

# “A LUTA ESTÁ NO SANGUE E, ALÉM DISSO, OS CABOCLOS EMPURRAM”:

## PARTICIPAÇÃO DE SERES NÃO HUMANOS NAS RETOMADAS DE TERRAS NA ALDEIA TUPINAMBÁ DE SERRA DO PADEIRO, BAHIA

DANIELA FERNANDES ALARCON<sup>1</sup>

### INTRODUÇÃO

Os *encantados* ou *caboclos* são entidades centrais na cosmologia dos Tupinambá da Serra do Padeiro, no sul da Bahia. Para os indígenas, a existência de vínculos específicos entre eles próprios, o território e esses seres não humanos é a dimensão precípua de sua identidade étnica. Neste artigo, serão focalizadas algumas concepções nativas acerca das relações entre os *encantados* e o processo de recuperação territorial que vem sendo levado a cabo pelos indígenas na última década. Para tanto, serão analisadas as ações coletivas conhecidas como *retomadas de terras*, que, em definição sucinta, consistem em processos de recuperação de áreas por eles tradicionalmente ocupadas, no interior das fronteiras da Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença, já delimitada, e que se encontravam em posse de não índios.

Como se verá, os Tupinambá creem que os encantados sofreram intensamente os impactos da penetração dos não índios em seu território. Ademais, sendo os verdadeiros *donos da terra*,

---

<sup>1</sup> Mestra em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas/CEPPAC da Universidade de Brasília. E-mail: alarcon.df@gmail.com.

converteram-se em sujeitos centrais do processo de recuperação territorial. Conforme os indígenas, tais entidades, além de instá-los a reocupar determinadas áreas em posse de não índios, têm contribuído de forma decisiva para o sucesso de suas estratégias de luta. Certo é que não apenas os indígenas se vêm beneficiando do gradual *retorno* ou *libertação* da terra, o que se debaterá mais adiante, mas também os *encantados*, que passaram décadas recuados, estão finalmente retornando a seus domínios.

Defendendo uma abordagem cosmo-histórica do contato, Albert (2002, p. 11) atenta para a complexidade dos modos indígenas de construção histórica e elaboração simbólica, que demandaria, na análise, “rearticular o mítico e o histórico na expressão oral, ritos com etnopolítica, classificações com mobilizações, estruturas com estratégias e invenções com tradições”. Considerando essas observações, buscarei analisar o caso tupinambá, informada pelos aportes teóricos oferecidos, sobretudo, por Barth (1998), Oliveira Filho (1998, 2004), Monteiro (2001) e Pollak (1989). Trata-se de dar visibilidade à atuação indígena, indicando como o repertório cultural e a memória social tupinambá são mobilizados em uma situação de agudo embate político. O caso parece corroborar a caracterização de cosmologia de Barth, segundo a qual não se trata de um conjunto estático de ideias abstratas, mas sim de um corpo de significados contingentes – uma “tradição de conhecimento viva” (BARTH, 1987, p. 84, tradução minha), entrelaçada à organização social do grupo em uma situação histórica específica e, portanto, sujeita a sucessivas transformações.

Situada nos municípios de Buerarema, Ilhéus e Una, sul do estado da Bahia, a 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 lugar em que hoje está a sede do distrito de Olivença,

localizada a cerca de 21 km da cidade de Ilhéus<sup>2</sup>. Ao longo do tempo, os indígenas tiveram as áreas em sua posse drasticamente reduzidas, conforme grandes porções do território eram fixadas em fazendas pretensamente pertencentes a não índios. No século xx, a expansão capitalista sobre essas terras de ocupação tradicional, que visava a conversão de um território culturalmente construído em fator de produção, intensificou-se.

Em maio de 2002, o Estado brasileiro reconheceu oficialmente a existência do povo Tupinambá<sup>3</sup>. Dois anos depois, respondendo às demandas indígenas, a Fundação Nacional do Índio (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. No sentido leste-oeste, ela se prolonga 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. A área é coberta pela Mata Atlântica e por ecossistemas associados; nas últimas décadas, contudo, a expansão das atividades agrícolas na região reduziu drasticamente a vegetação nativa, restando poucas áreas bem preservadas. Quando da conclusão deste artigo, o processo demarcatório ainda estava em curso.

Não se dispõe de dados precisos acerca do número de habitantes indígenas da TI; considerando as informações oficiais disponíveis, pode-se estimar uma população de cerca de cinco mil

---

**2** O processo de territorialização pode ser compreendido como “uma intervenção da esfera política que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados” (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 56). Ainda conforme essa caracterização, a territorialização passa, necessariamente, pela “reelaboração da cultura e da relação com o passado” (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 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 (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 60). Para uma reconstrução do processo de territorialização dos Tupinambá, ver Alarcon (2013).

**3** 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.

pessoas<sup>4</sup>. A população distribui-se por diferentes localidades espalhadas pela TI, unidas historicamente por vínculos de parentesco e pela partilha de uma identidade comum. Na porção mais interior da TI, situa-se a aldeia Serra do Padeiro, sobre a qual este artigo se debruça e onde vivem cerca de mil indígenas, conforme dados da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP) para 2012.

Desde 2004, os indígenas vêm realizando retomadas de terras. Na aldeia Serra do Padeiro, aproximadamente 70 fazendas foram ocupadas até o momento, formando uma espécie de anel em torno da afloração rochosa que dá nome à aldeia e que é considerada a “morada dos *encantados*”<sup>5</sup>. Antes do início do processo de retomada, os indígenas viviam no interior de fazendas (mantendo com os pretensos proprietários dessas áreas relações de meação ou trabalho assalariado, entre outras); em pequenos sítios, que haviam logrado manter em sua posse, a despeito do avanço dos não índios; ou haviam se mudado para outras localidades, como sedes de municípios da região ou metrópoles do centro-sul do país. Apesar de os indígenas, ao longo da última década, terem ampliado significativamente a área que ocupam, esta permanece descontínua, já que persistem no território fazendas e sítios em posse de não índios.

As informações em que se fundamenta este artigo foram produzidas no âmbito de uma pesquisa de mestrado acerca das retomadas de terras realizadas pelos Tupinambá da aldeia Serra do Padeiro, concluída no início de 2013, que contemplou uma

---

**4** O Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena, da Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde (Siasi/Sesai/MS), registra, para 2013, 4.534 indígenas Tupinambá cadastrados na TI Tupinambá de Olivença. O Censo 2010, por sua vez, contabilizou 5.851 Tupinambá; note-se, contudo, que este número refere-se a todos que assim se autodeclararam e que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) não fornece dados desagregados para a TI em questão (Brasil, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2012).

**5** A expressão “morada dos encantados” dá título à dissertação de mestrado da antropóloga Patrícia Navarro de Almeida Couto, primeiro trabalho acadêmico a analisar a religiosidade na Serra do Padeiro (COUTO, 2008).

incursão etnográfica ao território tupinambá com quatro meses de duração.

Os dados elaborados em campo demonstraram que as retomadas eram observadas, pelos indígenas, conforme pontos de vista distintos – mesmo que não se tratasse de divergências na descrição ou na interpretação dos fatos, cada qual vivenciava o processo à 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. Assim, incorporei falas de sujeitos de diversas faixas etárias, gêneros, trajetórias de vida e formas de participação no processo de recuperação territorial. Devido às limitações de escopo, não se priorizará aqui a explicitação de contrastes de posição, mesmo reconhecendo que sua consideração sistemática pode abrir uma vertente frutífera de análise.

No que diz respeito aos *encantados*, há indivíduos que gozam de conhecimentos reconhecidamente mais vastos a seu respeito: o pajé, principal especialista religioso da aldeia; o cacique; os indígenas mais velhos e/ou mais próximos ao centro de poder da aldeia; e aqueles que *fecharam trabalho* junto ao pajé. Contudo, experiências pessoais com os *encantados* são disseminadas e, mesmo fora desse círculo, ouvi grande quantidade de referências cotidianas a seu respeito. Assim, se as narrativas pormenorizadas aqui apresentadas foram registradas junto aos indígenas do primeiro grupo, as informações sobre os *encantados*, de modo geral, foram construídas a partir da consideração das falas de indígenas de perfis variados. Mais uma vez, infelizmente não se poderá proceder, aqui, à análise das variações de discurso observáveis na aldeia.

Note-se que todos os depoimentos aqui reproduzidos foram transcritos conforme os padrões da chamada norma culta e que, em algumas passagens do texto, pseudônimos são utilizados, com o intuito de resguardar a intimidade e a segurança de meus interlocutores.

## ENCANTADOS EXPROPRIADOS: O ADOECIMENTO DA TERRA

Houve um ano em que a terra adoeceu. Não se trata de metáfora; isso se deu precisamente em 1947, contou-me um indígena a quem chamarei João. À época dos fatos, seu João não era ainda nascido, mas ele recorda o que seu pai lhe dizia. “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”<sup>6</sup>. 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<sup>7</sup>. “A pessoa estava enterrando um e já caía no túmulo, ou então chegava em casa e já estava doente”, completou seu João. Seu pai enviuvou várias vezes; diz-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, rememorou seu João. Em 1951, ocorreu a primeira “seca grande” de que têm lembrança os indígenas da Serra do Padeiro<sup>8</sup>. Molharam os pés de São José no rio de Una, mas a chuva demorou a cair<sup>9</sup>. Os bichos, as gentes, os *encantados* e outras classes de seres recuaram; alguns desapareceram. Ainda hoje, concluiu seu João, a terra está em recuperação.

Parece-me muito significativo o fato de, em narrativas de seu João e de outros indígenas, terra, índios e *encantados* aparecerem intimamente conectados – a enfermidade da terra desdobra-se na doença massiva que acomete os indígenas, provocando o recuo destes e dos *encantados*. Além disso, é crucial ter em mente que a doença da terra coincide com a intensificação

---

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

**7** Beré é um peixe de água doce comum na Serra do Padeiro.

**8** Uma nova grande seca teve lugar em 1971.

**9** Em outra versão, Santo Antônio.

da penetração de não índios no território tupinambá, já no século xx. Note-se que, a partir do último quartel do século XIX, a região sul da Bahia passou a se constituir como a principal fronteira agrícola do estado (GARCEZ, 1977). A penetração de não índios na Serra do Padeiro, contudo, só tomaria escala décadas depois.

Embora não se trate aqui de analisar minuciosamente a religiosidade tupinambá, importa indicar, em linhas gerais, como se dá a convivência entre índios e *encantados* em um mesmo território, para então observar os impactos sofridos por ambos com a penetração dos não índios<sup>10</sup>. É preciso reconhecer que, nos marcos da cosmologia tupinambá, estamos diante de um território partilhado por índios e outras classes de seres. Parecia consenso, entre os Tupinambá da Serra do Padeiro com os quais travei discussões a esse respeito, que os *encantados* e outras entidades têm domínios territoriais específicos, 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* podem ter preferências que as levam a frequentar mais assiduamente certas áreas (o Sucim, por exemplo, era associado por uma senhora indígena, muito "entendida", a pés de maracujá e o Caveira, a pés de oiti)<sup>11</sup>. Mas, de modo geral, as narrativas indicam que todos esses seres circulam 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

---

**10** Muitos dados sobre a religiosidade tupinambá podem ser encontrados em Couto (2008) e Ubinger (2012).

**11** Não disponho de dados etnográficos suficientes para propor uma definição consistente de visagem, em contraste com a de encantado – nas falas dos indígenas, tais entidades aparecem comumente embaralhadas. Como noção instrumental, pode-se pensar nas visagens como entidades que habitam as narrativas de forma mais lacunar e são menos associadas às expressões religiosas centralizadas na casa do santo. O termo encantado, por sua vez, era empregado ora como sinônimo de encantado, ora em um sentido mais próximo ao de visagem. Sobre o Sucim, falei mais adiante; em relação ao Caveira, obtive apenas escassas informações.

para nos alumiar<sup>12</sup>. Ao longo desses dois dias, tem lugar uma sequência de incorporações e os *encantados* oferecem muitos conselhos relacionados ao processo de retomada, como se verá na seção seguinte.

Conforme relatos, essas entidades comunicam-se também em sonhos ou se pondo “ao lado” das pessoas. Às vezes, explicou-me um não índio casado com uma indígena, os encantados deixam notar sua presença no território de forma sutil. Por exemplo, os Martins – um pescador e o outro, marinho, ambos apreciadores do fumo e de bebidas alcólicas – certas vezes revelariam sua passagem com cheiro de cigarro ou bebida, sem que haja alguém fumando ou bebendo por perto<sup>13</sup>. O Sucim, por sua vez, sem se deixar ver, assombraria os indígenas com seus gritos (“quando ele grita perto, é que está longe; quando grita longe, é que está perto”). “Meia-noite velha, ele gritava nessas chapadas aí: ‘Suciium Saterê! Suciium Saterê!’”, lembrou um indígena já idoso. “Era um mistério que tinha... agora, não sei de onde é que vinha esse mistério<sup>14</sup>.”

Outras entidades, por sua vez, deixam-se ver. Diversos relatos, fundamentados em experiência direta ou, no mais das vezes, baseados em informações de segunda mão, dão conta de como a Caipora (também conhecida como Dona do Mato ou Comadre) pode assumir aparências diversas: moça bonita, velha, menino, homem engravatado, velho com cachimbo. Ouvi, em campo,

---

**12** Em 2012, participei dos festejos de São Sebastião, mas não me ocuparei aqui de descrevê-los, já que uma etnografia da festa pode ser encontrada em Couto (2008). Especificamente sobre as origens e o sentido da devoção dos Tupinambá da Serra do Padeiro a São Sebastião (apresentado como possível símile do encantado Tupinambá), ver Couto (2008, p. 103-104) e Ubinger (2012, p. 77-80; 101-102).

**13** A partir de etnografia em outra área da TI, Mejía Lara (2012, p. 72) menciona as ocasiões em que encantos insinuariam 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 indígenas que já haviam morrido.

**14** Fora da região cacauaieira, não foi possível encontrar referências ao Sucim Saterê, que, segundo os indígenas, não era corruptela de Saci Pererê. Ele figura em versos de lararana, longo poema do escritor modernista Sosígenes Costa (nascido em Belmonte, sul da Bahia), que descreve um mito de criação do cacau e foi publicado postumamente por José Paulo Paes (COSTA, 1979, p. 38, 97, 100).

muitos casos de índios que teriam sido confundidos pela Cai-pora, além de um pequeno conjunto de histórias acerca de suas aparições. Certa noite, no terreiro de uma retomada, conversei com uma não índia casada com um indígena, quando ela comentou que, se não estivéssemos distraídas, teríamos notado a Cai-pora cruzando a boca da mata, atrás de nós, já que ela passava todos os dias por ali, em horários determinados, emitindo seu som característico.

Conheci ainda relatos, um dos quais remontava a 1910, sobre aparições da Mãe D'Água (com seu "cabelão comprido, esverdeado") nos rios de Una e Santana, assim como na Lagoa do Mabaço. A lagoa, aliás, é conhecida por "ter *encante*", o que faria com que suas águas mudassem de cor conforme a direção do vento. Ali, conforme relatos, indígenas e não indígenas assistiram a aparições, em plena água, de "estrelas" de intenso brilho. Nessa e em outras lagoas, como também em rios, habitaria o Nego D'Água, que teria aparecido, em diferentes ocasiões, a índios que estavam pescando<sup>15</sup>. Certa vez – contou-me um menino indígena, replicando a narrativa que escutei de seu avô –, o Nego D'Água ficou enroscado no tresmalho de um indígena, no rio de Una. Em uma viva performance, o garoto descreveu: enfezada, a *visagem* segurava o apetrecho de pesca firmemente, mas, quando tentaram capturá-la, lançou-se de volta ao rio.

Da consideração de diferentes narrativas, depreende-se que alguns dos seres que habitam o território são incômodos – como, por exemplo, a cobra que chupa todo o leite do seio da mulher adormecida, com o rabo metido na boca do bebê para que este não chore –, mas há que se conviver com eles<sup>16</sup>. Uma *visagem* cuja presença muito perturba indígenas de diferentes gerações é a Pisadeira, entidade que, segundo eles, aparece à noite e exerce uma desagradável pressão sobre o estômago de quem está adormecido ("Ela é muito rica, tem uma coroa toda de ouro – ela

---

**15** Para Câmara Cascudo (1984, p. 165), é sinônimo de Caboclo D'Água.

**16** Em *Iararana*, a cobra que mama em mulheres paridas é chamada cobra de leite (COSTA, 1979, p. 50). Ela também é mencionada por Woortmann e Woortmann (1997, p. 61) e por Câmara Cascudo (1984, p. 234).

é do tempo de reis. Quando ela pisa, você sente um peso...!)<sup>17</sup>. Outros podem ser benfazejos, mas voluntariosos, como a Fartura, “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.”

Assim como há os *encantes* das matas, explicaram-me alguns indígenas, há também os do ouro. Incrustado em rochas, espalhado por todo o território, o ouro poderia se manifestar aos índios por meio de ruídos (“ele chora, parece menino chorando”); na forma de uma menina loira, que apareceria a algumas crianças; ou como fachos de fogo ou clarões, sempre que estivesse se mudando de uma pedra a outra. Quem conseguir desencantá-lo, enriquecerá, mas isso, disseram-me, é tarefa complicada e perigosa (pode levar à morte). Uma senhora indígena contou-me sobre uma dessas tentativas, levada a cabo por uma mulher gananciosa e inábil, cuja filha terminou encantada.

Os *trancos* velhos da família Fulgêncio Barbosa sempre avisavam fachos de fogo nas baixas de cacau, na região do rio Cipó<sup>18</sup>. Quando cavaram em um desses locais, para extrair barro bom para tapagem de casa, encontraram minérios estranhos, que, segundo um indígena dessa família, “deveriam ser os tubos do ouro”, no interior dos quais o *encante* estaria guardado.

---

**17** Câmara Cascudo (1984, p.623) 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, Kerepiiuá”.

**18** Categoria nativa que pode ser encontrada em etnografias de diferentes povos indígenas, tronco é uma expressão comumente utilizada pelos Tupinambá da Serra do Padeiro para demarcar a existência, em sua aldeia, de dois coletivos indígenas, cada qual referido a um antepassado do sexo masculino. Ao enfatizar a ascendência comum aos membros de um mesmo coletivo, os Tupinambá põem em relevo a trajetória histórica por eles compartilhada e seu pertencimento territorial. No caso tupinambá, o “sistema de metáforas” operado nesta “solução classificatória” (ARRUTI, 2004, p. 265) assenta-se no par *trancos velhos* e *brotos*, conectados pelo *sangue*. Note-se que, historicamente, os dois grandes troncos da Serra do Padeiro estabeleceram entre si relações de aliança e mesmo parentesco, o que parece ter se intensificado no contexto de retomada.

Em determinada ocasião, um indígena viu um grande fogo em um tabocal; quando tornou ao local, no dia seguinte, não encontrou qualquer sinal de queimada. Os membros do outro grande tronco familiar da aldeia, os Ferreira da Silva/Bransford da Silva, também diziam avistar esses clarões na Serra do Padeiro, movendo-se de uma pedra a outra, durante a noite<sup>19</sup>. Certa vez, Antônio Fulgêncio (n. 1901) teria visto dois fachos de fogo simultâneos, conforme o relato de um de seus filhos:

Quando foi um belo dia, apareceu um facho de fogo lá na Serra do Padeiro e outro aqui [junto ao rio Cipól. 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 alguns elementos para refletirmos sobre a percepção dos indígenas acerca dos efeitos 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

---

**19** 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, mencionado na Bahia como Biatatá, é o mito da cobra de fogo (“não se vê outra cousa senão um facho cintilante correndo para ali”, anotou o padre José de Anchieta, (apud CÂMARA CASCUDO, 1984, p. 130). Câmara 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 (CÂMARA CASCUDO, p. 124). Indígenas da Serra do Padeiro contaram-me o caso de uma mulher com a qual se cruza à beira da estrada e que, à primeira vista, apresenta tamanho normal; se, porém, o caminhante se virar para trás, encontrará a mesma mulher com uns sete metros de altura. Essa história, contudo, não é 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 (CÂMARA CASCUDO, p. 455). No verbete referente a essa entidade, Câmara 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).

informado pelas histórias sobre os *encantes* 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 grota 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 *encantes* do ouro, os indígenas não pareciam muito animados a desencantá-los. Aqueles familiares com essa classe de *encante* tinham seus locais de ocorrência mapeados na memória (as cristas das serras altas, tal brejo, determinada grota), mas entendiam, como já disse, que quebrar o *encante* era perigoso. Assim, conviviam com o ouro mais ou menos da mesma maneira que com os demais *encantes*. 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 enricar e o ímpeto de se arriscar para tanto. Mas seu desfecho melancólico revela 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.

Era generalizada a crença de que, 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 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.’” Em alguns casos, a comunicação entre *encantados* e indígenas foi fisicamente atravessada por cercas – é o caso da própria Serra do Padeiro, que terminou circundada por fazendas<sup>20</sup>. Além de constituírem uma incômoda presença, os não índios devastaram largamente o território, o que teria repercutido de forma avassaladora na existência das entidades não humanas que o habitam. “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”.

Vastas porções da floresta, 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. Apenas em locais de acesso mais difícil restariam fragmentos de “mata donzela”, onde “nenhuma vara foi tirada”, diz um indígena. 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 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 colonial.

“Antes tinha muita caça, os bichos passavam brincando, mas desmataram muito e deixaram quase um agreste”, disse uma indígena. Pássaros silvestres (como *curió*, *sabiá-verdadeiro*, *pin-tassilgo*) eram capturados para venda e a caça ilegal era amplamente praticada. A introdução de agrotóxicos pelos fazendeiros também impactou gravemente a fauna: “matava *ingongo*

---

**20** Mejía Lara (2012, p. 73) comenta a percepção, por parte de alguns indígenas, de que a comunicação com os *encantados* se havia enfraquecido, com a imposição das fazendas e a redução das áreas de mata.

lcentopeial, cobra, filho de passarinho”<sup>21</sup>. As chuvas diminuíram e nascentes secaram; alguns se lembram inclusive de categorias de chuva que já não caem, como a de cambueiro, que era forte e ventosa. 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 recupere algo do vigor de outrora.

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. Alguns indígenas narram com horror as ocasiões em que, chegando ao rio de Una ou ao ribeirão das Caveiras, depararam-se 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”)<sup>22</sup>. Além das aplicações circunstanciais de veneno, o rio de Una, antes de chegar à aldeia, recebe também o esgoto da cidade de São José da Vitória<sup>23</sup>.

---

**21** Cf. Lopes (2003, p. 111, 117), 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.

**22** Ao que parece, em alguns casos, a aplicação de veneno no rio não estava associada 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, p. 11). Os indígenas enviaram carta-denúncia à Funai, ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e ao Ministério Público Federal (MPF), relatando o episódio.

**23** Em 2004, os indígenas representaram junto à Justiça Federal e ao Ministério Público estadual, solicitando providências em relação a casos de desmatamento e à poluição do rio. Um inquérito foi aberto, pela Procuradoria Federal em Ilhéus, para

A persistência, contemporaneamente, de ações deletérias dos invasores contra o território vem sendo reiteradamente denunciada pelos índios e compõe um rol de justificativas para as retomadas de terras. As formulações variavam, mas era consenso entre todos os indígenas com os quais conversei que a recuperação do território era condição essencial para a construção de projetos de vida autônoma. Retomando fazendas, enfatizavam, tornar-se-iam 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, caça, pesca e coleta. Entendo que tal processo vem permitindo, ainda, a manutenção e o fortalecimento de sua identidade e de seus laços sociais e territoriais. Finalmente, o que lhes era especialmente caro, a recuperação territorial estaria permitindo o retorno dos encantados e outros seres a seus antigos domínios.

#### A ATUAÇÃO DOS ENCANTADOS NA “CONSTRUÇÃO DA ALDEIA”

Ao analisar as razões pelas quais logram fazer frente ao poder bélico dos não índios, reocupando áreas e nelas se mantendo a despeito das tentativas de reintegração de posse, os Tupinambá comumente enfatizam seu profundo conhecimento sobre o território, o nível de organização da aldeia e, sobretudo, a fundamental participação dos *encantados*. No passado, em uma época na qual sequer estava em questão a realização de retomadas, os Tupinambá da Serra do Padeiro já solicitavam às entidades que cultuavam orientações sobre como proceder. Em uma carta aberta, na qual recuperam historicamente sua presença na

---

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; até a conclusão deste artigo, a estação de tratamento não havia sido construída.

região, comentam os 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 (Rosemiro Ferreira da Silva), pajé da Serra do Padeiro, observou: “Eu não tinha aquela inteligência, no começo, para resolver os problemas. Os *encantados* é que foram abrindo minha mente”. No duro interregno entre o mais notável episódio de resistência tupinambá registrado no século xx, o levante do caboclo Marcellino, derrotado em 1937, e os primeiros eventos da mobilização contemporânea (de que se pode considerar como marco a viagem de dois indígenas a Brasília, em 1985, em busca do apoio do então deputado federal Mário Juruna), a conjuntura revelou-se amplamente desfavorável aos indígenas<sup>24</sup>. Foram décadas de resistência mais ou menos silenciosa – e, em grande parte, invisível para além das fronteiras regionais<sup>25</sup>. Ao rememorar esse lapso de tempo, os indígenas enfatizam que estavam sozinhos diante da pressão expropriatória dos não índios – a não ser pela presença dos encantados.

Contemporaneamente, os indígenas solicitam a intervenção dessas entidades por ocasião de retomadas, ações de protesto, reuniões e também ao sofrerem repressão, como se detalhará a

---

**24** No final da década de 1920, Marcellino José Alves mobilizou os Tupinambá 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. Sobre o levante de Marcellino, ver, entre outras fontes, Lins (2007), Paraiso (2009) e Alarcon (2013). Sobre o contato dos Tupinambá com Juruna, ver, entre outros, Couto (2003, p. 68-69) e Alarcon (2013, p. 46).

**25** Por resistência, entendo mais que a definição estrita na qual esta é associada tão somente a episódios de confrontação aberta protagonizados por grupos subordinados; o apelo exercido por processos dessa natureza não deve encobrir, na análise, as “formas cotidianas de resistência” (Scott, 2011, p. 219). Em um contexto no qual o enfrentamento ostensivo seria demasiado arriscado, os indígenas souberam aproveitar as limitações e contradições do sistema interétnico (HOWARD, 2002). Apesar de não ensejarem, naquele momento, transformações profundas, tais respostas permitiram ganhos efetivos (especialmente na satisfação de necessidades prementes) e, cumulativamente, criaram condições para o processo de retomada territorial.

seguir. Ou, ainda, pode-se pensar que os *encantados* convocam os indígenas a agir. Ainda jovem, o cacique Babau (Rosivaldo Ferreira da Silva), antes de assumir esse cargo, viveu um período em Santa Cruz Cabralia, onde concluiu seus estudos e se engajou na mobilização em torno dos 500 anos de “descobrimento” do Brasil, aproximando-se dos Pataxó. Em depoimento a Couto (2012), afirmou ter recebido, nessa época, “um chamado dos *encantados* para retornar à Serra do Padeiro, para se tornarem visíveis e lutarem pela terra”.

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 santo<sup>26</sup>. Em um ritual que teve lugar no mesmo dia, agora com a participação de grande número de indígenas, 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, segundo os indígenas, oferecer previsões e orientações<sup>27</sup>. Segundo eles, os *encantados* também transmitem avisos por meio de sonhos, sensações físicas ou outros sinais, como a aparição de aves agourentas, por exemplo, o caburé ou o beija-flor<sup>28</sup>. Se plantas oferecidas ao santo murcharem rápido demais, há motivo para desconfiar que algo está por vir. A maioria dos índios entende que, quando uma determinada senhora acorda “com um preconceito ruim”, sentindo como se estivessem “deramando fel” dentro de si, devem ficar de sobreaviso. As sensações podem variar – outra indígena falou-me que, nesses casos, sentia “as carnes tremendo” –, mas são sempre desagradáveis. É preciso, portanto, reconhecer e decifrar esses sinais.

---

**26** Sobre as consultas do cacique ao pajé (e deste aos encantados) quando da tomada de decisões políticas, ver também Couto (2008, p. 66).

**27** Sobre algumas dessas entidades no contexto da Serra do Padeiro, ver Couto (2008) e Ubinger (2012).

**28** Mejia Lara, referindo-se aos Tupinambá de Olivença, também comenta a ocorrência de comunicações em sonhos, evocações e augúrios (2012, p. 66, 72-73). Ver ainda Ubinger (2012, p.104-127).

As mensagens dos encantados podem, por outro lado, ser tranquilizadoras. Seu Lírio lembrava-se, por exemplo, que, quando do confronto na fazenda Serra das Palmeiras, retomada em 2010, havia consultado os *encantados* e estes lhe indicaram que tudo ficaria bem, como de fato se deu. O mesmo ocorreu em relação às prisões de seus filhos Babau, Givaldo Ferreira da Silva e Glécéria Jesus da Silva, atreladas ao processo de disputa territorial. 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”<sup>29</sup>. 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 positivos<sup>30</sup>. 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 indígenas realizam anualmente – foi marcada por esse acontecimento, adquirindo contornos de comemoração, com intensa participação dos três indígenas libertados<sup>31</sup>.

---

**29** 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” (UBINGER, 2012, p. 150).

**30** A esse respeito, Ubinger fala em “sacrifício consciente” e no “cumprimento de uma missão” (2012, p. 119, 148-150).

**31** Agradeço a Patrícia Navarro por esta informação, que posteriormente me foi referida também por alguns indígenas. Para uma descrição dessa festa, ocorrida em 22 de outubro de 2010, ver Ubinger (2012, p. 123-124).

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 Tupinambá, muito se fala sobre a coragem que demonstram nas ações, no enfrentamento direto, sobre como “aguentam” as retomadas a despeito das pressões. O juiz federal Pedro Alberto Pereira de Mello Calmon Holliday, conhecido por suas posições anti-indígenas, teria ouvido dos Tupinambá certa vez: “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, em uma sessão do Tribunal Popular do Judiciário realizada em Itabuna, em 2012. “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 mais, não lna ocupação inicial”). 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 um indígena:

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.

A valentia, assim, é ensejada tanto pela memória (mais precisamente, pela comparação do presente com um passado de violência e sofrimento) e pela solidariedade profunda entre parentes, quanto pelo fato de os Tupinambá da Serra do Padeiro se considerarem 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.

Quando da realização de retomadas e outras ações políticas, explicou o cacique Babau, em depoimento a Couto, os *encantados* iriam adiante, para “preparar o terreno” (2008, p. 65). Note-se que a decisão de retomar determinada área não é resultado apenas da análise, pelos indígenas, de um conjunto de variáveis; em todos os casos é imprescindível consultar os *encantados*, obtendo seu consentimento<sup>32</sup>. “Nós só fazemos [retomadas] se eles falarem que pode, senão é perigoso”, disse-me seu Lírio. Inclusive as direções em que se vem desenrolando o processo de recuperação territorial na Serra do Padeiro – perceptíveis quando se observam as coordenadas geográficas das retomadas projetadas em um mapa e associadas às datas em que foram realizadas – relacionam-se aos *encantados*. Grosso modo, está se formando um semicírculo, cingindo a formação rochosa que dá nome à aldeia; além disso, o rio de Una atua como eixo, ao longo do qual vem sendo realizadas retomadas, em ambas as margens. “Rodeando a aldeia”, os indígenas reproduzem o movimento dos

---

32 Sobre essa questão, ver também Couto (2008, p. 161).

*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"<sup>33</sup>.

Os indígenas, assim, agem "preparados intelectualmente pelos encantados", afirmou o cacique Babau em outra ocasião. Conforme relatos, é comum que, durante as ações, essas entidades manifestem-se em alguns indígenas, e intercedam para favorecer-los – por exemplo, mandando muita chuva para dificultar a chegada de viaturas policiais enviadas para reprimir os índios<sup>34</sup>. Em um ataque realizado pela Polícia Federal (PF), em outubro de 2008, contou-me uma indígena, "os policiais ficaram com medo porque, logo que eles chegaram, aquele pé de jambre ljabol... 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. Segundo eles, 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 o que considerava um estranho lance do ataque realizado 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.

Muitos indígenas afirmavam que, durante um confronto, um jovem foi salvo por ação de Martim: segundo eles, o *encantado* empurrou-o, para que saísse da trajetória de uma bala (e lhe

---

**33** Canto de toré anotado na Serra do Padeiro em 4 de maio de 2012. Em outra ocasião, uma indígena disse-me: "quando você tem um objetivo, basta rodear a aldeia".

**34** Soube de apenas uma ocasião em que os Tupinambá da Serra do Padeiro teriam solicitado a um encantado para que não interferisse na ação que se estava desenrolando. Quando os indígenas ocuparam a sede da 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".

revelou o ocorrido, posteriormente, durante o ritual). Recordando esse mesmo dia, uma indígena comentou: “Nós viamos as balas vindo, vermelhas, elas esfriavam no ar e caíam junto à gente”. Ubinger (2012, p. 135) 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 São Jorge e os *encantados*”. As entidades ofereceriam, ainda, uma série de orientações táticas e informações úteis. Quando os indígenas foram severamente atacados com gás lacrimogêneo, durante a ação da PF de outubro de 2008, alguém conheceu “por inspiração” dos *encantados* que a capeba, um vegetal abundante por ali, neutraliza os efeitos do gás, quando esfregada sobre a pele. Os *encantados* também estabelecem alianças uns com os outros, disse-me um indígena, fortalecendo assim seu poder. Ainda segundo ele, podem percorrer locais fora do território e, ao retornar, informam os Tupinambá sobre o que acontece em outras aldeias e o que tramam seus inimigos.

Com banhos, pinturas corporais (com tintura de jenipapo), colares, defumações, rezas, cantos, gritos e outros procedimentos, os indígenas renovariam cotidianamente a proteção garantida pelos *encantados*, especialmente em momentos considerados críticos<sup>35</sup>. 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 quel *dentro* do ritual”, disse outra indígena. Daí as admoestações para que se “fortalecesse o ritual”, proferidas pelo cacique e outros indígenas quando julgam que ele está “fraco”, o que presenciei em reuniões e li em atas da AITSP. Há, inclusive, cantos de toré específicos para

---

**35** Na mesma direção, Mejia Lara (2012, p. 107) associa a realização do porancing (ritual semelhante ao toré, praticado nas demais áreas da TI) a “momentos em que se faz necessário fortalecer a coletividade”. Para Ubinger (2012, p. 107), o toré “ajuda a aumentar a ‘força’ espiritual na luta política da aldeia”. A respeito do grito, ver Ubinger (2012, p. 108-109).

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 são “fortes”, que ela se arrepia quando os entoa e que não gosta de cantá-los fora de contexto.

“A retomada só começa quando acende o fogo [do toré]”, disse-me o cacique Babau certa vez. É o fogo que começa 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 área conhecida como Unacau, em 2012. A fazenda fora ocupada na madrugada de quinta-feira, 17 de maio, e um pequeno toré já havia sido feito pelos indígenas que participaram diretamente da ação. Na noite de sexta-feira, porém, índios de diversas retomadas acorreram à fazenda, para a realização do 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 dias subsequentes, 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 seria 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”.

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 – seu Lírio já o recebera semanas antes, no toré em comemoração à decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) quanto à nulidade dos títulos de propriedade distribuídos sobre o território 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<sup>36</sup>. 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”, disse. “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.”

A participação dos *encantados*, portanto, não se limita aos momentos mais óbvios do conflito territorial. A ação de recuperar uma fazenda pode até ser a culminância de um processo de luta, mas inaugura uma etapa ainda mais difícil, que demanda esforços concertados para a manutenção de modos de vida próprios. Como se indicou, os indígenas entendem que é preciso “aprender a viver” no território retomado, em conformidade com a “cultura” – e os *encantados*, nesse cenário, ensinam-nos a “construir a aldeia”. Ademais – o que me parece fundamental no contexto das retomadas –, informam 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.

---

**36** Jereré é uma rede (que pode ser elaborada com fibras naturais ou materiais industrializados), presa em uma armação circular, que os indígenas submergem manualmente para capturar peixes e crustáceos. Os samburás, também conhecidos como panicuns, são cestos de cipó em que se transportam peixes e crustáceos. Patioba é uma palmeira, cujas folhas são muito apreciadas para o preparo de alimentos assados.

## O RETORNO DA TERRA

“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 é 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 indígena 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. Também alguns jovens e adultos que viviam na TI, contou-me uma indígena, tiveram 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.

A existência das profecias relaciona-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, como já se indicou, expressa-se de maneira muito explícita, já que os *encantados*, conforme a cosmologia tupinambá, têm a capacidade de transmitir seus recados pela boca dos indivíduos em que “descem”<sup>37</sup>. Como disse uma indígena, “a luta está no

---

**37** A antropóloga Patrícia 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

sangue e, além disso, os caboclos empurram”. A terra tem que ser demarcada, explicou-me uma indígena, para que aos *encantados* e aos mortos seja assegurado seu lugar de descanso. É certo que a terra também serve para produzir e habitar – mais que isso: para “viver bem”, como dizem reiteradamente (“Aldeia dá para tudo. Até se virar bicho... tem lugar para andar, para correr.”). Porém, aquele que perde de vista que a terra pertence aos *encantados* corre o risco de sofrer uma mutação: “tornar-se fazendeiro”. Nessa definição de fazendeiro, que me foi exposta por uma índia, o que está em jogo não é a extensão da terra de que um indivíduo dispõe, mas sim o tipo de relação que ele estabelece com o território e a forma como se apropria do que é produzido ali. A terra não deve ser entendida, portanto, como meio de acumulação de riquezas, mas como pertencente aos *encantados*, como um território que deve ser zelado e pode ser usufruído, desde que sua apropriação não se faça em termos considerados “individualistas”.

Quando o cacique Babau afirma – a respeito das tentativas de reintegração de posse e do dever de resistir – que “terra não se entrega” (é inegociável), que tudo que está em cima dela é contingente, que as benfeitorias não lhes interessam (“até a represa, se o fazendeiro conseguir colocar em cima da cabeça, pode levar”), parece-me que, para além da retórica, é precisamente disso que ele está falando: dessa terra que pertence aos *encantados*<sup>38</sup>. Ele enfatiza que os índios procedem da terra, nela vivem e são seus “guardiões”: a Serra teria sido confiada a eles, “prometida”, para que dela cuidassem.

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

---

indígenas poderiam ser compreendidos como mediadores entre os encantados e o Estado.

**38** “Nós vamos sumir naquele pé de serra”, afirmou Babau em audiência no Senado, em março de 2012, “mas a terra nós não entregamos”.

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, associada aos *encantes* do ouro. 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 “coisa dos antepassados, que eles viam, deixaram de ver, e está voltando”. No contexto de retomada, assim como o retorno de entidades conhecidas, a chegada de *encantados* que nunca haviam aparecido antes também é saudada efusivamente. Segundo os Tupinambá, essas chegadas seriam sinal inequívoco de que sua luta está no caminho certo. O “retorno da terra” mencionado nas profecias – e que pode ser entendido, mais amplamente, como o lento restabelecimento do vigor do território recuperado – é, simultaneamente, o retorno dos índios dispersos (os vivos e os mortos) e dos *encantados*, bem como a fundação das bases de um futuro imaginado.

## ENCANTADOS E RETOMADAS: COSMOLOGIA E POLÍTICA

Em sua análise sobre a “santidade” que irrompeu em Jaguaripe, no Recôncavo Baiano, por volta de 1580, Vainfas (1995) atenta para a articulação entre tradições tupis (expressas, por exemplo, nas profecias sobre os frutos da terra que cresceriam sem ser cultivados, as flechas que caçariam sozinhas, as velhas que tornariam a ser moças) e elementos cristãos<sup>39</sup>. No entanto, alerta que estes últimos apareciam negados e invertidos – por exemplo, no “batismo às avessas” (VAINFAS, 1995, p. 121-127). Boa parte dos indígenas que, no seio da santidade, dedicavam-se à construção de profecias anticristãs e antiescravistas – 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 – havia passado, em algum momento,

---

**39** Inúmeras santidades tiveram lugar durante o período colonial, reunindo indígenas fugidos de fazendas e aldeamentos, e também oriundos de aldeias ainda não “reduzidas”. No quadro das santidades, registraram-se, em vários pontos da Bahia, incêndios de engenhos, fugas e assassinatos de não índios.

pela experiência da catequese. A partir desse horizonte é que se engajavam em “idolatrias insurgentes, atitudes coletivas de negação simbólica e social do colonialismo” (VAINFAS, 1995, p. 69). Compreender a santidade, assim, demanda inscrevê-la em uma situação histórica específica, mais precisamente em um quadro de resistência ao poder colonial.

No caso dos Tupinambá da Serra do Padeiro – separado da santidade do Jaguaripe por mais de quatro séculos –, a presença de imagens bíblicas em narrativas sobre o contato (as febres e pragas mencionadas por seu João, por exemplo) e de elementos associados ao catolicismo popular e a ritos afrobrasileiros no culto aos *encantados* demonstra que a análise daquilo que se apresenta, contemporaneamente, como uma “indianidade” específica (CARVALHO, 2011) tupinambá deve considerar, necessariamente, seus vínculos com as tradições cristãs e afrobrasileiras. Afinal, como se sabe, estamos em face de um longo contato interétnico. É nesse quadro que dados históricos e cosmológicos se misturam para compor narrativas povoadas de reminiscências e encantos.

Ao mesmo tempo, as experiências dos Tupinambá da Serra do Padeiro com os *encantados* no processo de retomada devem ser compreendidas em articulação com as experiências de outros povos indígenas, sobretudo do Nordeste. É preciso ter em mente que as categorias *retomada* de terra e *encantado*, ao tempo em que carregam os sentidos específicos que lhe atribuem os Tupinambá, extrapolam este caso em particular, já que em sua construção entremeiam-se as histórias de diferentes povos. Não está no escopo deste artigo estabelecer comparações sistemáticas entre contextos indígenas variados, mas vale efetuar algumas aproximações pontuais.

Em sua etnografia sobre os Kiriri, Brasileiro (1996, p. 101) enfatizou a relevância do conjunto de crenças articuladas em torno da jurema (vegetal de cuja entrecasca se extrai bebida alucinógena, de uso ritual), argumentando que ele “extrapola o campo

estritamente religioso, ramificando-se em outras esferas, notadamente a política”. Debruçando-se mais especificamente sobre o faccionalismo, ela oferecia exemplos da participação dos *encantados* na política, indicando que estes apareciam como “instância máxima de legitimidade” e que os Kiriri consultavam os *encantados* para a tomada de decisões que afetassem o grupo, como ocorre entre os Tupinambá (BRASILEIRO, 1996, p. 106, 228). Cabe notar ainda que os Kiriri também associavam o contato a uma ruptura em sua comunicação com os *encantados*. Segundo eles, a Guerra de Canudos seria um marco desse processo, pois no confronto “faleceram importantes líderes religiosos e os derradeiros falantes da língua ‘nativa’, enfraquecendo a prática dos rituais, e, sobretudo, comprometendo a comunicação com os ‘encantados” (BRASILEIRO, 1996, p. 51-52).

Entre os Tremembé, Messeder (1995, p. 118) reuniu narrativas caracterizando um tempo prévio, encantado, que foi posteriormente invadido pelos não índios, impondo a necessidade de um reencontro com os *encantados* e tornando a etnicidade “um projeto que se vincula à ideia do reencantamento do universo”. A noção de “reencantamento do mundo” é central para a análise de Arruti (1996) sobre os Pankararu. Referindo-se a este e outros grupos indígenas que vêm atravessando longo processo de territorialização, ele sinaliza como, no marco da reorganização contemporânea dos mesmos, tornou-se preciso “ensinar toré”, isto é, “ensinar o caminho até os Encantados”, que o grupo emergente, do seu lugar de ponta de rama, perdeu ao longo das sucessivas misturas a que foi submetido” (ARRUTI, 1996, p. 65). No caso dos Pankararu, o principal motor de desencantamento teria sido o barramento do rio São Francisco para a construção da usina hidrelétrica de Itaparica.

Conforme Arruti (1996, p. 145), para os povos indígenas do Nordeste, “produção da aldeia e encantamento estão indissolavelmente ligados”. O “segredo” da relação entre os indígenas e os *encantados*, uma vez redescoberto, “passa a ser o fulcro da identidade do grupo” (ARRUTI, 1996, p. 65). Nesse quadro, a conexão entre religiosidade e mobilização política é evidente: “Ensinar o caminho para os Encantados é, ao mesmo tempo, ensinar o

caminho até os 'direitos': a mensagem é transmitida ao grupo emergente, ao mesmo tempo que ao órgão indigenista, ela dá acesso ao sobrenatural ao mesmo tempo que ao 'governo'" (AR-RUTI, 1996, p. 66).

Em um organograma da organização política xukuru reproduzido por Oliveira (2006, p. 136), também é possível observar as imbricações entre religiosidade e política: em forma de árvore, a representação tem nas folhas o cacique, o pajé e a associação, entre outros, e nas raízes, os *encantados*. Conforme depoimentos reunidos pela antropóloga, os *encantados* transmitiriam mensagens e "conselhos sobre problemas enfrentados pelo povo" às "pessoas de ciência", capazes de se comunicar diretamente com os primeiros (OLIVEIRA, 2006, p. 144). Ainda segundo relatos, o atual cacique xukuru – que assumiu o cargo após o assassinato de seu pai, o cacique Xicão (Francisco de Assis Araújo), ocorrido em 1998 – foi escolhido pelos *encantados*, ainda criança. Também reconhecido como liderança eleita pelos *encantados*, o cacique Xicão seria legitimado e protegido por essas entidades – em um contexto de reiteradas ameaças de morte, teria o "corpo fechado" (OLIVEIRA, 2006, p. 90). Por vezes, ele próprio "se encantava" (OLIVEIRA, 2006, p. 153, 166). Para Oliveira (2006, p. 176-177), o assassinato de Xicão teria levado a uma reelaboração em torno de sua imagem, na qual a associação com os *encantados* foi reforçada. Para alguns indígenas, ele se explicava pelo fato de o cacique ter passado a negligenciar os *encantados*, perdendo assim sua proteção.

No que diz respeito especificamente à participação dos *encantados* em retomadas de terras, a aproximação do caso tupinambá com outros contextos etnográficos é dificultada pelo fato de os estudos sobre tais formas de ação serem curiosamente escassos. Informações fragmentárias encontradas em pesquisas que abordam as retomadas tangencialmente permitem supor que coincidências existem. Por exemplo, a decisão dos Xukuru-Kariri de retomar uma fazenda, em 1986, teria sido tomada durante um ritual do ouricuri (MARTINS, 1994, p. 29).

Nesse sentido, 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 aqui apresentada possa ser uma pequena contribuição nesse sentido. Considerando algumas concepções tupinambás acerca da atuação dos *encantados* no processo de recuperação territorial em curso, busquei colaborar, com a descrição empiricamente lastreada de um caso em particular, para a construção de um quadro analítico das formas contemporâneas de resistência indígena, que contemple as relações entre memória e história, cosmologia e política.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALARCON, Daniela Fernandes. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)-Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- ALBERT, Bruce. Introdução: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp/ Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 9-21.
- ARRUTI, José Maurício Andion. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. p. 231-279.
- \_\_\_\_\_. *O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais pankararu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.
- BARTH, Fredrik. *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998. p. 185-227.

- BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. *Relatório final circunstanciado de identificação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*. Brasília: Funai, 2009.
- BRASILEIRO, Sheila. *A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal da Bahia, 1996.
- CÂMARA CASCUDO, Luis da. *Dicionário do folclore brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.
- CARTA de apelo dos Índios Tupinambás da Serra do Padeiro pela conclusão da demarcação. Aldeia Serra do Padeiro, s.d. Arquivo da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro.
- CARVALHO, Maria Rosário de. De índios "misturados" a índios "regimados". In: CARVALHO, Maria Rosário; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie. (Orgs.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: Editora da UFRN, 2011. p. 337-358.
- 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: CTI, 2008.
- COROADAS de pleno êxito as observações sobre o eclipse feitas pelos cientistas norte-americanos em Bocaiúva. *Folha da Noite*, 20 mai. 1947.
- COSTA, Sosígenes. *Jararana*. São Paulo: Cultrix, 1979.
- COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. Do caboclo Marcelino ao cacique Babau: resistência e criminalização dos Tupinambá de Olivença (comunicação oral). *28ª Reunião Brasileira de Antropologia* (Grupo de trabalho "Ativismo indígena, etnicidade e política: mutações na configuração do indigenismo contemporâneo"). São Paulo: ABA, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Morada dos encantados: identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Buerarema, BA*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal da Bahia, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Os filhos de Jaci: ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença, Ilhéus, BA*. Monografia (Trabalho de conclusão de curso em Antropologia). Universidade Federal da Bahia, 2003.
- GARCEZ, Angelina Nobre Rolim. *Mecanismos de formação da propriedade cacaveira no eixo Itabuna/Ilhéus - 1890-1930* (Um estudo de história agrária). Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas). Universidade Federal da Bahia, 1977.
- HOWARD, Catherine V. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). *Pacificando o*

- branco*: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora Unesp/ Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 25-60.
- LINS, Marcelo da Silva. *Os vermelhos nas terras do cacau*: a presença comunista no sul da Bahia (1935-1936). Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal da Bahia, 2007.
- LOPES, Nei. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. *Os caminhos da aldeia...: índios Xukuru-Kariri em diferentes contextos situacionais*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, 1994.
- MEJÍA LARA, Amiel Emenek. *"Estar na cultura": os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Estadual de Campinas, 2012.
- MESSEDER, Marcos Luciano Lopes. *Etnicidade e diálogo político: a emergência dos Tremembé*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal da Bahia, 1995.
- MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre docência em Antropologia)-Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.
- \_\_\_\_\_. (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.
- OLIVEIRA, Kelly Emanuely. *Guerreiros do Ororubá: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal de Pernambuco, 2006.
- PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. Marcellino José Alves: de índio a caboclo, de "Lampião Mirim" a comunista, uma trajetória de resistência e luta no sul da Bahia (comunicação oral). *xxv Simpósio Nacional de História* (Simpósio temático "Os índios na história"). Fortaleza: Anpuh, 2009.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- SCOTT, James. Exploração normal, resistência normal. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 5, p. 217-243, 2011.

UBINGER, Helen Catalina. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal da Bahia, 2012.

UNIVERSIDADE DO ALGARVE. Centro de Estudos Ataíde Oliveira. *Arquivo português de lendas*. Disponível em: <<http://www.lendarium.org/>>. Acesso em: 20 nov. 2012.

WOORTMANN, Ellen F.; WOORTMANN, Klaas A. *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: Edunb, 1997.

## RESUMO

Este artigo analisa as retomadas de terras levadas a cabo pelos Tupinambá da aldeia Serra do Padeiro, sul da Bahia. Em definição sucinta, pode-se dizer que consistem em processos de recuperação, pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas, no interior da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, já delimitada, e que se encontravam em posse de não índios. Serão focalizadas, mais especificamente, algumas concepções nativas acerca das relações entre os encantados (seres não humanos que habitam o território tupinambá) e o processo de recuperação territorial.

*Palavras-chave:* Povos indígenas, Tupinambá, Retomadas de terras, Encantados.

ABSTRACT | "FIGHT IS ALREADY IN OUR BLOOD AND THE CABOCLOS PUSH US": PARTICIPATION OF NON-HUMAN ENTITIES IN THE PROCESS OF TERRITORIAL RECUPERATION AMONG THE TUPINAMBÁ PEOPLE OF SERRA DO PADEIRO, BAHIA, BRAZIL.

This article analyzes retomadas de terras, political actions taken by the Tupinambá people of Serra do Padeiro, in the south of the State of Bahia, Brazil. In a short definition, the retomadas can be presented as processes by which the Indigenous community retakes possession of its traditional land – which was occupied by non-Indigenous people –, which fall within the Terra

Indígena Tupinambá de Olivença. More specifically, the article focuses on some of indigenous conceptions of the relations between the *encantados* (non-human entities, who inhabit Tupinambá territory) and the process of territorial recuperation.

*Keywords:* Indigenous peoples, Tupinambá, Retaking of land, Encantados.

## RESUMEN | “LA LUCHA ESTÁ EN LA SANGRE Y, ADEMÁS, LOS CABOCLOS EMPUJAN”: PARTICIPACIÓN DE SERES NO HUMANOS EN EL PROCESO DE RECUPERACIÓN TERRITORIAL EN LA ALDEA TUPINAMBÁ DE LA SERRA DO PADEIRO, BAHÍA, BRASIL

Este artículo analiza las retomas de *terras*, acciones políticas de recuperación territorial llevadas a cabo por el pueblo Tupinambá de la Serra do Padeiro, en el sur de Bahía, Brasil. De una manera sintética, se pueden entender las retomas como procesos a través de los cuales los indígenas han recuperado áreas de ocupación tradicional (que estaban en manos de no indígenas), dentro de las fronteras de la Terra Indígena Tupinambá de Olivença. Se focalizan, específicamente, algunas concepciones indígenas acerca de las relaciones entre los *encantados* (seres no humanos que habitan el territorio tupinambá) y el proceso de recuperación territorial.

*Palabras clave:* Pueblos indígenas, Tupinambá, Recuperación de tierras, Encantados.