

**Do esparramo ao retorno dos parentes**  
**Conexões entre a manutenção de vínculos na diáspora e as dinâmicas de**  
**mobilização entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Bahia\***

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

**Palavras-chave:** diáspora; mobilização; recuperação territorial

Desde 2004, os Tupinambá da aldeia Serra do Padeiro, na porção oeste da Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença<sup>1</sup>, sul da Bahia, vêm realizando ações de recuperação territorial conhecidas como *retomadas de terras*. Considerando-se apenas essa aldeia, até hoje foram 95 ações de retomada, reavendo a posse de cerca de cinco mil hectares. Ao passo que, antes das retomadas, os Tupinambá da Serra do Padeiro ocupavam menos de um décimo da aldeia, eles detêm agora quase três quartos de sua extensão, ainda que se trate de uma posse precária, devido à não conclusão do procedimento de demarcação da TI. Este artigo se debruça sobre uma dimensão crucial da recuperação territorial: o *retorno dos parentes*, isto é, o processo de reversão da diáspora ocorrida no quadro do esbulho.

Com o avanço de não indígenas sobre o território tupinambá, sobretudo a partir de fins do século XIX, associado à cacauicultura e ao turismo, ainda que numerosos indígenas tenham permanecido na área, resistindo em posses diminutas, os *sítios*, muitos passaram a viver e trabalhar em fazendas e cidades da região, ou se deslocaram para municípios mais afastados, inclusive na Amazônia e no centro-sul do país. Um censo que realizei em 2016 mostrou que cerca de 60% dos moradores da aldeia à época passaram pela diáspora, referida como *esparramo*, experiência vivida por indígenas de todos os *trancos familiares*, de diferentes faixas etárias e gêneros. Com a intensificação da recuperação territorial, muitos têm regressado à aldeia, engajando-se na ação direta.

Baseando-me em reconstituições de trajetórias de interlocutores e seus parentes, argumentarei que, apesar de a saída da aldeia comportar descontinuidade e trauma, tratar

---

\* Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

<sup>1</sup> O processo de demarcação da TI – que compreende cerca de 47 mil hectares, estendendo-se por porções dos municípios de Buerarema, Ilhéus, São José da Vitória e Una – iniciou-se também em 2004, mas ainda não foi concluído, aguardando-se a assinatura da portaria declaratória pelo ministro da Justiça. Ela é conformada por mais de 20 localidades, distribuídas da costa à região das serras, no interior. Dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde (SESAI/MS) para 2019 contavam na TI 5.038 indígenas. Ver Alarcon (2019, 2020). Em 2016, recensei na Serra do Padeiro 486 indígenas, mas o número de pessoas que compunham a aldeia conforme concebida pelos Tupinambá era significativamente maior, englobando parentes circunstancialmente fora do território.

do fenômeno colocando toda a ênfase na ruptura seria um equívoco. A pesquisa identificou uma tendência bem delineada de manutenção de vínculos de parentesco e territorialidade, que contribuiu para a sustentação do grupo étnico ao longo do tempo e constituiu condição básica para a reversão da diáspora, no quadro da recuperação territorial. Apresentarei aqui alguns dispositivos que atuaram para conectar *dentro e fora*, associados a movimentos diaspóricos pendulares, visitas, e circulação de cuidados, objetos e valores. Discutirei também como esses dispositivos se inscrevem em um horizonte de comunicação à distância com parentes e com o território, expresso na possibilidade de se mover durante o sono, e de ir e vir do mundo dos mortos, entre outras ações mediadas pelos *encantados*, entidades centrais na cosmologia do grupo.

As narrativas sobre a diáspora formuladas por meus interlocutores não descreviam “caminhos sem volta”, mas acidentados itinerários que, em muitos casos, conduziam às retomadas de terras. Examinar com atenção o tempo em que os parentes estavam *andando pelo mundo* contribui para aprofundar a compreensão das dinâmicas de mobilização que têm precipitado, concretizado e sustentado retornos. Além disso, permite colocar em perspectiva os esforços cotidianos realizados hoje para garantir a permanência dos parentes na aldeia e seu engajamento no projeto coletivo em curso. Apesar de marcada por uma tendência de retorno, a Serra do Padeiro segue atravessada por idas e vindas incessantes, o que contribui para que a questão da manutenção dos vínculos de parentesco e territorialidade siga muito relevante na perspectiva partilhada na aldeia.

As descrições e análises apresentadas aqui se inscrevem em uma relação de pesquisa iniciada há dez anos, que tem em seu cerne a etnografia, combinada a investigação documental. Grande parte dos dados etnográficos foi produzida entre 2016 e 2017, por meio de entrevistas livres e semiestruturadas, conversações e observações em contextos de interação diversos. Além disso, realizei um censo, como indiquei, e um levantamento sistemático de retomadas e sítios. Os depoimentos foram transcritos conforme a norma-padrão, mantendo-se, porém, algumas marcas de oralidade. Em certas passagens, empregarei pseudônimos, com asterisco na primeira aparição.

## **DISPOSITIVOS DE MANUTENÇÃO DE VÍNCULOS NA DIÁSPORA**

Compreender o retorno dos parentes no marco da recuperação territorial em curso na Serra do Padeiro passa necessariamente por examinar como numerosos indígenas se mantiveram parte da coletividade apesar da dispersão física. Análises que estabelecessem as primeiras retomadas como marco zero empurrariam para a sombra esse notável

empreendimento coletivo, levado adiante em condições sumamente adversas. A manutenção sustentada do grupo étnico no passado deve ser lida como uma das condições de possibilidade da ação política contemporânea. Nesta seção, descreverei estratégias de manutenção de laços adotadas por indígenas dentro e fora dos limites físicos da aldeia. Mais adiante, argumentarei que as possibilidades de se manter vínculos na diáspora encontravam sustento em concepções partilhadas sobre território e parentesco.

Considerando as trajetórias na diáspora de meus interlocutores e de seus parentes, observei que muitos se esforçaram para que seus destinos se situassem nas imediações do território ou em fazendas estabelecidas em seu interior. Diversas pessoas aludiam a movimentações de curta distância, tendo a aldeia como centro – *eu trabalhava nas fazendas de cacau aqui nesse meio* ou *minha vida foi só rodando por aqui*. Além de implicar custos menores e se desenrolar em um universo mais conhecido e atravessado por relações pré-existentes, esse arranjo possibilitava a participação, mesmo que parcial, em circuitos de reciprocidade da aldeia. Viver perto tendia a facilitar ações como visitar os parentes, participar das fofocas, trocar gêneros alimentícios, frequentar festas e se casar no grupo étnico. Tendo isso em vista, apontarei formas de se manter fisicamente perto dos parentes descritas por interlocutores; assim como no caso dos que foram para destinos mais longínquos, elas dão mostra da multiplicidade de caminhos delineados na diáspora.

Estabelecendo relações diretas com fazendeiros ou mediadas por outros sujeitos, muitos ingressaram em um circuito de trabalho que os mantinha perto dos parentes, procurando entrar e sair das fazendas conforme conviesse. Tratava-se de uma estratégia baseada na combinação entre morada em sítio e trabalho em fazenda, na alternância entre trabalho em terra própria e para os outros ou, no caso dos que não dispunham de áreas, em morada e trabalho em fazenda. *Ter conhecimento* com fazendeiros ou *empreiteiros* que arregimentavam turmas de trabalho, e construir reputações como pessoas que *sabiam trabalhar bem* facilitava a participação no circuito. Parentes e companheiros de trabalho também serviam como mediadores, *ajeitando uma vaga*, isto é, obtendo emprego nas fazendas em que trabalhavam ou em outras sob os mesmos pretensos proprietários.

Registravam-se ainda estratégias para a permanência na região que não passavam pelo trabalho em fazenda. Numerosos indígenas acolheram em seus sítios – inclusive dentro de suas casas – parentes, compadres, vizinhos ou conhecidos que não tinham onde morar. Outros empregaram parentes em seus sítios. Tampouco se deve desprezar os favores de sitiantes e fazendeiros não indígenas que autorizavam interlocutores a estabelecerem roças próprias e moradas em suas posses ou pretensas propriedades.

Alguns interlocutores, por sua vez, encontraram lugar em acampamentos do movimento sem-terra e projetos de assentamento (PAS) situados na região. Assim como na obtenção de trabalho em fazenda e de morada ou local de cultivo de favor, essas alternativas também costumavam demandar o estabelecimento de relações com não indígenas: participantes de outros movimentos sociais, mediadores e órgãos voltados à reforma agrária, e outros sujeitos. Outra estratégia consistia na aquisição de áreas nas proximidades da aldeia – é claro, porém, que isso não estava ao alcance de todos. Frequentemente, o dinheiro para a compra das roças vinha de poupanças alimentadas por trabalho em fazenda ou pela comercialização da produção cultivada em terras de parentes. Também era bastante comum que se vendessem frações de imóveis rurais ou urbanos oriundas de heranças e se utilizasse o dinheiro obtido na transação para a compra de terras.

Também como estratégia para se manter no território mesmo sem dispor de acesso à terra, alguns mobilizavam extensos leques de habilidades para ganhar a vida oferecendo serviços na região, de sítio em sítio, de fazenda em fazenda. Em referência a seu pai, já falecido, uma interlocutora comentou: “Ele trabalhava, ele era carpina, artesão, fazia casa, fazia móveis, armário, cama, até caixão de defunto. Tudo, ele fazia: gamela, caçua, cesta... Tudo, ele fazia: vassoura, tudo, tudo”. Esse e os demais arranjos referidos até aqui tendiam a ser marcados por instabilidade e deslocamentos, mesmo que em um pequeno raio. Era comum que interlocutores descrevessem suas trajetórias e a de parentes como um reiterado *vaivém*, inclusive aludindo a movimentações mais recuadas no tempo.

Em Alarcon (2019: 268-271), comentei o itinerário pendular de Alfredo Catroca (Alfredo José de Menezes, 1912-1994), personagem-chave da memória tupinambá. Alfredo, que passou a maior parte da vida entre a Serra do Padeiro e a Serra das Bananeiras, na Reserva Indígena (RI) Caramuru-Catarina Paraguassu, é comumente acionado como exemplo dessa modalidade de movimentação, disseminada no quadro do esbulho. Documentos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) preservados no Museu do Índio dão conta de deslocamentos efetuados pelos Tupinambá não só para os postos Caramuru e Paraguassu, mas para o extremo sul da Bahia e mesmo outras regiões.

Para citar um exemplo, em setembro de 1947, inspetores do SPI informaram a “concessão de terras feita no local denominado ‘Alegrias’”, na RI Caramuru-Catarina Paraguassu, aos “índios Acácio Índio e Carlos Tuiuti, provindos de Olivença” (Brasil, Ministério da Agricultura, Serviço de Proteção aos Índios, 1947, português atualizado). Já em dezembro de 1956, em ofício ao agente fiscal das rendas municipais de Porto Seguro (BA), o chefe dos postos Paraguassu e Caramuru apresentava “o índio mestiço

Basílio Francisco Muniz, descendente de índios da antiga aldeia de Olivença neste estado, que está em trânsito por este posto, [e] destina-se a esse município, em busca de localização nas terras de Monte Pascoal, na área denominada terra dos índios” (Brasil, Ministério da Agricultura, Serviço de Proteção aos Índios, 1956), caso em que também se debruçaram Pedreira (2017) e Souza (2019), em pesquisa junto aos Pataxó Hãhãhã<sup>2</sup>.

Entre os indígenas que se mudaram para zonas urbanas, muitos se estabeleceram em cidades vizinhas à aldeia, o que os deixava mais perto dos parentes. Dois irmãos se lembravam que, no período em que permaneceram na cidade, para estudar, a mãe os visitava todos os fins de semana, levando alimentos da aldeia. Referindo-se aos anos que a filha passou na diáspora, uma interlocutora comentou: “Carla\* morou em São Paulo [SP], mas a vida dela era vindo [para a aldeia]”. Frisar a diferença entre *sair* do território e *abandonar* a aldeia era expediente comum – era disseminada a compreensão de que *abandonar os parentes* seria moralmente condenável. Menções às visitas aos parentes e mesmo à alternância de temporadas na diáspora e na aldeia eram recorrentes. “A gente podia andar o mundo todo, mas sempre estava dentro da casa de mainha”, comentou uma interlocutora, após nomear seis fazendas e outros lugares onde viveu com o marido, tendo o sítio da mãe como ponto de atração, onde permaneciam em épocas de desemprego.

Vale atentar ainda para a frequência com que parentes voltavam à aldeia para dar resguardo a grávidas e puérperas, e para acompanhar parentes convalescentes, permanecendo períodos variáveis ou mesmo ficando na aldeia de vez. Registrei também casos de mulheres na diáspora que, ao engravidarem, deslocavam-se à aldeia para ganhar nenê junto aos parentes, geralmente tornando a partir depois que o resguardo findava.

Os deslocamentos ocorriam em ambos os sentidos, isto é, indígenas na diáspora visitavam parentes na aldeia e indígenas na aldeia visitavam parentes fora. Contudo, os casos mais referidos se enquadravam na primeira situação. Como já se indicou, morar perto da aldeia facilitava as visitas ao território. Mas parentes que se encontravam distantes também o faziam com notável frequência. Embora, nesses casos, fosse comum que as visitas transcorressem durante as férias escolares e laborais, para alguns, podiam se dar a qualquer tempo, inclusive em função da instabilidade e precariedade da maioria dos vínculos de trabalho. Comumente, as estadas se estendiam por todo o período das férias e se repetiam ano após ano. Em alguns casos, porém, acabavam mais intervaladas que o desejado, em função de dificuldades financeiras ou outros impedimentos.

---

<sup>2</sup> Silva (2018, [2019]) e Marcis (2013) referem movimentações realizadas por indígenas na região durante o século XIX, que não terei oportunidade de abordar aqui.

As visitas à aldeia se relacionavam a personagens fundamentais, que cumpriam papel centrípeto no quadro do esbulho, atraindo parentes que se encontravam fora do território. Embora algumas figuras de referência não dispusessem de terras próprias, atraindo os parentes e manejando relações nas frestas das fazendas onde viviam, o mais comum era que a posse de sítios constituísse o substrato material da atuação. Tais sujeitos eram qualificados como *mourões*, por estarem fincados na terra, como as estacas da cerca, ancorando os demais parentes no território, por mais que a corda pudesse se estender.

No marco dessa estratégia, em função do tamanho geralmente diminuto das áreas, de os indígenas serem muitas vezes empurrados para as terras mais *fracas*, as terras *devagar*, e da impossibilidade de se *abrir* novas posses, a permanência do mourão se associava intimamente à mobilidade de outros membros da família, que passavam a trabalhar em fazendas ou na cidade, mantendo-se, porém, em conexão com o sítio. Assim, no quadro do esbulho, a mobilidade também operava para a atualização dos Tupinambá como grupo étnico, criando condições potenciais para a recuperação territorial.

Entre os mourões, destaca-se João de Nô (João Ferreira da Silva, c. 1905-1981), cuja atuação excedia os limites de sua família extensa. Considerado o fundador do culto aos encantados em sua configuração contemporânea, ele é cotidianamente lembrado devido a sua trajetória de resistência ao esbulho e sua atuação para a manutenção do grupo étnico nos períodos mais agudos da diáspora, facilitada pelo fato de ter constituído a seu redor uma comunidade religiosa que se espalhava para além da aldeia. Era em sua casa – aos pés do cume da Serra do Padeiro – que transcorriam os principais rituais religiosos da aldeia, hoje concentrados em sua maioria na *casa do santo*. Tido como muito trabalhador e relativamente próspero, costumava ser procurado por parentes com toda sorte de dificuldades. Uma de suas netas, que cresceu na região costeira da TI, lembrava que sua infância foi marcada por visitas a ele – em especial quando a mãe atravessava períodos difíceis –, das quais voltavam carregando fardos de alimentos que ele oferecia.

As visitas aos parentes podem ser compreendidas como situações privilegiadas de reforço dos vínculos na diáspora, alimentando os períodos de distância. As estadas no território durante fins de semana ou férias foram destacadas por praticamente todos que, na infância ou adolescência, moraram na cidade para estudar. Em geral, as falas valorizavam as visitas como oportunidade para conviver com primos, tios e avós. Elas indicavam como se construía um quadro de comparação entre a cidade e a aldeia, associando a última a noções de liberdade e de vida boa, o que levava muitas crianças e adolescentes a desejarem, desde cedo, retornar. Já no contexto da recuperação territorial,

era nas visitas à aldeia que eles se engajavam no grupo de jovens, aproximavam-se do toré, e faziam seus trajes e adereços indígenas. Essas ocasiões eram também muito propícias para se informar sobre a mobilização na aldeia e o avanço das retomadas.

O calendário religioso mantido por João de Nô e continuado até hoje, cujo clímax é a festa de São Sebastião, entre 19 e 20 de janeiro, também desempenhava papel importante na manutenção dos vínculos entre parentes durante a diáspora. Contemporaneamente, a festa continua sendo momento de encontro – a aldeia fica lotada durante sua realização e nos dias que a antecedem, atraindo inclusive parentes que vivem em lugares distantes, mesmo em outros estados. Trata-se de instância privilegiada de comunicação com os encantados, que baixam de suas moradas e ocupam a casa do santo e seu entorno para oferecer avisos, conselhos e proteção. Mobilizando por vezes escalas de relações mais reduzidas, mas igualmente importantes, as festas devocionais específicas de famílias extensas ou nucleares também atuavam nessa direção, destacando-se os *carurus* para Cosme e Damião, Santa Bárbara e os Pretos Velhos, as *marujadas* para Martim e as festas para Iemanjá. Iniciadas por diferentes razões e *dadas* ou *pagas* anualmente, essas obrigações compõem um vasto calendário religioso. No quadro da recuperação territorial, é comum que indígenas que vivem fora retornem para as obrigações de parentes próximos; na diáspora, também se observava essa prática.

Apesar das rupturas, a análise das trajetórias demonstra que a ida para destinos mais longínquos, mesmo se ausentes as condições para realizar visitas com alguma frequência, não tendia a implicar um corte na comunicação com a aldeia. Em Alarcon (2019: 382-384), referi-me às dramáticas ligações telefônicas feitas para a mãe por uma jovem submetida a trabalho análogo à escravidão, em São Paulo. Mesmo em uma situação-limite, ela manteve a comunicação: a mãe chorava e ela assegurava que, um dia, se desvencilharia e voltaria à aldeia, o que de fato ocorreu. Um interlocutor que passou anos na Grande São Paulo recordava as frequentes ligações recebidas dos parentes, que se deslocavam a cidades vizinhas para usar telefones públicos ou emprestados. Atualmente, a disponibilidade de telefones celulares – mesmo que na Serra do Padeiro eles só funcionem fisicamente conectados a antenas, mantidas por alguns moradores junto a suas casas – e a disseminação do acesso à internet facilitam o contato.

Uma dimensão fundamental da comunicação entre indígenas dentro e fora da aldeia, observada hoje e referida à diáspora, diz respeito ao *cuidado*, que mobiliza principalmente mães e avós, preocupadas com a saúde e outros aspectos da vida de quem está fora. Além de diferentes formas de cuidado à distância aparecerem nas

reconstituições de trajetórias, observei como mulheres se ocupam dos parentes distantes: prescrevem remédios e banhos de ervas ao telefone, escutam, aconselham, repreendem, encorajam e, a depender do que for, tomam providências, rezando, consultando o pajé, procurando o cacique ou acionando outros parentes, compadres, vizinhos ou conhecidos.

O intenso fluxo de gêneros agrícolas, mercadorias e dinheiro, na forma de encomendas, presentes, pensões e ajudas, constitui outro âmbito de relações central. Recordando-se do período em que morou na cidade, uma jovem contou que a avó, que vivia na aldeia, toda vez que ficava sabendo que alguém iria à localidade onde a neta morava, a mais de 200 quilômetros dali, enviava farinha, carne, banana e o que mais tivesse na roça. Dadas as condições da família nuclear da jovem à época, tratava-se de uma contribuição bastante importante. No sentido inverso, parentes fora costumavam enviar ou levar consigo, nas visitas, bens manufaturados, como eletrodomésticos, eletrônicos, roupas, artigos religiosos ou outras mercadorias que julgassem ser mais acessíveis ou de melhor qualidade em cidades maiores. No caso dos utensílios domésticos, tratava-se de uma contrapartida importante ao cuidado das mães e avós.

Entre os objetos em circulação, nas duas direções, destacavam-se as fotografias, dos monóculos aos retratos de paredes. Nos últimos anos, com as redes sociais, vem se observando um incremento sem precedentes na produção e circulação de fotografias, que agora se fazem acompanhar de vídeos. Porém, os retratistas profissionais, antes encarnados nos fotógrafos de praça, não foram abandonados de todo; as viagens anuais em romaria a Bom Jesus da Lapa (BA) são ocasião privilegiada para recorrer a eles. Na diáspora, o trânsito de imagens servia para acompanhar o crescimento dos netos, tornar presentes sobrinhos adultos que nunca se teve a chance de conhecer, guardar a memória de parentes que já haviam morrido. Inclusive o costume de fotografar os mortos, antes mais disseminado, não arrefeceu de todo. A troca de fotografias atuou, portanto, para fortalecer a comunicação entre *dentro* e *fora*, contribuindo com os esforços imaginativos de parte a parte acerca de como se vivia na aldeia ou na diáspora.

Parentes na cidade frequentemente estabeleciam relações de coabitação ou vizinhança. Esses círculos na diáspora – envolvendo também indivíduos que não moravam tão perto uns dos outros – recriavam em menor escala o campo de relações da aldeia, existindo em relação a ele e contribuindo, a partir de vínculos circunstancialmente mais próximos e cotidianos, para a manutenção das relações com o conjunto dos parentes, o território e os encantados. Comemorando um aniversário, dando resguardo a uma grávida ou participando de um mutirão, eles atualizavam as relações, circulavam notícias



recebidas da Serra do Padeiro e compartilhavam informações que, inversamente, seriam transmitidas à aldeia. Contando histórias do território, tornavam os ausentes presentes.

Por meio dos dispositivos a que já me referi – em especial, as visitas e a circulação de cuidados, alimentos, bens e dinheiro –, aqueles que seguiam na aldeia se conectavam às redes na diáspora. Para citar um exemplo, quando seus filhos deixaram o território para trabalhar e estudar na cidade, uma senhora que continuou na Serra do Padeiro juntou dinheiro, trabalhando na roça, até comprar uma casa para que eles deixassem de pagar aluguel. Quando conversamos, ela ainda recordava o preço pago no imóvel, ao passo que os filhos enfatizavam como a mãe se fazia presente na diáspora, por essa e outras vias.

Essas redes de parentes foram cruciais, protegendo os indígenas dos *perigos* de fora da aldeia e atenuando *sofrimentos*. Não se tratava apenas de assegurar uns aos outros melhores condições econômicas, de abrigar em casa quem não tinha onde morar, de ajudar na obtenção de emprego ou emprestar dinheiro em situações emergenciais. Na perspectiva de meus interlocutores, a existência das redes de relações contribuía para que os parentes não *se desencaminhassem* fora do território e para que os vínculos não se rompessem, estabelecendo condições para que, futuramente, pudessem retornar à aldeia.

#### **TERRITORIALIDADE, PARENTESCO E RELAÇÕES COSMOLÓGICAS**

Embora idas e vindas tenham marcado a maioria das trajetórias na diáspora, há casos de interlocutores que passaram dez ou vinte anos fora, sem realizar sequer uma visita à aldeia, terminando por regressar em definitivo ao final desse período. Mesmo sem serem alimentadas por visitas, as relações desses indivíduos com a aldeia não se romperam. O que ocorreu nessas situações se explica por duas razões, de diferentes ordens, mas conectadas: de um lado, por terem sido empregados dispositivos de manutenção de vínculos entre parentes, que variavam a cada caso e cujo funcionamento esbocei em linhas gerais; de outro, pela profundidade do parentesco e pela força do arraigo territorial, inscritos em um horizonte de relações com os encantados.

Para enfatizar a ligação com a aldeia, alguns diziam com orgulho que nunca se mudaram para longe, sendo bem-sucedidos nos esforços para se manterem no território ou gravitando nas imediações. A esse respeito, um jovem comentou: “Eu sempre estive aqui, nasci e me criei aqui mesmo. O único lugar que, malmente, eu vou dizer que conheci é Buerarema. Mas se disserem assim ‘vá lá em Itabuna’, malmente... Tem lugar ali em que eu ando e me perco”. Fica subentendida a oposição entre a sede de Buerarema, apresentada como cidade pequena e próxima à aldeia, quase uma continuidade da roça, e

a sede de Itabuna, centro urbano de maior dimensão, em que se veriam mais presentes as características associadas à cidade. Apresentar-se como alguém que desconhecia o mundo além da aldeia, recorrendo por vezes a formulações jocosas e autoirônicas, e indicar desinteresse por esse universo, de modo sutil ou ostensivo, eram expedientes frequentes.

Quando perguntei a uma interlocutora se não tinha curiosidade de conhecer São Paulo ou Rio de Janeiro (RJ), como seus primos e sobrinhos, ela não deixou espaço para dúvidas, em uma interjeição com dupla negação: “Ave-maria, não quero saber disso nada!”. Outro garantiu que nem quando jovem teve ganas de conhecer lugares fora da aldeia: “Eu, não. Nunca gostei, nunca quis sair fora, não, deus me livre. O povo diz que tem alguma coisa lá para me dar? Que tragam de lá para cá, que eu estou aqui esperando. Mas para eu ir lá, não vou, não. Me deixa aqui mesmo”. Partilhando dessa perspectiva, uma mulher contou como agiu, décadas antes, para evitar uma partida iminente. Seus pais decidiram se mudar para outro estado e, como ela era jovem, eles não aceitavam que ficasse sozinha na aldeia. Sem titubear, ela se casou e, com isso, pôde permanecer.

Outra forma de expressar o arraigo à aldeia, focalizando não quem ficou, mas quem partiu, é contrastar os movimentos de *sair para trabalhar ou estudar* e *sair para ficar*. No primeiro caso, trata-se de uma passagem, estada cujo sentido é a contingência: *andei por São Paulo, por Vitória, dei uma trabalhadazinha...* A intenção do retorno, contida na partida, aparece em outra frase muito repetida: *eu não fui para demorar*. Referindo-se ao período em que viveu na cidade, acompanhando a mãe, que se mudou para estudar, uma jovem comentou: “Mãe se formou; deu uma semana, a gente veio embora”. Para precisar o sentido das saídas em busca de trabalho, recorria-se ao verbo *passar*. Uma interlocutora explicou: “Quando o pessoal sai, nunca fala: ‘Vou-me embora!’. Não. [Diz-se:] ‘Eu vou trabalhar em tal lugar.’ Ou, senão: ‘Vou passar’. Pronto. Aquele passeio pode durar um ano, dois anos, um dia, um mês”. Alternativamente, em relação a um parente que esteja fora dos limites físicos da aldeia, diz-se que está *passando uns tempos na rua* ou que foi *procurar*. Ora fica explícito ou subentendido que se procura trabalho, ora o verbo é significativamente intransitivo.

Na realização do censo, a certa altura, passei a reconsiderar respostas vagas e aparentes contradições que emergiam do conjunto de informações, tendo em mente formulações dessa natureza. Por exemplo, um senhor que, no começo da conversa, disse nunca ter saído da região, pouco depois, contou que permaneceu dois ou três meses em São Paulo. Quando perguntei em que havia trabalhado, ele disse que não se lembrava. Certamente, questões atinentes à memória ou às decisões sobre o que compartilhar podem

explicar o rumo da conversa. Porém, essas e outras interações talvez apontassem para o modo como alguns classificavam as experiências fora da aldeia no quadro de suas vidas.

Muitos alegavam incompatibilidades intransponíveis entre os Tupinambá e os domínios fora do território. Mesmo pessoas que viveram na diáspora diziam ter convicção sobre qual seria *seu lugar*: onde *nasceram e foram criadas no parentesco*. Um jovem observou: “Eu gostei [de viver na cidade], mas minha vocação era mais por roça. Eu nasci em roça, eu fui criado em roça”. Uma mulher foi mais enfática: “Eu tenho bastante sobrinho para lá, para São Paulo. Eu peço a deus que eles venham embora [...]. Nós não somos daí. Rio de Janeiro, São Paulo, esses lugares não são para nós. [...] Nós temos que viver aqui, onde nós nascemos, onde nossas almas velhas, nossos pais, nossos avôs...”.

Com frequência, interlocutores destacavam o laço perene que os unia aos lugares onde seus umbigos foram enterrados. Apontar e, em muitos casos, descrever em detalhes o local de nascimento era outra forma de expressar pertencimento, inclusive no caso de sujeitos que saíram da aldeia pequenos, retornando anos depois. “Eu praticamente nasci no rio de Una”, disse um senhor, indicando a um só tempo a localização do sítio onde sua mãe havia dado à luz e a relação com um dos marcadores da territorialidade tupinambá.

Um jovem que morou em fazenda aproximadamente dos dois aos quatorze anos descrevia assim o cenário de seu nascimento: “Eu nasci aqui mesmo, na beira do Maruim, de parteira, ali embaixo, naquela casinha mesmo, no corguinho. A parteira foi até minha avó, mãe de pai”. O uso de pronomes demonstrativos, a referência a marcas topográficas, a menção a uma parteira membro do grupo e a uma construção ainda de pé se repetem nos depoimentos, combinando-se com ou sendo substituídos por alusões ao parentesco com os *moradores velhos que nunca saíram daqui*, a outros acidentes geográficos, casas de taipa desmanchadas ou fruteiras marcando o lugar de moradas antigas e roças.

Na diáspora, o território e os parentes, inclusive os antepassados, acompanhavam os indígenas por toda parte, irrompendo na vigília ou no sono, como lembranças ou outras formas de presença, agudas e capazes de despertar sensações duradouras. Joana\*, que se mudou para São Paulo adolescente, contou, ainda impactada, que fora da aldeia sonhava frequentemente com o território e com a avó paterna, com quem tinha uma ligação forte. No sonho, ela se via caminhando na estrada próxima ao sítio da família extensa, acompanhada da avó. “Muitas noites a gente andava naquele trecho, sempre naquele local. Eu não sei por quê, não sei se ainda vou ter essa explicação.”

O território e os parentes se faziam presentes na diáspora também para indígenas que nasceram e se criaram fora da aldeia, não dispondo de experiências diretas unindo-os

aos lugares e, em muitos casos, não tendo privado de relações pessoais com os parentes em questão. É o caso de um rico conjunto de narrativas contadas por Sueli dos Santos Sales. Filha de pai tupinambá e mãe kambiawá, fruto de uma união firmada na diáspora, ela nasceu em 1973, no sertão pernambucano. Versando sobre a vida no território tupinambá durante a infância e juventude de seu pai, as histórias são firmemente ancoradas na paisagem, detalhando a toponímia, a arquitetura, os locais de ocorrência de plantas de uso, episódios-chave do esbulho, a cronologia dos deslocamentos de antepassados, e as relações com encantos, visagens e outros donos de lugares.

A riqueza descritiva e a desenvoltura da narração impressionam ainda mais quando se sabe que ela pisou no território pela primeira vez já adulta, casada e mãe de três filhos. Os detalhes presentes nas histórias e a ambiência que são capazes de produzir fazem pensar no modo como as relações de Sueli e de seus irmãos com o território e com parte dos parentes foram sendo construídas fora dele, em interação com o pai e com suas memórias, atualizando-se depois, quando a família extensa se deslocou à Serra do Padeiro e se engajou na recuperação territorial. Nesse e em outros casos, é possível notar que, na diáspora, os lugares se desdobravam em imagens corporificadas nas palavras de parentes.

Em pesquisa em outras porções da TI, Rocha (2014) também observou a manutenção de vínculos entre indígenas que viviam na cidade e seus parentes na aldeia, destacando a transmissão de conhecimentos territoriais entre gerações. “Mesmo os jovens que já nasceram na área urbana, possuem um pleno mapeamento sobre aqueles lugares dentro da terra indígena nos quais seus antepassados viviam”, enfatizou, aludindo à transmissão oral das “histórias de ocupação e relação com o espaço” (Rocha, 2014: 48).

Porém, experiências diretas e trocas na família explicavam apenas em parte o que relatavam meus interlocutores. Ao dizer que não sabia a razão de seu sonho reiterado, Joana sugeria que poderia se tratar de mais que uma lembrança – talvez o sonho se conectasse aos encantados. Um jovem nascido em fazenda relatou que, por volta dos três anos, começou a sonhar com a Serra do Padeiro; quando isso ocorria, contava a seu pai. Segundo meu interlocutor, eram sonhos premonitórios, que se comunicavam com a recuperação territorial. Além disso, ele sentia constantemente a presença tranquilizadora da avó paterna, que morreu antes de ele nascer. Há consenso na Serra do Padeiro de que as relações de parentesco e territorialidade são atravessadas pelos vínculos com os encantados. Acredita-se também que os mortos participam das relações entre os vivos, atuando diretamente no retorno dos parentes, junto aos encantados. Na perspectiva partilhada na aldeia, a articulação entre a atuação dos encantados e o *sangue* – veículo do

parentesco, que une os vivos e remete aos mortos – enseja relações à distância.

Alguns interlocutores diziam ser capazes de perceber que parentes na diáspora estavam prestes a morrer ou já haviam morrido. Mesmo que não se pudesse fazer nada para reverter a tragédia, mesmo que por diferentes razões os vínculos estivessem enfraquecidos, o que se relatava indicava que eles continuavam presentes. Seu Hermínio dos Santos Salles, pai de Sueli, a quem me referi há pouco, viveu experiências dessa natureza. Nascido em 1935, na Serra das Trempes, localidade vizinha à Serra do Padeiro, por volta dos 18 anos, rumou ao Rio de Janeiro e só regressou ao território tupinambá em idade avançada. Na diáspora, perdeu contato com os familiares. “Nesse tempo, pai ficava olhando as Três Marias: uma era o pai dele, outra era a mãe e a outra, a irmã. Pai achava que era o irmão, mas não era: era uma irmã que já tinha ido, já tinha morrido”, contou Sueli. “Ele teve um sonho, mas não foi um sonho mesmo: foi uma visita que ela foi fazer a ele. No dia em que ela morreu, ele falou lá: ‘Algum de meus irmãos morreu’.”

A respeito de João de Nô, muitas vezes escutei que, desde a aldeia, ele conversava com um irmão no Rio de Janeiro, *sem precisar de telefone*. Ainda que seu caso fosse especial, por ele ter sido um rezador poderoso, capaz de adivinhações e outras façanhas, é generalizado o entendimento de que, com a mediação dos mortos e encantados, é possível se comunicar à distância, sobretudo em sonho; se movimentar durante o sono; ir e voltar do *mundo dos mortos* e, em alguns casos, interferir nos corpos dos parentes com rezas e outros expedientes. Recordando a diáspora, em particular o período que antecedeu seu retorno à aldeia, um interlocutor contou que estava adormecido, quando sentiu a presença dos parentes. “Comecei a chorar. Aí, me deu vontade de começar a fazer os cantos [de toré] lá também. Eu falei: ‘O pessoal lá na Serra está fazendo um ritual forte e os cantos, o ritual lá na Serra... Os encantados vieram aqui conversar comigo’.”

Um evento mais recente também serve de exemplo. Em 2010, encarcerada com seu bebê de colo, em função da criminalização da mobilização tupinambá, Glicéria Jesus da Silva foi acometida por mastite, agravada pelas condições na penitenciária. Ela contou que certa noite, adormecida, sentiu o peito sendo espremido por sua mãe, dona Maria da Glória de Jesus – que naquele momento estava na aldeia, também dormindo. Ao acordar, coberta de secreção, Glicéria estava curada. Em referência ao episódio, dona Maria observou: “Ela diz que eu cheguei lá, dei remédio a ela, cuidei dela. Eu digo: ‘Deus é bom’. Não fui eu, não, mas foi alguma coisa invisível, que foi dizendo que era eu, que foi no meu semblante e a curou. Porque todo mundo estava rezando por ela e pedindo aqui”. Seguindo qualquer das explicações – que demonstram que questões dessa natureza não

são consensuais e estabilizadas –, vê-se que os parentes se conectam à distância.

Na direção do que disse dona Maria, o cacique Babau (Rosivaldo Ferreira da Silva) comentou sobre a capacidade que encantados ou mortos teriam de assumir as feições dos vivos para se apresentarem no mundo: “Quase sempre acontece... Eu estava aqui, mas fulano estava lá e me encontrou também. Eu estou aqui, mas o outro lá pode não ser eu, pode ser um desses [encantados ou mortos]. São muito complexas essas questões”. Foi nesse horizonte de relações envolvendo vivos, mortos e encantados, atualizado cotidianamente por diversos mecanismos de manutenção de vínculos, que o grupo étnico se sustentou na diáspora, sentando as bases para o retorno dos parentes.

### **O REGRESSO NA PARTIDA**

Ao considerar aspectos das trajetórias de indígenas que retornaram à aldeia após décadas na cidade ou em fazendas e se engajaram profundamente em um projeto coletivo, esta comunicação convida a revisitar caminhos supostamente sem volta, destacando a capacidade de manutenção do grupo étnico. Como sintetizou Pacheco de Oliveira, ao cunhar a noção de *viagem da volta*, “o que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça” (2004: 32-33). O terreno do debate foi aplainado também por Palmeira e Almeida, que, interrogando as categorias *migração* e *êxodo*, atentaram para a caracterização do âmbito rural, dominante na literatura à época e ainda hoje identificável, como “lugar de saída inquestionável” (1977: 43). Nessas construções, a cidade apareceria como foco de atração e o campo, de repulsão, considerando-se o êxodo rural como irreversível, indicativo de “‘progresso’ e ‘normalidade’” (Palmeira & Almeida, 1977: 52).

A análise apresentada aqui se ancora em um caso específico, mas, como deixam ver diferentes etnografias, o processo do qual se ocupa é central também em outros contextos, sugerindo se tratar de uma via profícua para a interpretação de mobilizações indígenas contemporâneas. Diferentes coletividades têm construído descrições próprias para as experiências de esbulho e diáspora. Para citar um exemplo, Alfredo Celestino, liderança atuante na reorganização dos Xukuru-Kariri na década de 1950, teria dito, em referência ao período subsequente à extinção dos aldeamentos em Alagoas, que “os caboclos [indígenas] andavam pelo mundo que nem boiada solta” (Antunes, 1973 *apud*

Rocha, 2017: 215)<sup>3</sup>. Ainda que não se trate de realizar um levantamento sistemático de análises sobre outras diásporas indígenas, vale propor aproximações.

Amado (2019) é um estudo especialmente eloquente. A tese descreve a mobilização dos Terena, em Mato Grosso do Sul, em defesa de seus direitos territoriais, processo referido como o *tempo do despertar*, em cuja caracterização é central a noção de *vukápanavo* (avante). Costurando seu itinerário individual e familiar, como membro do povo, à trajetória da coletividade, Amado (2019: 17-24) abre a tese descrevendo a experiência fora da aldeia. Da saída em condições precárias, passando pela formação acadêmica, até sua afirmação como figura proeminente não apenas para os Terena, mas para o movimento indígena em âmbito nacional – com forte e reconhecida atuação na defesa jurídica de diferentes povos, hoje como assessor jurídico da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) –, Amado apresenta um itinerário exemplar de retorno.

Delineando os antecedentes da atuação política contemporânea de seu povo, ele se deteve em diferentes situações históricas, entre as quais o *tempo do esparramo* ou *Itahineoné ne xanehiko*, marcado pela participação terena na Guerra do Paraguai (Amado, 2019: 60) e descrito por Eremites de Oliveira e Pereira como um processo de “diáspora ou dispersão territorial” (*apud* Amado, 2019: 70)<sup>4</sup>. A essa situação, seguiu-se o cerco dos Terena pelas fazendas, caracterizado pelo esbulho e pela exploração da mão de obra, mas também pela resistência indígena e pelos esforços para a recuperação do território tradicionalmente ocupado. No quadro das ações de retomada, famílias indígenas que se mudaram para a cidade e para fazendas têm retornado.

Entre os Guarani e Kaiowa, também em Mato Grosso do Sul, a diáspora tem sido pensada como *sarambi*, que, na tradução de Benites, significa “esparramado de forma forçado [forçada] ou dispersado pelos *karai* [não indígenas]” (2014: 253). Conforme Chamorro (2015), a época em que predominava o esbulho costuma ser referida como *ñemosarambipa* (*apud* Corrado, 2017: 109)<sup>5</sup>. Crespe, por sua vez, caracterizou o *sarambi* como “um tipo de mobilidade negativa, um momento histórico de ‘desordem’ em que os parentes foram esparramados e [que] promoveu a fragmentação forçada das *te’y* [*tey’i*] que antes viviam organizadas a partir de uma lógica própria de socialidade” (2015: 323).

---

<sup>3</sup> ANTUNES, Clóvis. 1973. *Wakona-Kariri-Xukuru*. Maceió, Imprensa Universitária, 1973, p. 75.

<sup>4</sup> EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi Marques. 2007. “Duas no pé e uma na bunda”: da participação terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação dos limites da Terra Indígena Buriti. In: *História em Reflexão*, v. 2, n. 1. Dourados, UFGD, jul.-dez., p. 11.

<sup>5</sup> CHAMORRO, Graciela. 2015: *História Kaiowa: das origens aos desafios contemporâneos*. São Bernardo do Campo, Nhanduti Editora, p. 206.

Identificando os aspectos disruptivos do *sarambi*, Corrado enfatiza que se tratou também de “uma mobilidade de resistência”: “se o processo de reservamento tinha como objetivo *prender* os Guarani e Kaiowa, na prática, muitos grupos resistiram a [à] imposição dessas fronteiras, não aceitando o lugar e se mudando para onde viveriam melhor” (2017: 111, grifo dela). O argumento da complexidade do *esparramo* e de seu sentido de resistência ressoa na análise do caso tupinambá, assim com um aspecto crucial do processo, destacado por Benites: “Essa experiência de expulsão, de certa forma[,] gerava uma identidade comum entre as famílias extensas dispostas a lutar para retornar aos seus territórios” (2014: 38). De seu trabalho emergem diferentes mecanismos de manutenção de vínculos, incluindo reuniões, visitas, casamentos e rituais diversos.

Os termos *esparramado* e *espalhado* – em circulação entre os Tupinambá, Terena, e Guarani e Kaiowa – também fazem sua aparição entre os Pataxó Hãhãhã, no sul da Bahia, como registraram Pedreira (2017) e Souza (2019). Esse povo passou por dois *períodos de dispersão*, argumenta Souza (2019), a partir de duas situações históricas: primeiro, em relação a seus locais de origem ou moradia mais remotos, anteriores à RI Caramuru-Catarina Paraguassu, estabelecida em 1926, e, depois, na esteira das expulsões dessa área. Em um minucioso trabalho de reconstrução histórica, a antropóloga mapeou os “processos de andanças” que se puseram em marcha quando os Pataxó Hãhãhã “saíram corridos” de seu território (Souza, 2019: 177, 186).

Nesse quadro, eles empreenderam esforços notáveis para localizarem uns aos outros e se manterem conectados, enviando cartas aos parentes, visitando-os, casando-se entre si e procurando agentes do SPI e da FUNAI. Além disso, Souza registrou: “a cada vez que alguém se afasta da sua terra, tem que levar consigo objetos e elementos que a ela lhe remetam, ou que tenham o poder de a ela conectá-lo” (2019: 121). Pedreira (2017), por sua vez, atentou para dispositivos como sonhos, viagens noturnas e visões, que atuavam para conectar vivos, mortos e encantados. Uma das interlocutoras de Souza observou: “Esparrama. Mas nunca esparrama tudo sozinho, largado de outro” (2019: 180). O fato de os Pataxó Hãhãhã “nunca terem abandonado a perspectiva do retorno à reserva” foi crucial, criando condições para as retomadas, a partir de 1982 (Souza, 2019: 37).

Como observa Clifford, é preciso “complicar os pressupostos diaspóricos da ‘perda’ e da ‘distância’” (2013: 74, tradução minha). Diversas histórias indígenas de “sobrevivência, luta e renovação [...] se tornaram amplamente visíveis durante os anos 1980 e 1990” (Clifford, 2013: 7, tradução minha). Aos poucos, ficou claro que sociedades tidas como destinadas a desaparecer persistiam e se atualizavam, criando novas trajetórias



e mobilizações políticas, enraizadas em um horizonte histórico profundo e se abrindo para o futuro. Até que as movimentações dessas coletividades adquirissem maior visibilidade, assinala o antropólogo, seu desaparecimento era “um fato histórico, compreendido por todos – exceto pelos povos em questão, ocupados com lutas por sobrevivência difíceis e inventivas” (Clifford, 2013: 69, tradução minha).

Uma dimensão fundamental dessa atuação tem sido o retorno a territórios dos quais essas coletividades haviam sido removidas ou expulsas, ou nos quais permaneceram, porém, confinadas em áreas insuficientes para sua territorialidade. Discutindo possibilidades de utilização e limitações dos termos *exílio* e *diáspora*, nas quais não me deterei, Clifford chama atenção para a “sustentada expectativa de retorno para casa assim que as condições de expulsão possam ser revertidas” (2013: 73, tradução minha). “O objetivo de retornar de fato permanece vivo, assumindo forma política concreta por meio de demandas territoriais e repatriações” (Clifford, 2013: 73, tradução minha). Ainda segundo ele, ao tempo que guardam “histórias desastrosas de opressão”, as experiências de indígenas na diáspora comportam uma dimensão fundamental, projetando “um futuro enraizado e amplo” (Clifford, 2013: 85, tradução minha).

Baseada em pesquisa com indígenas na cidade, no Vale do Silício e em outras áreas dos Estados Unidos, Ramirez (2007), antropóloga winnebago e ojibwe, enfatiza a criatividade de seus interlocutores, sua resistência cotidiana e a capacidade de se manterem conectados aos territórios de origem. Etnograficamente, ela demonstra como eles participavam de certos circuitos e se conectavam, viajando, telefonando uns aos outros, enviando e recebendo *e-mails*, e recorrendo a diversos mecanismos de compartilhamento de histórias e memórias. Mais especificamente, ela se debruça sobre os *native hubs*, expressão de difícil tradução que alude a âmbitos de encontro na diáspora, pontos nos quais convergem, frequentemente de modo temporário, muitas redes de relações: são encontros familiares, reuniões políticas, eventos culturais, religiosos e esportivos, entre outros. Segundo Ramirez, trata-se de “espaços com capacidade de colapsar a distância geográfica e unir pessoas” (2007: 33, tradução minha).

O contexto estudado pela antropóloga – marcado, entre outras especificidades, pelos efeitos das políticas oficiais estadunidenses da década de 1950 que visavam retirar indígenas de seus territórios, fixando-os em áreas urbanas, assim como pelos deslocamentos de indígenas do México para os Estados Unidos – contrasta com o dos Tupinambá da Serra do Padeiro. Contudo, alguns de seus argumentos nos interessam diretamente. Destacando a centralidade da memória na articulação de coletividades

atingidas por divisões impostas pelos poderes coloniais, Ramirez chama atenção para o papel desempenhado particularmente pelas mulheres na sustentação da vida na diáspora, bem como para o afeto, o humor e as dimensões cosmológicas na construção do pertencimento. Novas pesquisas, enfatiza, têm retificado representações equivocadas de trabalhos acadêmicos e do senso comum “que supõem que os indígenas se mudam para a cidade em uma viagem sem volta, que leva à disfunção e à perda da cultura indígena, da comunidade, da identidade e do pertencimento” (Ramirez, 2007: 200, tradução minha)<sup>6</sup>.

Em outro trabalho desenvolvido no contexto estadunidense – a pesquisa de Smithers (2015) sobre a diáspora cherokee – encontramos uma imagem forte para a análise da atualização das identidades indígenas mesmo em condições dramáticas, alimentando memórias partilhadas e mantendo vínculos de parentesco. Na diáspora, enfatizou o historiador, reacendendo os fogos sagrados, os Cherokee estabeleceriam um sentido de continuidade e pertencimento a uma coletividade (Smithers, 2015: 34-35).

Concentrada na resistência tupinambá aos mecanismos de esbulho, a partir de certa altura passei a vislumbrar o território como uma extensão cravejada de sítios e, mais tarde, também retomadas, como uma área conectada a despeito das descontinuidades fundiárias. Eu visualizava aqueles mapas aplicados sobre cortiça repletos de alfinetes unidos uns aos outros por linhas de costura. Agora, quando desloco a atenção para a diáspora, vejo que as linhas imaginárias, mesmo que claramente adensadas no interior do território, em muito o excediam, marcando, ao mesmo tempo, a extensão dos efeitos do esbulho e a capacidade dos Tupinambá de seguirem conectados. Para pensar junto com Smithers, os fogos cherokee, isto é, os alfinetes de cabeça colorida, aqui podem ser as velas acesas em cada altar doméstico tupinambá, guardado pelos retratos dos parentes e visitado pelos encantados nos sítios, nas fazendas e nas cidades mais longínquas.

Debruçando-me sobre a diáspora tupinambá, procurei caracterizá-la como uma resposta específica ao esbulho, em que, mesmo em condições adversas, mantiveram-se vínculos entre parentes, mediados pelo território e pelos encantados. O argumento central é que esse aspecto da diáspora é a condição básica para sua reversão, no quadro da recuperação territorial. Experiência histórica heterogênea, ela é inscrita pelos Tupinambá da Serra do Padeiro em sua atuação política contemporânea, construindo-se uma narrativa partilhada segundo a qual as partidas já carregavam em si a perspectiva do regresso.

---

<sup>6</sup> No Brasil, a manutenção de vínculos em coletividades indígenas fora de seus territórios foi descrita em investigações dedicadas especificamente à análise da presença de povos indígenas na cidade, nos quais não me deterei aqui, a exemplo de Cardoso de Oliveira (1976) ou Matta (2005).

## REFERÊNCIAS

ALARCON, Daniela Fernandes. 2019. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. São Paulo, Elefante.

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

AMADO, Luiz Henrique Eloy. 2019. *Vukápanavo: o despertar do povo Terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político*. Tese de doutorado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

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

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção aos Índios. 1947. Ofício s/n, de 10 de setembro de 1947. Assunto: Concessão de terras no Posto Indígena “Caramuru”. Posto Indígena Caramuru [Itabuna], SPI, 10 set.

BRASIL. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção aos Índios. 1956. Ofício s/n, de 20 dez. 1956. Assunto: Apresenta colono. [Itabuna], SPI, 20 dez.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

CLIFFORD, James. 2013. *Returns: becoming indigenous in the twenty-first century*. Cambridge, Harvard University Press.

CORRADO, Elis Fernanda. 2017. *“O Tekoha como uma criança pequena”*: uma etnografia de acampamentos Kaiowá em Dourados (MS). Dissertação de mestrado (Antropologia social). Campinas, Universidade Estadual de Campinas.

CRESPE, Aline Castilho. 2015. *Mobilidade e temporalidade kaiowá: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha*. Tese de doutorado (História). Dourados, Universidade Federal da Grande Dourados.

MARCIS, Teresinha. 2013. *A integração dos índios como súditos do rei de Portugal: uma análise do projeto, dos autores e da implementação na capitania de Ilhéus, 1758-1822*. Tese de doutorado (História). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

- MATTA, Priscila. 2005. *Dois elos da mesma corrente: uma etnografia da Corrida do Imbu e da Penitência entre os Pankararu*. Dissertação de mestrado (Antropologia social). São Paulo, Universidade de São Paulo.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). 2004. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- PALMEIRA, Moacir; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 1977. A invenção da migração. In: PALMEIRA, Moacir (coord.). *Projeto Emprego e Mudança Socioeconômica no Nordeste – Convênio FINEP/IPEA/IBGE/UFRJ – Relatório final*, v. 5 (mimeo). Rio de Janeiro, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- PEDREIRA, Hugo Prudente da Silva. 2017. *Os Pataxó Hã hãe e o problema da diferença*. Dissertação de mestrado (Antropologia social). São Paulo, Universidade de São Paulo.
- RAMIREZ, Renya K. 2007. *Native hubs: culture, community, and belonging in Silicon Valley and beyond*. Durham/ Londres, Duke University Press.
- ROCHA, Adauto Santos da. 2017. Onde nós tiver parente nós vai buscar: o realdeamento Xukuru-Kariri em 1952. In: MARIA NETA, Francisca; PEIXOTO, José Adelson Lopes (org.). *Alagoas nos trilhos das memórias: imagens, patrimônios e oralidades*. Recife, Libertas, p. 209-220.
- ROCHA, Cinthia Creatini da. 2014. *“Bora vê quem pode mais”*: uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus, Bahia). Tese de doutorado (Antropologia social). Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.
- SILVA, Ayalla Oliveira. 2018. *Ordem imperial e aldeamento indígena: Camacãs, Gueréns e Pataxós no sul da Bahia*. Ilhéus, Editus.
- SILVA, Ayalla Oliveira. [2019]. Luiz Borges e os “índios posseiros” em Una, no sul da Bahia, durante o século XIX. *Os Brasis e suas memórias: os indígenas na formação nacional*. Rio de Janeiro, PPGAS/MN/UFRJ. Disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/luiz-borges/>. Acesso em: 30 mar. 2019.
- SMITHERS, Gregory D. 2015. *The Cherokee diaspora: an indigenous history of migration, resettlement and identity*. New Haven/ Londres, Yale University Press.
- SOUZA, Jurema Machado de Andrade. 2019. *Os Pataxó Hãhãhã e as narrativas de luta por terra e parentes, no sul da Bahia*. Tese de doutorado (Antropologia social). Brasília, DF, Universidade de Brasília.