava, entre outros ingredientes, arroz, coco e sal.

Nesse contexto, em que boa parte da dieta era comum àquela encontrada entre camponeses não-índios que habitavam a região, certos hábitos alimentares eram identificados pelos Tupinambá como marcadores de sua identidade étnica, remetendo aos antepassados. “Nossos primeiros avós comiam carne sapecada, farinha e pimenta; comemos parecido com eles”, disse-me um indígena. Na maioria das caracterizações, comer cru e sem sal eram os traços principais dos antepassados que eram “índios, índios mesmo”, hábitos de que os indígenas contemporâneos, em sua concepção, apenas se aproximavam. Uma história que me foi contada por uma indígena parece-me particularmente significativa nesse quadro. Trata-se da dramática saga de uma índia que salva um não-índio da morte, com ele passa a viver, mas termina assassinada pelos familiares do mesmo. O não-índio saíra para caçar, nas aforas de Itabuna, e

⁴² Para uma descrição detalhada sobre os resguardos que se deveria observar durante a menstruação e o período puerperal, entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, ver Macedo (2007: 86-87, 97, 100). Sobre a reima, ver Peirano (1975).

terminou caçado pelos índios. Uma índia dele se apiedou e juntos fugiram em direção à cidade. Para atrasar os índios que vinham em seu encalço, a jovem criou, por magia, um imenso lago e uma mata de espinhos, e correu com o não-índio nas costas, agarrado em seus cabelos. “Dizem que o homem matava e morria pela índia, porque ela salvou sua vida. Mas os parentes dele tinham raiva porque ela era da mata, era índia e era feia (não tinha nariz).” Por isso, decidiram assassiná-la. O que nos interessa aqui, em especial, é a forma como a indígena foi morta: quando o enamorado se ausentou, seus parentes propositalmente violaram a determinação de não dar à moça comida com sal, e, em decorrência disso, ela pereceu.

Viegas analisou detidamente o que seriam “disposições alimentares”, formas de diferenciação étnica, identificáveis entre os Tupinambá, sustentadas “na partilha das mesmas preferências alimentares” (2007: 98). Nesse sentido, enfatizou a importância do beiju e da giroba, a que dedicou um artigo (2006)⁴³. Na Serra do Padeiro, no período em que estive em campo, bebia-se pouca giroba – falava-se dela com a saudade dos hábitos alimentares que foram sendo deixados, como, por exemplo, o peixe assado na beira do rio, enrolado na folha da patioba. “Antes nós fazíamos giroba de caldeirão! Se você beber um copo e for para a roça, não dá fome. O sangue vem para a pele, ela é muito forte.” Já o beiju foi-me referido por diferentes indígenas como o “pão do índio” (ver imagem 4.17). Entre os alimentos associados pelos Tupinambá da Serra do Padeiro à indianidade, o que não poderia faltar à mesa, em definitivo, era a farinha de mandioca (quando uma vez alguém comentou “carne ruim, tudo bem, o problema é farinha ruim”, todos os presentes concordaram).

Os conhecimentos territoriais dos Tupinambá também eram aplicados na construção de casas e na produção de artefatos domésticos, instrumentos de trabalho e objetos de uso ritual, elaborados com matérias-primas vegetais, animais e minerais⁴⁴. Certos tipos de barro prestavam-se à produção de potes; outros serviam para fabricar telhas e tijolos (embora, nos últimos anos, tenha se tornado mais comum comprar esses materiais manufaturados) e havia os que se utilizava na agricultura, como fertilizantes. Havia espécies arbóreas boas para a fabricação de remédios, lanças, arcos e flechas, cabos de enxada, barcos, peças de barçaça, prensas, esteios, assoalhos, móveis, espátulas para virar beiju e utensílios de cozinha; outras faziam boa lenha, na casa de farinha, no fogão ou no fogo do toré. Em uma conversa curta,

⁴³ Para o preparo da giroba, deve-se cozinhar mandioca ou aipim (a senhora que me ensinou a receita preferia fazê-la com aipim), em água sem sal. Depois que o aipim estiver bem cozido, deve-se retirá-lo do fogo, acrescentar mais água e levar a mistura a um pilão, machucando bem. Em seguida, amarra-se um pano limpo sobre a boca do pilão, que é deixado descansando à beira do fogo. Depois de três dias, o preparado estará azedo e morno. A giroba pode ser bebida quente ou fria, geralmente com açúcar.

⁴⁴ Para tabelas indicando objetos produzidos pelos Tupinambá, bem como algumas espécies arbóreas e cipós por eles utilizados, ver Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio (2004: 94-95, 103-104).

um indígena que era profundo conhecedor de madeiras mencionou 43 nomes populares de árvores e seus respectivos usos. Madeiras adequadas à finalidade em questão e cortadas da maneira certa, disse ele, “não dão bicho”.

Diferentes espécies de cipó (como cipó-verdadeiro, imbé e tinhorá) eram empregadas na produção de armadilhas de caça e pesca, bem como na cestaria (no fabrico de caçuás e samburás, entre outros)⁴⁵. “Tem que ver a lua para tirar [cipó]”, disse-me um indígena; segundo ele, se extraído na lua minguante, ele seria mais resistente. De taboa, penas, sementes e outros materiais, eram feitos cocares; de entrecasca de embira e de biriba, as tangas (ver imagem 4.21). Para tanto, o processo de extração da entrecasca da embira, que observei ser realizado em uma ocasião, deveria ser cuidadoso: a cada vez, retirava-se a entrecasca apenas em metade do diâmetro da árvore, para que esta não morresse; realizavam-se movimentos regulares, de modo a produzir tiras maleáveis, que imprimiriam movimento às saias, sobretudo durante o toré.

4.2.2. A cura da terra

No capítulo anterior, indiquei que os encantados eram donos da terra, na qual os indígenas estavam autorizados a viver e da qual estavam destinados a cuidar. Decorria daí uma característica fundamental da relação entre índios e território, expressa no par de conceitos zelar/controlar. Aos índios era permitido, pelos encantados, empreender alterações no ambiente. Poderiam, por exemplo, suavizar ladeiras muito íngremes, para proporcionar mais segurança no deslocamento dos estudantes, ou encanar a água proveniente de fontes, valendo-se da gravidade ou de bombas, para abastecimento doméstico. Deveriam, sobretudo, zelar o território, isto é, protegê-lo, cuidá-lo, defendê-lo. Já comentei sobre o riacho que ficava mais belo por ser frequentado; quando a pesca era cotidiana, ele se tornava mais limpo, em decorrência do movimento das redes. Também os animais assumiam tarefas de zelo – as piabas, por exemplo, “são a limpeza do rio”. Depois de encanada a água, o caminho que levava a um ribeirão ao qual não mais se acorria cotidianamente ia sumindo e, quando transposto, poderia motivar um lamento melancólico. Quando passamos sob um craveiro-da-índia, uma indígena contou-me que pedira recentemente a seu cônjuge que podasse a árvore de determinada maneira, para que a copa ficasse “rodada” (“vai ficar mais bonita”).

Soube também que os indígenas plantaram em alguns pontos do território cabaceiras e palmeiras – as primeiras, para aproveitamento das cabaças, com as quais faziam maracás; as

⁴⁵ Os Tupinambá explicaram-me que, nos caçuás, transporta-se principalmente produtos agrícolas; nos samburás, também conhecidos como panicuns, peixes e crustáceos.

segundas, “para os pássaros voltarem”, já que delas se alimentavam algumas espécies. Os indígenas planejavam também construir viveiros de espécies nativas, para reflorestamento. Assim, intervenções no território ocorriam cotidianamente; contudo, erraria quem pensasse que controlá-lo era uma faculdade humana. Certa vez, vi o cacique Babau discordar de alguém que reclamava das chuvas frequentes, que faziam com que as aulas muitas vezes tivessem de ser suspensas: “Não podemos culpar a natureza, temos que aprender a conviver com a chuva e encontrar soluções”. “Não há matemática que controle a natureza”, disse-me em outra ocasião⁴⁶.

Seguindo a determinação do zelo/controle, após a retomada, o espaço da fazenda sofria transformações paulatinas. Muito se falava sobre o estado de abandono em que foram encontradas construções e roças: aqui era “uma tiririca medonha”, que os índios se esforçaram para roçar; o mato alto impedia que tal casa fosse avistada da estrada; outra parecia um “chiqueiro” (“tinha garrafas por todo lado, cobra brava, que bate, morde e mata”); os morcegos dominavam aquela casa-sede (o cheiro dos animais ainda não saíra de todo). Quanto ao cacau, empregados ou meeiros “só faziam colher, não zelavam as roças”. Nas falas, era comum a falta de zelo dos fazendeiros para com o território aparecer como um agravante ao ato expropriatório. A retomada da fazenda São José (que fora legada pela Velha Morena a um de seus filhos e terminou nas mãos de não-índios), por exemplo, foi motivada, basicamente, por duas razões: a área “não era bem zelada” e o pretense proprietário, ao que parece, mantinha um trabalhador em condições análogas à escravidão. Velho e com problemas mentais, esse homem vivia em condições precárias (“tinha os dentes todos podres”, “comia *resto* de fato”, “comia bagana”, isto é, comida de má qualidade). Os indígenas contam que o ajudavam como podiam, mas, “naquele tempo, não podia se intrometer muito na vida dos outros”. Ao apresentar essas narrativas, eles contrapunham o estado de deterioração em que encontraram as fazendas, nas quais os trabalhadores viviam muitas vezes em condições lamentáveis, ao cuidado que vinham imprimindo ao espaço.

Permaneciam os cultivos já estabelecidos – geralmente, pés de cacau e seringa – e eram introduzidas novas roças, principalmente de mandioca e banana (ver imagens 4.15 e 4.16). Cercas e porteiras costumavam ser mantidas; em alguns casos, eram inclusive reforçadas, por questões de segurança. A perspectiva era de, no futuro, abolir algumas delas; contudo, enquanto perdurasse a presença de não-índios no território, isso não era possível. As construções previamente existentes

⁴⁶ Sobre “representações antagônicas da relação com a terra” (de um lado, uma relação de troca entre a terra e os homens, e, de outro, uma relação utilitarista), ver Woortmann (1988: 17). No primeiro caso, ainda segundo o autor, estaríamos diante de uma “relação moral com a natureza” (Ibid.: 86).

nas fazendas também permaneciam em pé (conheço apenas uma exceção, também relacionada à segurança dos indígenas), sendo adaptadas às necessidades dos novos moradores.

Antigas casas de trabalhadores, diminutas e por vezes mal iluminadas, tiveram seus espaços internos reconfigurados, foram ampliadas e pintadas, de modo a se tornarem mais salubres, cômodas e bonitas. Novas intervenções eram planejadas, para uma próxima safra ou para o momento em que a família se sentisse mais segura quanto a sua permanência no local e à não realização de outras operações policiais violentas. Construções que antes tinham outras destinações (como depósitos, garagens e barcaças) foram modificadas para se tornarem moradias. Finalmente, novas casas e farinheiras também foram erigidas. Nas primeiras retomadas, houve quem construísse casas de sopapo (taipa); a maioria, contudo, ergueu casas de madeira, cobertas por telhas de amianto. Em 2012, alguns indígenas que haviam levantado casas de madeira em áreas retomadas estavam ampliando-as, construindo as novas partes em concreto, e planejavam substituir, assim que possível, as partes antigas por cômodos de alvenaria.

Além dessas modificações mais visíveis, vale comentar um conjunto de transformações sutis, que me parecem muito significativas quando se trata de refletir sobre a (re)apropriação, pelos índios, do território outrora transformado em fazenda. Era raro passar pelos fundos ou pela lateral de uma casa e não deparar com uma horta. Quando ela estava ausente, encontravam-se uma ou duas espécies úteis cultivadas pelos moradores ou, no mínimo, se era informado sobre a intenção de constituírem sua horta. “Onde eu moro, eu gosto de plantar minhas ervas”, disse-me uma indígena. Era uma frase repetida aqui e ali, com poucas variações, que indicava como o estabelecimento de vínculos com o espaço de morada (a casa e seu entorno) passava, geralmente, pelo ato de cultivá-lo⁴⁷. “A terra come quem anda sobre ela”, disse o cacique Babau certa ocasião, “quando a gente planta, ela come também, mas come mais devagar”. Na Futurama, retomada em 2004, uma indígena que ali vivia comentou, indicando amoreiras, pés de mamão e cupuaçu em torno de sua casa: “Onde tua vista alcançar, fomos nós que plantamos”.

Como indicado no capítulo anterior, fruteiras (mais perenes que hortas e jardins) indicavam os lugares das casas antigas, no meio da mata. Nas retomadas, o desenvolvimento dos cultivos servia por vezes como marcador temporal ou materialização de laços com vizinhos, parentes e compadres, doadores de sementes ou mudas. As histórias de certos pés de frutas entrelaçavam-se às histórias familiares – era o caso de um pé de jambre cuja idade exata era conhecida por uma senhora, pois, ao plantá-lo, ela sentia “as dores” de um de seus

⁴⁷ Observações a esse respeito já haviam sido feitas por Viegas e Paula, a partir de levantamento etnográfico em outras partes do território (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 305-306).

filhos, prestes a nascer. Algumas vezes a vi lançar olhares complacentes em direção à árvore, que, segundo ela, depois de velha, tornou-se “lerda”, demorando a frutificar⁴⁸.

Os cultivos serviam, ainda, como forma de inscrever no território vínculos com aliados políticos. Em maio de 2012, visitei com alguns indígenas o PA Terra Vista, no vizinho município de Arataca. Os Tupinambá mantinham uma relação de longa data com os assentados (ligados ao MST), havendo se somado em manifestações políticas e apoiado sua mobilização. Voltamos carregando quatro mudas de árvores, presenteadas por uma das lideranças do assentamento, para serem plantadas na TI. Em outubro do mesmo ano, representantes de diversos povos indígenas e de movimentos sociais espalharam mudas de árvores nativas pela Unacau, retomada havia cinco meses, quando aí se realizou um seminário de jovens indígenas. Importante notar que os vários povos presentes, assim como outros que ali não estavam, partilhavam a determinação dos Tupinambá da Serra do Padeiro de se mobilizar para o estabelecimento, no futuro, de uma universidade indígena (pública) nessa área em particular, o que foi lembrado durante o plantio.

Um jardim plantado na retomada Bom Jesus guardava em si reminiscências dos deslocamentos dos indígenas que viviam diante dele. Antes de se transferir à Serra do Padeiro, a família habitou em diferentes regiões da TI. Aquela era a terceira retomada em que viviam: da primeira, situada no Acuípe de Cima, levaram consigo as sementes de uma flor arroxeadada; na segunda, a Futurama, viram brotar a planta, que se espalhava no jardim que cultivaram na terceira retomada. No período em que estive em campo, boa parte das flores oferecidas aos encantados e demais entidades – na casa do santo e nos altares domésticos, fosse em dias festivos ou como parte da devoção cotidiana – provinham de jardins como aquele, plantados geralmente pelas mulheres, em áreas retomadas.

Grandes torés costumavam acontecer diante da casa do santo, na sede da aldeia. Cada retomada, contudo, possuía seu fogo: como já indiquei, ocupada a área, ato contínuo, ele era aceso e seria reavivado de tempos em tempos, idealmente ao menos uma vez por semana. Lugares de culto específico também foram estabelecidos em algumas retomadas. Na fazenda Serra das Palmeiras, uma indígena que tinha obrigações para com Iemanjá fixou um local para depositar as oferendas. Segundo ela, este ponto do terreno já adquirira características de espaço consagrado; como exemplo, ela me contou sobre um dia de chuva intensa, em que, a

⁴⁸ Sobre pés de frutas “preguiçosos” ou que se mostravam “felizes” em produzir em quantidade, ver E. e K. Woortmann (1997: 171).

despeito da correnteza, as oferendas permaneceram intactas⁴⁹. Quando da pesquisa em campo, ela se preparava para assentar uma imagem de Iemanjá em uma grande pedra próxima a esse local, em torno da qual pretendia cultivar um jardim.

No contexto da retomada, os Tupinambá tinham de se dedicar também à implementação de estratégias de defesa do território, vigiando o desmatamento, a caça e a pesca ilegais⁵⁰. “Aqui, índios e não-índios podem pescar, mas não os [não-índios] de fora. Não é por pescar; é por causa da perversidade”, disse-me uma indígena, aludindo às práticas de sobrepesca, entre as quais a aplicação de veneno nos rios, que se comentou no capítulo anterior. Os indígenas utilizavam madeira para diversos fins, mas acordaram aproveitar preferencialmente a madeira caída e extrair árvores apenas em áreas de capoeira. Da mesma maneira, a maior parte deles apreciava comer caça, mas estavam buscando disciplinar a atividade, por exemplo, vedando-a em algumas áreas, destinadas à reprodução dos animais.

Segundo os indígenas, os estoques de caça estavam aumentando e as aparições dos animais tornavam-se mais frequentes. “Às vezes, a caça vem até o terreiro: tatu, paca... Outro dia, tinha um rebanho de caititu ali embaixo”, disse-me uma indígena que vivia em uma área retomada, a antiga fazenda São José. Havia pouco, um indígena surpreendera-se ao entrar em uma gruta e ouvir o canto de uma ave que andava sumida (“olha, ainda tem”, pensou). Outro índio, por sua vez, enumerou duas dezenas de espécies de aves e macacos, dividindo-as em quatro categorias: os que “ainda tem”; os que “ficaram escassos”; os que “estão recuados, mas podem voltar” e os que “não tem mais” (ou que “de primeiro, tinha”). Para os Tupinambá, como já ficou claro, essa possibilidade de retorno dependia da recuperação do território, e cada retomada vinha se constituindo como condição para tanto. Certa vez, ao voltar da mata, um indígena disse-me sorrindo: “Na Santa Rosa [retomada], as trilhas chegam a estar vivas, de tanto tatu!”. Pelas ações de retomada, o território estava sendo curado⁵¹.

⁴⁹ Penso em um paralelo com o caso Xukuru de Ororubá: a Pedra D’Água, primeira área retomada pelos indígenas, que já era espaço de prática de rituais antes da expropriação, tornou-se ainda mais significativa após a recuperação, pois em sua mata foram enterrados – ou melhor, “plantados” – Francisco de Assis Araújo, o cacique Xicão, e outras lideranças também assassinadas por sua atuação na luta pela terra (Silva, 2008: 270).

⁵⁰ Note-se que as ameaças ao território, como se indicará mais detidamente na última seção deste capítulo, expressam-se também na forma de projetos de infraestrutura, em consonância com os modelos de desenvolvimento hegemônico, impulsionados pelos governos estadual e federal, em parceria com empresas privadas.

⁵¹ Sobre isso, ver também Ubinger (2012: 103).

4.3. Os vínculos sociais

4.3.1. “Brotando e criando”

“Nós somos já os brotos, que brotamos dos pés velhos, dos troncos velhos. Nós estamos brotando e criando, renovando tudo de novo”, disse-me um indígena que, em 2012, tinha 79 anos de idade e vivia em uma retomada. Remetendo-se à violência cometida contra os antepassados e a sua dispersão, ele enfatizava as tarefas da “remessa nova” (ele incluído), a quem caberia reconstruir a aldeia. Nesta seção, comentarei alguns elementos do esforço para o desenvolvimento de modos de vida próprios no marco do processo de retomada, enfatizando o papel central desempenhado pelo retorno de parentes dispersos.

A organização socioeconômica desenvolvida pelos Tupinambá no contexto de retomada não tinha na fazenda sua unidade mínima. Se fosse conveniente, após a ação de recuperação territorial, duas ou mais fazendas contíguas passavam a ser geridas em conjunto. Note-se, mais uma vez, que “retomada” é um termo polissêmico: as 22 áreas recuperadas na Serra do Padeiro até 2012 correspondiam, naquele momento, a 14 unidades territoriais – também chamadas de retomadas –, o que se expressava na existência de 14 “coordenadores de retomada”⁵². Grosso modo, os coordenadores eram compreendidos como representantes dos moradores da retomada junto ao cacique e ao conjunto dos indígenas, organizados, como se viu, na AITSP. Atuavam, também, na organização do trabalho na aldeia, o que se discutirá na seção seguinte.

Embora existissem 14 retomadas identificáveis como tais, elas não eram compreendidas como de uso exclusivo de seus respectivos moradores. Os indígenas buscavam equilibrar a fixação das famílias em áreas determinadas e seu comprometimento com a construção de *uma* aldeia, adotando medidas destinadas a afastar o espectro da fragmentação. De um lado, disse o cacique Babau certa vez, esperava-se que todos se apropriassem da área que habitavam, isto é, que dela cuidassem e que aí vivessem bem. Contudo, no caso de uma decisão coletiva, deveriam estar prontos para se mudar para outra área – o que, por certo, não era isento de dificuldades⁵³. As retomadas, em síntese, deveriam ser entendidas como um *conjunto*, cuja apropriação, em última instância, era coletiva.

⁵² Ver tabela 1.

⁵³ Uma indígena certa vez confidenciou-me: “eu ajudo em tudo que precisar, mas não quero sair daqui [da retomada em que vivia]; eu gosto de todas as retomadas, mas gosto mais desta, estou aqui desde que ela começou”.

Os limites [das fazendas] terminam no dia em que a gente faz a retomada. Agora é a integração. Em cada localidade tem que morar pessoas apenas para termos o domínio das casas. É uma divisão, mas para continuarmos unidos.

Quando se considerava a localização das roças e quem nelas trabalhava, isso ficava evidente. Diversos exemplos confirmavam ser uma prática disseminada a de não se deixar barrar pelas cercas das retomadas quando se tratava de plantar e colher. Nesse sentido, parece-me esclarecedor o que disse um indígena: o território, segundo ele, era conformado por “muitas roças pequenas [tanto em sítios quanto em retomadas], que, juntas, formam uma grande roça”. Uma faixa de cacau no interior da Rio Cipó, por exemplo, era zelada por um morador de um sítio, posto que ficava mais próxima a sua área que à sede da retomada. Moradores de sítios mantinham também roças individuais ou familiares em retomadas. Um casal chegou a desmanchar a farinheira de seu sítio, pois lhe resultava mais conveniente fazer farinha na retomada Futurama, vizinha – era na área da Futurama, aliás, que eles plantavam mandioca, cultivando no sítio apenas abacaxi, milho e outros pequenos plantios para consumo.

Havia diversos casos, ainda, em que moradores de uma retomada mantinham cultivos em outra. Um indígena que vivia na Bom Sossego (“Firma” ou “Cantagalo”) mantinha uma roça de abacaxi na São Roque e outra na São Jerônimo. Ele estabeleceu a roça na São Roque por ser uma área contígua à Bom Sossego, próxima a sua casa; quanto à roça da São Jerônimo, começou-a em conjunto com o então coordenador desta retomada, mas acabou por assumi-la sozinho. O mesmo ocorria com os animais de criação, principalmente os de maior porte: os bois de diferentes donos estavam espalhados pelas retomadas. Um caso em particular dizia respeito a um indígena que morava sozinho em uma área retomada e que chegou a ter 80 galinhas poedeiras. Como elas destruíram boa parte das plantações, ele se desfez da maioria; as que sobraram, entregou à guarda de indígenas que viviam em outras retomadas e tinham melhores condições de criá-las.

A ocupação das retomadas respondia a alguns critérios, dentre os quais se destacavam a tentativa de manter os membros de uma família extensa na mesma área e a busca por atender a vontades pessoais (“é um direito dos índios”), decorrentes de afinidades com vizinhos ou com partes do território. Ambos, porém, eram contrabalançados pelo que seriam necessidades mais amplas da comunidade. Nesse sentido, a distribuição de indivíduos e famílias pelas retomadas era atrelada a um esforço com vistas a equilibrar a renda monetária das famílias. Também se buscava aproveitar conhecimentos territoriais que determinados indivíduos eventualmente detivessem em decorrência de suas trajetórias de vida. Por exemplo, um indígena que porventura houvesse sido empregado em uma fazenda, agora retomada, e que conhecesse bem

as condições das roças poderia ser solicitado a viver ali, ainda que sua família extensa estivesse em outra área. Assim, devido à combinação entre esses fatores (e outros ainda, mais circunstanciais), mesmo que as relações de parentesco explicassem em grande medida a distribuição dos indígenas pelas retomadas, não se podia pensar em uma correlação inequívoca entre casa e família elementar, retomada e família extensa (ver diagramas genealógicos). Podia-se “desejar” certa configuração, mas era preciso “se conformar” se as coisas não saíssem como se esperava, disse-me certa vez um jovem indígena.

Note-se, ainda, que rearranjos eram frequentes, associados a retornos, casamentos, separações e outros acontecimentos. Tomemos o mês de junho de 2012 como exemplo. Sete novas famílias chegaram à aldeia, e foram instaladas nas retomadas Futurama e Santa Rosa. Uma família que vivia na Gruta Bahiana, e que não estava satisfeita em morar ali, foi alocada na retomada São Roque; acordou-se, contudo, que trabalhariam no cacau da São Jerônimo, arranjo considerado mais conveniente para todos. Com a saída desses moradores da Gruta Bahiana, mudou-se para lá uma família extensa (dividida em três famílias nucleares), que antes vivia no lugar conhecido como Zé Soares. Finalmente, uma filha do Velho Nô e de Julia Bransford, que vivia no sítio na Lagoa do Mabaço, decidiu se mudar, com a família, para a Serra do Padeiro, pois, na velhice, queria estar perto dos parentes; passaram a viver na retomada Três Riachos, conhecida como “Ovo”.

O processo de retomada, ao tempo em que se assentava em relações sociais pré-existentes, sobretudo de parentesco, também engendrava novas relações. Parece-me que a convivência em uma mesma retomada tendia a reforçar os laços entre vizinhos, fossem ou não parentes. Por exemplo, uma mulher com nenê novo, cujos familiares vivessem em outra parte, poderia encontrar em uma vizinha de retomada a maior fonte de apoio. O mesmo se passava com o companheirismo na resistência, com aqueles que, juntos, seguraram uma retomada. Também se desenvolviam, é claro, relações entre retomadas, formando-se um circuito de reciprocidade. Presenciei moradores de uma área compartilhando produtos agrícolas (como feijão-de-corda, mangalô e maxixe) com moradores de outra; se em uma retomada não houvesse maniba, os indígenas que pretendiam botar roça iam buscá-la em outra. Os indígenas visitavam-se, de uma retomada a outra, para dançar o toré, jogar dominó no fim da tarde ou comerem juntos (“Sempre um está na casa do outro, comunidade é assim, é tudo parente”). Como se indicará na seção seguinte, a realização de mutirões também unia trabalhadores de retomadas diversas. Muitas vezes, mães, tias ou irmãs estabeleciam-se temporariamente em

outra retomada, para acompanhar uma parenta em seu resguardo pós-parto⁵⁴. A escola, por sua vez, fazia com que moradores das várias retomadas e também de sítios se encontrassem com frequência, já que estudavam ou trabalhavam ali. Finalmente, havia as assembleias da associação e outras reuniões do movimento indígena, a que acorriam indígenas de várias partes.

Por outro lado, o processo de retomada podia introduzir ou acentuar tensões relativas à convivência entre indivíduos ou famílias. O território, como já indiquei, era compartilhado com diversas entidades, algumas das quais deveras incômodas. Com os vizinhos humanos, a situação era análoga. Um exemplo de vizinho inoportuno era o dos “olhos maus”, isto é, aquele que provocava a morte, de maneira não intencional, de tudo que admirasse. Contava-se o caso de um homem que padecia desse mal: bastou que apreciasse uma horta para que, no dia seguinte, ela estivesse destruída, tomada por um “cardume de lagartas e formigas”. Quando viu o estrago, a dona dos plantios pediu ao pajé que rezasse a horta – procedimento sobre o qual se falará mais na seção seguinte. “Painho pegou o ramo e começou a rezar. Os bichos fizeram uma filhinha, um atrás do outro, e foram todos embora. Mas o estrago já estava feito”, indicou uma filha de seu Lírio. “Se ele olhasse e admirasse um menino, dava dor nas tripas e a criança morria. É que ele tem os olhos ruins”. Outras pessoas, por sua vez, acabavam por matar pés de plantas de determinadas espécies ao tentar apanhar folhas, flores ou frutos (“Tem gente que tem a mão que não é própria para tirar aquela planta”, explicaram-me duas indígenas em um quintal).

Em farinheiras ou ao pé do fogo, comentava-se também (com maior ou menor convicção, a depender de quem falava) sobre índios viradores de lobisomem e bruxas. Vejamos o caso destas últimas. Se uma mulher tivesse sete filhas, a caçula estava arriscada a virar bruxa; para impedir a transformação, era preciso que a filha mais velha batizasse a sétima⁵⁵. Caso isso não ocorresse, a bruxa, insuspeita durante o dia, vagaria pelas noites, para chupar o umbigo das crianças e emaranhar o cabelo das mulheres. Havia formas de evitar que ela matasse os bebês (prometer-lhe

⁵⁴ “O período do ‘resguardo’ deve ser entendido como um dos momentos cruciais na constituição e consolidação de laços entre casas de um mesmo *lugar*, através das mulheres”, assinalaram Viegas e Paula a respeito dos Tupinambá de Olivença, sem contudo se referir ao contexto de retomada (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 74). Viegas tratou também da entreajuda feminina e de outras questões relacionadas à gravidez, parto e puerpério a partir de sua etnografia em Sapucaieira (2007: 107-112).

⁵⁵ Cf. Camara Cascudo, a crença em se tornar bruxa a sétima filha teria origem europeia (1984: 148). Na Serra do Padeiro, o lobisomem, analogamente à bruxa, seria o sétimo filho homem – trata-se de pequena variação do que registra o folclorista: “O lobisomem é o filho que nasceu depois de uma série de sete filhas” (Ibid.: 441). Segundo os Tupinambá, esta criatura não caminha na mata, mas sim nas estradas – ele “anda sete léguas em quadra, na noite”, apoiando-se nos cotovelos, e com a cabeça entre as pernas. “Só mexe com lixo, cachorro novo, menino pagão, matadouro, só come porcaria e revira lixo.” Lamber fornos de farinheiras, ainda quentes do uso, é outra de suas predileções. Para fazer com que as transformações cessem definitivamente, é preciso bater na criatura de modo que ela verta sangue. Para bater em um lobisomem, há que se usar faca curta ou bacalhau (chicote) de couro cru também curto; quando são utilizados bastões ou facões longos, o lobisomem os agarra.

uma xícara de sal, por exemplo, ou colocar uma tesoura aberta sob o travesseiro), mas nada se podia fazer em definitivo a respeito de sua presença⁵⁶. Ocorre que, como já se mencionou, o território era habitado por toda classe de seres incômodos e com eles se deveria *conviver*: visagens como a Pisadeira; maruins (insetos muito pequenos, de picada dolorida) e pixixicas (formiguinhas encontradas nas roças de cacau), que “mordem a gente porque não têm roça própria”; vegetais que queimam ao toque, como o temido cansaço; e gente virada em bicho.

No que diz respeito à relação com vizinhos contrários à demarcação, havia desde casos de rompimento até situações mais ambíguas, como os que falavam mal dos índios “pelas costas”, mas seguiam frequentando suas casas⁵⁷. As dificuldades, contudo, também existiam no interior da aldeia, associadas muitas vezes aos rearranjos espaciais estabelecidos no processo de retomada, bem como a discordâncias quanto a decisões coletivas. Um motivo recorrente versava sobre os sacrifícios de quem saía de sua casa – em posse própria, na cidade ou em uma parcela onde vivia “de favor” – para morar em uma retomada, Ali, tinha de conviver com novos vizinhos, muitas vezes não pertencentes a seu círculo familiar, chocando-se com “costumes” diferentes dos seus.

Vigorava uma decisão coletiva segundo a qual todos os indígenas tinham assegurado o direito de se desenvolver conforme seus modos de vida particulares, desde que não violassem determinadas regras, de que se falará em seguida. Certas vezes, contudo, alguns indígenas que muito plantavam criticavam aqueles que “não trabalham”, isto é, que “só caçam e pescam”, que “nunca puseram roça” ou que tinham “só um cacauzinho, pouquinho mandioca”. Os primeiros, contudo, também eram muitas vezes alvo de crítica dos últimos, por sua “ansiedade para o trabalho” e sua “ganância por roças”⁵⁸. Havia também a situação dos indígenas recém-chegados, vindos “de fora”, alguns dos quais, de outras partes do território, de outras TIs ou da cidade. Todos teriam de se adaptar ao “regime da aldeia”, um conjunto de regras, mais ou menos formais e passíveis de alteração nas instâncias decisórias constituídas pelos indígenas, das quais a mais formal era a assembleia da associação. Havia pouco, um casal indígena e seus filhos haviam deixado uma retomada, retornando ao sítio de sua família extensa, por não haverem observado o “regime da aldeia” (evangélicos, recusavam-se a participar do toré)⁵⁹.

⁵⁶ O umbigo, o sal, a tesoura são todos mencionados por Camara Cascudo, que enumera copiosos “esconjuros e defesas contra a perversidade das bruxas”, concluindo que estariam desaparecendo, de que tenho que discordar (Ibid.: 148).

⁵⁷ Não se deve esquecer, contudo, da existência de vizinhos não-índios favoráveis à demarcação, como se indicou no capítulo 2.

⁵⁸ É claro que não existem grupos sem conflito, mesmo quando estamos diante de um território de reciprocidade (Woortmann, 1994: 266).

⁵⁹ A respeito das partidas por discordâncias em relação ao “regime da aldeia”, um indígena comentou: os que saem “estão tão acostumados a viver nesse mundão, que quando alguém aperta os parafusos, eles acham ruim”. Além disso, ele contrapunha os “mais velhos” (isto é, os indígenas que participaram desde as

Em junho de 2012, uma família indígena Kapinawá/Kambiwá mudou-se para a Serra do Padeiro. Eram uma mulher Kapinawá, seu cōnjuge (sobrinho de uma índia Kambiwá casada com um Tupinambá) e filhos. Na assembleia realizada nesse mês, eles receberam as boas-vindas e ouviram uma explicação sobre como funcionava a aldeia. As regras que lhes foram apresentadas então podem ser lidas na ata da assembleia: “não ao alcoolismo, crianças na escola, não ao espancamento do marido ou mulher ou ao maltrato de crianças”. Outras regras vigoravam também, determinando, por exemplo, a participação dos indígenas na realização de retomadas e nos rituais. Estava interdita a realização de novos casamentos com não-índios – melhor dito, tais casamentos até poderiam ser realizados, mas os casais não eram autorizados a viver em áreas retomadas –, ao passo que eram aceitos aqueles pré-existentes. Conforme Macedo, “Quanto a isso os Tupinambá costumam dizer que ‘quem está dentro fica, mas quem está fora não entra mais’” (2007: 192). Como se vê, o processo de retomada e a demarcação da TI transformaram as prescrições relativas ao casamento. Nesse sentido, como indica Woortmann, é fundamental considerar o parentesco de forma diacrônica, atentando para a centralidade da terra (1994: 257-283). Ainda nesse âmbito, Macedo comenta a determinação dos indígenas de “fazer a aldeia crescer”, incentivando as mulheres a engravidar (2007: 96), o que também observei em campo.

Note-se que, além de conhecer as regras em vigor na aldeia, os indígenas recém-chegados deveriam ainda se apropriar da história de resistência que se vinha desenrolando ali. Em 19 de abril de 2012, durante uma reunião ampla, o cacique Babau repassou, em grandes linhas, a história do processo de recuperação territorial, dirigindo-se especialmente aos que “vieram depois”. Dias depois, ao preparar a ocupação da Sesai/MS, para exigir o cumprimento de um conjunto de reivindicações, o cacique preocupou-se em levar “gente que não tinha experiência de movimento” – jovens, recém-chegados ou pessoas que, por diversas razões, nunca haviam participado de ações como aquela. Alguns indígenas manifestaram-me preocupações em torno da formação política de crianças e jovens, que nasceram ou cresceram já em retomadas, em condições muito mais confortáveis que as vividas por seus pais. Certo dia, uma senhora comia laranja com farinha, no terreiro de sua casa, ensinando a dois netos pequenos como fazê-lo. Alguém, de passagem, repreendeu-a: “Para que está comendo isso? Nós não passamos mais fome, isso é do tempo em que não tinha carne”. Ao que ela respondeu, muito séria: “Acabou, mas precisamos lembrar como era”.

primeiras retomadas) aos “mais novos”, argumentando que os primeiros tinham mais condições de observar o presente em perspectiva, posto que conheciam a história da luta. É claro que os pontos de vista dos que saíam e dos “mais novos” eram outros.

A chegada de determinados encantados, em lugar de outros, guarda íntima relação com as premências vividas pelos indígenas. Durante um concorrido toré realizado em 13 de junho de 2012, noite de Santo Antonio, o pajé incorporou o caboclo Marombá. Era a segunda vez que o encantado se apresentava na aldeia – como indiquei no capítulo anterior, seu Lírio já o recebera semanas antes, no toré em comemoração à decisão do STF no caso Pataxó Hã-Hã-Hãe. Nas duas ocasiões, os cantos entoados por Marombá versavam sobre elementos do que *deveria ser* o cotidiano dos indígenas. Na primeira aparição, Marombá disse que iria “cantar para as pessoas ficarem sabendo das coisas”. Mais tarde, complementou: “o caboclo Marombá vai ajudar vocês a viver, a levantar a aldeia”. O encantado ensinava os indígenas a pescar com jereré; explicava a utilidade de artefatos como o samburá; indicava como utilizar a folha da patioba e como produzir remédios. Os cantos eram entremeados com explicações mais pormenorizadas e, de quando em quando, o encantado interpelava algum dos presentes: “aprendeu?”. À performance de Marombá, seguiu-se, como de praxe, o comentário do cacique Babau:

Marombá é um caboclo mais conversador, está aqui para nos ensinar a viver bem. Antes, chegavam caboclos que falam menos, como Tupinambá, porque a situação era outra, e eles precisavam nos proteger nos embates. Marombá está aqui para nos ensinar a viver em comunidade.

Em diversas ocasiões ouvi indígenas dizendo que era preciso “aprender a viver” no território retomado – e, note-se, viver em conformidade com a “cultura”⁶⁰. E, como ficou claro, os encantados “ensinavam”⁶¹. Uma indígena certa vez alertou os demais para a dimensão da cultura como garantidora da continuidade do povo e de sua posse territorial: “Nós só estamos vivendo aqui até hoje por causa da cultura que deus deixou para nós. Ou cuida da cultura, do ritual, ou se acaba. E quando se acabar, não acaba um [índio] só, não”. A ação de recuperar uma fazenda, nesse sentido, poderia até ser a culminância de um processo de luta, mas inaugurava uma etapa ainda mais difícil, que demandava esforços concertados para a manutenção de modos de vida próprios⁶². Nesse quadro, avaliava o cacique Babau, as

⁶⁰ Sonja Mara Mota Ferreira, em sua dissertação de mestrado acerca da implementação da Escola Estadual Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro (EEITSP), discorre sobre a noção de “aprender a ser índio Tupinambá”. Para a pesquisadora, a escola é um dos âmbitos desse aprendizado, que, contudo, realiza-se “no espaço mais amplo da luta política”, inclusive nas retomadas (2011: 142-143).

⁶¹ Referindo-se às experiências das crianças com os encantados, Mejía Lara comenta que determinados meninos e meninas mantinham relações privilegiadas com as entidades – de que os parentes desconfiavam, caso a criança gostasse de ir à mata sozinha, explorando lugares pouco frequentados, e também se aprendesse a realizar atividades que não lhe haviam sido ensinadas pelos familiares (2012: 75).

⁶² Os Tupinambá da Serra do Padeiro costumavam criticar os desacordos em torno da apropriação das áreas retomadas e as disputas entre caciques que, segundo eles, ocorreriam em outras áreas da TI. Brasileiro (2004) e Tófoli (2010), referindo-se respectivamente às retomadas entre os Kiriri, na Bahia, e entre os Tapeba, no Ceará, comentam a relação entre retomadas e tensões internas. “Em alguns casos, ocorre que as

retomadas seriam “a base de sustentação da vida em comunidade” ou, ainda, “um laboratório, onde ocorre o resgate do ‘ser índio’, pelo qual passam vários povos indígenas na Bahia”.

Se a escuta dos conselhos dos encantados era um importante meio de aprendizagem sobre como ser índio, também o era a rememoração atenta de experiências pessoais diretas, bem como sua transmissão para os mais jovens. Algumas vezes, ouvi dos Tupinambá que a transmissão dos saberes operava principalmente pelo sangue; observei, contudo, que muito se aprendia no convívio. Penso, por exemplo, no caso de um jovem, filho de não-índios, que vivia na aldeia desde pequeno, pois seu pai se casara com uma indígena. Sem ser Tupinambá “de sangue”, ele aprendera com o pajé a fazer uma ampla variedade de objetos, tornando-se um dos mais hábeis artesãos em atividade durante o período que passei em campo.

No marco do processo de retomada, assinalavam alguns indígenas, seria desejável recuperar hábitos que se praticava até recentemente e que haviam sido abandonados – como, por exemplo, a elaboração de flautas de taboca. Moradores de distintas partes do território também teriam saberes a trocar. Um indígena que vivia junto ao rio de Una falou-me, certa vez, das diferenças no cotidiano dos indígenas “lá de cima, do alto” (dos pés de serra) e os “da beirada do rio”. Como esse senhor fosse versado nas artes da pesca, uma professora indígena lhe pediu para que ensinasse as crianças a elaborar redes e munzuás.

Com o passar do tempo, ainda que as ameaças de violência por parte de policiais e capangas não estivessem afastadas de todo, os Tupinambá buscavam estabelecer seu cotidiano nas retomadas. Em 2012, indígenas que viviam na Futurosa finalmente se sentiram seguros para retomar uma prática intimamente ligada à história de sua família, e que haviam abandonado, em decorrência da repressão aos Tupinambá. Pela primeira vez, a bandeira do Divino Espírito Santo foi recebida em uma área retomada na Serra do Padeiro. Anualmente, duas bandeiras vermelhas com a imagem de uma pomba branca ao centro percorrem Olivença e a zona rural de Ilhéus e municípios vizinhos, durante semanas, arrecadando esmolas para a realização da festa do Divino, na sede do antigo aldeamento⁶³. As bandeiras, conduzidas por romeiros a pé, fazem percursos diferentes, encontrando-se no dia da festa, defronte a igreja de Nossa Senhora da Escada.

O pesquisador Erlon Fabio de Jesus Costa elaborou uma hipótese interessante, que registrei durante a defesa de sua dissertação de mestrado: “com a festa, eles [os indígenas] já

retomadas representam momentos de grande coesão dos envolvidos. E, uma vez consolidada a ação, essa coesão se transfigura em um processo de disputas e divergências internas em relação a quem deveria ocupar ou utilizar a área e quais os usos a ela atribuídos” (Tófoli, 2010: 53). Alternativamente, observa Tófoli, as retomadas podem ser motivadas por disputas internas.

⁶³ A festa do Divino é móvel, realizando-se no dia de Pentecostes, 50 dias após o domingo de Páscoa. Em 2012, as bandeiras chegaram a Olivença em 26 de maio e a missa foi realizada no dia seguinte.

tinham identificado a extensão da terra [TI] antes do estudo antropológico”. Isso porque, como ele verificou, os devotos da bandeira percorriam a cada ano as comunidades que posteriormente seriam identificadas como parte da TI. Como se vê, tal qual no caso dos marcos de bronze, referido no capítulo 1, aqui também estaríamos diante de uma demarcação simbólica do território, que, a um só tempo, precedia e extrapolava o reconhecimento estatal⁶⁴.

Durante a peregrinação, os devotos aproximavam-se das casas cantando e batendo caixas. Nos locais onde a bandeira “dormia”, compunham-se altares domésticos, diante dos quais os presentes rezavam, conduzidos pelos devotos; em seguida, era servida uma ceia. Até 2012, a bandeira circulava por áreas na Serra do Padeiro – pernoitava, por exemplo, na casa de indígenas no lugar Zé Soares –, mas os romeiros adentravam apenas em sítios em posse dos índios, nunca em retomadas. Antigamente, o bisavô materno da indígena que chamarei de Rosa recebia a bandeira em sua casa, no Santana; a família de seu cônjuge, a que me referirei como João, também, e ambos se tornaram “devotos da bandeira”. Rosa lembra:

Quando eu era menina, desse tamainho, eu ia para a casa do meu bisavô [por ocasião da bandeira]. Conheci [João] no dia da bandeira. Nós ficamos namorando, dois anos, e eu terminei, porque não queria casar nova. Quando foi no outro ano, na bandeira, a gente começou a namorar de novo. Tudo no tempo da bandeira.

Depois de casados, receberam a bandeira em sua casa (em posse própria), sem falhar, por 31 anos. Contudo, quando se mudaram para a retomada Futurosa, em 2008, ano de intensos ataques da PF, temeram pela segurança de devotos e demais convidados (o acontecimento atraía muita gente) e suspenderam a passagem da bandeira por sua casa. Em maio de 2012, a bandeira voltou, passando como sempre pelo lugar Zé Soares, mas também pelo centro da aldeia, pela retomada Futurama e por outras partes do território, sendo saudada, na última noite, com um grande toré (ver imagem 4.22). O fortalecimento de “costumes” como a bandeira, enfatizavam os Tupinambá, assim como o gozo da “boa vida”, a convivência, a troca de saberes e de histórias, e o companheirismo na resistência vinham construindo a aldeia. Nesse quadro, as retomadas de terras cumpririam um importante papel, no sentido de uni-los em torno de uma obra e de um projeto coletivos (“Aqui, todo mundo fez a retomada junto; as retomadas, foi todo mundo que fez”).

⁶⁴ Viegas e Paula referiram-se à festa, mas apenas enfatizando seu papel no sentido de unir os índios que habitavam diversas localidades do território (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 269, 491-492).

4.3.2. “O sangue puxa”: algumas trajetórias

O levantamento das histórias de vida dos indígenas moradores das retomadas e de alguns sítios, bem como a produção de diagramas genealógicos, realizados por meio de entrevistas e conversas informais, permitiu-me conhecer as trajetórias de grande parte dos sujeitos atualmente envolvidos no processo de retomada na Serra do Padeiro. Em meio às particularidades presentes nas narrativas, pode-se identificar alguns padrões. Se, de um lado, não faz sentido utilizá-los para enquadrar as histórias de indivíduos ou famílias em particular, de outro, eles nos ajudam a observar recorrências, compreensíveis à luz da história de expropriação territorial e de resistência indígena que tiveram lugar na região. Vejamos uma descrição sumária desses padrões, antes de nos debruçarmos sobre um conjunto de trajetórias exemplares.

1. A penetração dos não-índios na região, como já se indicou, atuou no sentido de dispersar os indígenas – são as histórias sobre os índios que vagavam de um lado a outro, sem ter onde se fixar em definitivo. Para os Tupinambá da Serra do Padeiro, os deslocamentos explicavam-se tanto pela “bruna do caboclo” (isto é, seu humor inconstante, dado a repentes inexplicáveis e ideias fixas) e por infortúnios (“quando mãe faleceu, pai se desgostou e fomos embora da terra”), quanto pela perseguição operada pelos não-índios (como no contexto da revolta de Marcellino) e por constrições materiais.

2. A perda ou o encolhimento das terras próprias empurrou muitos indígenas às fazendas (inclusive as que terminaram retomadas), como foi referido em outras partes. Muito já se disse sobre as relações entre os índios e a fazenda; faltava indicar que a convivência nesse espaço suscitou uma aproximação entre índios e não-índios pobres (que aí se desempenhavam como vaqueiros, trabalhadores do cacau, meeiros...), levando em alguns casos a casamentos interétnicos. Daí decorria que alguns dos mais engajados participantes do movimento de retomada não se reivindicassem indígenas – embora se possa dizer que, na condição de cônjuges, pais e mães de índios, bem como de membros da aldeia, tivessem passado, geralmente, a partilhar a identidade indígena.

3. Uma conjunção de discriminações, como sói acontecer – neste caso relacionadas a etnia, gênero e classe social –, tornou a condição de trabalhadora doméstica recorrente para meninas e

mulheres indígenas que tiveram de trabalhar fora da roça⁶⁵. Escusado dizer que o “serviço em casa de família”, na ampla maioria das vezes, não compreendia relações de trabalho formalizadas. “Ô, minha filha, de tudo que passamos, essa foi a parte pior”, disse-me uma indígena a respeito da saída dessas mulheres. Muitos relatos aludiam também às índias que vagavam “desamparadas”, tendo de sustentar sozinhas a si e aos filhos (“menino nas costas, menino andando, menino doente”, “onde passava, ela dava um menino”). Em alguns casos, comentavam, elas teriam sido forçadas a se prostituir, ao passo que outras terminaram por se envolver em relacionamentos indesejados com não-índios, marcados, quase sempre, pela violência.

4. A periferia era (e seguiria sendo) o destino dos que decidiam se mudar para a cidade. Eram diversas as possibilidades: Sururu (Vila Operária) e Vila Brasil, pequenos aglomerados na zona rural de Buerarema e Una, respectivamente; as zonas urbanas de São José da Vitória, Buerarema, Itabuna e Ilhéus; municípios da chamada “costa do descobrimento”, como Santa Cruz Cabrália; municípios do centro-sul, notadamente São Paulo, Guarulhos e Vitória. Em seu jogo de atração/ilusão, a cidade era comumente caracterizada nas falas dos índios como elemento dificultador da organização indígena, espaço de onde se deveria “resgatar” os parentes que lá ainda viviam. Era também uma alternativa com a qual se acenava para aqueles desgostosos com o “regime da aldeia”: “Para quem não quiser ficar aqui, tem muita favela para ir”, disse uma indígena durante uma reunião.

Vejam os casos de um índio, aqui referido como Manezinho, que viveu a típica trajetória Serra do Padeiro (posse própria) – “lá fora” – Serra do Padeiro (retomada). Manezinho

⁶⁵ O mesmo se passou em outras partes da TI. Cf. Viegas e Paula, quando da realização dos estudos para a elaboração do relatório de identificação da TI (2003-2008), meninas indígenas continuavam servindo em casa de família (Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009: 80). Em sua tese de doutorado, Viegas também tratou da questão: “Os pais que entregaram filha a ‘casas de família’ na vila ou na cidade explicam essa situação como resultado de uma crise de vida, já que, como me disse um dia um pai, ele teria sempre ‘o prazer de criar um filho’. [...] O choro dos pais quando as meninas partem para a rua também vai ao encontro da mesma experiência de dor” (2007: 160). De mulheres Pataxó Hã-Hã-Hãe, ouvi, em novembro de 2010, relatos extremamente violentos sobre meninas indígenas que foram retiradas de suas famílias por funcionários do SPI para servir em casa de não-índios. Penso que vale transcrever um deles, apesar de longo: “Cansei de ver muitas parentes minhas sendo levadas, pegadas pela madame, pelo braço, e colocadas no carro. [As patroas vinham] De Ilhéus, Itabuna, até do Rio de Janeiro. Saíram Jandira, Maria Nega, Nenzinha, Maria Preta; a última fui eu. É muito duro você ser criança, sair, ver a sua mãe chorando baixinho, sem poder fazer nada, porque o chefe de posto mandava. Eu chorava que nem desvalida porque sabia que ia ser desgarrada da saia da minha mãe. Eu tive que aprender tudo, para tomar conta de uma criança. Não sei quanto tempo fiquei em Itabuna; naquele tempo nós não contávamos anos. Um dia, dei meu dente na perna da patroa, arranquei pedaço. Quando eu cheguei [à RI Caramuru-Paraguaçu], meu pai estava em cima de uma cama, morrendo, e minha mãe fraquinha”. Note-se que essas violações nunca foram reparadas. Galindo comenta a situação das mulheres “tapuias” que, sob o Diretório dos Índios e antes dele, eram tomadas como concubinas em fazendas (2011: 190-192). Penso que está por se escrever uma história dos impactos do contato na vida das mulheres indígenas do Nordeste.

nasceu em 1933, “nessas bocadas aí dentro”, isto é, na mata, neto do Velho Nô, filho de um índio e de uma não-índia, cuja família era gente vinda “do norte”. Quando a mãe de Manezinho morreu (“penando”, de parto), ele era “molecote ainda”. O pai, que na Serra do Padeiro detinha a posse de uma área com cerca de 280 ha, herdada do Velho Nô, encantou-se pela rua e partiu.

Meu pai vendeu tudo [as terras], para ir para a rua. Vendeu não, deu, porque antes não tinha preço de nada. Ele deu, trocou por casa velha, porcaria – quando foi ver, caiu uma parede [da casa]. Aí, pronto, perdeu as casas, perdeu tudo.

Manezinho não acompanhou o pai. “Fui criado no mundo, perdido.” Andou por muitas partes, trabalhando em fazendas de cacau, inclusive nas terras de Gileno Amado. Aprendeu a bater facão, cantar vaquejadas (recentemente, compôs uma em homenagem ao cacique Babau) e fez “um bocado de filho por aí, esparramado”. Durante cerca de seis anos, viveu “em uma fresta que tem lá em riba, na Serra do Padeiro”, em uma área que em 2012 encontrava-se em posse de um não-índio. Como ele não tinha terra onde parar, refugiou-se perto do pico, que, apesar de cercado pelas fazendas de não-índios, continuava pouco devassado. No interior de uma loca de pedra, armou uma cama de vara, forrada de folhas, e acendeu um fogo à entrada do abrigo. “Minha vida era caçar e pescar. Quando precisava, dava um dia a um, dois dias a outro [isto é, trabalhava na diária].” Em 2012, Manezinho vivia em uma área retomada. “Agora eu não trabalho para ninguém mais, só mesmo é andar, pescar e dormir.”

Em contraponto às várias situações de expulsão do território, que se expressam nos padrões elencados anteriormente, muitas são as falas em que o arraigo aparece como um valor fundamental. “Todo mundo tem que ter sua casa”, disse-me uma senhora tão logo iniciei o trabalho de campo. Se os Tupinambá da Serra do Padeiro foram incumbidos, pelos encantados, de zelar pelo território, não cabem dúvidas sobre onde essa casa deveria ser. Emergia daí uma vigorosa tendência identificável no marco do processo de retomada: o *retorno*. “Daqui nós não podemos sair, da beirada do rio: sai, mas tem que voltar”, disse uma senhora indígena, nascida em 1933, que vivia junto ao rio de Una. Depois que dois de seus filhos, já adultos, morreram afogados bem diante de sua casa, ela fechou permanentemente todas as janelas que davam para o rio. Mas eram essas águas que lhe constituíam (“ela *precisa* comer, toda semana, o peixinho dela”, disse um sobrinho), de modo que a necessidade de permanecer ali era incontornável. Contando-me sobre um “caboclo velho” que vivia então na Serra das Trempes e manifestou o desejo de se mudar para uma retomada na Serra do Padeiro, o cacique Babau explicou-me: “Ele nasceu aqui, atrás da serra: isso, a pessoa nunca esquece”.

É certo que retornos sempre existiram – mesmo nos momentos críticos da expropriação, alguns indígenas que persistiram no território cumpriam um papel centrípeto. Ouvi depoimentos de indígenas que tinham deixado a Serra do Padeiro, mas, de quando em quando, transpunham longas distâncias, para chegar à casa de João de Nô. Uma de suas netas, que nasceu em Olivença, lembra: “Mãe enchia um burro de meninos e vinha: dois num caçua, dois no outro, um no meio. O dia todo andando. Quem podia, andava; quem não podia, ia no burro”. No interior da casa de João de Nô, havia um fogo de chão sempre aceso, junto ao qual ele rezava as pessoas e onde os índios se reuniam para ouvir as histórias velhas, enquanto tomavam café e comiam batatas, aipim e abóbora assados no borralho.

Além dos retornos na forma de visitas (em dias santos, por ocasião de doenças ou sem mais), havia os casos em que era preciso dar abrigo a um parente ou a um conhecido em severas dificuldades – algumas famílias abrigaram em suas casas levas de agregados. Em dado momento, por exemplo, João de Nô acolheu um de seus irmãos, Belisário Ferreira da Silva (Zé Hortênsio), que havia entregado sua roça na Serra do Padeiro (ao que parece em troca de uma mala ou um relógio) e saído pelo mundo. “Ele foi, pensou que ia se dar bem; chegou lá, não era nada daquilo, teve que voltar.” Pediu guarida ao irmão mais velho, que lhe disse para escolher um lugar e botar sua roça. Zé Hortênsio e sua esposa passaram cerca de um ano morando sob uma grande pedra, no pé da serra, até construírem um rancho. Mas um retorno que se pretendesse muito mais amplo (na recomposição de um povo) e definitivo só se tornou possível no processo de retomada. Com as retomadas, “esse povo que estava perdido pelo mundo, andando, pôde voltar”. Referindo-se ao fato de as retomadas terem possibilitado a reunião da maioria de seus irmãos, antes dispersos, uma senhora comentou:

Eu luto para minha família ter onde ficar. Porque já chegou ao ponto até do meu pessoal dormir no meio do tempo, sem ter um teto para ficar. A pior coisa é ver seu irmão, sua irmã sair com um cacaió [alforje] nas costas sem saber para onde ir. Eu ficava assim olhando: ‘meu deus do céu, o que é isso, que justiça é essa?’. Eu me padecia por causa delas [das irmãs]. Hoje eu luto pela terra e quero terra para ter todos os meus parentes dentro.

Conversávamos três senhoras indígenas e eu, quando uma delas observou: “Se não aparecesse esse movimento, não tinha mais ninguém aqui”. Antes do início do processo de retomada, uma delas vivia na fazenda Bom Jesus, recuperada em 2006, onde no passado funcionou a Agrícola Cantagalo. O que seu cônjuge recebia era pouco e eles não estavam autorizados a colocar uma roça para si: “Lá na firma, os homens não davam terra para ninguém trabalhar. A comadre, que já não tinha, ainda me deu um pedacinho [de terra, em um sítio] para plantar feijão”. As duas outras moravam em áreas próprias, porém, muito

reduzidas. “Nós já estávamos comprando mandioca dos outros, para fazer beiju e vender na feira, porque não tínhamos mais lugar para plantar. Era comprar para não morrer de fome”.

Tratava-se, agora, de um retorno que se projetava no futuro e era também um grande retorno imaginado, expresso em conjecturas: “eu fico pensando como seria se esse povo todo voltasse para cá, para retomar, a força que nós tínhamos”. Notava-se, assim, a disposição e o esforço de atrair os parentes dispersos. Era comum encontrar pais e mães ansiando (e já planejando) a volta de filhos e netos que viviam fora. Certa vez, o cacique Babau mencionou a situação de um ramo de sua família, para explicar o imperativo de retomar: como ele e os seus poderiam estar tranquilos, vivendo em seu sítio, sabendo que uma porção de seus parentes estava dispersa e atravessando dificuldades? Ele se referia, naquele momento, aos descendentes de Ana Zilda Ferreira da Silva (e aos familiares destes), filha de João de Nô e de uma índia chamada Maria Evangelista. Eram mais de 20 pessoas, que retornaram à Serra do Padeiro em sucessivas levadas, e, em 2012, viviam em quatro retomadas.

Ana Zilda, mais conhecida como Jandira, nasceu na Serra do Padeiro, junto a um pé de dendê, e, ao morrer, em 1982, ali foi enterrada (ver imagem 4.10). Perambulou por boa parte do território – viveu em lugares como a Serra das Trempes, Serra do Serrote, Santaninha, Olivença e Pedras de Una –, sustentando os filhos quase sempre sozinha. Uma filha mudou-se para outro estado, outra desapareceu, filhos e filhas trabalharam em fazendas. A história de Jandira repetiu-se, em grande medida, na trajetória de uma das filhas e, novamente, com a filha desta filha. “Minha mãe criou a gente em fazenda dos outros. Os fazendeiros tomaram a liberdade de cada um de nós”, disse-me essa neta de Jandira, a que chamarei de Lena e que em 2012 vivia em uma retomada. Lena nasceu na Serra das Trempes, em 1978. Como precisasse ajudar a mãe com as despesas, a certa altura, deixou os dois filhos pequenos com o ex-cônjuge e foi atrás de uma promessa de emprego, em São Paulo. “Só fui com o dinheiro da passagem, mais nada.” Ela morava no local de trabalho, a jornada durava todo o dia e o salário não chegava.

Eu saí procurando o que nunca ia encontrar. Encontrei muito foi trabalho, meu trabalho de graça. Você não comer direito, você não dormir direito... Você tem que ficar quietinho para não colocarem você na rua. Eu, em São Paulo, não tinha aonde ir – eu ia para onde? A mulher disse que pagava 150 reais de salário; no final de um mês, ela deu cinco. Eu ligava para mãe, mãe chorava. Eu tinha que tranquilizá-la: “calma, mãe, eu vou conseguir sair daqui”.

Em certos casos, o retorno mais se assemelhava a um “resgate”. Muitas vezes me contaram a história de duas indígenas que viviam uma situação dramática no interior de São Paulo, já que seus cônjuges estariam supostamente envolvidos com o tráfico de drogas, e elas “espiritaram”, isto é, enlouqueceram. “Os encantados não gostam que a gente fique longe da

aldeia”, disseram-me. Em 2009, os indígenas foram buscá-las para viver em uma fazenda recém-retomada – junto aos filhos, somavam 11 pessoas. Algumas vezes vi o cacique Babau censurar enfaticamente o fato de uma delas haver retornado para São Paulo algum tempo depois. Ao deixar a aldeia, segundo ele, os indígenas expunham-se a riscos graves, já que sua inserção na cidade seria necessariamente subalterna: poderiam vir a passar fome, envolver-se em atividades criminosas (notadamente o tráfico de drogas), prostituir-se ou se tornar trabalhadores escravos. Alguns casos de indígenas que viveram situações-limite serviam-lhe para confirmar o argumento.

O processo de retomada, indicam os indígenas, também propiciou que parentes que não se conheciam terminassem por se encontrar. O caso da indígena que chamarei de Alice é um exemplo. Tão logo se iniciou o processo de retomada na Serra do Padeiro, isto é, em 2004, ela se mudou para uma fazenda recuperada. Sua mãe, que aqui será dona Angelina, nascera na Serra das Trempes, filha de uma índia da Serra do Padeiro. Porém, ainda criança, dona Angelina perdeu os pais e foi levada por uma não-índia para a cidade, onde Alice nasceu. “Quando Babau começou a fazer retomada, mãe veio a conhecê-lo; eles eram parentes, mas não sabiam.” Preocupada com a situação de Alice na cidade – seu cônjuge bebia muito, trabalhava pouco e os filhos do casal “até adoeciam de fome” –, dona Angelina aconselhou a filha a participar do movimento. Foi a partir daí que a história da família, que remonta a um dos companheiros de Marcellino, abriu-se a Alice. Seu caso indica ainda como as notícias da realização de retomadas circulavam pela região, fazendo com que indígenas de outros troncos que não os Ferreira da Silva/Bransford da Silva e Fulgêncio Barbosa se engajassem no processo. Quando perguntei a um casal que vivia na fazenda Futurosa, retomada em 2008, como se iniciara sua participação no movimento, eles me contaram que trabalhavam na feira junto a uma indígena da família Ferreira da Silva e que, por meio dela, recebiam notícias das retomadas. Sendo indígenas e acreditando na justeza das ações, decidiram participar.

Além dos dois grandes troncos a que acabo de me referir, uma terceira linhagem chegou à aldeia no contexto de retomada, mais precisamente em 2006. Passados seis anos, a família extensa encontrava-se presente em cinco áreas retomadas; vejamos brevemente sua história. Seu Hermínio dos Santos Sales nasceu em 1935, filho de indígenas que tinham uma “terrinha” na Serra das Trempes. Quando estive em campo, seu estado de saúde impedia-o de contar detalhes sobre sua trajetória. O que se sabe é que, a certa altura, partiu para o Rio de Janeiro, para “fazer a vida”. Lá, conheceu dona Maria José Gomes de Lima, uma índia Kambiwá nascida na Baixa da Índia Alexandra, no sertão pernambucano, em 1946. Dona Maria deixara sua família em 1964, transferindo-se para o Rio de Janeiro, onde se empregou como trabalhadora doméstica (ver imagem 4.11).

A vida era muito sofrida – eu me acabava na roça, a roupa que eu vestia era de saco. Aí eu disse: “Mãe, eu vou-me embora para o Rio. Mas eu peço à senhora uma coisa: pelo amor de deus, não me rogue praga, não, me deixe ir”. Aí a minha irmã falou: “vai, deixe ela ir, essa rapariga”.

Seu Hermínio e dona Maria casaram-se. Depois do nascimento da primeira filha, mudaram-se para Arcoverde, em Pernambuco, e lá dona Maria soube que seu Hermínio também era índio. Ele, contudo, perdera o contato com os parentes. “A mãe dele muitas vezes acendia vela e rezava para ele, pensando que ele estava morto”, contou-me dona Maria, baseando-se no relato de uma irmã de seu Hermínio. Um dos filhos do casal lembrava:

Sempre ele [seu Hermínio] chorava. Ele contava para nós que sabia o dia em que a mãe e o pai dele iam morrer. Tinha duas estrelas no céu, e ele dizia: “olha, aí são meu pai e minha mãe; no dia em que essas estrelas morrerem, meu pai e minha mãe morrem”. E de fato... eu era pequeno, eu era criança, mas me lembro um pouquinho. Lá era um lugar em que não tinha energia – lugar em que não tem energia e não chove muito, o céu fica bem estrelado, bem estrelado mesmo. A gente sempre sentava ali fora e ficava olhando; ele ficava olhando para as estrelas e chorando. Um dia ele foi para o mato mais mãe. Quando chegou no mato, caçando, acho que deu vontade de olhar para as estrelas. Só tinha uma, sozinha. Ele falou para mãe: “ou papai ou mamãe já morreu; ou pai ou mãe eu não tenho mais, um dos dois já foi”. Ficou uma estrela só. Depois de muito tempo essa estrela morreu. Ele começou a chorar... chorou, chorou. Ele ficou com aquilo na cabeça e adoeceu de derrame. Então ele disse: “eu vou acabar meu resto de vida na minha terra”.

Com essa decisão, iniciou-se uma jornada de retorno, repleta de percalços, que durou *anos*. Finalmente, com mais de 70 anos de idade, seu Hermínio conseguiu chegar ao território de onde saíra aos 18. Por meio de um anúncio no rádio, localizaram familiares – seus pais, de fato, já haviam morrido e ele ficou “sem direito na terra” da Serra das Trempes. A notícia de que havia uma família de índios vivendo na periferia de São José da Vitória chegou à Serra do Padeiro; depois de algumas conversas, envolvendo principalmente discussões genealógicas, eles se instalaram em uma retomada. Um a um, os filhos do casal foram atraídos para a TI, espalhando-se por várias retomadas; em 2012 apenas dois deles não viviam na Serra do Padeiro. Em junho desse ano, como mencionei na seção anterior, um sobrinho de dona Maria, casado com uma índia Kapinawá, também se mudou para a aldeia. Quando saiu da Baixa da Alexandra, dona Maria não imaginava que tornaria a viver em aldeia; olhando em retrospecto, contudo, considerava sua trajetória compreensível: “o sangue [indígena] puxa”.

Assim como seu Hermínio e dona Maria, índios de outras regiões da TI e mesmo de outros povos mudaram-se para a Serra do Padeiro, tanto no contexto de retomada, como em períodos anteriores. Dona Maria da Glória de Jesus, cônjuge de seu Lírio, nasceu em 1955,

filha de uma índia Kariri-Sapuyá. Sua mãe, Hilda Rosa de Jesus (Nita), nasceu provavelmente no início da década de 1940, na Reserva Indígena Caramuru-Catarina Paraguaçu. Já a mãe de Nita teria nascido em Itiruçu, ao norte de Jequié. É para essa região que foram “descidos” os Kariri-Sapuyá, oriundos de Pedra Branca, ainda no século XIX; no fim dos anos de 1930, parte deles transferiu-se, a conselho de Nimuendaju, para a RI Caramuru-Paraguaçu⁶⁶. Com o pai, negro, dona Maria não conviveu. O homem só conseguiu se deitar com Nita – que trabalhava para ele em uma quinta de café – depois de presenteá-la com um corte de tecido enfeitado. “Minha mãe me pariu chorando e xingando”, contou-me, para indicar o abandono paterno. Quando dona Maria conheceu o pai, aos seis anos de idade, ele lhe deu um minúsculo frasco amarelo de perfume, mas não o sobrenome. Já adulta, ela tornou a vê-lo; ele lhe disse que ela poderia pedir o que quisesse, mas ela já não queria nada: “Nasci nua, já estou vestida”, teria respondido. “Minha história de negro, eu não sei contar. Já minha história de índio eu sei contar por causa de Mãe Velha [a avó materna]”.

Como tinha de sustentar a si e aos filhos, aonde havia trabalho, Nita ia. Isso explica por que dona Maria nasceu em Nova Canaã, no sudoeste da Bahia, longe do posto Caramuru. Dona Maria lembra-se de uma sucessão de ocupações, ao lado da mãe: “trabalhei desde que nasci”. Quando dona Maria era recém-nascida, Nita trabalhava em fazenda de café (“mãe me levava para a roça e tinha que me deixar lá, com os jatiuns [mosquitos] me mordendo”). Mais tarde, a mãe passou a lavar roupa de ganho e dona Maria se encarregava dos panos menores. Em seguida, as duas trabalharam quebrando pedras (ao que parece, em uma jazida de mármore azul que foi explorada no interior da RI Caramuru-Paraguaçu). Depois de passar por diferentes municípios do sudoeste e do sul da Bahia, as duas chegaram à região da Serra do Padeiro, onde dona Maria casou-se, estabelecendo-se no sítio onde vivia em 2012. Até sua morte, Nita viveria de sítio em sítio, de fazenda em fazenda.

Uma prima em segundo grau de dona Maria da Glória, também ela Pataxó Hã-Hã-Hãe (note-se que este etnônimo englobante inclui os Kariri-Sapuyá), vivia na fazenda Serra das Palmeiras, casada com um indígena nascido à beira do rio de Una. Cecília, como me referirei a ela, nasceu na fazenda pretensamente pertencente a um homem chamado Valdivino, localizada em Itaju do Colônia e recentemente retomada pelos Pataxó Hã-Hã-Hãe. “A minha avó materna morou dentro do posto dos índios [na RI Caramuru-Paraguaçu]. Mas eles não tinham condições de fazer casa, nem nada, aí iam trabalhando em fazenda dos outros.” Por medo, esta avó impedia os netos de dizerem que eram índios. Como vivia em uma fazenda de gado, a família

⁶⁶ Ver Carvalho (2011a: 383-384).

de Cecília não podia colocar roças ou hortas próprias e, portanto, tinha muitos gastos com alimentação. Aos oito anos de idade, Cecília começou a trabalhar como babá, em uma fazenda próxima. Seu pai morreu, trabalhando para Valdivino, e então sua mãe recebeu do fazendeiro uma casa em Itaju do Colônia (“era um caramanchão grande, aberto, sem paredes”) e passou a trabalhar como lavadeira⁶⁷. Quando uma filha da casa onde Cecília trabalhava desde os oito anos mudou-se para Salvador, para estudar, mandaram-na junto, para servi-la (ambas tinham a mesma idade). “E sempre quando nascia alguém da família, eu ia tomar conta.” Trabalhando em casas de família, viveu também em Itabuna e Itamaraju. Já adulta, terminou por conhecer dona Maria da Glória, pois a irmã desta, sabendo que tinham parentes em Itaju do Colônia, saiu à procura deles. No contexto de retomada territorial, assim como outros índios, Cecília ingressou na universidade e se tornou professora na escola indígena.

Em uma das retomadas, vivia um indígena a que chamarei de João, que tinha 45 anos de idade quando o entrevistei e que havia nascido no Cururutinga, outra região da TI. Na infância, vivia com a família na “terrinha” de um avô, onde trabalhavam para si; quando tinha sete anos de idade, sua mãe morreu e a família se mudou para Ilhéus. As irmãs tiveram de trabalhar em casa de família e João logo iniciou a típica jornada de fazenda em fazenda. “Eu sei bem que quando eu estava com a idade de 14 anos, eu já estava trabalhando fichado [registrado como aprendiz] na fazenda.” Trabalhando em fazenda, enfermou-se. Depois de uma passagem por uma retomada no Acuípe de Cima (à qual não se adaptaram), João e a família decidiram se mudar para a Serra do Padeiro, onde viviam em 2012. “Aqui só estamos eu e a família [elementar]. Parente por parte de pai e mãe... eu não tenho parente nenhum por aqui.”

Sua situação era semelhante à do indígena que aqui será Miguel, morador de outra retomada. Filho de uma índia de Olivença que o deixou no mundo quando ele tinha dois anos de idade – morreu ao dar à luz um filho mais novo, vítima de feitiçaria –, Miguel chegou ao Beira-Rio, na região da Serra do Padeiro, aos 17 anos de idade, junto ao pai. “Pai era andarilho e, como eu não me dominava, tinha que ir junto; pequenininho, já trabalhava, pai colhendo [cacau] e eu bandeirando [reunindo os frutos derrubados].” Do Beira-Rio, Miguel recusou-se a sair e o pai acabou ficando também; casou-se e, em 2012, sua família extensa estava espalhada por quatro retomadas na Serra do Padeiro. Talvez tivesse parentes em Olivença (“deve ter, porque parentagem nunca se acaba”), mas não sabia quem eram.

⁶⁷ No Vale do Jequitinhonha, observa Moura, quando trabalhadores e agregados eram levados a deixar as fazendas onde viviam (inclusive por ocasião da morte do “chefe” de família, como no caso aqui indicado), por vezes recebiam do fazendeiro distintos tipos de “agrado”, como, por exemplo, a cessão de madeira para construção de casa em outro lugar (1988: 73).

Desde 2007, o indígena a que chamarei Otávio vivia em uma retomada na Serra do Padeiro, com sua esposa, uma não-índia que aqui será Catarina, e um de seus dois filhos. Otávio, que em 2012 tinha pouco mais de 60 anos, praticamente não dispunha de informações sobre sua família. Sabia apenas que havia nascido em Itajuípe e que chegou à Serra do Padeiro com dois anos de idade. Foi um dos últimos indígenas a viver em uma loca de pedra, junto a Zé Hortênsio, a que me referi há pouco, e cresceu em meio à família de João de Nô. Catarina, por sua vez vivia “que nem escrava”. Natural de Valença, chegou à Serra do Padeiro junto a um tio, que, depois de comprar terras na região, buscou a menina para trabalhar para ele. “Eu rachava estaca, cortava de machado, carregava nas costas, fazia cerca, amansava burro, amansava boi. E ele [o tio] nunca me deu nada.” Depois de se casar com Catarina, Otávio se mudou para a fazenda, mas logo ficaram sem lugar. “Meu tio disse que ia vender [a fazenda] e me dar a metade do dinheiro. Não deu nem a terça metade.” Mudaram-se para Uruçuca, para trabalhar em fazenda. Otávio adoeceu, deram um jeito de voltar para Buerarema, mas não se acostumaram a viver “na rua”. Instalaram-se na casa de compadres, na Serra do Padeiro, e depois conseguiram autorização para fazer um “barraco” e pôr roça em uma fazenda próxima ao centro da aldeia. Ali viveram até se mudarem para a retomada.

Com a retomada da Unacau, mudou-se para lá um jovem indígena, filho de pai desconhecido, que, ainda menino, fora enjeitado pela família da mãe (do tronco dos Ferreira da Silva/Bransford da Silva). Muito “judiado”, desde pequeno vivia corrido pelos matos, com medo de tudo. “Resgatado” pelos parentes no contexto de retomada, continuava “cismado”, mas participava das atividades coletivas e logrou se estabelecer à sua maneira. Seu caso permite indicar algumas diferenças entre sítios e retomadas. Ainda que ambos fossem partes de um mesmo território, que estivessem unidos em um circuito de reciprocidade e que houvesse alguma mobilidade entre eles, o sítio era diretamente associado a uma família extensa. Isso não quer dizer que critérios de parentesco não estivessem envolvidos na distribuição dos indígenas nas retomadas, como já comentei. Tampouco que os chefes de lugar (esta não era uma expressão corrente entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, uso-a apenas na falta de termo melhor) se considerassem fora do raio de autoridade do cacique e do pajé. Mas, como também eles eram autoridades e tinham “direito” sobre seus sítios, ocorria de o regime de índio ser parcialmente suspenso nesses espaços. Os “crentes” que se recusaram a participar do toré, como indiquei, voltaram ao sítio familiar, no interior da TI, e não foram perturbados; índios que se casavam com não-índios tampouco eram impedidos de viver nesses espaços. Ao mesmo tempo, os sítios eram mais restritivos em relação a quem poderia neles morar. Banido de sua família extensa, o rapaz que mencionei há pouco teria que contar com a

sorte de ser aceito como agregado em outro sítio (desconheço se ele tinha padrinhos que o pudessem acolher, mas suspeito que não), viver em fazenda ou partir; só teria terra própria se fosse o fundador de um novo sítio, algo improvável no contexto fundiário local. Com o processo de retomada, outro tipo de inserção tornou-se possível.

Muitas vezes, cônjuges de índios considerados não-índios (referidos como agregados), ao contar suas histórias de vida, diziam ser filhos ou netos de “índios sem definição”. Tratar-se-ia de indígenas de várias partes (do sertão, dos arredores de Itabuna), cujas etnias não poderiam ser precisadas e que, por razões geralmente desconhecidas pelos descendentes, haviam perdido as relações com seus povos. Por exemplo, uma jovem nascida no sertão da Bahia e que vivia em uma retomada, junto a seu cônjuge, comentava sobre sua avó: “ela só diz que é índia, que muitos parentes morreram e que quando ela perdeu as terras dela, chegou a morar até debaixo de pé de pau”. Outra mulher, nascida na região, estava ansiosa pela próxima visita ao pai, pois queria lhe fazer novas perguntas, na trilha de sua ascendência indígena. Conheci também ao menos quatro indígenas que foram adotados por não-índios, perdendo em grande parte (alguns, completamente) o vínculo com seus parentes, o que estavam buscando recuperar no contexto de retomada.

Dessa pequena amostra de trajetórias, emergem indígenas que conheciam seus troncos velhos e outros que não tinham como se referir a seus “primeiros avós” de forma precisa, já que vinham de outra parte, perderam o contato com seus familiares, nunca os conheceram ou estes estavam mortos. Entre os não-índios, havia os que se apresentassem como descendentes de indígenas, mas cujas trajetórias familiares não os levaram a assumir uma identidade étnica específica. Suas histórias, geralmente também marcadas pela violência expropriatória e pela exploração de classe – eram, fundamentalmente, “fracos”, como sempre dizia Catarina –, haviam se cruzado com as histórias de indígenas, com quem terminaram por se casar. Quando esses índios e não-índios contaram-me suas histórias de vida, todos estavam envolvidos, cada qual a sua maneira, no processo de construção da aldeia Serra do Padeiro. Como se comentou ao longo desta seção e da anterior, a retomada territorial propiciou-lhes condições de estabelecer e fortalecer vínculos de solidariedade que não se baseavam somente em relações de parentesco, compadrio e vizinhança. Eles entendiam participar de um processo coletivo de resistência.

4.5. Trabalho e autonomia

“A roça aqui [na fazenda São José, retomada] não dava nada. Aí painho rezou os aceiros [limites] da roça e acabaram as pragas”, contou-me uma filha de seu Lírio, o pajé da

aldeia⁶⁸. O caso da São José, retomada em 2007, ilustra que procedimentos os indígenas tiveram de realizar para *efetivar* a retomada das áreas outrora em posse dos não-índios, para além do ato de entrada na fazenda. Como já se indicou, casas tiveram de ser rezadas, para se tornarem novamente habitáveis. Batendo folhas de cuarana, defumando as áreas com capim de aruanda, cantando, os indígenas trataram de “mandar embora o que havia de mau”. Da mesma maneira, para que se restabelecesse o potencial produtivo dessas áreas, as roças tiveram de ser rezadas. “Aqui, é normal rezar roça. Você vai de manhã e reza em três cantos, deixando um livre para ser a porta de saída. Reza com galhos e matos colhidos lá mesmo”, explicou-me uma indígena⁶⁹. No caso da São José, disse, os efeitos eram perceptíveis quando se considerava a evolução da produção de cacau:

Essa área dava mil arrobas de cacau, com o primeiro dono. Com o segundo, não dava nada – era um calumbi desse tamanho. O cacau ia virar rama, antes de retomar, de tão fininho que estava. Quando retomamos, no primeiro ano, deu só 60 arrobas. Depois que rezou a roça, produziu duzentas.

Como se indicou no capítulo 2, grupos e indivíduos que se opunham à demarcação da TI insistiam que ela provocaria – já estava provocando – a derrocada econômica da região. Segundo a análise dos Tupinambá, contudo, ocorria o inverso: os indígenas, retomando áreas e nelas produzindo, dinamizariam uma economia estagnada. Uma dimensão das retomadas, enfatizavam, consistia na garantia de “ter terra para produzir”, o que se traduzia na possibilidade de continuidade dos modos de vida por eles historicamente engendrados. Nesse sentido, a construção de estratégias econômicas – que passavam, sobretudo, pela organização do trabalho – era um componente central do processo de retomada, como se buscará indicar a seguir. Apresentar-se como um grupo muito organizado, com capacidade de produzir em quantidades suficientes para garantir sua segurança alimentar e gerar renda, era um movimento recorrente no discurso dos Tupinambá quando se tratava de demarcar os acertos de sua luta. De forma dialética, sua capacidade produtiva era por eles entendida como uma condição que os fortalecia em sua mobilização política, como se verá na última seção deste capítulo. Nesse sentido, estou de acordo com Ubinger quando ela apresenta uma definição ampla de “roça”: “A roça pode ser entendida como uma maneira de viver, uma forma de

⁶⁸ Os aceiros são “faixas de segurança para impedir a propagação do fogo [da queima e da goivara, como é referida a coivara na Serra do Padeiro] para além do espaço destinado ao roçado” (E. e K. Woortmann, 1997: 55).

⁶⁹ Os sitiantes sergipanos etnografados por E. e K. Woortmann também tinham por hábito rezar roças, ainda que os procedimentos adotados ali fossem diferentes daqueles vigentes na Serra do Padeiro (Ibid.: 61).

estabelecer autonomia” (2012: 17). Penso que, sobretudo, a produção era compreendida pelos Tupinambá como atrelada às suas perspectivas de “bem viver”.

As destinações de cada retomada, do ponto de vista econômico, tinham de ver com as características identificadas pelos Tupinambá. Certas áreas, como a Santa Rosa, eram conhecidas por apresentar solos mais férteis, tornando-se mais propícias para cultivo e podendo, assim, abrigar mais famílias⁷⁰. Em outras, como a São Roque e a São Jerônimo, havia bons pastos, sendo mantidos aí bois e ovelhas. Na primeira área retomada, a Bagaço Grosso, inicialmente viveram algumas famílias. Mas, quando outras fazendas foram recuperadas, os indígenas decidiram mantê-la desabitada, apenas como área de preservação ambiental, já que aí se localizam algumas nascentes. Tiveram, contudo, de abrir uma exceção, ainda que a contragosto, para o índio a que me referi há pouco como Manezinho. Ainda que os parentes quisessem-no perto, preocupados por sua idade, ele passou por diferentes áreas recuperadas, sem se adaptar, e terminou por se instalar, sozinho, na Bagaço Grosso (“Índio mesmo mora no mato, debaixo de uma palha grossa, uma moita, um trem. Índio vai andar no meio daquele monte de gente? Não.”).

Os cultivos perenes encontrados nas fazendas quando das ações de retomada foram mantidos pelos Tupinambá, que buscavam recuperá-los e, caso conviesse, ampliá-los. Tratava-se, principalmente, de roças de cacau (ver imagens 4.19 e 4.20) e seringueiras – estas últimas, introduzidas em consórcio com as primeiras, para sombreamento e aproveitamento do látex⁷¹. Eram cultivos de finalidade comercial, sendo o cacau em alguma medida aproveitado pelos Tupinambá para autoconsumo: eventualmente, comiam o fruto, e o mel (seiva) que dele se extrai era bastante apreciado, puro ou no preparo de licor e geleia, podendo ainda, depois de azedar, converter-se em vinagre, usado em conservas de pimenta⁷². Desde as primeiras retomadas, os indígenas discutiam formas de gestão dessas roças e de apropriação da renda delas resultante; vejamos que modelo vigorava quando da pesquisa em campo.

Diferente do que se passava com o cacau e a seringa que porventura existissem em sítios mantidos pelos indígenas, cacauzeiros e seringais em áreas retomadas eram sempre apropriados

⁷⁰ Os indígenas dispunham de conhecimentos para verificar a fertilidade do solo. A existência de árvores como o pau-alho, por exemplo, indicava que, naquele local, o solo era fértil.

⁷¹ Nas últimas décadas do século XX, a Ceplac incentivou o plantio de pés de seringa na região cacauzeira; a propaganda da sericultura, contudo, vinha de longa data. Silva Campos registra a distribuição aos fazendeiros de sementes e mudas já em 1926 (2006: 611-612).

⁷² O mel de cacau pode ser extraído de duas maneiras: com o auxílio de uma prensa mecânica ou em uma “cama de cacau”. A cama é elaborada na própria roça ou em suas imediações, aproveitando-se um desnível no terreno, não muito acentuado. Os indígenas dispõem dois troncos de bananeira, de modo a formar uma letra v, com o vértice localizado na parte inferior do terreno. Em seguida, forram o espaço entre os troncos com folhas de bananeira e, sobre elas, depositam as amêndoas do cacau recém-quebrado, cobrindo-as com outra camada de folhas. O sumo que envolve as amêndoas, extraído pela ação da gravidade, escorrerá para um recipiente depositado junto à intersecção dos troncos, de onde será coletado.

coletivamente. Cada retomada, como se indicou, tinha um coordenador. Suas principais atribuições eram mediar a resolução de conflitos e, principalmente, organizar o trabalho no âmbito da retomada, garantindo que as roças fossem zeladas, que se realizassem os consertos e melhorias necessários, e que as áreas de uso comum fossem mantidas limpas e organizadas. Aos moradores de cada área era facultado decidir se participariam ou não do trabalho nas roças de cacau e na seringa – podiam, como se indicará, concentrar-se apenas em roças familiares ou individuais, de mandioca, banana e outras culturas. Note-se que, como nem todos os indígenas sabiam “cortar seringa”, isto é, extrair o látex, apenas alguns desempenhavam essa atividade – havia indígenas que se dedicavam somente à seringa, ao passo que outros atuavam na seringa e no cacau. O valor obtido com a venda das amêndoas de cacau e do látex produzidos nas retomadas era distribuído igualmente entre os que haviam trabalhado ao longo de cada processo⁷³. Nesse sentido, o potencial de geração de renda de cada retomada era um dos fatores que determinava a distribuição dos indígenas no território. Como se indicou, o desejo de um indivíduo ou de uma família de se transferir para outra área podia ser atendido. Antes que a alteração fosse aprovada, contudo, tinham de ser avaliados os impactos sobre a renda das famílias que viviam na área destino (“tem que ver se é sustentável”).

A partir de 2009, 30% do valor da venda do cacau e do látex de áreas retomadas passaram a ser destinados à AITSP. Parte desse valor era utilizada na manutenção da associação e em gastos do movimento indígena, e parte era reinvestida nas roças – na aquisição de insumos, por exemplo, ou na contratação de mão-de-obra para alguma tarefa específica (Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro, 2009). Em fevereiro de 2012, foi estabelecida outra forma de contribuição obrigatória, destinada a indígenas assalariados, com valores progressivos. Essas duas modalidades de contribuição (o percentual sobre as roças de cacau e seringa, e as taxas pagas pelos assalariados) substituíam a contribuição estabelecida no estatuto da AITSP, que previa o pagamento mensal, por todos os filiados, de 1% do salário mínimo.

No que diz respeito ao reinvestimento dos recursos nas roças, eram priorizadas as áreas que atravessassem maiores dificuldades econômicas, como evidenciam as prestações de contas periódicas da associação. Note-se que algumas retomadas produziam mais que outras, por diferentes motivos – as condições em que se encontravam as roças quando as áreas foram recuperadas, a extensão dos plantios, a idade dos cacauzeiros, o número de famílias trabalhando.

⁷³ Na entressafra, os cacauzeiros são zelados: podados, desbrotados e coroados (as folhas caídas são amontoadas junto aos pés). Na safra, deve-se colher e bandeirar (apanhar o cacau derrubado no chão), quebrar os frutos, extraíndo as amêndoas, secá-las e pisá-las. O baixo preço pago pelos atravessadores (dos municípios de Buerarema e São José da Vitória) fazia com que os Tupinambá pulassem a etapa de fermentação, que aumentaria a qualidade do produto.

Com a medida, os indígenas tentavam equacionar essas distorções. O fato de alguns mostrarem-se refratários à política suscitava acusações de “individualismo” – conforme seus críticos, estariam a um passo de se tornar “fazendeiros”, como se indicou no capítulo anterior.

Após acordarem a redistribuição da renda, os Tupinambá implementaram outra medida visando minar o “individualismo” e a tendência de isolamento dos indígenas nas áreas onde viviam: a realização de mutirões de trabalho semanais, cada vez em uma retomada. Diferentes formas de trabalho foram testadas na aldeia desde que teve início o processo de retomada. Antes da implementação da contribuição obrigatória de 30%, por exemplo, os recursos da associação provinham de uma roça específica, trabalhada coletivamente. Porém, cuidar da roça da associação, do cacau e da seringa das retomadas, e ainda de roças individuais e familiares tomava muito tempo, o que levou os indígenas a tentar outro modelo. Em janeiro de 2012, acompanhei pela primeira vez um mutirão – também referido como “comunitário” –, realizado na antiga fazenda Santa Helena, com a participação de 36 homens (ver imagem 4.18).

A programação dos mutirões, isto é, a escolha das áreas em que trabalhariam a cada semana, fora previamente acordada, em uma assembleia da AITSP. Já a escolha da atividade a ser desempenhada ficava a cargo do coordenador de cada retomada. Durante o mutirão na Santa Helena, os indígenas realizaram a “desbrota”, isto é, a poda superficial dos cacauzeiros, retirando os “brotos ladrões” (galhos laterais, que retardam o desenvolvimento dos frutos). Naquele dia, um indígena explicou-me que apoiava a realização dos mutirões por entender que, com isso, os moradores de uma área passariam a saber o que ocorria nas outras, fortalecendo-se o comprometimento de todos com a construção da aldeia. Ademais, assinalou, ao saber que os indígenas trabalhavam juntos, os indivíduos contrários à demarcação veriam que estavam “fortes e unidos”. É claro, porém, que nem todos eram entusiastas da medida, ainda que não necessariamente questionassem-na publicamente; de tempos em tempos, o problema do “corpo mole” no mutirão fazia sua aparição na pauta da assembleia.

Além do “comunitário”, ocorriam também acordos de trabalho localizados, que poderiam ser pontuais ou duradouros. Quando havia necessidade de empreender uma tarefa excepcional, que demandasse grande quantidade de trabalho, era comum que fossem firmados acordos envolvendo indígenas de diferentes retomadas. Em outros casos, coordenadores de retomadas vizinhas estabeleciam parcerias por tempo indeterminado, para potencializar a mão-de-obra disponível em cada área. Em maio de 2012, por exemplo, vigorava um acordo de troca de tempo entre os coordenadores de dois conjuntos de retomada nos seguintes

moldes: ao longo da semana, os indígenas atuavam cada qual em sua respectiva retomada; às sextas-feiras, porém, trabalhavam juntos, alternando as áreas semanalmente⁷⁴.

Um indígena, então coordenador de retomada, comentou-me em diferentes ocasiões as dificuldades de se estabelecer relações de trabalho que não reproduzissem “o modo de trabalho como é lá fora”, considerando-se que muitos indígenas aprenderam a trabalhar conforme as regras dos não-índios. “Retomada não é para ninguém enricar nem para viver de cacau”, dizia outra indígena – entenda-se “viver de cacau” por reproduzir o modelo de exploração capitalista que vigorava na região havia décadas. Nesse sentido, agir como se as retomadas fossem apenas espaços de morada ou fator de produção, em lugar de se engajar em um processo mais amplo – isto é, na construção de perspectivas de vida autônoma, baseadas em outras formas de organização coletiva, de modo a realizar as retomadas plenamente – é um comportamento que ouvi ser sancionado algumas vezes. Contaram-me, por exemplo, o caso de dois homens que viviam em uma retomada mas seguiam trabalhando para fazendeiros, sem participar das atividades coletivas. Instados a mudar seu modo de agir – “isso aqui é hotel?”, uma liderança ter-lhes-ia dito à época –, acabaram por sair da retomada e deixar o movimento. Em algumas situações, ouvi os indígenas expressarem desaprovação em relação a um parente “que prefere trabalhar para os brancos que plantar para si mesmo”.

Um documento da associação, datado de abril de 2008, indica que as dificuldades enfrentadas nas retomadas em seus primeiros anos, até que as roças começassem a produzir, fazia com que alguns indígenas estivessem, à época, “trabalhando semanalmente para alguém [não-índio] para fazer sua feira”. Com isso, tinham pouco tempo para cuidar das roças em retomadas e menos ainda para plantar roças próprias, minando as possibilidades de construção de vida autônoma⁷⁵. “Não queremos parentes dependendo do outro [do não-índio] para se alimentar”, assinalava o documento; por isso, solicitavam ao governo do estado a concessão emergencial de algumas cestas básicas. Desde as primeiras retomadas, o fornecimento de materiais de construção (telhas e pregos) aos recém-chegados – comprados pela associação com a renda obtida de farinhadas e da venda do cacau – e a distribuição de cestas básicas aos indígenas que ainda estavam “se equilibrando” eram adotados como estratégia do movimento⁷⁶. Em 2012, já nenhum indígena morador das retomadas da Serra do Padeiro trabalhava fora da

⁷⁴ Um deles coordenava conjuntamente as antigas fazendas Santa Helena, Três Riachos (conhecida como “Ovo”), Bom Sossego (“Do padre”) e Vencedora; o outro, as fazendas Boa Sorte, Triunfo e Bom Sossego (“Da igreja”). Na época, em cada conjunto de áreas, havia três indígenas trabalhando no cacau.

⁷⁵ Sobre a noção de trabalho para o outro como sujeição ou “cativeiro”, em oposição ao trabalho “livre”, ver Woortmann (1988: 31-32).

⁷⁶ A esse respeito, ver também Couto (2008: 96).

aldeia: alguns exerciam funções assalariadas relacionadas à educação escolar indígena e à saúde, e a maioria (incluindo alguns dos assalariados) atuava na agricultura⁷⁷.

Com o tempo, paralelamente ao manejo dos cultivos pré-existentes nas fazendas, os indígenas passaram a ocupar as áreas retomadas com uma ampla variedade de cultivos de ciclo curto, em regime itinerante de roçados (corte e queima). Dessas roças, extraíam boa parte dos itens de sua dieta e da alimentação dos animais de criação, comercializando o excedente. Geralmente, tratava-se de roças individuais ou familiares. Contudo, relações de afinidade (“nós três gostamos de trabalhar juntas”) podiam dar origem a roças de ciclo curto coletivas. Objetivos em comum, também. Todos os anos, alguns indígenas plantavam uma roça em conjunto para, com a renda obtida a partir dela, viajarem em romaria a Bom Jesus da Lapa, no oeste do estado. Roças eram estabelecidas coletivamente também para financiar atividades do movimento indígena, como a realização de um seminário de jovens ou a ida de representantes da Serra do Padeiro a um encontro de mulheres.

Plantava-se, sobretudo, mandioca e banana, mas também abacaxi, abóbora, andu, batata, cana, feijão, inhame, jiló, mangalô, maxixe, melancia, milho e quiabo. Só no que diz respeito à banana, eram ao menos 17 variedades: banana-caipira, banana-cessa, banana-d’água (também referida como caturrão e nanica), banana-da-terra, banana-prata, banana-prata-branca, banana-roxa, banana-roxa-branca, banana-roxa-crioula, china, maranhão, pacovã, pioneira, ponta-parada, sete-pencas, terrinha e três-pencas. Entre as variedades de mandioca – aleixo, branquinha, caravela, cria-menino, João-deitado, milagrosa e riqueza (também chamada rizezinha) –, uma das mais apreciadas era esta última, de que se produziria a farinha de melhor qualidade. Os indígenas mantinham ainda, como já se indicou, hortas e pomares, destinados principalmente ao autoconsumo. Obtinham, assim, diversas hortaliças, leguminosas, condimentos e frutas, como abacate, acerola, cupuaçu, coco, goiaba, graviola, jaca, jambo, manga, mangustão e pinha, entre outras. Havia, também, pés de frutas (como tangerina, limão-balão, lima e jenipapo) dispersos nas matas de cacau, um hábito antigo, mantido a despeito dos esforços uniformizadores da Ceplac.

Um conjunto de regras, transmitidas oralmente, regia as práticas agrícolas dos Tupinambá da Serra do Padeiro⁷⁸. Cultivos perenes eram manejados conforme seus ciclos próprios; no que dizia respeito a cultivos de ciclo curto, contudo, as decisões sobre quando

⁷⁷ A exceção, mas apenas em certo sentido, eram os índios contratados como motoristas pela empresa responsável pelo transporte escolar indígena.

⁷⁸ Ao analisar os modos de trabalho de sítiantes no Sergipe, E. e K. Woortmann observaram que as etapas da produção agrícola nunca se compunham exclusivamente de trabalho braçal: eram “todas informadas por um saber acumulado e em constante processo de atualização” (1997: 36). O mesmo se passava na Serra do Padeiro.

plantar eram tomadas com base na observação das fases da lua e em um calendário de dias santos, como já se indicou em relação ao milho e o dia de São José⁷⁹. O sol apenas aquece a Terra – explicou-me um indígena –, o que de fato regula a vida no planeta é a lua. As pragas que atacam certos vegetais são guiadas até as plantas pela luz da lua; por isso, tais cultivos devem ser feitos sempre “no turvo”, isto é, no período do dia em que a lua não está visível. Na lua crescente, por exemplo, essas espécies só podem ser plantadas pela manhã, já que a lua nasce ao meio-dia. Na lua cheia, não serão plantadas. Como já se indicou, a influência da lua recai sobre tudo que é vivo. A andada do caranguejo ocorre sempre a partir de fevereiro, na passagem da lua minguante para a nova. Se um coco tiver pouca água, dir-se-á que “foi secado pela lua”. “É porque o coco botou no tempo errado – que nem a mulher que pare no tempo errado, e a criança nasce toda esquisita”⁸⁰.

Note-se, contudo, que mesmo se os indígenas observassem as regras de plantio, os cultivos por vezes terminavam prejudicados por fenômenos que escapam ao controle. Uma melancia, por exemplo, ficará “piúca” (isto é, farelenta) caso uma forte trovoadas ocorra quando ela ainda estiver no pé (“a terra estremece e ela fica piúca”). O mesmo ocorre com a abóbora, que se torna aguada e ruim ao paladar. Sol em excesso também tem consequências negativas sobre algumas culturas. “O sol é bom quando a banana está engrossando, quando está crescendo o fruto. Mas, quando o pé ainda está crescendo, é ruim. O pé sofre.” A falta de chuvas no primeiro semestre de 2012 fez com que boa parte do milho plantado no dia de São José se perdesse ou nascesse mirrado. Também já comentei, na seção anterior, os estragos que podem ser feitos a uma roça ou a uma horta por alguém de “olhos maus”.

Outra atividade desenvolvida em sítios e áreas retomadas era a criação de animais – como galinhas, patos, porcos, ovelhas e bois –, que também se destinavam ao autoconsumo e à venda. Por vezes, indicaram-me alguns indígenas, quando o preço de venda não condizia com os gastos dispendidos na criação dos animais, resultava mais vantajoso apenas consumi-los. Em que pese essas situações, a atividade era reconhecida por contribuir para a segurança monetária dos indígenas: bovinos e suínos funcionavam como reserva de valor, atendendo a emergências,

⁷⁹ Carvalho et al. indicam outras relações entre cultivos e dias santos na Serra do Padeiro: a melancia, por exemplo, deveria ser plantada no máximo até o dia de Santa Luzia (13 de dezembro), para ser colhida antes da quaresma, período em que as lavouras sofreriam com o ataque de pragas (2010: 182). Sobre as relações entre o ciclo lunar e a agricultura para dois grupos camponeses, que guardam pontos em comum com o que observei na Serra do Padeiro, ver E. e K. Woortmann (1997: 98-104).

⁸⁰ “Para os Tupinambá da Serra [do Padeiro] a lua cheia representa força, quando o neném é gerado ou nasce sob a influência dela, significa que ele será forte. Nascer na lua nova também é sinal de fortaleza. Mas se ocorre um parto ou fecundação na regência da lua minguante, a criança provavelmente vai ser ‘fraquinha’” (Macedo, 2007: 108). Macedo indica ainda que as indígenas explicavam a menstruação (para as mulheres mais velhas, “misturaço”) como também regida pelo ciclo lunar (Ibid.: 92).

pois podem ser vendidos facilmente em curto prazo. No contexto de repressão às retomadas, os bois foram providenciais. Os indígenas tinham por hábito comprar bezerros no sertão e deixá-los engordando, para consumo próprio – consideravam a qualidade dessa carne muito superior àquela comprada “na rua”. Quando diversas lideranças foram presas e a aldeia estava sob ataque, venderam todas as cabeças, para pagar os honorários de um advogado e outras despesas. Em 2012, a associação dispunha de poucos bois, apenas, e de algumas ovelhas.

De maneira análoga eram entendidas as roças de mandioca, já que, em face de uma despesa inesperada, os indígenas poderiam recorrer a elas. Ainda que o melhor seja esperar um ano de cultivo para arrancar os tubérculos, no caso de algumas variedades, a partir de dez meses já é possível fazê-lo; com mais um ou dois dias completa-se o processo de elaboração da farinha, que se detalhará mais adiante, e é então possível vendê-la. Estabelecer roças para as crianças também era um hábito difundido – uma avó poderia, por exemplo, plantar tantas tarefas de mandioca, reservando-as como poupança para um neto. O papel da mandioca como o cultivo indígena por excelência era constantemente enfatizado pelos Tupinambá, em oposição, sobretudo, ao cacau. Os indígenas mais velhos, principalmente, costumavam alertar os mais jovens em relação ao perigo de se deixarem seduzir pelo cacau. O que fariam no “paradeiro”, isto é, na entressafra?⁸¹ E se a colheita não fosse boa, como ocorre muitas vezes, devido à vassoura-de-bruxa e ao “mela” (doença causada por um fungo, também conhecida como podridão-parda)? Não é que devessem deixar de plantar cacau, diziam, mas cultivá-lo exclusivamente seria um erro. O melhor seria diversificar a produção e ser estratégico: se o preço de compra da farinha de mandioca, por exemplo, estivesse baixo, “aí que era hora de zelar as roças de mandioca, porque quando o preço da farinha subisse, ninguém teria para vender e a gente, sim”.

No período em que estive em campo, o preço da farinha de mandioca estava alto e o do cacau, baixo⁸². Ainda que isso fosse circunstancial, os indígenas sublinhavam que sua sobrevivência havia sido garantida, historicamente, pela mandioca, de certa forma à margem do cacau. Como indiquei no capítulo anterior, desde fins do século XIX, os indígenas passaram a cultivar cacauzeiros, mas eram quase sempre “moitinhas de cacau”, que pouco aportavam à renda das famílias. “Eu criei esses filhos tudo não foi no cacau, não. Foi fazendo farinha.” Da

⁸¹ Ainda que os cacauzeiros com modificação genética introduzidos na região frutifiquem o ano todo, na época correspondente ao “paradeiro”, as árvores produzem pouco. Em referência ao ato de apanhar esse “cacauzinho”, diz-se “bongar”. Do quimbundo, significa catar, procurar (Lopes, 2003: 45).

⁸² Ainda que o alto preço da farinha fosse favorável aos Tupinambá, grandes produtores que eram, ouvi-os comentarem: “A farinha está cara. Querem matar os pobres de fome? Pobre não come sem farinha”.

mandioca, produziam uma expressiva quantidade de derivados, principalmente farinha, que se destinavam ao autoconsumo e à comercialização nas feiras da região⁸³.

Eu vendia puba, massa de aipim, massa de beiju, beiju em tira, beiju de goma, beiju de massa, beiju na palha, beiju cozido, beiju seco – toda diversidade de beiju eu fazia –, farinha de goma, banana. Até coco-de-mané-velho [tucum] eu vendia, a centavos. Eu catava chuchu, eu pegava cebola, folha de couve, banana, fruta-pão, pimenta-malagueta, cumarinho, pimenta-de-cheiro, tudo, e levava para a feira, para vender. Quando eu chegava, vinha uma jega carregada – carregada de feira, eu trazia. Largava o couro, mas meus filhos não passavam fome. Eu passava o dia inteiro na casa de farinha e tinha uma ruma de freguesa. Vendia tapioca, polvilho, goma fresca, goma seca...

Mesmo as mandiocas diminutas, as “tamboeiras”, não eram desperdiçadas: os indígenas deixavam-nas de repouso por um dia, para que fosse eliminada a “cianinha”, isto é, o ácido cianídrico, e com elas alimentavam os animais de criação. Certa vez vi uma senhora aconselhando um rapaz: “Com a farinha, você faz sua feira de quinzena ou de mês. Quando desmancha uma roça, a outra já está chegando. Quem trabalha assim não quer trabalho de carteira assinada”. No processo de retomada, a farinha tornava-se ainda mais importante, pois, sendo pouco perecível, podia ser produzida em grande quantidade e estocada para alimentar os indígenas durante períodos de enfrentamento mais ou menos prolongado. Uma farinheira em uma área retomada foi-me referida de forma afetuosa (ela foi quase humanizada na fala), pois dali saíram os sacos de farinha que sustentaram os indígenas em um dos períodos mais tensos do processo de recuperação territorial.

Realizar planejamentos econômicos quinquenais, detalhando as prioridades acordadas para o período, metas de produção e previsões acerca dos investimentos necessários para tanto era uma das atribuições da AITSP e dos coordenadores de retomada⁸⁴. Aumentar o volume de cacau produzido, melhorar a qualidade das amêndoas e processá-las, de modo a agregar valor à produção, eram algumas das principais expectativas expressas nos documentos elaborados até

⁸³ Vejamos, de forma muito sintética, como se dava a produção da farinha na Serra do Padeiro; para não me alongar, não mencionarei o processo de elaboração de outros derivados, como o beiju e a puba. Com o terreno preparado, planta-se a “maniba”, como é referido o talo do vegetal; a partir de 10 meses (idealmente, 12), a mandioca poderá ser arrancada. Ela é então empilhada na casa de farinha, para ser “raspada”, isto é, descascada – nesta etapa, o indivíduo ou família que estão produzindo a farinha costumam ser auxiliados por parentes, vizinhos e compadres. A mandioca é então sevada, isto é, ralada a motor, e depositada em sacos grandes, que são dispostos em uma prensa de madeira, para eliminação da manipuera. A massa é peneirada e ocorre então a “zazação”, isto é, sua secagem, em um primeiro forno à lenha; em um segundo forno, a farinha é torrada. Ela é então peneirada novamente, sendo o “grolão” (os grãos grossos) mais uma vez passado no ralador. Uma série de cuidados observados durante a produção evita que a farinha fique “doce”, “roxa” ou “vermelha”. Para mais informações sobre o cultivo de mandioca pelos Tupinambá, ver Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio (2009: 360-368).

⁸⁴ A AITSP e os coordenadores realizavam também, uma ou duas vezes ao ano, reuniões de acompanhamento do planejamento quinquenal.

2012. Também se cogitava, no futuro, passar a produzir chocolate, em lugar de vender as amêndoas. Em uma assembleia realizada em fevereiro desse ano, em face de um informe apresentado pelo secretário da AITSP sobre a produção de cacau registrada em 2011, os indígenas concluíram que seria desejável (e factível) elevar em até seis vezes a média de arrobas de cacau por hectare. A concretização dessa perspectiva dependia, porém, de uma série de investimentos na recuperação de roças, aquisição de insumos, contratação de técnicos, reformas de barcaças, cochos de fermentação e estufas, bem como a construção de novas estruturas – investimentos que os Tupinambá não tinham condições de realizar.

Em diferentes ocasiões, entidades governamentais e não governamentais discutiram com os Tupinambá possibilidades de transição à agricultura orgânica⁸⁵. Os indígenas, porém, não levaram as propostas adiante: consideravam precipitado fazê-lo sem antes, em alguma medida, estabilizar a produção. Comentavam, ainda, que a permanência no território de áreas em posse de não-índios, em que se seguiam práticas agrícolas convencionais, impossibilitaria uma adequada transição à agricultura orgânica. No período em que estive em campo, os indígenas adotavam algumas práticas consideradas orgânicas, sem, contudo, prescindir totalmente de agrotóxicos⁸⁶. Acompanhei debates (internos e junto a não-índios) em que alguns indígenas pontuaram a necessidade de introduzir alterações nas práticas agrícolas com vistas a reduzir os impactos ambientais verificados no marco da retomada territorial. Eles se referiam, mais especificamente, ao crescimento da população da aldeia, que demandava o aumento da produção de alimentos e o encurtamento do tempo de pousio. Nesse sentido, elaboraram, por exemplo, um projeto que previa a integração de galinheiros, hortas e roças de cacau, utilizando técnicas de compostagem. No fim de 2012, estavam discutindo junto ao governo estadual possibilidades de financiamento para tanto.

Durante o período em campo, ouvi os indígenas referirem-se também a um conjunto de atividades produtivas que gostariam de começar a desenvolver na aldeia. Nas represas existentes nas áreas retomadas, por exemplo, poderiam ser estabelecidos criatórios de peixes; produzir polpas e doces de frutas, como açaí e cupuaçu, e criar animais de carga, como burros, também eram possibilidades discutidas. Mais uma vez, contudo, faltava capital – nestes casos em particular, seriam imprescindíveis a instalação de tanques-rede nas represas

⁸⁵ Um exemplo dessas tentativas foi o projeto “Agroecologia em Terras Indígenas: Serra do Padeiro, Povo Tupinambá, Buerarema, BA”, desenvolvido pela Anai e pela AITSP, entre 2006 e 2007, com financiamento do MDA. Para um relato do projeto, ver Carvalho et al. (2010).

⁸⁶ Carvalho et al. indicam que o uso de adubos sintéticos e herbicidas na área deve-se à difusão de pacotes tecnológicos pela Ceplac, a partir da década de 1970 (Ibid.: 180). Note-se que, nesse processo, o órgão promoveu ainda a substituição de sementes tradicionais, que os indígenas vem buscando reintroduzir.

(para evitar os ataques de predadores como martim-pescador, socó-boi, garça, certas espécies de cobras e mesmo lontras), a aquisição de despolpadeiras e a recuperação de pastos e cercas⁸⁷. Note-se, ainda, que os projetos de desenvolvimento econômico dos Tupinambá esbarravam também na falta de garantia, por parte do Estado, de condições básicas de infraestrutura. Duas casas de farinha, construídas por meio de financiamento público, estavam paradas (ou funcionando ocasionalmente com motor a diesel), por falta de energia, e os indígenas tinham de efetuar um longo desvio para escoar a produção agrícola, devido à ausência de uma ponte em certo trecho do rio de Una. Apenas depois de uma longa e custosa mobilização – que resultou, inclusive, na prisão de lideranças –, os indígenas conseguiram garantir o fornecimento de energia em toda a aldeia e a construção da ponte. Quando da conclusão desta dissertação, a ponte ainda não havia sido concluída.

Que omissões do Estado emperravam o desenvolvimento econômico da aldeia, observavam os Tupinambá, era óbvio – a violação dos prazos para conclusão do procedimento demarcatório era o entrave central. Contudo, eles enfatizavam também a relação entre a ação repressiva do Estado e sua autonomia econômica como povo. “Quando a gente produz três cachos de banana, eles matam a touceira para nós termos que pedir esmola”, observou o cacique Babau em reunião na SDH/PR, em março de 2012, aludindo aos impactos das operações policiais violentas sobre a produção agrícola na Serra do Padeiro. “Percebemos que a estratégia deles [da polícia e dos fazendeiros] era nos empobrecer. Todo mês de plantio, tinha ataque”⁸⁸. Além de causar destruição direta da produção (com o incêndio de roças e a apreensão de ferramentas de trabalho), essas ações obrigaram os indígenas a suspender investimentos agrícolas. Tinham de recuperar o que fora perdido e gastar para se defender – por exemplo, contratando um advogado e financiando a ida de lideranças a Brasília para denunciar o que ocorria na aldeia. Com isso, o planejamento agrícola elaborado por eles não pôde ser cumprido, impactando na renda auferida pelas famílias até 2012.

Esse raciocínio levou os Tupinambá a formularem uma exigência ao Estado brasileiro: que este reparasse sua ação deletéria, investindo na recuperação agrícola da aldeia durante três anos, sentando assim as bases para seu posterior desenvolvimento autônomo. Até o final de 2012, o Estado havia respondido a essa exigência apenas com propostas de apoio financeiro a

⁸⁷ Apesar da ausência de despolpadeiras, em 2012, algumas indígenas produziam polpas de frutas, principalmente de cupuaçu. As polpas – cuja extração era deveras trabalhosa, feita manualmente, com o auxílio de tesouras – eram comercializadas apenas na aldeia, destinadas em grande medida à alimentação escolar.

⁸⁸ Esta estratégia pode ser identificada na repressão a diferentes grupos em luta. Como exemplo, vejamos o comentário de uma moradora do quilombo de São Francisco do Paraguaçu, no Recôncavo Baiano, acerca de uma ação de reintegração de posse, em que as roças da comunidade foram destruídas pela polícia: “eles queriam exatamente tirar nossa plantação para acabar com nossa organização” (Bonfim, 2008: 117).

projetos pontuais. Com isso, descaracterizava a demanda em seu conteúdo político – qual seja o reconhecimento de que o Estado cometeu uma violação e, portanto, teria de repará-la – e não garantia as condições básicas para um desenvolvimento dos Tupinambá que fosse, segundo as concepções indígenas, autônomo de fato.

4.6. As retomadas no horizonte político

Um olhar retrospectivo sobre a última década sugere que as retomadas têm sido uma das principais condições para a vigorosa participação dos Tupinambá da Serra do Padeiro no movimento indígena, em nível regional e nacional. Sua contribuição tem se expressado na formulação de diagnósticos acerca de sua realidade em particular e do conjunto dos povos indígenas do país, bem como por meio da elaboração de pautas e estratégias de luta. Em suma, parece-me que o processo de recuperação territorial tem permitido aos Tupinambá firmarem-se como sujeitos políticos; nesse sentido, é possível compreender as retomadas como *base para a construção de projetos políticos*.

Comparar distintas regiões do território, caracterizadas pela presença ou ausência de retomadas, pode nos ajudar a visualizar como as retomadas têm propiciado o aprofundamento da organização política dos indígenas. No período em que estive em campo, não havia áreas retomadas na Serra do Serrote, e na Serra das Trempes registrava-se apenas uma pequena retomada⁸⁹. Em ambas as regiões, os indígenas viviam em pequenos sítios ou em fazendas, como trabalhadores registrados ou meeiros; o processo expropriatório ocorrido aí teria sido muito semelhante ao que se passou na Serra do Padeiro. Na avaliação dos Tupinambá da Serra do Padeiro, a intensa descontinuidade territorial experimentada nessas áreas refletir-se-ia na desagregação dos indígenas e na conseqüente desmobilização política. Segundo eles, apenas a realização de uma retomada poderia levar a uma espécie de “salto” na organização

⁸⁹ Esta situação alterou-se com a realização de algumas retomadas na Serra das Trempes no segundo semestre de 2012 e novamente em janeiro de 2013. Em março deste ano, visitei duas áreas que haviam sido recuperadas em janeiro: as fazendas Gavião e Maravilha. Fui informada de que a primeira, com cerca de 37,5 ha de extensão, era pretensamente pertencente a um francês, e a segunda, uma área de aproximadamente 25 ha, era reivindicada por um comerciante local. Em ambos os casos os pretensos proprietários não viviam nas fazendas. Um dos indígenas à frente das ações explicou-me que a área ocupada pelas fazendas havia sido habitada por seus avós, conhecidos troncos da Serra das Trempes; em razão da expropriação, esse indígena, seus numerosos irmãos e as respectivas famílias terminaram “imprensados” em 3 ha, e, antes da ação de retomada, trabalhavam para fazendeiros. Quando visitei as áreas, os indígenas relataram-me que vinham sofrendo ameaçadas por parte dos pretensos proprietários de duas fazendas vizinhas (Boa Esperança e Cosme e Damião). As ameaças expressavam-se na presença intimidatória do irmão de um deles, que seria policial militar, e no envio de recados (“o fazendeiro trouxe uns pistoleiros e diz que em Pau-Brasil matou cinco índios”). Um desses pretensos proprietários chegou a bloquear a estrada, impedindo a passagem do veículo que transportava os indígenas das retomadas à escola, o que, contudo, já se havia resolvido quando estive ali.

dos indígenas e, por sua vez, a ampliação da mobilização levaria a mais retomadas – vê-se bem o caráter dialético do processo⁹⁰.

No marco da luta pela efetivação de seus direitos territoriais, os Tupinambá da Serra do Padeiro mobilizavam-se também para exigir a garantia de outros direitos, como educação, saúde, transporte, saneamento básico e energia. Pressionar pela conclusão do procedimento demarcatório era, reconhecidamente, sua prioridade política. Contudo, quando se tratava de conceber a recuperação territorial de forma plena, tornava-se fundamental traçar estratégias de luta nas demais frentes. Note-se, ainda, que eles tratavam de formular, politicamente, a relação intrínseca entre as diferentes pautas e esferas de ação. Em uma assembleia realizada na Serra do Padeiro em fevereiro de 2012, o cacique Babau tomou a situação dos professores indígenas como exemplo para enfatizar a articulação entre o exercício do trabalho cotidiano e a participação no movimento indígena. De um lado, dizia, os professores não deveriam esquecer que a criação de uma escola indígena na aldeia foi resultado de luta política; de outro, tinham de ter clareza de que não se comprometer com a qualidade do ensino não apenas impactava a educação escolar, mas prejudicava o próprio movimento indígena.

Conceber estratégias de defesa do território extrapolava a luta pela demarcação também na medida em que apenas o reconhecimento oficial da TI não seria capaz de afastar algumas ameaças que pairavam sobre o território. Nesse sentido, os indígenas envolveram-se no debate sobre o impacto de projetos de infraestrutura planejados para a região, avançando em uma crítica aos modelos de desenvolvimento hegemônicos, contrapostos a suas formas de apropriação territorial. Frise-se que todos os projetos que se descreverá a seguir violaram a Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Brasil, que garante aos povos indígenas o direito à consulta livre, prévia e informada acerca de quaisquer medidas administrativas relativas a empreendimentos econômicos que os afetem direta ou indiretamente.

Em novembro de 2012, o Ibama concedeu licença prévia para a construção do Porto Sul, no distrito de Aritaguá, em Ilhéus⁹¹. O projeto previa investimentos públicos (dos governos federal e estadual) e privados; um dos terminais seria de uso privativo da Bahia Mineração (Bamin), pertencente à Eurasian Natural Resources Corporation (ENRC), empresa de origem cazaque sediada em Londres, que pretendia explorar uma jazida de ferro em

⁹⁰ A mesma interpretação, ouvi de índios da região costeira da TI e de uma indígena que vivia na Serra do Serrote, em junho de 2012.

⁹¹ As informações sobre o Porto Sul apresentadas aqui foram obtidas no sítio oficial do projeto, no Relatório de Impacto Ambiental do porto, no sítio da empresa que estabeleceu parceria com o poder público para a construção do porto, em publicações da campanha “Porto Sul Não!” e em reportagens veiculadas pela imprensa, detalhados na bibliografia.

Caetitê, oeste baiano. O porto era concebido como o ponto final da Ferrovia de Integração Oeste-Leste (Fiol), que deveria ligar o município de Figueirópolis, no Tocantins, a Ilhéus, e era uma das prioridades do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) na Bahia⁹². Pelo megaporto, seriam exportados produtos da mineração e do agronegócio.

O Relatório de Impacto Ambiental do Porto Sul e estudos independentes elencavam entre os possíveis efeitos deletérios do empreendimento desmatamento, rebaixamento do lençol freático, impactos muito significativos sobre dezenas de espécies animais ameaçadas de extinção, um conjunto de alterações no ambiente marinho que poderiam prejudicar a pesca e impactos associados à dispersão do pó de minério de ferro no ambiente, entre outros⁹³. Não havia estudo sobre impactos específicos do Porto Sul em relação aos indígenas. O Relatório de Impacto Ambiental, repleto de erros no que dizia respeito à TI Tupinambá de Olivença, considerou afastada, sem qualquer embasamento empírico, a possibilidade de impactos diretos – e mesmo indiretos – sobre os indígenas, ancorando-se apenas no fato de a obra ter sido projetada para o norte de Ilhéus e os limites da TI incluírem apenas o sul do município⁹⁴. Diz o texto: “Percebe-se que a cidade e o Porto de Ilhéus formam uma barreira natural [sic] de proteção dessas comunidades, evitando qualquer impacto direto ou indireto do Porto Sul” (Camargo, s.d.: 56). Tampouco em relação à ferrovia foram desenvolvidos estudos acerca dos eventuais impactos sobre os Tupinambá e outros povos indígenas. “A ferrovia não atravessará terras indígenas e nem quilombolas e não causará impactos significativos diretos sobre essas populações e sobre as populações ribeirinhas” (Bellia, 2009: 39).

Outra atividade econômica de grande impacto que pode vir a ser desenvolvida na região da TI é a exploração petrolífera. Em 2008, a Petrobras anunciou a descoberta de petróleo na bacia do Jequitinhonha, sul da Bahia; em abril de 2012, o Ibama aprovou o Relatório de Impacto Ambiental relativo à instalação de um poço exploratório, em área marítima próxima à costa dos municípios de Ilhéus e Una, para prospecção de petróleo e gás natural (Petrobras, 2008; Borges, 2012). Note-se que o relatório sequer menciona a existência da TI (Cotsifis, 2011). Também estavam em curso ou eram previstos outros projetos de infraestrutura regional, de proporções mais reduzidas, como obras de asfaltamento e duplicação de rodovias e a construção de um novo aeroporto em Ilhéus. Analisando-os em conjunto, os indígenas têm

⁹² Os dados sobre a Ferrovia de Integração Oeste-Leste provêm do sítio oficial do empreendimento, do sítio da Secretaria de Planejamento do Estado da Bahia, do Relatório de Impacto Ambiental da ferrovia e de reportagens jornalísticas.

⁹³ Para uma discussão crítica sobre o Porto Sul e outras obras de “desenvolvimento” em Ilhéus, ver Chiapetti (2009: 174-184), ainda que o autor não mencione os Tupinambá.

⁹⁴ Segundo o relatório, a TI Tupinambá de Olivença seria composta de “19 [?] tribos”, conformadas por indígenas que apresentariam “características caboclas” (Camargo, s.d.: 56).

expressado preocupação em torno das variadas formas de pressão sobre o território que deles podem advir – como, por exemplo, a intensificação da exploração das jazidas de areia localizadas no interior da TI, em decorrência do aquecimento da construção civil, e o comprometimento das atividades produtivas desenvolvidas pelos indígenas, como a pesca.

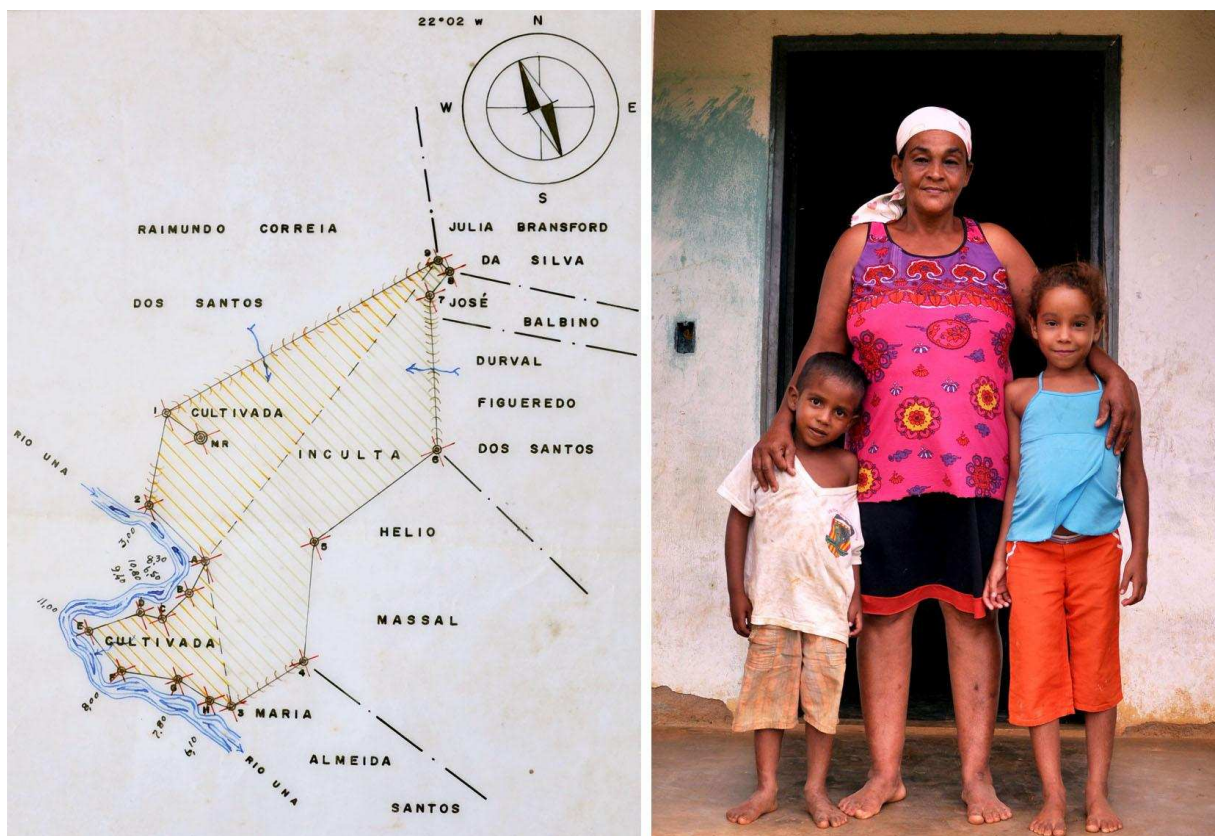
No marco de sua participação crescente no movimento indígena nos âmbitos regional e nacional, os Tupinambá da Serra do Padeiro vêm aprofundando também seus conhecimentos acerca da situação de outros povos indígenas, reconhecendo as analogias com seu contexto específico⁹⁵. Com isso, problemas como carcinicultura (criação de camarões), expansão do plantio de eucalipto, construção de barragens, carvoarias e a transposição do rio São Francisco – apenas para citar alguns exemplos – vinham sendo incorporados a sua pauta de reflexão e proposição política. Debates sobre a conjuntura dos povos indígenas eram frequentes na aldeia. Algumas reuniões da associação tinham início com a leitura de artigos da Constituição Federal ou de trechos de outras leis referentes aos povos indígenas, seguidos de pequenos debates. Em uma jornada de rememoração do processo de retomada, realizada em 19 de abril de 2012, o cacique Babau observou aos presentes: “A nossa luta Tupinambá intelectual é muito importante. Mesmo liderando a luta pela terra, o processo de formação ideológica aqui dentro nunca parou”.

Note-se que a visibilidade obtida pelos Tupinambá da Serra do Padeiro – em decorrência tanto dos avanços por eles conquistados quanto da violência que recaiu sobre o povo – levou suas principais lideranças a se projetarem no movimento indígena. Em 2011, o cacique Babau assumiu a coordenação-geral do recém-criado Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas da Bahia (Mupoiba). Além disso, era frequente a realização de reuniões do movimento indígena na aldeia, inclusive em áreas retomadas. Os Tupinambá da Serra do Padeiro imprimiam bastante peso a um seminário de jovens indígenas que organizavam periodicamente – em outubro de 2012, ocorreu a sexta edição –, entendendo-o como uma forma de contribuir para a formação política de jovens de diferentes povos indígenas. Diferentes processos de luta, diziam, podem alavancar uns aos outros. Como me explicou uma indígena, os encantados avisaram-nos, no início de sua mobilização: “A luta aqui precisava andar, para ajudar a *levantar* outros povos. E vão se levantar ainda mais outros povos, que foram sumidos, e o Brasil vai ter que dar o direito nosso”.

Parece-me, em suma, que o processo de retomada levado a cabo pelos Tupinambá da Serra do Padeiro – e o conseqüente fortalecimento de sua organização e participação política em

⁹⁵ Um indígena da Serra do Padeiro, ao retornar da oitava edição do Acampamento Terra Livre, realizada em Brasília, em 2011, compartilhou com os demais suas impressões, afirmando que a convivência com outros povos indígenas lhe fizera perceber “que o sofrimento dos outros parentes é pior ou igual a[o] da gente” (como se lê em ata da AITSP de 8 maio 2011).

espaços que transcendiam a aldeia – levavam os indígenas a encadear as formulações sobre sua situação e a de outros grupos em particular a uma crítica de fundo à política indigenista oficial e aos problemas comuns aos diferentes povos que habitam o país. Como comentei no capítulo 2, construir um horizonte de lutas compartilhadas (mais amplo que o caso empírico a que me referi nessa passagem) era a perspectiva que os Tupinambá tratavam de fortalecer. Identificar esse movimento permite pensar as retomadas como suportes em que se coadunam múltiplos sentidos, que podemos *começar* a deslindar apenas quando consideramos as interpretações históricas, os modos de estar no mundo e os projetos dos Tupinambá.



4.1. Mapa da posse São Jerônimo, com aproximadamente 48 ha de extensão, emitido pelo Instituto de Terras da Bahia, em 1978; em setembro de 1980, Raimundo Correia dos Santos recebeu do governo do estado o título definitivo da fazenda, obtida em um processo de alienação de terras públicas. Note-se que a fazenda faz divisa com uma posse de Julia Bransford da Silva, a segunda esposa do Velho Nô; segundo seus filhos, Correia tentou seguidas vezes comprar a área de Julia, sem sucesso. Reprodução (detalhe) do acervo da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro. | 4.2. Maria Lúcia Oliveira dos Santos (dona Tonha) e dois de seus netos, na fazenda São Jerônimo, retomada pelos Tupinambá em 2006. Por Daniela Alarcon, 31 jan. 2012.



4.3. Indígenas guardando área recém-retomada na Serra do Padeiro, em 2007. Reprodução do acervo da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro.



4.4. Luciene Barbosa de Melo, na fazenda Santa Rosa, retomada pelos Tupinambá da Serra do Padeiro em 2009. Por Daniela Alarcon, 15 jun. 2012.



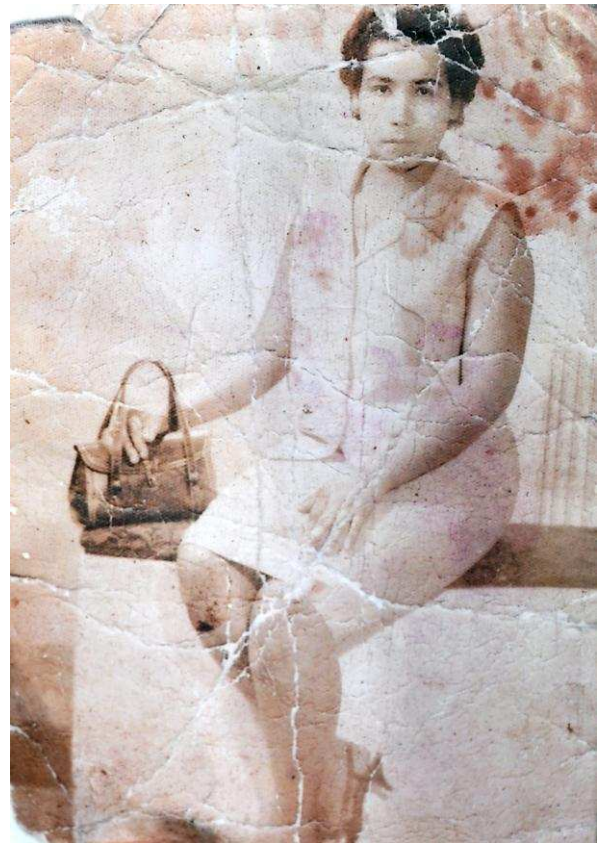
4.5. Rosemiro Ferreira da Silva (seu Lírio), pajé da aldeia Serra do Padeiro, e mulheres iniciadas no culto aos encantados, diante do altar principal, na casa do santo, durante os festejos a São Sebastião. Por Daniela Alarcon, 19 jan. 2012. | 4.6. Altar lateral na casa do santo, na aldeia Serra do Padeiro, com referências a Martim e Mãe D'Água, entre outras entidades. Por Daniela Alarcon, 17 jan. 2012.



4.7. Indígenas retornando da mata com ramos para enfeitar a casa do santo para a festa de São Sebastião. Por Daniela Alarcon, 18 jan. 2012. | 4.8. Elizabeth Alves Pereira (dona Maria de Caetano) e dona Maria da Glória de Jesus levando à mata ramos e flores que enfeitaram a casa do santo durante a festa de São Sebastião. Por Daniela Alarcon, 25 jan. 2012.



4.9. Elizabeth Alves Pereira (dona Maria de Caetano) incorporando Mãe D'Água, em um sequeiro no rio de Una, localizado na retomada São Jerônimo. Por Daniela Alarcon, 1 fev. 2012.



4.10. Ana Zilda Ferreira da Silva, conhecida como Jandira, e filhas, déc. 1970; nascida na Serra do Padeiro, filha de João de Nô e Maria Evangelista, Jandira perambulou por boa parte do território Tupinambá e morreu em 1982. Reprodução de monóculo fotográfico do acervo de Derisvaldo Ferreira da Silva. | 4.11. Dona Maria José Gomes de Lima, índia Kambiwá, em retrato tomado no Rio de Janeiro, onde, na década de 1960, trabalhou como empregada doméstica; em 2006, dona Maria e seu cônjuge, um índio Tupinambá, mudaram-se para a Serra do Padeiro, atraindo praticamente todos os seus filhos para a aldeia. Reprodução de retrato do acervo de dona Maria José Gomes de Lima.

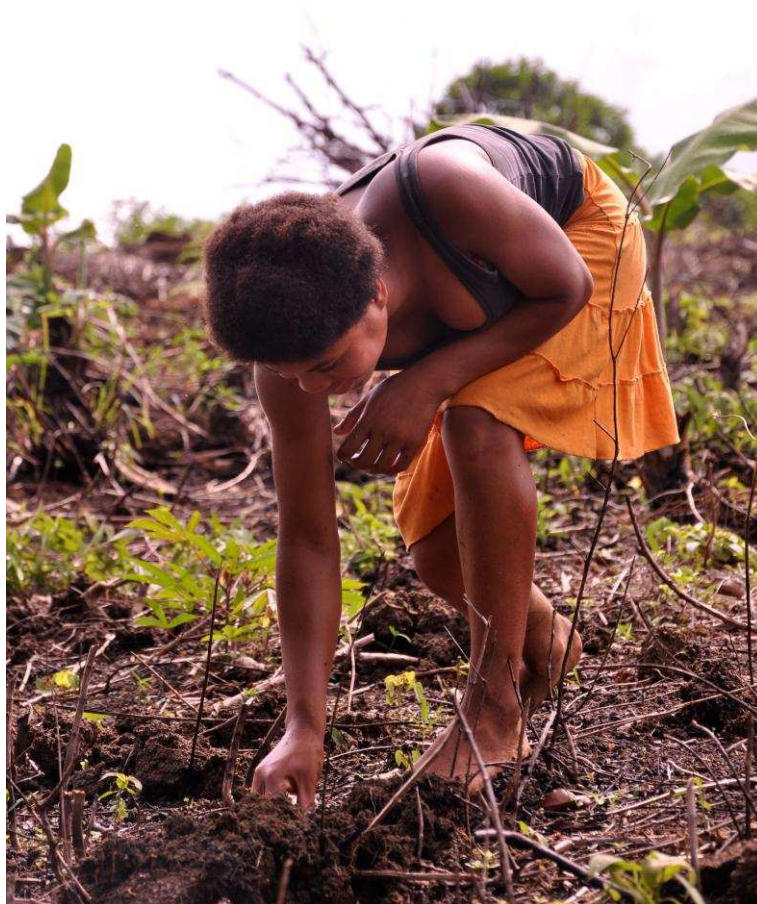


4.12. Utilizando um jereré, Maria Lúcia Oliveira dos Santos (dona Tonha) pescava camarões, pitus e curucas, no rio de Una, na fazenda São Jerônimo, retomada pelos indígenas em 2006. Por Daniela Alarcon, 26 abr. 2012.



4.13. Jequi, uma das armadilhas de pesca utilizadas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro. Por Daniela Alarcon, 4 fev. 2012. | 4.14. Canoa no rio de Una, na aldeia Serra do Padeiro. Por Daniela Alarcon, 27 abr. 2012.

4.15. Menina plantando manibas em roça na fazenda Futurama, retomada pelos Tupinambá em 2004. Por Daniela Alarcon, 31 jan. 2012. | 4.16. Roça de mandioca na Futurama; ao fundo, a Serra do Padeiro. Por Daniela Alarcon, 25 jan. 2012.

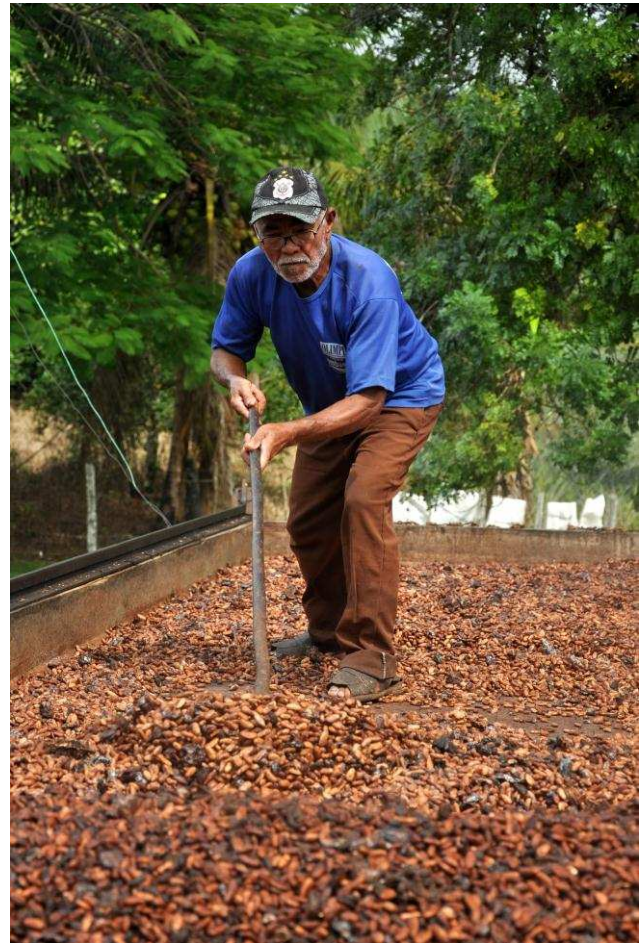




4.17. Dona Maria da Glória de Jesus e Maria Brasilina dos Santos (dona Miúda) extraindo goma para a produção de beiju, em casa de farinha na Serra do Padeiro. Por Daniela Alarcon, 10 jan. 2012.



4.18. Durante mutirão, Gilberto Lisboa dos Santos trabalhando na desbrota de cacaueiros na fazenda Santa Helena, retomada pelos Tupinambá em 2009. Por Daniela Alarcon, 23 jan. 2012.



4.19. Anezil Dias de Oliveira, acompanhado da filha, dirigindo-se a roça de cacau na fazenda Triunfo, retomada em 2009, para buscar amêndoas. Por Daniela Alarcon, 19 maio 2012. | 4.20. Seu Almir Alves Barbosa, secando cacau na fazenda Rio Cipó, retomada em 2006. Por Daniela Alarcon, 22 maio 2012.

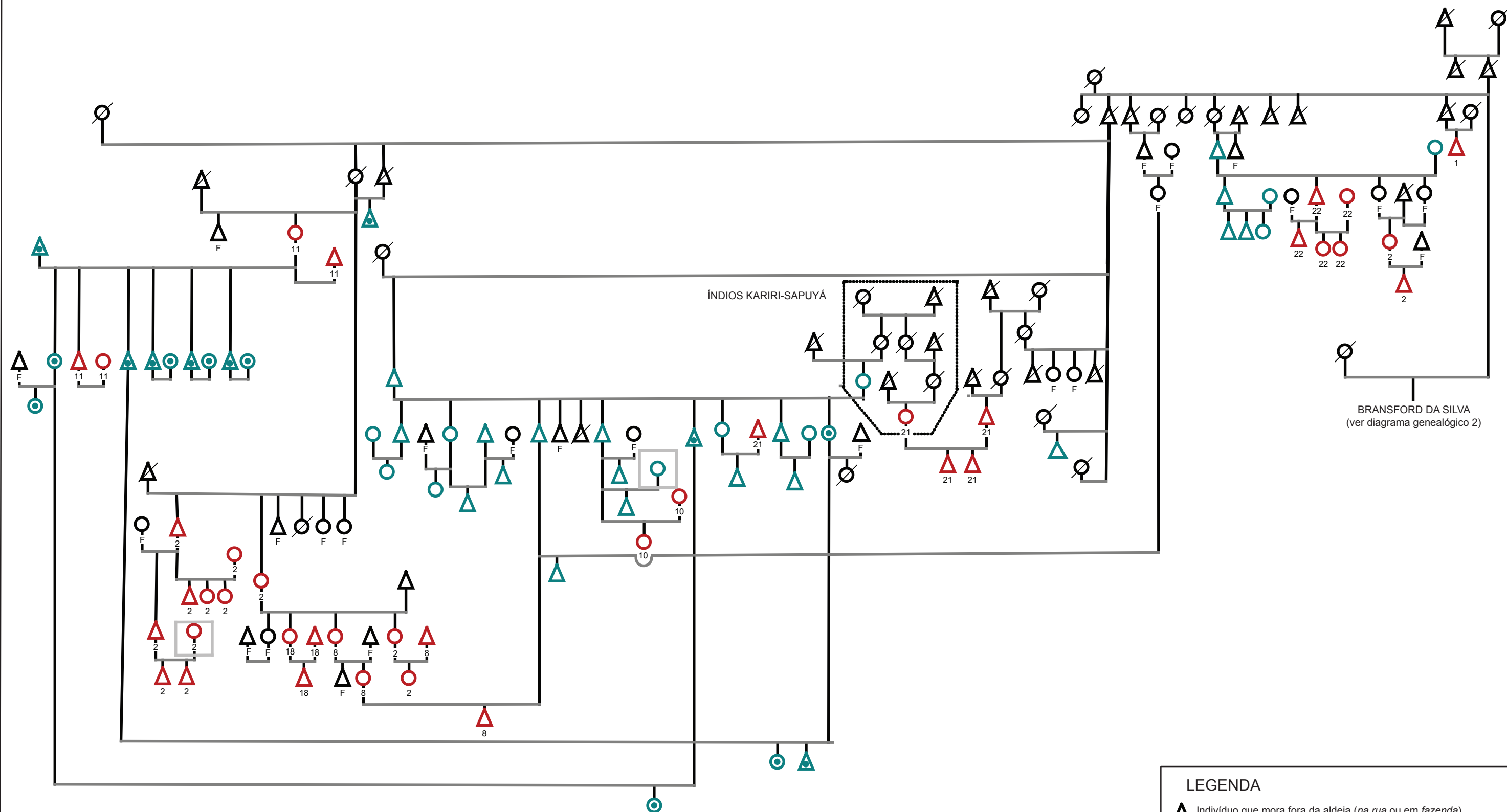


4.21. Em seu sítio na Serra do Padeiro, seu Adeilson Silva Oliveira secando ao sol talas de entrecasca de embira para a produção de saias. Por Daniela Alarcon, 10 jun. 2012.



4.22. Daniela dos Santos Meireles, carregando a bandeira do Divino, recebida em casa na fazenda Futurosa, retomada pelos Tupinambá em 2008. Por Daniela Alarcon, 1 maio 2012.

TRONCOS E RAMAS: FERREIRA DA SILVA/ BRANSFORD DA SILVA (1)



LEGENDA

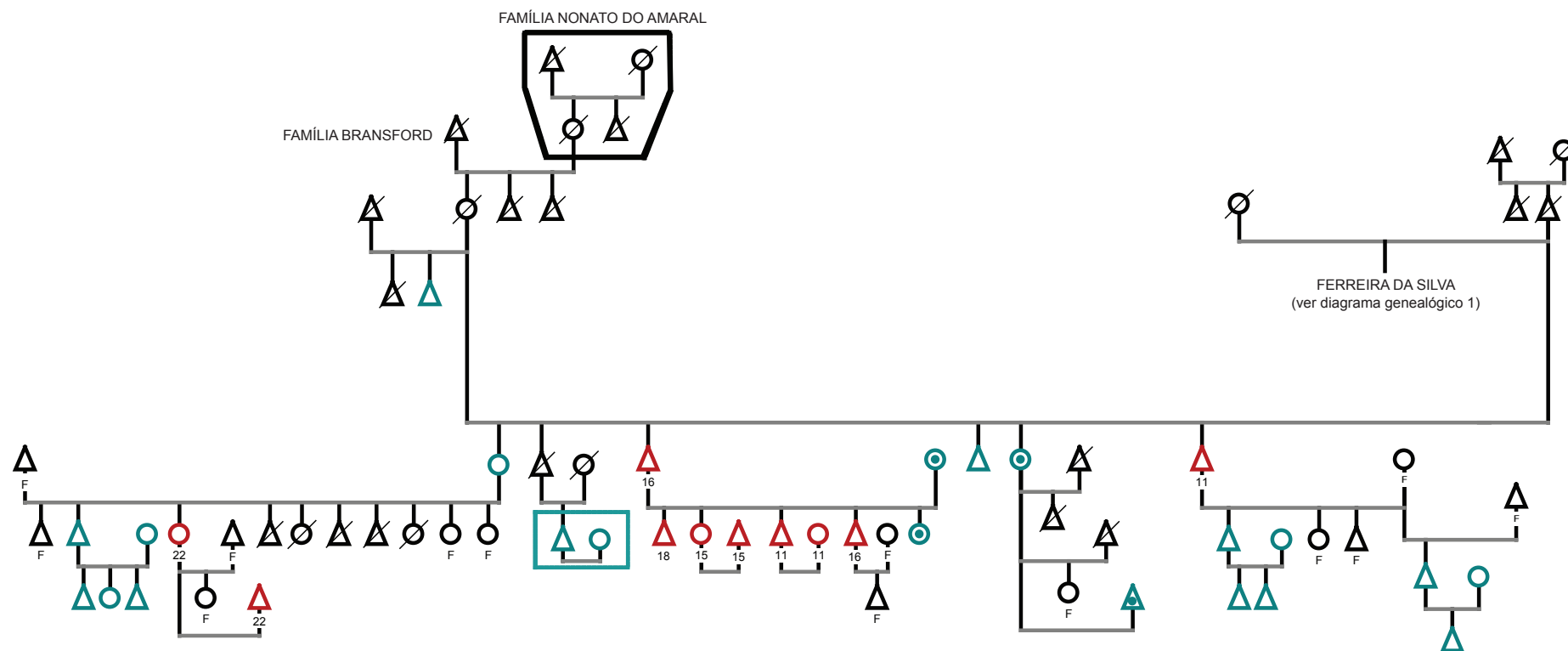
- Indivíduo que mora fora da aldeia (*na rua* ou em *fazenda*)
- Indivíduo que mora em retomada (ver abaixo a retomada correspondente a cada número)
- Indivíduo que mora em posse própria na região costeira da TI
- Indivíduo que mora em posse própria
- Indivíduo do tronco Fulgêncio Barbosa

RETOMADAS: 1. Bagaço Grosso; 2. Futurama; 8. Futurosa; 10. Bom Sossego; 11. Santa Rosa; 18. Boa Sorte; 21. Serra das Palmeiras; 22. Unacau

(*) Elaborado pela autora a partir de levantamento genealógico realizado na Serra do Padeiro ao longo de 2012. Este diagrama indica a distribuição dos indígenas do "tronco" Ferreira da Silva/ Bransford da Silva pela aldeia Serra do Padeiro (tanto em áreas retomadas quanto em posses próprias), bem como alguns pontos de conexão com outros "troncos". Rearranjos espaciais são frequentes, de modo que o diagrama deve ser considerado como uma representação da situação que vigorava até dezembro de 2012, podendo ou não ser válido para períodos posteriores.

Diagrama genealógico 1

TRONCOS E RAMAS: FERREIRA DA SILVA/ BRANSFORD DA SILVA (2)



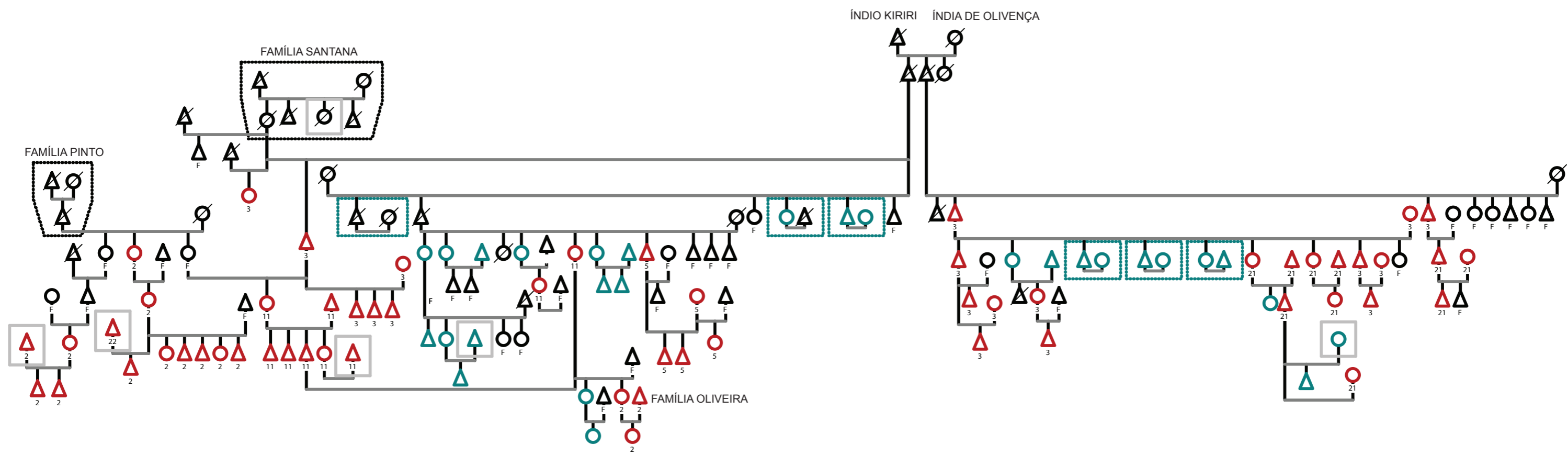
LEGENDA

- Indivíduo que mora fora da aldeia (*na rua* ou em *fazenda*)
- Indivíduo que mora em retomada (ver abaixo a retomada correspondente a cada número)
- Indivíduo que mora em posse própria na região costeira da TI
- Indivíduo que mora em posse própria
- Indivíduo do tronco Fulgêncio Barbosa
- Família extensa que mora em posse própria, não detalhada nesta representação genealógica

RETOMADAS: 11. Santa Rosa; 18. Boa Sorte; 16. Santa Helena; 1. Vencedora; 22. Unacau

(*) Elaborado pela autora a partir de levantamento genealógico realizado na Serra do Padeiro ao longo de 2012. Este diagrama indica a distribuição dos indígenas do "tronco" Ferreira da Silva/ Bransford da Silva pela aldeia Serra do Padeiro (tanto em áreas retomadas quanto em posses próprias), bem como alguns pontos de conexão com outros "troncos". Rearranjos espaciais são frequentes, de modo que o diagrama deve ser considerado como uma representação da situação que vigorava até dezembro de 2012, podendo ou não ser válido para períodos posteriores.

TRONCOS E RAMAS: FULGÊNCIO BARBOSA



LEGENDA

- Indivíduo que mora fora da aldeia (*na rua* ou em *fazenda*)
- Indivíduo que mora em retomada (ver abaixo a retomada correspondente a cada número)
- Indivíduo que mora em posse própria
- Indivíduo do tronco Ferreira da Silva/ Bransford da Silva
- Família extensa que mora em posse própria, não detalhada nesta representação genealógica

(*) Elaborado pela autora a partir de levantamento genealógico realizado na Serra do Padeiro ao longo de 2012. Este diagrama indica a distribuição dos indígenas do *tronco* Fulgêncio Barbosa pela aldeia Serra do Padeiro (tanto em áreas retomadas quanto em posses próprias), bem como alguns pontos de conexão com outros *troncos*. Rearranjos espaciais são frequentes, de modo que o diagrama deve ser considerado como uma representação da situação que vigorava até dezembro de 2012, podendo ou não ser válido para períodos posteriores.

RETOMADAS: 2. Futurama; 3. Rio Cipó; 5. Bom Jesus; 11. Santa Rosa; 18. Boa Sorte; 21. Serra das Palmeiras; 22. Unacau

Considerações finais

Debruçando-me sobre as retomadas de terras na aldeia Serra do Padeiro, busquei descrever e analisar essa forma de ação específica, relacionando-a com o processo de resistência indígena levado a cabo pelos Tupinambá, de modo que pudessem se iluminar reciprocamente. É importante notar que os resultados apresentados aqui vinculam-se a um momento determinado de um processo em curso, considerado a partir de uma experiência etnográfica específica. Novas pesquisas poderão, eventualmente, confirmar algumas das hipóteses aqui esboçadas ou propor explicações mais pertinentes; poderão, ainda, apreciar dimensões ou desenvolvimentos do processo de retomada que não foram aqui considerados. Cabe notar que as perspectivas futuras do processo de retomada territorial têm sido objeto de intensa reflexão entre os Tupinambá da Serra do Padeiro; a seguir, apresentarei algumas considerações a esse respeito.

“As nossas façanhas”

“Eu sou carneiro para morrer calada? Que nada, rapaz!” Reiteradamente, ouvi de meus interlocutores e interlocutoras *falas fortes*, indicando sua determinação de agir. Sabendo de seu “direito”, decidiram retomar; com estilingues, resistiram a policiais fortemente armados; e andaram léguas dentro da mata para concretizar suas estratégias de recuperação territorial. “Eu estava grávida de três meses, botei meu facão de lado e fui”, disse-me uma indígena a respeito da noite em que nove fazendas ao longo do rio de Una foram retomadas. Quando estive em campo, oito anos haviam transcorrido desde a primeira retomada; ao longo desse período, as ações de recuperação territorial, que seguiram ocorrendo, ganharam vida como *narrativas*. Sobre essa dimensão do processo de retomada, buscarei refletir agora. Ao fazê-lo, lembro-me de uma reunião na aldeia Serra do Padeiro, quando o cacique Babau enfatizou a centralidade da fala, para os Tupinambá, e a necessidade de exercê-la. Sorrindo, ele disse: “Qualquer hora, nós temos que ficar um ou dois dias só revendo *as nossas façanhas*”.

Como se pode imaginar, as ações de retomada e os atos de resistência a tentativas de reintegração de posse imprimiram fortes marcas naqueles que os viveram. Quem sentiu “a terra tremendo”, em razão das bombas lançadas pela PF, ou “a carne se soltar dos ossos”, ao saber que o filho havia sido ferido pela repressão, não se esquece. Muitos indígenas descreviam esses episódios com riqueza de detalhes, e as retomadas tornaram-se marcadores cronológicos,

entrelaçando-se com eventos significativos de suas vidas pessoais. Os dias que se sucediam às ocupações eram lembrados como um período excepcional, em que de certa maneira se interrompia o fluxo da vida cotidiana, para envolver a todos em uma construção coletiva; por isso, eram muitas vezes recobertos de nostalgia. “*No tempo das retomadas*, era todo mundo junto, hoje espalhou muito.” “O pessoal pescava e comia no rio mesmo, fazia o fogo. Mas agora está todo mundo ocupado...” “Ah, menina, se você soubesse como foi bom fazer essas retomadas!”

A ênfase no caráter *coletivo* do processo de retomada era disseminada. Como já indiquei, alguns indígenas referiam-se ao fato de seus pais e avôs se encontrarem, em seu tempo, sozinhos ou isolados, não tendo assim “força” para “segurar” a terra. “Meu pai era um só. Naquele tempo não era como hoje, em que os índios todos se juntam e resolvem o problema. Um índio só é comida da onça.” Um canto entoado no toré ia na mesma direção: “Sou Sultão das Matas,/ sou pajé de toda a aldeia./ Os índios reunidos/ bandeiam, mas não arreiam”. Durante uma ação de protesto, quando um policial tentou intimidar uma senhora indígena, exigindo que ela lhe informasse seu nome, ela teria respondido: “Aqui ninguém tem nome, não. Aqui todo mundo é Tupinambá”. Note-se que quando falavam na retomada como construção coletiva, os Tupinambá não se referiam apenas ao ato de entrada nas fazendas ou à organização da vida nesses espaços – falavam da retomada em sentido amplo, aludindo, por exemplo, à forma como financiaram coletivamente os estudos em nível superior de alguns membros da comunidade, que se tornaram professores na escola indígena. Falavam de retomada, portanto, como ação e projeto coletivos.

Por causa desse projeto – a libertação da terra –, os Tupinambá da Serra do Padeiro estavam dispostos a enfrentar muito. Nesse sentido, outro motivo recorrente nas narrativas acerca das retomadas girava em torno do que tiveram de *suportar*. Obviamente, a repressão era um dos subtemas principais. Os indígenas descreveram-me como correram para a mata carregando as crianças, como esconderam uma mulher parida dentro da roça de cacau, e uma velha, no oco de uma árvore. Muitas falas aludiam ao período em que se acentuaram os ataques à aldeia e lideranças foram presas. “Tinha horas em que o sol nos achatava. A gente não dormia: a gente velava à noite.”

Outro conjunto de dificuldades era situado no período inicial de cada retomada, em que as condições materiais eram precárias. Na Bagaço Grosso, os estudantes tinham aula sob a lona preta. Uma senhora que viveu ali contou-me do “ranchinho de plástico” onde sua família se instalou. “Muita formiga tinha! De noite, mordida esses meninos tudo. Eu fiz uma tarimba, uma cama de tábuas, forrava com um bocado de pano velho e nós dormíamos.” Quando chovia, a casa alagava, e eles tinham de se encolher em um canto, para não se molhar. Na São José, uma família passou um ano vivendo em uma barcaça, até terem condições de construir uma casa de

tábuas; todos os dias, deslocavam-se da barcaça à fonte, em uma baixa de cacau, e então de volta, com latas de água na cabeça. Na São Jerônimo, alguns indígenas subiram a serra carregando canos nas costas para garantir o abastecimento das casas com água da nascente.

Na Serra das Palmeiras, por causa da ação de capangas, alguns indígenas passaram mais de um mês dormindo fora das casas, por considerarem-nas mais visadas. Mesmo transcorrido algum tempo das ações de retomada, algumas dificuldades persistiam – por exemplo, nos inconvenientes de casas improvisadas. Também na Serra das Palmeiras, uma família que ainda não havia tido condições de se mudar da casa em que vivia, colada ao secador de cacau, tinha de aguentar o calor e o mau cheiro das amêndoas. Finalmente, cabe notar que a participação no processo de retomada também precipitava dramas pessoais, como no caso de uma senhora que terminou por se separar do esposo, um não-índio contrário ao movimento. “Ele xingava, chamava os índios de ladrão, e eu me irritava. Nós não estamos roubando nada dos outros, estamos recebendo aquilo de direito da gente.” Havia ainda a situação de dois irmãos não-índios, casados com indígenas e atuantes no movimento de retomada, que tinham um terceiro irmão “que odeia índio”. Para ilustrar o grau de animosidade deste irmão, um dos primeiros contou-me que não podia visitar a mãe (com a qual o irmão contrário ao movimento vivia) e que só tinha oportunidade de lhe pedir a benção quando, ao passar diante de sua casa, encontrava-a na soleira da porta.

Outros motivos poderiam ainda ser explorados no que diz respeito às falas sobre as retomadas, mas os que foram elencados até aqui me parecem suficientes para indicar de que maneira a circulação de memórias vem atuando na constituição do território e da identidade dos Tupinambá da Serra do Padeiro, inscrevendo sua história recente no quadro do que compreendem como uma longa história de resistência. A síntese que proponho aqui, contudo, não estaria completa se não mencionasse o que anda de par com falar sobre as retomadas: *falar por meio das retomadas*. Essa ideia, que me parece bastante evidente quando considero os dados da pesquisa em retrospecto, chegou-me, em campo, pelas palavras de um senhor indígena que vivia em uma retomada na praia e que tive oportunidade de conhecer. Em uma entrevista em vídeo, produzida por apoiadores do movimento indígena, este senhor foi questionado: “Se você pudesse falar com o fazendeiro, o que diria?”. E sua resposta foi a seguinte: “No caso..., eu queria dizer que... eu não tenho nem condições de falar com o fazendeiro”. Penso que ele falou por meio da ação de retomada. Esse fazendeiro, não fosse pela ocupação da área que reivindicava como sua, seria inacessível ao indígena: dada a assimetria de posições no sistema interétnico local, poderia ser, eventualmente, patrão daquele índio, mas nunca um interlocutor de fato.

Desde que tivera início a recuperação do território, as coisas vinham mudando tão rapidamente, que o período anterior às retomadas – mesmo que trazido de volta pela repressão, por ameaças e pelo esforço político de alguns indígenas de não deixá-lo se apagar –, por vezes parecia longínquo. Tornou-se, na memória, o tempo “em que chovia mais”, como me disseram várias pessoas. Na análise dos Tupinambá da Serra do Padeiro, estava em curso uma mudança que excedia sua aldeia e mesmo o território Tupinambá. Em uma fala pública, discorrendo sobre a *resposta* que os povos indígenas vinham apresentando a séculos de expropriação, o cacique Babau enfatizou que, nos últimos anos, a quantidade de povos que se levantaram na Bahia, isto é, que passaram a reivindicar seu pertencimento étnico, só vinha aumentando – “e vai surgir mais”, concluiu.

As retomadas e o futuro

Estou convencida de que as retomadas de terras, para os Tupinambá da Serra do Padeiro, abrem-se para o futuro. É certo que, em sua mobilização política, os indígenas visam a conclusão do processo demarcatório, pois entendem que, no sistema de relações interétnicas em que estão (estamos) inseridos, o reconhecimento de Terras Indígenas por parte do Estado brasileiro contribui para resguardar, em alguma medida, os povos indígenas e os territórios por eles tradicionalmente ocupados. Isso não os impede, contudo, de perceber as limitações dos processos de reconhecimento dos direitos indígenas no âmbito do Estado nacional, notadamente, do processo demarcatório, com seus mecanismos decisórios muitas vezes autoritários, que eventualmente comportam simulacros de participação indígena.

Os Tupinambá da Serra do Padeiro tampouco deixam de antever problemas que, possivelmente, terão de enfrentar depois da demarcação – por exemplo, se a população indígena continuar crescendo, como eles desejam (com retornos e nascimentos), a Terra Indígena, em sua configuração atual, *menor que o território descrito pelos velhos*, poderá se tornar exígua. Note-se que essa preocupação foi-me referida por indígenas de diferentes regiões da Terra Indígena. Além disso, estão atentos às numerosas investidas contra os direitos territoriais dos povos indígenas, como a Portaria nº303/2012 da AGU (que solapa o direito à consulta prévia e prevê a revisão de Terras Indígenas já homologadas, entre outros retrocessos), o Projeto de Emenda Constitucional (PEC) nº215/2000 (que, entre outras alterações, submete ao Congresso o reconhecimento de Terras Indígenas) e a PEC nº237/2013 (que permite o arrendamento de Terras Indígenas). Como indiquei, o processo de retomada vem fortalecendo a organização política dos Tupinambá da Serra do Padeiro, criando assim condições para que, compondo com outros setores do movimento indígena, possam fazer frente a esses ataques.

É nesse sentido que me parece um equívoco considerar que o processo demarcatório *abarca* as retomadas de terras, definidas, segundo essa acepção, simplesmente como um “instrumento de pressão”. O horizonte temporal e, sobretudo, político dessas ações é mais amplo. Entendo que as retomadas de terras são parte de uma estratégia de resistência e luta pelo efetivo retorno da terra. Parece-me interessante notar o movimento implicado nessa expressão. Ainda que algumas famílias indígenas tenham sido de fato expulsas da terra, os Tupinambá da Serra do Padeiro compreendiam que, como grupo, haviam permanecido no território, com o encargo de defendê-lo e, no futuro, libertá-lo: tinham de fazer retornar grandes fatias de terra que foram subtraídas ao território, sequestradas em fazendas. Com isso, ocorreria o retorno da terra em sua integridade e, ao mesmo tempo, o retorno dos índios dispersos. Falavam, assim, de uma história longa, que tem na demarcação da Terra Indígena um de seus capítulos e que continua em construção na aldeia Serra do Padeiro e nas demais partes do território Tupinambá.

Glossário: Fauna e flora

A seguir, são definidos alguns termos empregados pelos Tupinambá da Serra do Padeiro para se referir a animais e vegetais presentes em seu território. Não são indicados todos os termos relacionados à fauna e à flora presentes nesta dissertação, mas apenas aqueles que poderiam oferecer alguma dificuldade para a compreensão ou que apresentam sentidos específicos entre os Tupinambá da Serra do Padeiro ou, de modo mais amplo, no sul da Bahia. Para conhecer os nomes científicos de algumas espécies, consultar, entre outras fontes, Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio (2004) e Ruggiero (2009). Note-se, contudo, que um mesmo nome popular por vezes engloba mais de uma espécie, e que diferentes classificações são empregadas.

Acari: peixe de água doce, que vive no fundo dos rios e que os Tupinambá da Serra do Padeiro capturam para alimentação.

Aipim: apesar de muito semelhante à mandioca, não é um sinônimo, designando outra espécie cujos tubérculos também são aproveitados na alimentação.

Alfavaca: designa diversas espécies herbáceas, algumas das quais utilizadas como condimentos e para fins medicinais.

Amescla: árvore que produz uma resina muito utilizada pelos Tupinambá da Serra do Padeiro em rituais, para defumação.

Andu: leguminosa comestível.

Aratu: designa diversas espécies de caranguejo encontradas em mangues.

Aroeira: designa diferentes espécies de árvores; sua casca tem uso medicinal.

Assanhaço: designação comum a diferentes espécies de aves, de colorações variadas, em tons de cinza azulado a verde; o mesmo que sanhaço.

Babosa: o mesmo que aloé; os Tupinambá da Serra do Padeiro utilizam o vegetal para fins medicinais.

Banana: os Tupinambá da Serra do Padeiro conhecem diversas variedades do fruto: banana-caipira, banana-cessa, banana-d'água (também referida como caturrão e nanica), banana-da-terra, banana-prata, banana-prata-branca, banana-roxa, banana-roxa-branca, banana-roxa-crioula, china, maranhão, pacovã, pioneira, ponta-parada, sete-pencas, terrinha e três-pencas.

Beija-flor: ave que os Tupinambá da Serra do Padeiro consideram agourenta.

Beré: peixe de água doce comum na Serra do Padeiro.

Biriba: árvore utilizada pelos Tupinambá da Serra do Padeiro para produção de tangas e outros trajes.

Boca-podre: *ver cobra.*

Braúna: madeira de lei; tendo sido muito explorada comercialmente, sua ocorrência no território Tupinambá tornou-se reduzida.

Bredo: designa diferentes ervas, comestíveis; fora da Bahia, é conhecido como caruru.

Caburé: pequena coruja, que os Tupinambá da Serra do Padeiro consideram agourenta.

Caçaca: *ver cobra.*

Cainana: *ver cobra.*

Caititu: o mesmo que queixada ou porco-do-mato; sua carne é apreciada pelos Tupinambá da Serra do Padeiro.

Calumbi: 1. mato crescido; 2. vegetal que armazena água em seu interior, utilizado pelos indígenas para matar a sede quando na mata.

Cansação: arbusto urticante, encontrado em roças de cacau.

Capeba: espécie arbustiva, com folhas grandes, empregada medicinalmente pelos Tupinambá da Serra do Padeiro.

Capim-de-aruanda: designa um vegetal aromático, que os Tupinambá da Serra do Padeiro costumam utilizar em defumações e outras práticas rituais.

Caxixe: o mesmo que caxinguelê; designa várias espécies de mamíferos roedores da família dos esquilos e é conhecido por roer os frutos de cacau; em sentido figurado, nomeia as negociatas envolvendo terras de cacau.

Cecília: *ver cobra.*

Chororão: ave que habita no solo, capaz de se esconder com facilidade devido à coloração de suas penas; do mesmo gênero que a tururim.

Cipó: os Tupinambá da Serra do Padeiro utilizam diversos cipós, como cipó-verdadeiro, imbé e tinhorá, para produção de artefatos, alguns dos quais empregados como diacríticos.

Cipó-verdadeiro: *ver cipó.*

Cobra: diversas espécies de cobras são conhecidas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro; com mais frequência, aludem às seguintes: boca-podre, caçaca, cainana, cecília, cobra-cipó, jaracuçu-cabeça-de-patrona, jararaca, jiboia, papa-pinto, pico-de-jaca, sucuiúba, surucucu-chumbo e surucucu-de-ouricana.

Cobra-cipó: *ver cobra.*

Cocó: vegetal venenoso, muito similar à taioba; o mesmo que taioba-brava.

Coco-de-buri: *ver palmeira.*

Coco-de-mané-velho: *ver palmeira.*

Coco-de-sapucaia: *ver palmeira.*

Coité: o mesmo que cabaceira; suas bagas são utilizadas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro para a produção de maracás e outros artefatos.

Corça: como são referidos os veados, tanto machos quanto fêmeas.

Crote: vegetal de folhas verdes e roxas, que se costuma plantar sobre túmulos.

Cuarana: designa um vegetal empregado pelos Tupinambá da Serra do Padeiro para fins rituais; o termo parece não ocorrer em outros contextos; talvez seja o mesmo que coerana, designação comum a diversos arbustos.

Cuiúba: pequeno psitacídeo; a fêmea é predominantemente verde e apresenta partes amareladas, ao passo que o macho é verde, com partes azuis.

Cupuaçu: a árvore foi introduzida na região e vem sendo amplamente cultivada pelos Tupinambá da Serra do Padeiro.

Curió: ave de canto muito apreciado, ameaçada de extinção.

Curuca: camarão de água doce, geralmente encontrado em sequeiros e capturado pelos Tupinambá da Serra do Padeiro para alimentação.

Cutia: designação comum a diferentes espécies de roedores; sua carne é apreciada pelos Tupinambá da Serra do Padeiro.

Dendê: *ver palmeira.*

Embira: o mesmo que envira; designa árvores de diferentes espécies, de entrecasca resistente, utilizada pelos Tupinambá da Serra do Padeiro para produção de tangas e outros trajes.

Fruta-de-paca: árvore que pode ser encontrada nas roças de cacau plantadas em sistema cabruca; as pacas alimentam-se de seu fruto.

Gajé: pequeno caranguejo de água doce, corrente ou parada; comestível.

Gameleira: o mesmo que quaxinduba ou figueira-brava; árvore conhecida por nascer sobre outras, terminando por sufocá-las.

Gindiba: assim são designadas algumas espécies de árvores de grandes raízes, comumente utilizadas pelos indígenas como abrigo durante caçadas ou em outras situações.

Glicéria: planta aquática, frequentemente encontrada em terrenos pantanosos.

Guigó: *ver macaco.*

Hortelãzinho: herbácea utilizada para fins medicinais; o mesmo que poejo.

Imbaúba: o mesmo que embaúba; árvore de folhas ásperas, apreciadas pela preguiça.

Imbé: *ver cipó.*

Ingongo: centopeia.

Inhame: designa algumas espécies que apresentam tubérculos comestíveis, aproveitados pelos Tupinambá da Serra do Padeiro.

Jabúti: o mesmo que jabuticaba.

Jacupemba: ave galiforme, de pelagem ferruginosa e barbela vermelha.

Jambre: o mesmo que jambo.

Japu: ave de cauda longa e bico forte, ambos amarelos, e corpo preto; geralmente anda em bandos e costuma construir seu ninho com a trepadeira conhecida como barba-de-velho.

Jaracuçu-cabeça-de-patrona: *ver cobra.*

Jararaca: *ver cobra.*

Jatium: mosquito; o mesmo que carapanã.

Jatobá: árvore de grande porte; seu fruto é comestível, a casca e outras partes são aproveitadas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro para fins medicinais e rituais.

Jenipapo: árvore que produz frutos comestíveis, muito apreciados, e dos quais os Tupinambá extraem a tintura que utilizam para pinturas corporais.

Jequitibá: designação de algumas espécies de árvores de grande porte, outrora abundantes no território Tupinambá.

Jiboia: *ver cobra.*

Juçara: *ver palmeira.*

Jupará: mamífero arborícola noturno, com cauda prênscil, também referido como macaco-da-meia-noite; antes abundante no território Tupinambá, hoje é escasso.

Juru: papagaio.

Lambreta: molusco bivalve; o mesmo que amêijoa.

Lavandeira: ave de coloração cinza e branca, que costuma ciscar as barcaças de cacau; os Tupinambá da Serra do Padeiro consideram-na sagrada.

Limão-balão: variedade de limão comumente cultivada em roças de cacau.

Macaco: diversas espécies são referidas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro, como guigó, saguim e piticau.

Macuco: ave de grande porte, de coloração cinzenta, que habita no solo, em áreas de mata bem preservada; outrora abundante (Macuco é o nome de um rio próximo à aldeia Serra do Padeiro e também a antiga denominação do município de Buerarema), hoje é escassa.

Mandioca: diversas espécies são conhecidas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro, como aleixo, branquinha, caravela, cria-menino, milagrosa, João-deitado e riqueza (riquezinha).

Mangalô: leguminosa comestível, cultivada pelos Tupinambá da Serra do Padeiro.

Mangustão: árvore que produz um fruto muito apreciado; mais recentemente, passou a ser cultivada pelos Tupinambá da Serra do Padeiro.

Martim-pescador: designa diferentes espécies de aves, de bico longo, que se alimentam de peixes e insetos aquáticos.

Maruim: inseto de picada dolorosa; dá nome a uma região da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, próxima à Serra do Padeiro.

Maxixe: vegetal comestível, semelhante ao chuchu.

Moreia: peixe alongado; ao empregar esse termo, os Tupinambá da Serra do Padeiro referem-se, geralmente, à moreia de água doce, presente nos cursos d'água da região.

Mucunã: designa diferentes espécies de trepadeiras; os Tupinambá da Serra do Padeiro consideram-na uma planta protetora.

Noz-de-cola: vegetal cuja semente contém alcaloides, como a cafeína; os Tupinambá da Serra do Padeiro consideram-na medicinal e preparam um vinho à base do vegetal.

Oiti: árvore de frutos comestíveis.

Ouricana: *ver palmeira.*

Paca: uma das caças mais apreciadas entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, que se referem também ao pacuçu, uma variedade de maior porte.

Palmeira: diversas espécies de palmeiras são conhecidas e aproveitadas, para diferentes fins, pelos Tupinambá da Serra do Padeiro; várias delas produzem frutos comestíveis, como o coco-de-buri, o coco-de-mané-velho (também referido como tucum) e o coco-de-sapucaia; de outras, como a juçara, a ouricana e a patioba, aproveitam-se as folhas; do dendê, produz-se um óleo muito apreciado. Na região litorânea da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, a piaçaba (ou piaçava) é largamente explorada.

Papa-mel: mamífero também referido como irara; diz-se que a Caipora por vezes aparece acompanhada por um rebanho de papa-méis.

Papa-pinto: *ver cobra.*

Patioba: *ver palmeira.*

Pau-alho: ou pau-d'alho; também conhecida como guararema; árvore que ocorre, segundo os Tupinambá da Serra do Padeiro, em áreas de solo fértil.

Pau-ferro: designa diferentes espécies de árvores, geralmente de madeira muito dura.

Pau-sangue: árvore de raízes salientes; quando cortado, seu tronco verte uma resina avermelhada, de onde seu nome.

Piaba: designa diferentes espécies de pequenos peixes fluviais; o mesmo que piau.

Piaçaba: *ver palmeira.*

Piau: *ver piaba.*

Pico-de-jaca: *ver cobra.*

Pimenta: diversas variedades de pimenta são referidas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro, como a pimenta-malagueta, a pimenta-cumarinho e a pimenta-de-cheiro.

Pintassilgo: ave canora; o macho apresenta penas amarelas e pretas, e as fêmeas, principalmente amarelas e olivas.

Pitu: designação genérica de camarões de água doce.

Pixixica: pequena formiga, muito comum em cacauais; no território Tupinambá, o termo é empregado para dar nome a roças de cacau e mesmo a uma região da Terra Indígena Tupinambá de Olivença.

Porco-espinho: também referido como luís-caixeiro; na Serra do Padeiro, diz-se que a mulher que aborta converte-se em porco-espinho.

Preguiça: os Tupinambá da Serra do Padeiro referem-se à preguiça-comum e à preguiça-cabocla, esta última de pelo amarelado; o hábito de caçá-la foi abandonado.

Quati: mamífero apreciado pelos Tupinambá da Serra do Padeiro como caça.

Quioiô-cravo: erva fortemente aromática, utilizada medicinalmente.

Sabão-de-soldado: designa diferentes espécies vegetais, cujas folhas produzem espuma em contato com a água, sendo muito utilizadas, no passado, para higiene pessoal.

Sabiá-verdadeiro: ave canora, de penas amarronzadas e avermelhadas.

Sangue-de-boi: o mesmo que tiê-sangue; ave de plumagem muito apreciada (o macho é vermelho vivo e preto, e a fêmea, marrom).

Santa-bárbara: o mesmo que cinamomo ou amargoseira; árvore utilizada pelos Tupinambá da Serra do Padeiro com fins medicinais.

Saruê: o mesmo que gambá; é uma das caças que os Tupinambá da Serra do Padeiro costumam capturar.

Seringa: as seringueiras foram introduzidas na região, em consórcio com o cacau, e são exploradas comercialmente pelos Tupinambá da Serra do Padeiro.

Socó-boi: ave de pescoço alongado, que se alimenta de insetos, crustáceos, répteis, anfíbios e peixes.

Sucuiúba: *ver cobra.*

Surucucu-chumbo: *ver cobra.*

Surucucu-de-ouricana: *ver cobra.*

Taboa: designa espécies de vegetais que nascem em terrenos alagados e são utilizados pelos Tupinambá da Serra do Padeiro para confecção de cocares e outros artefatos.

Taboca: o mesmo que taquara ou bambu; utilizada pelos Tupinambá da Serra do Padeiro para a produção de objetos como flechas e, no passado, flautas.

Taioba: vegetal de folhas largas, empregado pelos Tupinambá da Serra do Padeiro no preparo do caruru; muito semelhante ao cocó, que é venenoso.

Tatu: os Tupinambá da Serra do Padeiro referem-se ao tatu-verdadeiro e ao tatu-peba; ambos são apreciados como caça.

Teiú: lagarto cuja carne é apreciada pelos Tupinambá da Serra do Padeiro.

Tinhorá: *ver cipó*.

Traíra: peixe de água doce, comum em rios e represas da Serra do Padeiro.

Trançagem: erva muito comum, utilizada para fins medicinais.

Tururim: ave que habita no solo, capaz de se esconder com facilidade devido à coloração de suas penas; do mesmo gênero que o chororão.

Vinhático: árvore de grande porte; por ter sido intensamente explorada para fins comerciais, sua presença no território Tupinambá tornou-se mais rara.

Fontes e referências bibliográficas

Livros, artigos, dissertações e teses

ALBERT, Bruce. 1995. “O ouro canibal e a queda do céu: Uma crítica xamânica da economia política da natureza”. *Série Antropologia*, 174. Brasília, Universidade de Brasília.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 2008. *Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos: Terras tradicionalmente ocupadas*. 2 ed. Manaus, PGSCA-UFAM.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. 2012. “As colocações: forma social, sistema tecnológico, unidade de recursos naturais”. In: *Mediações*. Londrina, v.17, pp. 121-152.

AMADO, Jorge. 1970 [1943]. *Terras do sem fim*. São Paulo, Livraria Martins Editora.

_____. 1981 [1933]. *Cacau*. Rio de Janeiro, Record.

_____. 2010 [1944]. *São Jorge dos Ilhéus*. São Paulo, Companhia das Letras.

ARRUTI, José Mauricio Andion. 1995. “Morte e vida do Nordeste indígena: A emergência étnica como fenômeno histórico regional”. In: *Revista Estudos Históricos*, vol. 8, nº15. Rio de Janeiro, pp. 55-94.

_____. 2011. “Agenciamentos classificatórios: Identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os pankararu (PE) e os xocó (SE)”. In: CARVALHO, Maria Rosário de et al. (org.). *Negros no mundo dos índios: Imagens, reflexos, alteridades*. Natal, Editora da UFRN, pp. 291-335.

AZEVEDO, Ana Lúcia Lobato de. 1998. “A participação do poder judiciário na definição da terra indígena”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). *Indigenismo e territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Contra Capa, pp. 153-170.

BAINES, Stephen Grant. 1991. “*É a Funai que sabe*”: A Frente de Atração Waimiri-Atroari. Belém, Museu Paraense Emilio Goeldi.

BARROS, Francisco Borges de. 2004 [1915]. *Memória sobre o município de Ilhéus*. 3 ed. Ilhéus, Editus; Fundação Cultural de Ilhéus.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 1997. *Gente de costumbre y gente de razón: Las identidades étnicas en México*. México, Siglo Veintiuno.

BENJAMIN, Walter. 1996 [1940]. “Sobre o conceito da história”. In: *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, pp. 222-232.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. 2010. *Protagonismo indígena no Brasil: Movimento, cidadania e direitos (1970-2009)*. Tese de doutorado (História social). Brasília, Universidade de Brasília.

BONFIL BATALLA, Guillermo. 1981. “El pensamiento político de los indios en América Latina”. *Anuário Antropológico/79*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 11-54.

_____. 1990. *México profundo: Una civilización negada*. 2 ed. México, Grijalbo; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

BONFIM, Joice Silva. 2008. *A criminalização do movimento quilombola: A reintegração de posse em São Francisco do Paraguaçu*. Trabalho de conclusão de curso (Direito). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

BOSI, Ecléa. 1994 [1973]. *Memória e sociedade: Lembranças de velhos*. São Paulo, Companhia das Letras.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis *Reserva Biológica de Una: Plano de Manejo*. Brasília, 1997.

BRASILEIRO, Sheila. 1996. *A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri*. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

CAMARA CASCUDO, Luis da. 1984. *Dicionário do folclore brasileiro*. 5 ed. Belo Horizonte, Itatiaia.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976a. *Do índio ao bugre: O processo de assimilação dos Terena*. 2 ed. rev. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

_____. 1976b. “Processos de articulação étnica”. In: *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, pp. 53-78.

_____. 1978. “O índio na consciência nacional”. In: *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 65-74.

_____. 2006. “O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever”. In: *O trabalho do antropólogo*. Brasília/ São Paulo, Paralelo 15/ Editora Unesp, pp. 17-35.

CARVALHO, Aurélio José Antunes de. 2010. “Assistência técnica e extensão rural na comunidade indígena Tupinambá de Serra do Padeiro: Experiência, desafios e possibilidades da capacitação sob a ótica agroecológica”. In: ARAUJO, André Luiz de O.; VERDUM, Ricardo (org.). *Experiências de assistência técnica e extensão rural junto aos povos indígenas: O desafio da interculturalidade*. Brasília, Ministério do Desenvolvimento Agrário, pp. 173-195.

CARVALHO, Maria Rosário de. 2011a. “De índios ‘misturados’ a índios ‘regimados’”. In: CARVALHO, Maria Rosário de et al. (org.). *Negros no mundo dos índios: Imagens, reflexos, alteridades*. Natal, Editora da UFRN, pp. 337-358.

_____. 2011b. “Índios do sul e extremo sul baianos: Reprodução demográfica e relações interétnicas”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). *A presença indígena no Nordeste: Processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro, Contra Capa, pp. 347-388.

CARVALHO, Maria Rosário de et al. (org.). 2011c. *Negros no mundo dos índios: Imagens, reflexos, alteridades*. Natal, Editora da UFRN.

CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda (org.). 2012. *Índios e caboclos: A história recontada*. Salvador, Edufba.

CARVALHO, Philipe Murillo Santana de. 2009. “Nas franjas dos coronéis: História de insubordinações de trabalhadores na região sul da Bahia (1915-1930)”. In: *Anais do XXV Simpósio Nacional de História*, v.1. Fortaleza, Associação Nacional de História.

_____. 2010. “Para além das autoridades dos coronéis: Poder e conflito entre trabalhadores e patrões no sul da Bahia (1912-1937)”. In: *Revista de História da Universidade Federal da Bahia*, v. 2. Salvador, pp. 39-55.

CASTRO, Maria Soledad Maroca de. 2008. *A Reserva Pataxó da Jaqueira: O passado e o presente das tradições*. Dissertação de mestrado (Antropologia social). Brasília, Universidade de Brasília.

CHIAPETTI, Jorge. 2009. *O uso corporativo do território brasileiro e o processo de formação de um espaço derivado: Transformações e permanências na região cacauceira da Bahia*. Tese de doutorado (Geografia). Rio Claro, Universidade Estadual Paulista.

COSTA, Erlon Fábio de Jesus. 2003. *Festar em Olivença: A Puxada do mastro de São Sebastião, uma questão de identidade e semiótica*. Trabalho de conclusão de curso (Especialização em Psicologia social). Ilhéus, Universidade Estadual de Santa Cruz.

COSTA, José Pereira da. 1995. *Terra, suor e sangue: Lembrança do passado: História da região cacauceira*. Salvador, EGBA.

COSTA, Sosígenes. 1979. *Iararana*. São Paulo, Cultrix.

COUTO, Edilece Souza. 2001. *A Puxada do mastro: Transformações históricas da festa de São Sebastião em Olivença (Ilhéus-BA)*. Ilhéus, Editora da Universidade Livre do Mar e da Mata.

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

_____. 2008. *Morada dos encantados: Identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Buerarema, BA*. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

CUNHA, Manuela Carneiro da. 2009 [1992]. “Política indigenista no século XIX”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, pp. 133-154.

DA MATTA, Roberto. 1978. “O ofício do etnólogo, ou como ter *anthropological blues*”. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, pp. 23-35.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G. de. “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: Um esboço histórico”. 2009 [1992]. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, pp. 431-456.

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

FERREIRA, Sonja Mara Mota. 2011. “*A luta de um povo a partir da educação*”: Escola Estadual Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro. Dissertação de mestrado (Educação). Salvador, Universidade do Estado da Bahia.

FILHO, Adonias. 1976. *Sul da Bahia: Chão de cacau (Uma civilização regional)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

FRAGA FILHO, Walter. 2004. *Encruzilhadas da liberdade: Histórias e trajetórias de escravos e libertos na Bahia, 1870-1910*. Tese de doutorado (História). Campinas, Universidade de Campinas.

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

GALINDO, Marcos. 2011. “A submergência tapuia”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *A presença indígena no Nordeste: Processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro, Contra Capa, pp. 167-215.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 2004. “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?”. In: RICARDO, Fany (org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: O desafio das sobreposições*. São Paulo, Instituto Socioambiental, pp. 37-41.

GARCEZ, Angelina Nobre Rolim. 1977. *Mecanismos de formação da propriedade cacaueira no eixo Itabuna/Ilhéus - 1890-1930 (Um estudo de história agrária)*. Dissertação de mestrado (Ciências humanas). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

GINZBURG, Carlo. 2006 [1976]. *O queijo e os vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo, Companhia das Letras.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 1999. *Os “índios do descobrimento”*: Tradição e turismo. Tese de doutorado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. 2004. “Etnogênese e ‘regime de índio’ na Serra do Uma”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa, pp. 139-174.

_____. 2005. “As múltiplas incertezas do toré”. In: *Toré: Regime encantado do índio do Nordeste*. Recife, Fundaj/ Editora Massangana, pp. 13-38.

_____. 2011. “Legitimidade étnica no encontro entre índios e negros”. In: CARVALHO, Maria Rosário de et al. (org.). *Negros no mundo dos índios: Imagens, reflexos, alteridades*. Natal, Editora da UFRN, pp. 361-385.

GUIA turístico do cacau. 1964. Itabuna, Panorama.

HALBWACHS, Maurice. 1990 [1925]. *A memória coletiva*. Trad. Laurent Léon Schaffter. São Paulo, Vértice.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. 2010 [1981]. “A tradição viva”. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). *História geral da África*, v. 1 (Metodologia e pré-história da África). 2 ed. rev. Brasília, Unesco, pp. 167-212.

HOUAISS, Antônio. 2004. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, Objetiva.

- HOWARD, Catherine V. 2002. “A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai”. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org). *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora Unesp/ Imprensa Oficial do Estado, pp. 25-60.
- KOPENAWA, Davi. 1990. “O ouro canibal e a queda do céu” (entrevista a Bruce Albert). In: Ricardo, Carlos Alberto (org.). 1991. *Povos indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo, Centro Ecumênico de Documentação e Informação, pp. 169-171.
- LANDSMAN, Gail. 1985. “Ganienkeh: Symbol and politics in an Indian/White conflict”. In: *American Anthropologist*, 87 (4), pp. 826-839.
- LINS, Marcelo da Silva. 2007. *Os vermelhos nas terras do cacau: A presença comunista no sul da Bahia (1935-1936)*. Dissertação de mestrado (História social). Salvador, Universidade Federal da Bahia.
- LOPES, Nei. 2003. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas.
- LUSTOSA, Isis Maria Cunha; BAINES, Stephen Grant. 2012. “Os Tremembé do litoral nordestino e um empreendimento turístico internacional”. In: BAINES, Stephen Grant et al. (org.). *Variações interétnicas: Etnicidade, conflito e transformações*. Brasília, Ibama; Ceppac/UnB; IEB, pp. 229-245.
- MACEDO, 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, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- MAHONY, Mary Ann. 1996. *The world cacao made: Society, politics and history in Southern Bahia, Brazil, 1822-1919*. Tese de doutorado (Filosofia). New Haven, Universidade de Yale.
- MARCIS, Teresinha. 2004. *A “hecatombe de Olivença”*: Construção e reconstrução da identidade étnica, 1904. Dissertação de mestrado (História social). Salvador, Universidade Federal da Bahia.
- MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. 1994. *Os caminhos da aldeia...: Índios Xukuru-Kariri em diferentes contextos situacionais*. Dissertação de mestrado (Antropologia). Recife, Universidade Federal de Pernambuco.
- MEJÍA LARA, Amiel Ernenek. 2012. *“Estar na cultura”*: Os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia. Dissertação de mestrado (Antropologia social). Campinas, Universidade Estadual de Campinas.
- MONTEIRO, John Manuel. 1994. *Negros da terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- _____. 2001. *Tupis, tapuias e historiadores: Estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese de livre docência (Antropologia). Campinas, Universidade de Campinas.

MOURA, Margarida Maria. 1988. *Os deserdados da terra: A lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa no sertão de Minas Gerais*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1988. “*O nosso governo*”: Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo/ Brasília, Marco Zero/ CNPq.

_____. 1998a. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: *Mana*, v.4, nº1. Rio de Janeiro, pp. 47-77.

_____. 1999. “A problemática dos ‘índios misturados’ e os limites dos estudos americanistas: Um encontro entre antropologia e história”. In: *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, pp. 99-123.

_____. 2011a. “Trama histórica e mobilizações indígenas atuais: Uma antropologia dos registros numéricos no Nordeste”. In: *A presença indígena no Nordeste: Processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro, Contra Capa, pp. 653-687.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org). 1998b. *Indigenismo e territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

_____. 2004. *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

_____. 2011b. *A presença indígena no Nordeste: Processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. 1989. “Os índios de Olivença e a zona de veraneio dos coronéis de cacau na Bahia”. In: *Revista de Antropologia da USP*, 30/31/32. São Paulo, pp. 79-110.

_____. 1994. “De como se obter mão-de-obra indígena na Bahia entre os séculos XVI e XVIII”. In: *Revista de História*, v. 129-31. São Paulo, pp. 179-208.

_____. 1998. *O tempo da dor e do trabalho: A conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste*. Tese de doutorado (História social). São Paulo, Universidade de São Paulo.

PEIRANO, Mariza Gomes e Souza. 1975. *Proibições alimentares numa comunidade de pescadores (Icarai, Ceará)*. Dissertação de mestrado (Antropologia social). Brasília, Universidade de Brasília.

_____. 1992. “A favor da etnografia”. In: *Série Antropologia*, 130. Brasília, Universidade de Brasília, pp. 1-21.

PERES, Sidnei. 2004. “Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-1967)”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa, pp. 43-91.

PIMENTA, José. 2004. “Etnicidade e cultura entre os Tupinambá de Olivença - Ilhéus/BA”. *Pós*, ano VIII. Brasília, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, pp. 234-257.

POLLAK, Michael. 1989. “Memória, esquecimento, silêncio”. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v.2, nº3, pp. 3-15.

QUATRO séculos de história da Bahia: Álbum comemorativo do IV centenário. 1949. Salvador, Revista Fiscal da Bahia.

RAMOS, Alcida Rita. 1998. *Indigenism: Ethnic politics in Brazil*. Madison, The University of Wisconsin Press.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. 1989. *Negociação e conflito: A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Companhia das Letras.

RIBEIRO, André Luiz Rosa. 2008. *Urbanização, poder e práticas relativas à morte no sul da Bahia, 1880-1950*. Tese de doutorado (História). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

RIBEIRO, Darcy. 2009 [1970]. “O problema indígena”. In: *Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 7 ed. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 211-238.

ROCHA, Lurdes Bertol. 2008. *A região cacauzeira da Bahia: Dos coronéis à vassoura-de-bruxa: Saga, percepção e representação*. Ilhéus, Editus.

ROCHA FILHO, Carlos Armando. 1976. *Recursos hídricos*. Rio de Janeiro, IICA/Ceplac (Diagnóstico socioeconômico da região cacauzeira, v. 5).

RUGGIERO, Patricia G.C. (org.). 2009. *Complexo de Serras das Lontras e Una, Bahia: Elementos naturais e aspectos de sua conservação*. S.l., Sociedade para a Conservação das Aves do Brasil, Instituto de Estudos Socioambientais do Sul da Bahia, BirdLife International.

SALOMÃO, Maria da Graça et al. 2003. “Colubride snakebite: A public health problem in Brazil”. In: *Herpetological Review*, 34(3), pp. 307-312.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. “História e presença dos povos indígenas na Bahia”. Disponível em: <http://www.anai.org.br/povos_ba.asp>. Último acesso: 25 set. 2012.

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

_____. 2010. *Nacionalismo de esquerda: Frente de Mobilização Popular de Una (1963-1965)*. Dissertação de mestrado (História regional e local). Santo Antônio de Jesus, Universidade do Estado da Bahia.

SCOTT, James. 2011. “Exploração normal, resistência normal”. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº5. Brasília, jan.-jul. 2011, pp. 217-243.

SERRA, Ordep. 2012. “Triunfo dos caboclos”. In: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda (org.). 2012. *Índios e caboclos: A história recontada*. Salvador, Edufba, pp. 55-77.

SHARPE, Jim. 1992. “A história vista de baixo”. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: Novas perspectivas*. São Paulo, Editora da Unesp, pp. 39-62.

SIGAUD, Lygia. 2000. “A forma acampamento: Notas a partir da versão pernambucana”. In: *Novos Estudos*, nº58. São Paulo, Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, pp. 73-92.

_____. 2005. “As condições de possibilidade das ocupações de terra”. In: *Tempo Social*, v.17, nº1. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/ Universidade de São Paulo, pp. 255-280.

SILVA, Edson Hely. 2008. *Xukuru: Memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988*. Tese de doutorado (História social). Campinas, Universidade Estadual de Campinas.

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

SILVA CAMPOS, João da. 2006 [1947]. *Crônica da capitania de São Jorge dos Ilhéus*. 3 ed. Ilhéus, Editus.

TÓFOLI, Ana Lúcia Farah de. 2010. *As retomadas de terras na dinâmica territorial do povo indígena Tapeba: Mobilização étnica e apropriação espacial*. Dissertação de mestrado (Sociologia). Fortaleza, Universidade Federal do Ceará.

UBINGER, Helen Catalina. 2012. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: Religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

VAINFAS, Ronaldo. 1995. *A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras.

VALLE, Carlos Guilherme do. 2004. “Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa, pp. 281-341.

VANSINA, Jan. 1985. “Oral tradition as process”. In: *Oral tradition as history*. Madison, University of Wisconsin Press, pp. 3-32.

_____. 2010 [1981]. “A tradição oral e sua metodologia”. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). *História geral da África*, v. 1 (Metodologia e pré-história da África). 2 ed. rev. Brasília, Unesco, pp. 139-166.

VIEGAS, Susana de Matos. 2006. “Nojo, prazer e persistência: Beber fermentado entre os Tupinambá de Olivença (Bahia)”. In: *Revista de História*, nº154 (Dossiê História dos Índios). São Paulo, pp. 151-188.

_____. 2007. *Terra calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia*. Rio de Janeiro, Editora 7Letras.

WOLF, Eric. 1984. “México”. In: *Guerras camponesas do século XX*. São Paulo, Global Editora, pp. 17-71.

WOLFF, Cristina Scheibe. 1999. *Mulheres da floresta: Uma história: Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo, Hucitec.

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

WOORTMANN, Ellen F.; WOORTMANN, Klaas A. 1997. *O trabalho da terra: A lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília, Edunb.

WOORTMANN, Klaas. 1988. “Com parente não se negueia’: O campesinato como ordem moral”. *Série Antropologia*, 69. Brasília, Universidade de Brasília.

Relatórios, diagnósticos e pareceres

BAHIA. Poder Legislativo Estadual. Assembleia Legislativa da Bahia. Comissão de Direitos Humanos e Segurança Pública. *Relatório da visita da Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa da Bahia na Aldeia dos Índios Tupinambás da Serra do Padeiro, no município de Buerarema*. Salvador, 19 maio 2010.

BAHIA. Secretaria da Justiça, Cidadania e Direitos Humanos. Comissão Estadual do Programa de Proteção aos Defensores dos Direitos Humanos. *Parecer técnico nº01/2010*. Salvador, 16 nov. 2010a.

____. *Parecer técnico nº02/2010*. Salvador, 16 nov. 2010b.

____. *Parecer técnico nº03/2010*. Salvador, 16 nov. 2010c.

BAINES, Stephen Grant; SILVA, Crísthian Teófilo da. *Relatório final: Processos de criminalização indígena em Roraima/Brasil*. Brasília, Procuradoria Geral da República; Associação Brasileira de Antropologia, mar. 2009.

BELLIA, Vitor (coord.). *Relatório de Impacto Ambiental Ferrovia de Integração Oeste-Leste (EF-334) entre Figueirópolis (TO) e Ilhéus (BA)*. S.l., nov. 2009.

BRASIL. Ministério da Justiça. Comissão Nacional de Política Indigenista. *Relatório da Subcomissão de Justiça, Segurança e Cidadania: Visita às Terras Indígenas na Bahia*. Brasília, 6 ago. 2009.

BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. *Diagnóstico fundiário: Terra Indígena Tupinambá de Olivença*. Brasília, 2006a.

____. *Relatório ambiental final: Terra Indígena Tupinambá de Olivença*. Brasília, 2004.

____. *Relatório final circunstanciado de identificação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*. Brasília, 2009.

BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas. *Nota técnica nº01/02*. Brasília, 13 maio 2002.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria de Direitos Humanos. Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana. *Relatório da Comissão Especial “Tupinambá” (Resolução nº15, de 25 de agosto de 2010 e Resolução nº6, de 31 de agosto de 2011)*. Brasília, out. 2011.

CAMARGO, Sandro Luiz de (coord.). *Relatório de Impacto Ambiental Porto Sul*. S.l., s.d.

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA. *Relatório do Povo Tupinambá, Serra do Padeiro, para a Subcomissão de Segurança, Justiça e Cidadania* [da Comissão Nacional de Política Indigenista]. Brasília, 9 dez. 2008.

COMISSÃO DOS PEQUENOS PRODUTORES DA REGIÃO SUL DA BAHIA. *Exposição de argumentos para contestação do relatório da Funai emitido pelo DOU de 20/04/2009*. Ilhéus, 5 jul. 2009.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. *Conflitos no campo Brasil 2009*. São Paulo, Expressão Popular, 2010.

____. *Conflitos no campo Brasil 2010*. São Paulo, Expressão Popular, 2011.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Violência contra os povos indígenas no Brasil: Relatório 2008*. Brasília, 2009.

____. *Violência contra os povos indígenas no Brasil: Relatório 2009*. Brasília, 2010.

____. *Violência contra os povos indígenas no Brasil: Relatório 2010*. Brasília, 2011.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO; POVO TUPINAMBÁ. *Dossiê Rabo da Gata*. Itabuna, 2011.

COTSIFIS, Pablo Alejandro (coord). *Relatório de Impacto Ambiental Atividade de perfuração marítima bloco BM-J-1, Bacia do Jequitinhonha*. S.l., maio 2011.

FEDERAÇÃO DOS ÓRGÃOS PARA A ASSISTÊNCIA SOCIAL E EDUCACIONAL/ BAHIA. *Relatório final: Construindo o direito a ter direitos*. Itabuna, maio 2005.

GALVÃO, Ilmar. *Parecer*. Brasília, ago. 2009.

GARCEZ, Angelina. *Parecer etno-histórico sobre as terras de Olivença*. Salvador, 2009.

GIMÉNEZ, Célia Beatriz. *Considerações sobre a delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*. Santa Cruz Cabralia, 30 jul. 2009.

POVO TUPINAMBÁ DA SERRA DO PADEIRO. *Relatório para a Subcomissão de Segurança, Justiça e Cidadania* [da CNPI]. Brasília, 9 dez. 2008.

REDE DE COALIZÃO SUL DA BAHIA JUSTO E SUSTENTÁVEL. *Ecodesenvolvimento no sul da Bahia: Uma visão de futuro muito além do Porto Sul*. Ilhéus, s.d.

____. *Porto Sul: Verdades x mentiras*. Ilhéus, abr. 2010.

SILVA, Crithian Teófilo (coord.). *Relatório final: Criminalização e situação prisional de índios no Brasil*. Brasília, Procuradoria Geral da República; Associação Brasileira de Antropologia, maio 2008.

Periódicos

A PRISÃO de Caboclo Marcellino: Foram soltos, hoje, o irmão e sobrinhos do “homem-bugre”. *Diário da Tarde*. Ilhéus, 7 nov. 1929.

AINDA o Caboclo Marcellino: a notícia de que o homem bugre queria assaltar Olivença. *Diário da Tarde*. Ilhéus, 16 jan. 1936.

ALMENDRA, Vilma; ROZENTAL, Manuel. “Tucum: terra de dignidade e persistência”. *Índios Online*. 3 maio 2012. Disponível em: <<http://www.indiosonline.net/tucum-terra-de-dignidade-y-persistencia/>>. Último acesso: 20 nov. 2012.

ANDRADE, J. Dantas de. “Os donos da terra”. *Zona Cacauera Jornal*. Itabuna, 26 fev. 1968.

ARAÚJO, Denise. “Cacique Babau escapa ao cerco em Buerarema”. *A Tarde*. Salvador, 24 out. 2008a.

BORGES, André. “Ibama aprova exploração da Petrobras no sul da Bahia”. *Valor Econômico*. São Paulo, 26 abr. 2012.

BORGES, Roque (entrevista). “Demarcação de terras pode custar votos ao Governo”. *Agora*. Itabuna, 3 a 5 out. 2009.

BRANDÃO, Marcelo. “Cacique Babau acusa policiais de agressão”. *A Tarde*. Salvador, 27 mar. 2010.

CARMEZIM, Vitor. “Índia diz que ação da PF foi truculenta”. *A Tarde*. Salvador, 31 out. 2008.

COBRANÇAS de dívidas. *Jornal de Ilhéus*. Ilhéus, 28 abr. 1918.

CONCEIÇÃO, Luiz. “Funai rejeita relatório sobre área indígena”. *A Tarde*. Salvador, 11 mar. 2006a.

____. “Ibama multa fazendas por devastação”. *A Tarde*. Salvador, 22 mar. 2006b.

COROADAS de pleno êxito as observações sobre o eclipse feitas pelos cientistas norte-americanos em Bocaiúva. *Folha da Noite*. São Paulo, 20 maio 1947.

COUTINHO, Leonardo; PAULIN, Igor; MEDEIROS, Júlia de. 2010. “A farra da antropologia oportunista”. *Veja*, nº2163. São Paulo, 5 maio 2010.

DEMARCAÇÃO de terras em Olivença preocupa Governador. *Agora*. Itabuna, 29 maio 2009.

DISPUTA de terras na região virou caso de polícia. *Agora*. Itabuna, 6 a 8 jun. 2009.

EDITAL. *Jornal de Ilhéus*. Ilhéus, 22 jun. 1917.

EDITAL. *Jornal de Ilhéus*. Ilhéus, 7 jul. 1918.

FEITOSA, Saulo Ferreira. “Para o povo Tupinambá fazer mais festa”. *Porantim*, 33 (327). Brasília, Conselho Indigenista Missionário, ago. 2010.

FERRAZ, Lucas. “Índios afirmam que foram torturados pela PF na Bahia”. *Folha de S.Paulo*. São Paulo, 19 jun. 2009.

FREITAS, Heráclito. “Relatório do Serviço de Propaganda Sanitária e Higiene Rural do Município de Ilhéus”. *Jornal Oficial*. Ilhéus, 21 ago. 1937.

GOMES, Donaldson. “Porto Sul só fica pronto depois de 2014”. *A Tarde*. Salvador, 16 nov. 2012.

GUERRA entre índios e produtores continua com tiros e novas invasões. *A Tribuna*. Ilhéus, 25 maio a 1 jun. 2012.

HYGINO, Antonio (entrevista). “Questão fundiária em Buerarema deveria ter uma solução negociada”. *Agora*. Itabuna, 13 a 15 mar. 2010.

JUIZ: “quem quiser ser índio pode mudar para Buerarema”. *A Região*. Itabuna, 27 fev. 2010.

LEITE, Paulo Moreira. “O cacique cassado”. *Época*, nº635. Rio de Janeiro, 17 jul. 2010.

LIMA, Juvencio Pery. “Departamento de Fomento Agrícola: Impressões em torno de Olivença”. *Jornal Oficial*. Ilhéus, 7 ago. 1937.

LOPES, Mayra. “Agricultores protestam no aeroporto de Ilhéus contra ocupações de terra”. *Correio*. Salvador, 10 ago. 2012.

MOREIRA, Andréa. “Índios ameaçam queimar máquinas”. *A Tarde*. Salvador, 29 jan. 2008.

NAVARRO, Cristiano. “Caboclo, não. Tupinambá!”. *Caros Amigos Especial*, 14 (51). São Paulo, out. 2010.

NETO, Almir. “Criação de área causará impacto socioeconômico”. *A Tarde*. Salvador, 29 maio 2009a.

_____. “Demarcação de terras gera tensão em Olivença”. *A Tarde*. Salvador, 29 maio 2009b.

OLIVEIRA, Ana Cristina. “Apreendida madeira ilegal na BR-101”. *A Tarde*. Salvador, 9 dez. 2004.

_____. “Exploração de areais desafia embargo”. *A Tarde*. Salvador, 17 jun. 2010a.

_____. “Irmã de cacique tupinambá é presa pela Polícia Federal”. *A Tarde*. Salvador, 5 jun. 2010b.

_____. “Preso índio acusado de diversos crimes em Buerarema”. *A Tarde*. Salvador, 10 mar. 2010c.

OLIVEIRA, Ana Cristina; GLÓRIA, Jonildo. “Índios e produtores buscam apoio de Lula”. *A Tarde*. Salvador, 26 mar. 2010.

OLIVEIRA, Camila. “Ataque de índios deixa 4 feridos e 3 desaparecidos”. *A Tarde*. Salvador, 26 fev. 2010a.

_____. “Índios tupinambás mantêm a ocupação de fazenda em Buerarema”. *A Tarde*. Salvador, 2 mar. 2010b.

_____. “Polícia teme invasão de tupinambás a Buerarema”. *A Tarde*. Salvador, 27 fev. 2010c.

_____. “Policias [sic] federal e militar ocupam Buerarema para impedir invasão indígena”. *A Tarde*. Salvador, 28 fev. 2010d.

- ____. “Protesto de produtores rurais bloqueia BR-101”. *A Tarde*. Salvador, 6 jun. 2009.
- OLIVEIRA, Meire. “Cacique Babu é solto depois de 5 meses de prisão”. *A Tarde*. Salvador, 18 ago. 2010.
- PEIXOTO, Aguirre. “Litoral sul ainda sofre os efeitos da crise do cacau”. *A Tarde*. Salvador, 4 ago. 2010.
- PETROBRAS anuncia descoberta de petróleo na bacia do Jequitinhonha. *Folha Online*. São Paulo, 25 nov. 2008.
- SANCHES, Mariana. “O Lampião tupinambá”. *Época*, nº601. Rio de Janeiro, 21 nov. 2009.
- SESSÃO DO JÚRI: Os últimos julgamentos e a libertação de Caboclo Marcellino. *Diário da Tarde*. Ilhéus, 22 ago. 1931.
- SUL da Bahia comemora prisão de Babau. *A Região*. Itabuna, 11 mar. 2010.
- SUPOSTOS Tupinambás invadem fazenda e atiram em mulher grávida. *Radar Notícias*. Itabuna, 21 maio 2012. Disponível em: <<http://www.radarnoticias.com/noticias/geral/11322/supostos-tupinambas-invadem-fazenda-e-atiram-em-mulher-gravida-21-05-2012/>> Último acesso: 27 ago. 2012.
- TRABALHO escravo é investigado. *A Tarde*. Salvador, 3 ago. 2007.
- TUPINAMBÁ, Jaborandy. “Retomada a fazenda Chapéu de Couro”. *Índios Online*. 26 ab. 2006. Disponível em: <http://www.indiosonline.net/retomada_a_fazenda_chapeu_de_couro/>. Último acesso: 20 nov. 2012.
- UM JULGAMENTO sensacional: Deverá entrar em júri, hoje, o “Caboclo Marcellino”. *Diário da Tarde*. Ilhéus, 11 mar. 1931.
- VENDA de terras. *Jornal de Ilhéus*. Ilhéus, 18 ago. 1918.
- WANDERLEY, Glauco. “Demarcação traumática”. *A Tarde*. Salvador, 14 jun. 2009.

Correspondências, notas públicas e panfletos

- AMNESTY INTERNATIONAL. UA 295/08. “Fear for safety/fear of torture or other ill-treatment”. S.I., 24 out. 2008.
- ASSOCIAÇÃO DOS ÍNDIOS TUPINAMBÁ DA SERRA DO PADEIRO. Ofício nº004/2008. À Administração Executiva Regional da Funai - Ilhéus. Aldeia Serra do Padeiro, 21 jan. 2008.
- BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais. Ofício nº075/11-IBAMA-EREG/IOS. Ref: Correspondência sem número da Comunidade Indígena Tupinambá de Olivença, datada de 04/05/2011 e recebida em 05/05/2011. Ao Coordenador Regional da Fundação Nacional do Índio em Ilhéus. Ilhéus, 5 maio 2011.

BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. Memorando nº134-GAB-AER/IOS. À Presidência da Fundação Nacional do Índio e à Diretoria de Assuntos Fundiários. Ilhéus, 6 mar. 2006b.

BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. Coordenação Regional do Sul da Bahia. Coordenação técnica local em Ilhéus. Ofício nº012/CTL/IOS/CRSB/FUNAI. Informações atualizadas do [sic] TI Tupinambá de Olivença. Ref.: Mandados de reintegração de posse. Ao Coordenador Regional da Funai no sul da Bahia. Ilhéus, 3 abr. 2012.

CARTA aberta das lideranças Tupinambá de Olivença em repúdio à violência que sofreram os índios Tupinambá de Olivença em 05 de abril de 2011. Olivença/Ilhéus, 7 abr. 2011.

CARTA aberta do cacique e lideranças da Aldeia Tupinambá de Tucun. Ilhéus, 28 set. 2007.

CARTA da Aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro à Secretaria de Desenvolvimento Social e Combate à Pobreza da Bahia. Aldeia Serra do Padeiro, 28 abr. 2008.

CARTA da Aldeia Tupinambá Serra do Padeiro à Fundação Nacional do Índio; ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis - Escritório regional de Ilhéus, BA; e ao Ministério Público [Federal]. Aldeia Serra do Padeiro, [16 nov. 2008].

CARTA da Comunidade Indígena Tupinambá de Olivença à Sociedade Brasileira. Olivença/Ilhéus, 25 fev. 2000.

CARTA aberta da Comunidade Tupinambá de Olivença - Aldeia Tucum. Ilhéus, 29 abr. 2012.

CARTA da Comunidade Indígena Tupinambá de Olivença ao Diretor da Administração Regional da Funai - Ilhéus/BA. Ilhéus, 20 jun. 2008.

CARTA da Comunidade Serra do Padeiro à Fundação Nacional do Índio. Aldeia Serra do Padeiro, 10 dez. 2003.

CARTA da Comunidade Tupinambá de Serra do Padeiro à Comissão de Direitos Humanos e Segurança Pública da Assembleia Legislativa da Bahia. Aldeia Serra do Padeiro, 23 abr. 2010.

CARTA da Comunidade Tupinambá da Serra do Padeiro às Autoridades Competentes e CNPI [Comissão Nacional de Política Indigenista]. Aldeia Serra do Padeiro, 1 jun. 2009.

CARTA de apelo dos Índios Tupinambás da Serra do Padeiro pela conclusão da demarcação. Aldeia Serra do Padeiro, s.d.

CARTA de esclarecimento dos índios Tupinambá da Aldeia Serra do Padeiro sobre a retomada da fazenda Bagaço Grosso. Aldeia Serra do Padeiro, [maio 2004].

CARTA de esclarecimento sobre a retomada da fazenda Serra das Palmeiras, da comunidade Serra do Padeiro para autoridades competentes, aliados, parceiros, imprensa, sociedade em geral. Aldeia Serra do Padeiro, 20 fev. 2010.

CARTA de Gildro Lisboa à Federação da Agricultura do Estado da Bahia. Ilhéus, 28 jul. 2008.

CARTA de Luiz Henrique Uaquim da Silva a Mércio Pereira Gomes, presidente da Fundação Nacional do Índio. S.l., s.d.

CARTA de Maria de Lourdes Farias Santos ao Presidente da Fundação Nacional do Índio. Ilhéus, 22 set. 2005.

CARTA de Rosivaldo Ferreira da Silva à Fundação Nacional do Índio. Aldeia Serra do Padeiro, 13 fev. 2008.

CARTA do Conselho de Caciques Pataxó ao Presidente da Fundação Nacional do Índio. S.l., [ago. 2001].

CARTA do Povo Tupinambá de Olivença. Denúncia à Comissão de Direitos Humanos da Câmara Federal. Ilhéus, 27 maio 2011.

CARTA do Povo Tupinambá de Olivença, sul da Bahia, às autoridades e imprensa. Brasília, 17 abr. 2007.

CARTA dos Índios Tupinambá de Serra do Padeiro à Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Aldeia Serra do Padeiro, s.d.

CARTA final do Seminário da Juventude Tupinambá. Serra do Padeiro, 11 set. 2005.

COMISSÃO DE PEQUENOS AGRICULTORES. “Tupinambá de Olivença: Uma ameaça socioeconômica para a sociedade regional: A verdade e nada mais que a verdade sobre a demarcação” (panfleto). S.l. e s.d.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. “Comitiva diocesana visita a Aldeia Serra do Padeiro”. Itabuna, 22 maio 2012.

____. “Governo Municipal de Ilhéus e Governo da Bahia querem doar terras dos Tupinambá de Olivença”. Itabuna, 13 jul. 2001.

____. “Tupinambá ocupam duas fazendas na região da Serra do Padeiro”. Itabuna, 20 mar. 2005.

ÍNDIOS Tupinambá retomam outra fazenda (nota pública). S.l., [2007].

INFORMATIVO da Comunidade Indígena Tupinambá de Olivença. Olivença/Ilhéus, 3 mar. 2006.

SOUZA, Ângela. “Carta aberta: Deputada Ângela Sousa: a única voz na Assembleia Legislativa contra a demarcação de terras no sul da Bahia” (panfleto). S.l., [2010].

SOUZA, Ângela; SIMÕES, Geraldo. “Você decide: esses são os deputados que sempre estiveram ao lado dos pequenos agricultores” (panfleto). S.l., [2010].

Legislação

BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891.

BRASIL. Presidência da República. Decreto de 9 de novembro de 2009. Declara de interesse social, para fins de reforma agrária, o imóvel rural denominado “Fazenda Brasilândia e outras”, situado no Município de Una, Estado da Bahia, e dá outras providências.

____. Decreto de 11 de junho de 2010. Cria o Parque Nacional da Serra das Lontras, nos municípios de Arataca e Una, no estado da Bahia, e dá outras providências.

____. Decreto de 21 de dezembro de 2007. Amplia a Reserva Biológica de Una, no município de Una, estado da Bahia, e dá outras providências.

____. Decreto nº1.775, de 8 de janeiro de 1996. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências.

____. Decreto nº85.463, de 10 de dezembro de 1980. Cria no estado da Bahia, no município de Una, a Reserva Biológica de Una, com os limites que especifica e dá outras providências.

____. Lei nº6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio.

Documentos judiciais e policiais

AGRÍCOLA CANTAGALO LTDA. Ação de interdito proibitório cumulada com pedido de medida liminar em face dos Índios da Tribo dos Tupinanbás [sic] da Serra do Padeiro e outros. Ao Juiz Federal da Seção Judiciária de Ilhéus. Itabuna, 8 maio 2006.

ANDRADE, Edjaldo Lessa e outros. Ação de interdito proibitório cumulada com pedido de medida liminar em face dos Índios da Tribo dos Tupinanbás [sic] da Serra do Padeiro e outros. Ao Juiz Federal da Seção Judiciária de Ilhéus. Itabuna, 24 maio 2006.

BAHIA. Ministério Público do Estado da Bahia. Procuradoria-Geral de Justiça. Termo de Ajustamento de Conduta entre Geová [sic] Nunes de Souza e outros. Buerarema, 28 nov. 2005.

BAHIA. Poder Judiciário do Estado da Bahia. Juízo de Direito da Vara Cível da Comarca de Una. Mandado liminar de reintegração de posse, em favor de Maria das Neves Epifânio Santos. Processo nº0000069-46.2010.805.0267. Una, 25 fev. 2010.

BAHIA. Poder Judiciário do Estado da Bahia. Juízo de Direito da Vara Crime da Comarca de Buerarema-BA. Alvará de soltura passado em favor de Rosivaldo Ferreira da Silva e Givaldo Jesus da Silva. Buerarema, 16 ago. 2010a.

____. Decisão. Processo nº1454098-0/2007. Pedido de prisão preventiva. Buerarema, 26 mar. 2007.

____. Mandado de prisão preventiva expedido contra a Sra. Glicelia [sic] Jesus da Silva, [sic] (vulgo Célia). Processo nº0000455-02.2010.805.0033. Buerarema, 12 abr. 2010b.

BAHIA. Poder Judiciário do Estado da Bahia. Plantão Judiciário do Segundo Grau. Tribunal de Justiça do Estado da Bahia. Decisão. Habeas Corpus (Registro nº 1013/08) de Buerarema. Salvador, 19 abr. 2008.

BRASIL. Advocacia Geral da União. Procuradoria-Geral Federal. Procuradoria Federal Especializada-Funai. Habeas Corpus com pedido de liminar em favor de Maria Valdelice Amaral de Jesus. Ao Desembargador do Tribunal Regional Federal da 1ª Região. Processo nº271-49.2011.4.01.3301. Brasília, 8 fev. 2011.

____. Habeas Corpus com pedido de liminar em favor de Rosivaldo Ferreira da Silva. Ao Desembargador Presidente do Tribunal Regional Federal da 1ª Região. Processo nº2009.33.01.000911-5. Brasília, 16 mar. 2010.

BRASIL. Distrito Federal. Governo do Distrito Federal. Polícia Civil do Distrito Federal. Departamento de Polícia Técnica. Instituto de Medicina Legal Leonídio Ribeiro. Laudo de exame de corpo de delito nº22364/09 (Lesões corporais). Brasília, 6 jun. 2009a.

____. Laudo de exame de corpo de delito nº22367/09 (Lesões corporais). Brasília, 6 jun. 2009b.

____. Laudo de exame de corpo de delito nº22369/09 (Lesões corporais). Brasília, 6 jun. 2009c.

____. Laudo de exame de corpo de delito nº22372/09 (Lesões corporais). Brasília, 6 jun. 2009d.

____. Laudo de exame de corpo de delito nº22373/09 (Lesões corporais). Brasília, 6 jun. 2009e.

BRASIL. Ministério da Justiça. Departamento de Polícia Federal. Delegacia de Polícia Federal em Ilhéus-BA. Auto de prisão em flagrante de Givaldo Jesus da Silva e outros. Inquérito Policial nº0032/2010-4-DPF/ILS/BA. Ilhéus, 20 fev. 2010a.

____. Auto de qualificação e interrogatório. Inquérito Policial nº2-362/08-DPF/ILS/BA. Ilhéus, 17 jun. 2009a.

____. Auto de qualificação e interrogatório de Jackson Santos da Cruz. Ilhéus, 31 jul. 2009b.

____. Inquérito Policial nº0188/2009-4-DPF/ILS/BA. Ilhéus, 2009c.

____. Memorando nº033/2009. Ref: Análise de material. Ilhéus, 15 jun. 2009d.

____. Ofício nº0660/2010-DPF/ILS/BA. Ref: Comunica a prisão. Mandado de prisão nº06/2009/Justiça Criminal Federal em Ilhéus-BA. Ao Juiz da Vara Única Criminal Federal em Ilhéus/BA. Ilhéus, 10 mar. 2010b.

____. Ofício nº0782/2009-DPF/ILS/BA. Ref: IPL 2-362/08 DPF/ILS/BA. Representação por prisão preventiva. Ao Juiz Federal da Subseção Judiciária de Ilhéus/BA. Processo nº2008.33.01.001076-0. Ilhéus, 22 jul. 2009e.

____. Ofício nº1897/2010-DPF/ILS/BA. Ref: IPL 0101/2010-4 DPF/ILS/BA. Comunica a prisão de Glicéria Jesus da Silva. Ao Juiz de Direito da Vara Criminal da Comarca de Buerarema-BA. Ilhéus, 3 jun. 2010c.

____. Portaria de instauração do Inquérito Policial nº2-362/08. Ilhéus, 20 out. 2008a.

____. Relatório. Inquérito Policial nº0188/2009-4-DPF/ILS/BA. Ilhéus, 18 nov. 2009f.

____. Representação pela prisão preventiva de Rosivaldo Ferreira da Silva e outros. Inquérito Policial nº0032/2010-DPF/ILS/BA. Ilhéus, s.d.[a].

____. Representação pela prisão preventiva de Rosivaldo Ferreira da Silva. Ilhéus, s.d.[b].

____. Termo de declarações de Rosivaldo Ferreira da Silva. Inquérito Policial nº2-127/2005-DPF/ILS/BA. Ilhéus, 5 jul. 2005.

____. Termo de declarações que presta Orlando de Oliveira Filho. Inquérito Policial nº2-090/2008-DPF/ILS/BA. Ilhéus, 24 mar. 2008b.

____. Termo de depoimento de Carlos Evangelista dos Santos. Inquérito Policial nº0032/2010-4-DPF/ILS/BA. Ilhéus, 25 fev. 2010d.

____. Termo de depoimento de Ivanilson Almeida Santos. Inquérito Policial nº0032/2010-4-DPF/ILS/BA. Ilhéus, 1 mar. 2010e.

____. Termo de depoimento de Domingos Alfredo Falcão Costa. Ilhéus, 25 fev. 2010f.

____. Termo de reinquirição de Levilton Pereira dos Santos. Ilhéus, 25 fev. 2010g.

BRASIL. Ministério da Justiça. Departamento de Polícia Federal. Superintendência Regional na Bahia. Setor Técnico-Científico. Laudo nº1076/2009-Setec/SR/DPF/BA. Laudo de exame de reprodução simulada. Salvador, 30 out. 2009.

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

____. Ação civil pública por dano moral coletivo e individual em face da União. Processo nº1825-23.2010.4.01.3311. Ilhéus, 26 jul. 2010a.

____. Habeas Corpus com pedido de liminar em favor de Rosivaldo Ferreira da Silva. Ao Desembargador Presidente do Tribunal Regional Federal da 1ª Região. Processo nº2009.33.01.000911-5. Ilhéus, 5 ago. 2009a.

____. Manifestação sobre representação pela prisão preventiva de Rosivaldo Ferreira da Silva. Processo nº2009.33.01.000911-5. Ilhéus, 29 jul. 2009b.

____. Ofício s/n. Ref: Visita ao cacique tupinambá Rosivaldo Ferreira da Silva (cacique Babau), no setor de Custódia da Superintendência Regional da Polícia Federal na Bahia. Ao Procurador Regional dos Direitos do Cidadão. Salvador, 11 mar. 2010b.

____. Pedido de revogação de prisão preventiva. Ao Juízo Federal da Vara Única de Ilhéus. Processo 2008.33.01.001078-8. Ilhéus, 23 out. 2008.

____. Representação criminal nº1.14.001.000089/2009-08. Apura notícia de tortura por policiais federais em desfavor de índios da comunidade Tupinambá. Ilhéus, 2009c.

____. Termo de declarações de Núbia Batista da Silva. Procedimento administrativo nº1.14.001.000055/2000-77. Ilhéus, 10 jul. 2001.

____. Termo de declarações. Rosivaldo Ferreira da Silva. Processo nº2009.33.01.000911-5. Ilhéus, 10 mar. 2010c.

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

BRASIL. Poder Judiciário Federal. Juízo Federal da Vara Única de Ilhéus. Decisão. Processo nº2004.33.01.002641-6. Interdito proibitório-5122. Ilhéus, 9 maio 2005.

____. Decisão. Processo nº2006.33.01.000427-0. Interdito proibitório-5122. Ilhéus, 7 abr. 2006a.

____. Decisão. Processo nº2006.33.01.000455-0. Interdito proibitório-5122. Ilhéus, 5 abr. 2006b.

____. Decisão. Processo nº2006.33.01.000456-4. Interdito proibitório-5122. Ilhéus, 27 abr. 2006c.

____. Decisão. Processo nº2006.33.01.000572-7. Interdito proibitório-5122. Ilhéus, 2006d.

____. Decisão. Processo nº2006.33.01.000573-0. Interdito proibitório-5122. Ilhéus, 2 jun. 2006e.

____. Decisão. Processo nº2006.33.01.000579-2. Interdito proibitório-5122. Ilhéus, 5 maio 2006f.

____. Decisão. Processo nº2006.33.01.000653-7. Interdito proibitório-5122. Ilhéus, 6 jul. 2006g.

____. Decisão. Processo nº2006.33.01.000654-0. Interdito proibitório-5122. Ilhéus, 14 jun. 2006h.

____. Decisão. Processo nº2006.33.01.000723-0. Interdito proibitório-5122. Ilhéus, 10 jul. 2006i.

____. Decisão. Processo nº2006.33.01.000761-4. Interdito proibitório-5122. Ilhéus, 24 jul. 2006j.

____. Decisão. Processo nº2006.33.01.000927-9. Interdito proibitório-5122. Ilhéus, 6 jun. 2007a.

____. Decisão. Processo nº2006.33.01.001345-7. Interdito proibitório-5122. Ilhéus, 30 abr. 2007b.

____. Decisão. Processo nº2006.33.01.001658-5. Interdito proibitório-5122. Ilhéus, 1 ago. 2006k.

____. Decisão. Processo nº2006.33.11.001221-1. Interdito proibitório-5122. Itabuna, 17 ago. 2006l.

____. Decisão. Processo nº2007.33.01.000347-7. Interdito proibitório-5122. Ilhéus, 14 dez. 2007c.

____. Decisão. Processo nº2008.33.01.001078-8. Pedido de prisão preventiva. Ilhéus, 21 out. 2008a.

____. Decisão. Processo nº2008.33.11.000275-6. Interdito proibitório-5122. Itabuna, 22 abr. 2008b.

____. Decisão. Processo nº2008.33.11.000256-4. Interdito proibitório-5122. Itabuna, 23 abr. 2008c.

____. Decisão. Processo nº2009.33.01.000911-5. Pedido de prisão preventiva. Ilhéus, 3 ago. 2009.

____. Decisão. Processo nº2010.33.01.000192-6. Pedido de prisão preventiva. Ilhéus, 18 mar. 2010a.

____. Decisão. Processo nº2010.33.01.000173-4. Interdito proibitório-5122. Ilhéus, 14 dez. 2010b.

____. Despacho. Processo nº2006.33.01.001429-8. Ilhéus, 16 out. 2008d.

BRASIL. Poder Judiciário Federal. Superior Tribunal de Justiça. Decisão. Suspensão de liminar e de sentença nº1.493-BA (2011/0307247-9). Brasília, 2 jan. 2012.

BRASIL. Poder Judiciário Federal. Tribunal Regional Federal da Primeira Região. Decisão. Suspensão de Liminar ou Antecipação de Tutela nº2008.01.00055130-7. Brasília, 20 out. 2008a.

____. Decisão (liminar). Habeas Corpus nº2008.33.01.001078-8. Brasília, 24 out. 2008b.

____. Decisão. Habeas Corpus nº2008.33.01.001078-8. Brasília, 24 nov. 2008c.

____. Decisão. Habeas Corpus nº2009.01.00.047341-3/BA. Brasília, 17 ago. 2009a.

____. Decisão. Habeas Corpus nº2009.01.00.047341-3/BA. Brasília, 22 set. 2009b.

BRITO, Antônio Ferreira e outros. Ação de interdito proibitório cumulada com pedido de medida liminar em face dos Índios da Tribo dos Tupinanbás [sic] e outros. Ao Juiz Federal da Seção Judiciária de Ilhéus. Itabuna, 20 maio 2006.

CHAVES, Osvaldo Barbosa. Ação de interdito proibitório cumulada com pedido de medida liminar em face dos Índios da Tribo dos Tupinanbás [sic] e outros. Ao Juiz Federal da Seção Judiciária de Ilhéus. Itabuna, 8 maio 2006.

COSTA, Manoel Dias. Ação de interdito proibitório cumulada com pedido de medida liminar em face dos Índios da Tribo dos Tupinanbás [sic] da Serra do Padeiro e outros. Ao Juiz Federal da Seção Judiciária de Ilhéus - Bahia. Itabuna, 28 mar. 2006.

FEDERAÇÃO DOS ÓRGÃOS PARA A ASSISTÊNCIA SOCIAL E EDUCACIONAL E ASSOCIAÇÃO DOS ÍNDIOS TUPINAMBÁS DE SERRA DO PADEIRO. Representação junto à Procuradoria Federal da Cidade de Ilhéus-BA, solicitando abertura de inquérito e ação civil pública. Ilhéus, 17 dez. 2004a.

____. Representação junto à Procuradoria Federal da Cidade de Ilhéus-BA, solicitando abertura de inquérito e ação civil pública. Ilhéus, 17 dez. 2004b.

____. Representação junto ao Ministério Público Estadual de Buerarema-BA, solicitando abertura de inquérito civil e ação civil pública. Itabuna, 15 dez. 2004c.

____. Representação junto ao Ministério Público Estadual de Buerarema-BA, solicitando abertura de inquérito civil e ação civil pública. Itabuna, 17 dez. 2004d.

FITERMAN, Charitas Paula Gonçalves e outros. Ação de interdito proibitório cumulada com pedido de medida liminar em face dos Índios da Tribo dos Tupinanbás [sic] da Serra do Padeiro e outros. Ao Juiz Federal da Seção Judiciária de Ilhéus. Itabuna, 23 mar. 2007.

LISBOA, Gildro. Ação de reintegração de posse cumulada com perdas e danos decorridos de ato ilícito contra a Comunidade Indígena Tupinambás/Olivença e outros. Ao Juiz Federal da Seção Judiciária de Ilhéus. Ilhéus, 27 dez. 2004.

MAGALHÃES, Walter Santos e outros. Ação de interdito proibitório cumulada com pedido de medida liminar em face dos Índios da Tribo dos Tupinanbás [sic] e outros. Ao Juiz Federal da Seção Judiciária de Ilhéus. Itabuna, 27 mar. 2006.

ORRICO, João Felipe de Sabóia; OLIVEIRA, Maria Raimunda Góes. Ação de interdito proibitório em face dos Índios da Tribo Tupinambá e outros. Ao Juiz Federal da Seção Judiciária de Ilhéus. Ilhéus, 10 maio 2006.

RIBEIRO, Gabriel Bastos; RIBEIRO, Edite Quinteiro. Ação de interdito proibitório cumulada com pedido de medida liminar em face de um grupo que se intitulam [sic] indígenas, aos [sic] quais dizem fazer parte da Comunidade Tupinambá e outros. Ao Juiz Federal da Seção Judiciária de Ilhéus. Itabuna, 15 maio 2006.

RIBEIRO, José Bastos; RIBEIRO, Laura Inez Santos. Ação de interdito proibitório cumulada com pedido de medida liminar em face de um grupo que se intitulam [sic] indígenas, aos [sic] quais dizem fazer parte da Comunidade Tupinambá e outros. Ao Juiz Federal da Seção Judiciária de Ilhéus. Itabuna, 23 abr. 2006.

SANTANA FILHO, Jonas Alves de. Ação de interdito proibitório cumulada com pedido de medida liminar em face dos Índios da Tribo dos Tupinambás [sic] e outros. Ao Juiz Federal da Seção Judiciária de Ilhéus. Ilhéus, 17 abr. 2006.

SILVA, Antônio Soares. Ação de reintegração de posse com pedido liminar contra a Comunidade Indígena Tupinambá e outros. Ao Juiz Federal da Seção Judiciária de Itabuna. Ilhéus, 25 fev. 2008.

SILVA, Eduardo Nogueira da. Ação de interdito proibitório cumulada com pedido de medida liminar em face dos Índios da Tribo dos Tupinambás [sic] da Serra do Padeiro e outros. Ao Juiz Federal da Seção Judiciária de Ilhéus. Itabuna, 30 jan. 2008.

SILVA, Edvaldo Gonçalves da. Ação de interdito proibitório com pedido de medida liminar em face dos Índios da Tribo dos Tupinambás [sic] e outros. Ao Juiz Federal da Seção Judiciária de Ilhéus. Ilhéus, 17 abr. 2006.

SOUSA, Ginobaldo Nunes de. Ação de interdito proibitório em face da Comunidade Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro e outros. Ao Juiz Federal da Seção Judiciária de Ilhéus. Ilhéus, 23 mar. 2006.

SOUZA, Marly Lisboa Freire e outros. Ação de interdito proibitório cumulada com pedido de medida liminar em face dos Índios da Tribo dos Tupinambás [sic] da Serra do Padeiro e outros. Ao Juiz Federal da Seção Judiciária de Ilhéus. Itabuna, 4 out. 2006.

Documentos fundiários, contratos e recibos comerciais

BAHIA. Governo do Estado. Título definitivo da fazenda São Jerônimo - Maroim, Una, Bahia (Título nº47.841, processo de alienação de terras públicas nº46/005.095). Salvador, 23 set. 1980.

CARTA de acordo nº05/47-2301, entre o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento e a Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro. Projeto de Revitalização da Farinha Indígena para um Desenvolvimento Sustentável (Carteira de Projetos Fome Zero e Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Indígenas), Brasília, 2005.

CONDOMÍNIO FAZENDA UNACAFÉ. Conjunto de recibos de parceria agrícola. Una, 2011.

CONTRATOS de parceria agrícola familiar entre José Álvaro da Silva (parceiro outorgante) e diversos parceiros outorgados. Una, 2008.

CONVÊNIO entre a Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional da Secretaria de Desenvolvimento e Integração Regional do Estado da Bahia e a Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro, para construção de uma casa de farinha elétrica (Programa Produzir). Salvador, 13 abr. 2009.

DECLARAÇÃO do Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural da Fazenda Belém junto à Secretaria da Receita Federal do Ministério da Fazenda. Buerarema, 21 set. 1999.

DECLARAÇÃO para cadastro de imóvel rural [Fazenda Belém] junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Una, 7 dez. 1981.

INSTRUMENTO particular de comodato de imóvel rural de prazo determinado entre a Unacafé Agrícola Ltda e José Álvaro da Silva. Una, 6 nov. 2007.

Estatutos, atas, gravações e anotações de reuniões

ANOTAÇÕES da autora acerca da Audiência sobre as Propostas de Emenda Constitucional 038 e 215 na Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa do Senado Federal. Brasília, 15 mar. 2012.

ASSOCIAÇÃO DOS ÍNDIOS TUPINAMBÁ DA SERRA DO PADEIRO. Ata das reuniões ordinárias. Aldeia Serra do Padeiro, 2004-2012.

____. Ata de fundação da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro. Aldeia Serra do Padeiro, 1 mar. 2004a.

____. Ata de reunião com as pessoas que viajaram para Brasília. Aldeia Serra do Padeiro, 8 maio 2011.

____. Ata de reunião com o Departamento de Produção. Aldeia Serra do Padeiro, 2 nov. 2006.

____. Ata de reunião do Grupo de Idosos. Aldeia Serra do Padeiro, 3 jul. 2007.

____. Ata da reunião dos coordenadores das roças comunitárias para avaliação de criação de normas das mesmas. Aldeia Serra do Padeiro, 24 maio 2009.

____. Ata de reunião extraordinária. Aldeia Serra do Padeiro, 16 jul. 2006.

____. Estatuto da Associação dos Índios Tupinambás da Serra do Padeiro. Aldeia Serra do Padeiro, 22 jun. 2004b.

____. Relatório do que foi conquistado até 2004. Aldeia Serra do Padeiro, s.d.

BRASIL. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Relato sobre reunião entre Incra e Comunidade Indígena Tupinambá-BA. Brasília, 28 jan. 2010.

BRASIL. Ministério da Justiça. Comissão Nacional de Política Indigenista. Atas e gravações das reuniões ordinárias e extraordinárias realizadas entre 2007 e 2011. Brasília.

BRASIL. Poder Legislativo Federal. Câmara dos Deputados. Gravação de audiência pública na Comissão de Agricultura, Abastecimento e Desenvolvimento Rural da Câmara dos Deputados. Brasília, 12 ago. 2009.

MOVIMENTO UNIDO DOS POVOS E ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA BAHIA. Ata de assembleia geral de fundação, eleição e posse da diretoria executiva do Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas da Bahia (Mupoiba). Salvador, 9 dez. 2011.

Mapas

BAHIA. Secretaria da Agricultura. Instituto de Terras da Bahia. Agência regional nº46. Mapa da posse São Jerônimo (Maroim, Una, Bahia). Salvador, 4 out. 1978.

MAPA sem autoria da fazenda São Felipe (Una, Bahia), da Unacau Agrícola S.A. S.l., s.d.

Fontes orais

AMARAL, Nivalda do. Depoimento. III Seminário de História Indígena Caboclo Marcelino (mesa de abertura). Ilhéus, Universidade Estadual de Santa Cruz, 13 dez. 2011.

COUTO, Patricia Navarro de Almeida. “Do caboclo Marcelino ao cacique Babau: Resistência e criminalização dos Tupinambá de Olivença” (comunicação). Grupo de trabalho “Ativismo indígena, etnicidade e política: Mutações na configuração do indigenismo contemporâneo”. 28ª Reunião Brasileira de Antropologia. São Paulo, Associação Brasileira de Antropologia, 5 jul. 2012.

JESUS, Genilda Maria de. Depoimento. III Seminário de História Indígena Caboclo Marcelino (mesa de abertura). Ilhéus, Universidade Estadual de Santa Cruz, 13 dez. 2011.

KRUCHEWSKY, Alcides. Intervenção durante reunião entre vereadores de Buerarema e pequenos produtores (Vídeo). Buerarema, 29 maio 2009.

MARCIS, Teresinha. “A presença dos moradores índios na administração da Vila Nova de Olivença, 1798” (comunicação). III Seminário de História Indígena Caboclo Marcelino. Ilhéus, Universidade Estadual de Santa Cruz, 13 dez. 2011.

OLIVEIRA, Valdenilson. Depoimento. Simpósio “Graves violações aos direitos humanos dos povos indígenas: O ponto de vista das vítimas”. 28ª Reunião Brasileira de Antropologia. São Paulo, 4 jul. 2012.

PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. 2009. “Marcellino José Alves: de índio a caboclo, de ‘Lampião Mirim’ a comunista, uma trajetória de resistência e luta no sul da Bahia”. Comunicação apresentada no XXV Simpósio Nacional de História, Simpósio Temático “Os índios na história”. Fortaleza.

SILVA, Rosivaldo Ferreira da. Depoimento. Tribunal Popular do Judiciário - Bahia. Itabuna, 5 maio 2012.

Sítios na internet

BAHIA. Secretaria do Planejamento. *Ferrovias de Integração Oeste-Leste*. Disponível em: <<http://www.seplan.ba.gov.br/verProjeto.php?varCodigo=6>>. Último acesso: 20 nov. 2012.

BRASIL. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. “Una (histórico)”. *IBGE Cidades*. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/historicos_cidades/historico_conteudo.php?codmun=293250>. Último acesso: 25 set. 2012.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. *Tabela de medidas agrárias não decimais*. Disponível em: <http://sistemas.mda.gov.br/arquivos/TABELA_MEDIDA_AGRARIA_NAO_DECIMAL.pdf>. Último acesso: 11 out. 2012.

EURASIAN NATURAL RESOURCES CORPORATION. *Investors: Major shareholders* (tabela). Disponível em: <<http://www.enrc.com/investors/major-shareholders>>. Último acesso: 20 nov. 2012.

FERROVIA DE INTEGRAÇÃO OESTE-LESTE – TOCANTINS E BAHIA. Disponível em: <<http://www.educamb.com.br/fiol/>>. Último acesso: 20 nov. 2012.

PORTO SUL. Disponível em: <<http://www.portosul.ba.gov.br>>. Último acesso: 20 nov. 2012.

PORTO SUL NÃO!. Disponível em: <<http://www.portosulnao.org.br>>. Último acesso: 20 nov. 2012.

UNIVERSIDADE DO ALGARVE. Centro de Estudos Ataíde Oliveira. *Arquivo português de lendas*. Disponível em: <<http://www.lendarium.org/>>. Último acesso: 20 nov. 2012.