

OS TUPINIKIM E A CIDADE: ETNICIDADE EM CONTEXTO URBANO

Celeste Ciccarone
Doutora em Ciências Sociais e Antropologia. Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais e do
Mestrado em Geografia.

Eduardo Moreira
Estudante do curso de graduação em Ciências Sociais

INTRODUÇÃO

A intenção desse artigo é introduzir, a partir de um estudo etnográfico, questões relacionadas ao tema dos indígenas na cidade, explorando os efeitos sociais de sua invisibilidade assim como seu papel estratégico nos processos de produção do espaço urbano. Os processos de produção da etnicidade na cidade levantam interrogações sobre a manutenção de autnomias e de enquadramentos espaciais de identidade que colidem com a emergência de dinâmicas territoriais, redes de relações entre a aldeia e a cidade, e estratégias étnicas de apropriação e inserção na vida urbana.

SURPRESA E CAUTELA

A “urbanização” indígena não é um fenômeno recente, apesar de representar um tema ainda pouco estudado, e constituir um novo desafio para as políticas públicas. A temática ganhou ampla visibilidade com os debates suscitados pela publicação do documento do IBGE, em 2005, sobre o estudo comparativo dos censos demográficos da população indígena, no Brasil, realizados em 1991 e 2000. A ênfase sobre o curto intervalo de tempo contemplado nestas comparações tem contribuí-

do para tratar a questão como um fato recente, e deixar no “impensado” a presença indígena na cidade em sua historicidade. As cidades foram identificadas progressivamente como o espaço, por excelência, da nação, como o território de uma comunidade imaginada limitada por fronteiras que, uma vez atravessadas pelos indígenas, os destinariam irremediavelmente à “perda” de sua identidade étnica.

Práticas e representações dominantes, desde o período colonial, fabricaram a invisibilidade étnica nos contextos urbanos, assim como elaboraram, em oposição, categorias específicas para seu enquadramento. A identificação dos indígenas como categoria provisória e antagônica à vida urbana, alimentada pelo modelo da assimilação agressiva e compulsória à sociedade colonial, foi incorporada nas classificações normatizadas no Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973) que ordenam as sociedades indígenas conforme os “graus de aculturação”, carregando de atributos negativos e de desqualificação os índios em convívio com a sociedade nacional, colocados em contraste com os índios tidos como “puros”, como categoria pretérita e idealizada que os congela no tempo e no espaço. Apesar do reconhecimento dos indígenas como sujeitos de direitos legitimados

*Os Tupinikim e a cidade:
etnicidade em contexto urbano*

a partir da Constituição Federal de 1988 e da Convenção 169 da OIT, da qual o Brasil é assinatário, categorias e classificações coloniais e neocoloniais, atreladas a interesses públicos e privados, sedimentam as práticas de violação e negação dos direitos dos indígenas “dentro” e, sobretudo, “fora” de seus territórios tradicionais.

Neste sentido, apesar do clamor suscitado, é oportuno tratar com cautela e menos sensacionalismo os resultados dos censos demográficos, produzidos pelo IBGE, os quais, por enquanto, constituem a única referência sistemática de dados sobre a população indígena nas cidades brasileiras, uma vez que outras agências, (governamentais e não governamentais), fornecem somente informações esparsas. É oportuno, portanto, refletir sobre os limites e avanços presentes nas representações dos indígenas veiculadas na elaboração e análise comparativa dos dados gerados pelo IBGE.

O critério da autoclassificação espontânea foi introduzido no censo de 1991, como metodologia que passou a incorporar a categoria indígena no quesito “Qual a sua cor ou raça?”. Atrelada à ausência de um critério relativo ao pertencimento étnico do recenseado, que reproduz a categoria colonial de “índio genérico”, a autoclassificação implica numa visão de pretensa homogeneidade étnica e unidade racial/cor completamente destoante com a realidade, caracterizada pela ampla e emergente diferenciação cultural, e pela significativa variabilidade de atributos raciais na população indígena no Brasil. Cabe, entretanto, sinalizar positivamente a utilização do critério da auto-atribuição, ao considerar a categoria “indígena” como status jurídico diferenciado, em termos de reivindicações de tratamento específico, por parte do Estado (Oliveira, 1999, p.134).

Ao utilizar a dicotomia rural/urbano para identificar a distribuição espacial dos indígenas no território nacional, o IBGE define somente o termo urbano, a partir do qual trata de forma residual e, implicitamente, em termos negativos, o rural. Como aponta Eduardo S. Nunes (2008), isso acaba produzindo

uma hierarquização entre os dois espaços, de modo que esse tipo de análises, ao construir uma pretensa equivalência entre mudança de hábitos, práticas, tecnologias, etc., e transformação de idéias, crenças, comportamentos, colocaria sob suspeita a etnicidade do indígena “urbano”. Seria ele, de certa forma, “menos índio do que os outros índios?”. A eleição do termo urbano e a reprodução de uma visão dicotômica equivalem a assumir, de antemão, uma perspectiva assimilacionista do encontro com os brancos como fator de ruptura e desintegração cultural das sociedades indígenas.

Críticas a esta perspectiva, no campo dos estudos antropológicos sobre a presença dos índios na cidade, não são novas, nem tampouco isoladas. Pelo contrário, são constantemente e incisivamente reiteradas, em termos de relação de não exclusão entre cidade e aldeia e de manutenção da identidade étnica no contexto urbano, desde os anos 60, quando o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1968), em seu estudo pioneiro sobre a “urbanização” indígena, alertava sobre as insídias presentes tanto na conceituação de urbano quanto na de sociedade indígena em termos de tipologia ideal, recorrendo à noção de continuum para expressar o processo social que envolvia a análise da migração aldeia/cidade. Em termos positivos, vale apontar para a demanda de uma mais estreita colaboração entre demógrafos e antropólogos em vista de uma revisão dos critérios e modelos de análises para o próximo censo demográfico do IBGE de 2010.

Entre as explicações apresentadas pelo IBGE a respeito do significativo aumento da população indígena nas cidades brasileiras, cujos dados gerais apresentaremos a seguir, também podem ser identificados alguns problemas e equívocos. O IBGE aponta, como principais fatores, o crescimento vegetativo da população, a imigração internacional originária dos países limítrofes, como a Bolívia, o Equador, o Paraguai e o Peru, e o aumento da proporção de indígenas urbanizados que optaram para autodeclaração no censo de 2000 e que anteriormente se classificavam em outras categorias (IBGE, 2005). A utilização da categoria migração é inadequada quando se consideram

sociedades indígenas que vivem em estados brasileiros que fazem fronteira com outros estados nacionais, uma vez que estas movimentações se configuram historicamente, além do que, “da forma como foram coletados e apresentados, os dados do IBGE podem levar a crer que haja uma migração massiva e definitiva das aldeias para as cidades, sendo a cidade vista como o fim de um processo de deslocamento” (Machado, 2008, p.5). Esta perspectiva que massifica a diversidade destas dinâmicas territoriais vem sendo sistematicamente utilizada, de forma alarmista, pela imprensa na formação da opinião pública a respeito da questão dos indígenas nas cidades.

Se os dados demográficos do IBGE precisam ser tratados com cautela, sem pretensão de entrar numa área de investigação sobre a qual não temos domínio, cabe, entretanto, acrescentar outras questões que demonstram a precariedade inerente ao campo da demografia indígena, como discrepâncias entre cálculos realizados pelos diferentes programas utilizados pelo IBGE e por agências governamentais e não governamentais, utilizando metodologias diferentes, além das dificuldades de recenseamento peculiares à morfologia social dos diferentes grupos indígenas. Neste sentido têm sido encaminhadas propostas, como a adoção de sistemas regulares de coleta e análise de dados demográficos e realizadas iniciativas autônomas locais por parte de organizações indígenas, como a FOIRN (Federação das Organizações indígenas do Rio Negro), contribuindo para repensar os modelos analíticos adaptados para os censos indígenas (Silva, 1994, p.263).

Em termos quantitativos, os dados comparativos do IBGE apontam para um ritmo de crescimento da ordem de 10,8% da população indígena distribuída nas grandes regiões do Brasil. Na região Sudeste, em particular, de 30.586 pessoas que se autocalificaram como indígenas em 1991 o número subiu para 156.134 pessoas em 2000. O crescimento mais significativo, tanto em termos demográfico quanto na mudança da auto-identificação, ocorreu nas áreas urbanas. O percentual de indígenas residentes nas capi-

tais brasileiras subiu de 12,0 % em 1991 para 18,1% em 2000, com um aumento, portanto, de 50,5%. Estes dados são indicativos tanto do crescimento demográfico da população indígena quanto da emergência étnica de grupos e indivíduos em processo de reelaboração e reorganização identitária. Em relação à população indígena nas cidades, as suspeitas sobre a “veracidade” das autocalificações, além de reiterar estereótipos enraizados no imaginário nacional, podem estar vinculadas à possibilidade de conflitos internos no tocante a distribuição de recursos governamentais para os indígenas, como também, aos efeitos do prolongado desinteresse do Estado, uma vez que somente a partir de abril de 2006, na ocasião da I Conferência Nacional dos Povos Indígenas, a FUNAI incluiu o tema dos índios na cidade, em sua pauta.

As conseqüências da invisibilidade deste segmento étnico podem ser ilustradas pelos dados divulgados em 2002 pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em ocasião do Fórum “Índios nas cidades”. O quadro geral era de omissão dos poderes públicos em relação a esta população que se encontra totalmente desassistida no tocante à saúde, educação, moradia, saneamento básico, numa persistente situação de negação de seus direitos étnicos, esmagada sob o peso não menos discriminatório de sua identificação como “pobres”. O enfrentamento da invisibilidade dos indígenas na cidade, enquanto sujeito de direitos, por parte dos poderes públicos e deles mesmos, como estratégia utilizada frente os preconceitos e exploração vivenciadas nas relações assimétricas do espaço urbano, tem sido possível, nas últimas décadas, graças à organização e mobilização étnica em cidades como Campo Grande (MT), Manaus (AM) e Porto Alegre (RS), visando a criação e efetivação de políticas públicas municipais específicas. A questão da presença indígena no contexto urbano implica, portanto, num múltiplo movimento de análise e intervenção, configurando um debate pautado na articulação entre garantia de direitos e políticas públicas específicas, e o reconhecimento da diversidade das situações vivenciadas pelos indígenas nas cidades.

1 - Para o levantamento dos dados estatísticos foi utilizado o Banco de Dados Agregados via SISTEMA IBGE DE RECUPERAÇÃO AUTOMÁTICA (SIDRA) e o Banco Multidimensional de Estatísticas do IBGE (BME).

2 - O Projeto de Pesquisa "Novos territórios étnicos: os índios na cidade de Vitória", financiado pelo FACITEC- Fundo de Apoio à Ciência e Tecnologia do Município de Vitória (ES), foi realizado em colaboração com pesquisadores indígenas, visando a elaboração de subsídios para a criação de políticas públicas municipais. A investigação etnográfica, pautada na observação participante, privilegiou a interlocução com os Tupinikim que representam a grande maioria étnica na cidade. Foram realizadas entrevistas individuais coletivas, com sessões temáticas, privilegiando grupos articulados por relações de parentesco e/ou pelo critério da residência (moradores do mesmo bairro). Foram utilizados, como instrumentos de pesquisa, recursos audiovisuais que serão aproveitados para a edição de um vídeo-documentário.

3 - As aldeias indígenas Tupinikim de Caieiras Velhas, Irajá, Pau Brasil e Comboios estão todas localizadas no município de Aracruz no litoral norte do Espírito Santo.

4 - As missões se distribuíam da seguinte forma: Reritiba, fundada em 1579, com uma população indígena estimada em 7 mil indivíduos; Muribeca, fundada em 1581, com uma população indígena estimada em torno de 5 mil índios; localidades como Itapemirim, Marataizes, Itabapana, com a criação de gado; Araçatiba, com plantações de cana-de-açúcar, de Itapoca, produzindo farinha de mandioca; Carapina, produzindo legumes, e Ilha das Caieiras, como ponto de chegada e distribuição de mercadorias.

Celeste Cicarone
Eduardo Moreira

TEM ÍNDIOS NA CIDADE DE VITÓRIA?

Conforme os dados do IBGE¹, no Espírito Santo a taxa média geométrica de crescimento anual da população indígena no período 1991/2000 foi de 13.0%. Pelos dados censitários de 2000, esta população totalizaria 12.746 pessoas, das quais 9.601 se encontrariam em área urbana e somente 3.145 em área rural. Em relação à cidade de Vitória, a taxa geométrica de crescimento anual no período 1991/2000 foi da ordem de 24,3%, uma das mais altas entre as capitais brasileiras.

Se estas estimativas podem ser atribuídas, em termos gerais, a fatores já apresentados no item anterior, em termos locais, o processo de auto-identificação étnica da população na cidade de Vitória está estreitamente vinculada à progressiva visibilidade e afirmação da questão indígena no estado, na luta pela retomada de seu território tradicional. Entre as aproximadamente 1422 pessoas que, no censo do IBGE de 2000, se autodeclararam indígenas, na cidade de Vitória, 70% era originária do Espírito Santo, seguida por Minas Gerais (17%), Bahia (9%) e Rio de Janeiro (4%). Os maiores fluxos destes indígenas para a capital ocorrem a partir dos anos 50, e, sobretudo, nas décadas de 1960 e 1970, períodos estes que se caracterizaram pela agressiva ação desenvolvimentista do Estado, dos poderes públicos locais e de grupos particulares, na região norte do Espírito Santo, provocando a expulsão dos Tupinikim e Guarani de seu território tradicional, privando-os das condições básicas para sua existência e obrigando-os a se deslocar para as cidades em busca de emprego e sustento. A pesquisa etnográfica², realizada no período de 2006-2008, com o objetivo de compreender as múltiplas relações dos índios Tupinikim com a cidade permitiu evidenciar a existência de um continuum entre as aldeias³, situadas no norte do estado no município de Aracruz, e a cidade de Vitória, em termos de fluxos constantes e de longa data, de parentes, bens e mensagens que, ao possibilitar a ativação e manutenção de redes de reciprocidade fundamentais para a alimentação do sentimento de pertencimento ao lu-

gar de origem, contribuíram para a emergência étnica dos indígenas que vivem na cidade. Neste contexto, o processo de etnogênese dos Tupinikim, que implicou na luta, ao longo de quarenta anos, pela afirmação de seus direitos sobre um território dos quais tinham sido expropriados e que lhes pertencia como lugar de origem, de reconhecimento identitário de sua unidade e de destino comum enquanto povo, tem tido efeitos determinantes para a progressiva conscientização identitária de seus parentes na cidade. As modalidades deste processo são heterogêneas e diferenciadas, remetem à singularidade das histórias de vidas, ao mesmo tempo em que, algumas regularidades se mostram com evidência. Se a auto-identificação étnica da população indígena na cidade de Vitória pode ser considerada como um fato recente, suas relações com a cidade são constitutivas do processo de colonização se prolongando, de diferentes formas e intensidades, até os dias atuais. O mito de fundação da cidade de Vitória, entretanto, se perpetua como uma narrativa heróica de eliminação do elemento indígena, legitimada pela intervenção do sagrado. É num cenário de confronto sangrento entre colonizadores e indígenas, com o massacre destes últimos, para a ocupação de seus territórios, que a cidade de/da "Vitória" alcançada sobre os inimigos, nasce sob a benção da padroeira, ritualizada no batismo de oito de setembro de 1551. Mais do que extirpar o elemento indígena do território urbano, na realidade, a sujeição e incorporação da população nativa eram indispensáveis para sua arregimentação como mão-de-obra na edificação das cidades coloniais. Para tanto, foi fundamental a atuação do aparelho colonial, constituído pelas missões jesuíticas⁴, como unidades de ocupação territorial e de produção econômica que, ao sedentarizar, catequizar e disciplinar para o trabalho a população indígena desencadeou o processo de homogeneização das diferenças étnicas, da invisibilidade desta população, através da prática da "mistura", sucessivamente alimentada pela política colonial de incentivo aos casamentos interétnicos (Oliveira, 2004, p.25). As relações coloniais entre indígenas e cidade, pautadas, na exploração da mão-de-obra nativa, se estendem à época

da expansão dos núcleos urbanos ao mesmo tempo em que é viabilizada a ocupação do latifúndio. Com a Lei de Terras de 1850, se desencadeia o movimento de regularização das propriedades rurais que extinguem vários aldeamentos incorporados pelos governos provinciais. Destituídos de seus territórios, os indígenas são impelidos ao deslocamento de seu lugar de origem, e obrigados a exercer empregos na zona rural, nos povoados, nos quartéis, nas cidades. O viajante Auguste Biard, em sua passagem pelo Espírito Santo, na década de 1850, relata sobre o recrutamento militar forçado e outros serviços aos quais eram submetidos, em regime de escravidão, os indígenas na cidade de Vitória: “Referindo-se ao índio que o ajudava em Vitória, afirmou: ‘Era também um perito marinheiro esse rapaz. Queria se encarregar de minhas encomendas e não me deixar nunca, mas o dono temia tanto quanto o próprio rapaz ser pegado para servir no exército, como acontecia freqüentemente com os indígenas” (Moreira, 2005, p.8). A progressiva invisibilidade histórica dos indígenas ao longo do período pós-colonial, foi gerada, como afirma ainda Moreira (2001), pela subalternidade social dos indígenas que, por sua vez, contribui para reproduzir as mesmas subalternidade e invisibilidade social.

Nas décadas de 1930 e 1940, a ação tutelar do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no Espírito Santo se limitava à manutenção do Posto Indígena de Pancas, visando o controle estratégico da região de fronteira do Rio Doce, e excluindo do seu campo de intervenção os antigos aldeamentos situados na área litorânea. A desmoralização do SPI e a alegação de que os indígenas identificados eram, segundo as normas classificatórias adotadas na época, “remanescentes em promíscua convivência com os civilizados” contribuíram, de maneira decisiva para a extinção da agência indigenista no Espírito Santo. Considerados pelas autoridades e pela população regional como “caboclos”, e obrigados a camuflar sua identidade, como estratégia de sobrevivência, os Tupinikim foram progressivamente incluídos no rol dos povos “extintos”, entrando no cemitério indigenista dos índios mortos, onde já tinham sido enterrados os parentes

que viviam “fora” de seus territórios tradicionais. Se a construção da invisibilidade dos indígenas foi funcional para a ação desenvolvimentista que, como vimos, foi responsável pelos maiores fluxos dos indígenas para a cidade dos indígenas, expulsos de seus territórios, nas décadas de 1960 e 1970, relatos de anciãos Tupinikim atestam a anterioridade da presença indígena na capital, que remonta às primeiras décadas do século XX, assim como narrativas coletadas por Ciccarone (2001) sobre o processo migratório de um grupo familiar de Guarani- Mbya apontam para a década de 1950, como período de uma longa estadia na cidade de cidade de Vitória, antes do grupo se estabelecer na região litorânea do município de Aracruz. Entre os principais fatores dos deslocamentos para a cidade, confirmados também pela maioria dos estudos sobre o tema, ganham destaque, nos relatos indígenas, a falta de recursos e de alternativas no lugar de origem, para o sustento de indivíduos e de grupos familiares.

Fluxos de diferente intensidade e modalidades que interligam a aldeia e a cidade configuram um processo histórico de longa duração de exploração da mão-de-obra indígena. Um campo específico de relações coloniais e neocoloniais, anterior ao período da expulsão dos Tupinikim de suas terras, tinha sido estabelecido a partir das redes de relacionamento entre a cidade e a aldeia, para o fornecimento de mão-de-obra infantil para as famílias abastadas de Vitória. Relatos indígenas sobre fluxos de crianças, sobretudo mulheres, para a capital, remontam às primeiras décadas do século XX, quando famílias de grandes e médios proprietários de terras mudavam sua residência para a cidade. A prática da “busca/captura” de meninas do “interior”, através do aliciamento de famílias em condições de maior vulnerabilidade, vigora ainda hoje em muitas cidades brasileiras. Em troca da promessa de melhores condições de vida e oportunidades de estudo, as famílias urbanas reiteravam nos tempos da modernidade, o modelo jesuítico de captura e disciplinarização dos indígenas, para sua incorporação como mão-de-obra a serviço da produção e reprodução da sociedade dominante. “Quando eu vim pra cá eu já

tava com base de nove anos de idade e fiquei na casa de um pessoal até os dezesseis anos. Eu fiquei na casa dos Leal, na Gama Rosa. Saíam (as meninas) porque os ricos, os brancos pedia os filhos e eles (os pais) dava. A maioria tá tudo aqui agora, tudo espalhado por aqui em Vitória (...). Apanhei tanto, tanto, tanto, tanto. Aquele pessoal era muito violento; era igual escravo mesmo. Eu só via os meus pais de três em três anos, eles me levavam lá pra ver eles. Agüentei até os meus catorze anos, porque eu não sabia ir embora” (Eva Ribeiro, 58 anos, residente no Bairro Resistência)

Esse e outros relatos de mulheres Tupinikim confirmam as tendências apresentadas nos dados demográficos do IBGE de 2000 referentes à cidade de Vitória. O número de mulheres (54,87%) é superior a dos homens (45,13%), com indicações de concentração nas faixas etárias entre 45 e 74 anos. Comparando os dados relativos às décadas de 1950 e de 1920, como épocas de deslocamentos para a cidade, a redução do tamanho de fluxos para a cidade é acompanhada da diminuição da faixa etária dos indígenas e de um número maior de mulheres em relação aos homens. Comparativamente, em termos gerais, as mulheres apresentam um nível mais alto de escolaridade e uma renda menor (entre um e cinco salários mínimos). O serviço doméstico, freqüentemente sem garantia de direitos trabalhistas e como um dos trabalhos com a mais baixa taxa de remuneração, ainda hoje representa a principal fonte de renda das mulheres indígenas que moram em Vitória e em outras cidades e capitais brasileiras. Na cidade, as empregadas domésticas Tupinikim irão constituir seu próprio núcleo familiar através dos casamentos com não indígenas, estabelecendo suas residências na periferia do espaço urbano ou em morros próximos do lugar de trabalho. Estas moradias se tornavam referências para a acolhida dos parentes que chegavam à cidade, mas também as residências dos patrões acabaram sendo aproveitadas, domesticando as relações de criadagem, como suporte habitacional e oportunidades de emprego, para os parentes que buscavam na cidade, melhores condições de vida. A mudança para o contexto urbano, ao invés

de implicar na ruptura com a aldeia, ancorada nos vínculos de parentesco, acabava estimulando as relações com o lugar de origem.

As situações de contato, vistas pela perspectiva indígena, desvendam um amplo espectro de respostas às formas impositivas de subordinação. Nas narrativas sobre as trajetórias de deslocamento para a cidade, todos os indígenas entrevistados fizeram referência ao parentesco com mulheres que já moravam na capital e que os acolhiam na própria residência ou na casa dos patrões onde trabalhavam como domésticas. Na contramão do mito de fundação de Vitória, marcado por fortes associações masculinas, gênero privilegiado das narrativas coloniais, através das redes familiares e do circuito do trabalho doméstico, os Tupinikim elaboravam uma contra-história sobre a origem da cidade, se apropriando e domesticando a subalternidade social das mulheres indígenas para transformá-la em presença feminina pretérita que se perde nos tempos e que sugere refletir sobre seus significados históricos, uma vez que as cidades foram construídas a partir de povoados coloniais, produtos dos casamentos interétnicos entre indígenas e colonos.

RETERRITORIALIZAR A CIDADE: A APROPRIAÇÃO INDÍGENA DO ESPAÇO URBANO

O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado (Little, 2002, p. 3).

As memórias dos percursos do deslocamento dos Tupinikim para a cidade de Vitória remontam a lugares de origem articulados ao longo de um amplo território, atravessado por sítios, fazendas, cidades e povoados com prevalência de moradores indígenas como, no caso da Barra do Riacho, no litoral norte do Espírito Santo. As curtas distâncias e as relações entre o lugar de origem e núcleos

urbanos, construídos em áreas reconhecidas pelos indígenas como ocupações dentro de seu território, colocam novamente sob suspeita a dicotomia entre urbano e rural, o enquadramento destas mobilizações na categoria de processos migratórios, assim como a não linearidade do fluxo dos indígenas da aldeia para a capital. Para entender como os Tupinikim, em seus deslocamentos para Vitória, buscaram se apropriar, dentro dos limites impostos pelos modelos de urbanização, do território urbano, como espaço de vida, cabem algumas premissas sobre a forma de territorialidade indígena, considerando o período entre fins do século XIX até meados do século XX, como intervalo de tempo investigado nos principais estudos sobre este grupo étnico (Silva, 2000; Souza, 2000). Os grupos familiares se estabeleciam de forma dispersa ao longo do território tradicional, se articulando através da mobilização de intensas redes de reciprocidade, constituídas por casamentos, cerimônias religiosas e festividades. O modo de produção, baseado nas unidades domésticas que desenvolviam atividades extrativistas e agrícolas, como caça, pesca coleta de marisco e caranguejo, plantios de milho, feijão e mandioca, garantia o sustento das famílias, sendo os produtos também comercializados com os regionais. Com a derrubada das matas, a deterioração do solo e as contaminações e extinções dos rios, provocadas pela extensa plantação da monocultura de eucaliptos, os Tupinikim, obrigados a viver concentrados, em estreitos e entrecortados limites, dentro do amplo território, tiveram que buscar sustento, diversificando suas atividades econômicas, incluindo os empregos nas cidades próximas, ao mesmo tempo em que persistiam no plantio de espécies alimentícias e na coleta e comércio de seus produtos⁵. Cabe acrescentar que, com a progressiva retomada das suas terras, as comunidades tiveram um significativo crescimento demográfico, permanecendo sob o controle de grupos de parentesco articulados por alianças e faccionalismos para disputas de prestígio e recursos. Com a intensificação das relações de contato, a afinidade religiosa, sobretudo entre evangélicos, tem se tornado mais um critério articulador da organização política. No âmbito de sua di-

nâmica territorial, as relações com as cidades ocorrem ao mesmo tempo em que unidades familiares vêm promovendo o restabelecimento de sua forma de ocupação dispersa, no desejo de reconstruir os aldeamentos extintos e reatualizar seu modo de vida tradicional.

Em seus deslocamentos para a capital, a maioria dos Tupinikim passa a ocupar espaços urbanos periféricos e liminares, sobretudo morros e planícies ricos em recursos naturais, como matas, rios e manguezal, considerados, durante a primeira e parte da segunda metade do século XX, como “vazios demográficos urbanos”, em termos de espaços impróprios e insalubres para moradia. A ocupação destes lugares garantia aos indígenas diversificar suas atividades, por meio do emprego remunerado e das atividades extrativistas e agrícolas, com o manejo dos recursos naturais, utilizando suas práticas e conhecimentos tradicionais que incluíam a gestão da saúde, com o uso intensivo de plantas medicinais. A apropriação do espaço urbano implicava na possibilidade de manutenção de formas próprias de relações com a natureza, fundamentadas na sustentabilidade do tipo de ocupação. Os indígenas desenvolviam atividades como a pesca e a cata de caranguejo, o plantio de árvores frutíferas, como manga, goiaba, jaca, banana, a produção e uso de alimentos como feijão, milho, aipim, cana. O lugar da moradia e o trânsito na cidade passavam a ser regulados pela busca, uso e comercialização destes recursos. Era nestes espaços e, em suas proximidades, que também os indígenas recém-chegados, sem recursos financeiros, estabeleciam suas residências. A concentração de indígenas na cidade, invisibilizada pelo IBGE através da classificação do espaço urbano em áreas de ponderação⁶, praticamente sobrepostas às unidades administrativas municipais, está proporcionalmente ligada à presença local pretérita e/ou atual de ecossistemas relativamente ricos em recursos naturais, como os bairros da Fonte Grande, Goiabeiras, Resistência, Jaburu, São Benedito, Alto Itararé e Penha. Nestes bairros, junto à ativação de redes de parentesco que favoreciam a agregação de unidades domésticas, e à manutenção de formas tradicionais de produção

5 - Os Tupinikim de Comboios investiram na comercialização das sementes de aroeira, adquiridas a preços irrisórios por intermediários que as revendiam para empresas estrangeiras de produção de gêneros alimentícios.

6 - Define-se Área de Ponderação como sendo a menor unidade geográfica para divulgação dos resultados da amostra do Censo Demográfico 2000, formada por um agrupamento de setores censitários” (http://www.ibge.gov.br/censo/divulgacao_digital.shtm).

econômica, os Tupinikim estreitaram relações com não-indígenas, na base das alianças de casamento e da gestão e organização do trabalho comunitário, reterritorializando, em seus próprios termos, espaços urbanos: “Meu tio também era índio. Aprendi tirar caranguejo com ele na época. (Meu pai) continuou trabalhando na roça, plantando aqui mesmo (bairro de Goiabeiras). Naquela época aqui era mato, né? Você podia plantar seu feijão, seu arroz. No aeroporto era mato puro, plantei muito feijão, ali, muita cana” (José Mário de Araújo, 58 anos, residente em Goiabeiras).

Parte da produção indígena, originária das atividades agrícolas e extrativistas, era escoada para os mercados da cidade e para outros espaços públicos onde os Tupinikim transitavam para comercializar e trocar suas mercadorias. Os pontos de comercialização e venda de seus produtos se configuravam como lugares de agregação dos indígenas que se encontravam dispersos na cidade, passando a constituir outras referências dos Tupinikim, no processo de apropriação e significação do território urbano, como é o caso do mercado da Vila Rubim, freqüentado por muitos indígenas desde os tempos de sua chegada em Vitória, que ainda hoje fazem sintomaticamente referência ao deslocamento de seu lugar de moradia para o mercado como ida para a “cidade”.

O espaço urbano se expande e se modifica, se tornando o lugar da transformação da noção de localidade para a noção de conjunto de localidades, “pedaços” dentro do grande território (Magnani & Torres, 1996), aos quais os indígenas se mantêm vinculados, ao mesmo tempo em que buscam novos pontos fixos que não excluem, mas renovam, sob outras formas, o sentimento de pertencimento ao lugar de origem. O centro com seus mercados, e, mais recentemente, as igrejas pentecostais espalhadas pela cidade, representam alguns entre estes pontos indígenas agregadores dos pedaços urbanos. No interior dos fluxos que acompanham de modo desterritorializado o movimento urbano, os indígenas produzem outros fluxos, se movimentando, na procura de recursos para seu sustento e de lugares para morar. Assim, nos morros e planícies,

os espaços podiam não ser necessariamente ocupados de forma permanente; eram antes experimentados e, dependendo dos recursos naturais disponíveis, das relações com os parentes indígenas e das alianças com os brancos, estabelecidas no local, podiam se tornar lugares mais estáveis ou originar outros deslocamentos na cidade, em busca de melhores condições de vida. Esta grande mobilidade no espaço urbano estava estreitamente correlata com a manutenção das relações entre aldeia e cidade, articulando, na forma de territorialidade indígena, espaços diferenciados e permeáveis, múltiplas “localidades” que envolviam tanto o lugar de origem quanto possibilitavam os atravessamentos dos “pedaços” urbanos.

As oportunidades de trabalho na cidade se limitavam, na maioria das vezes, ao serviço doméstico para as mulheres e aos trabalhos informais para os homens. A baixa escolaridade, a falta de especialização no trabalho e a necessidade de garantir o sustento dos familiares levaram os indígenas a se submeterem a regimes pesados de trabalho com as mais baixas remunerações, como, no caso dos homens, na construção civil, circulando pela cidade, à procura de serviços informais e braçais. Ainda hoje, salvo exceções, boa parte dos Tupinikim integra a população de baixa renda da capital, fator este que é utilizado para homogeneizar sua diferença cultural na categoria genérica de pobres, quando da busca de atendimento nos serviços públicos municipais, onde, caso seja identificada, sua especificidade étnica fica reduzida às evidências fenotípicas.⁷ Nas movimentações em busca de emprego na construção civil, os Tupinikim ampliavam sua gama de contatos e de informações. Os relatos mostram a eficiência deste circuito masculino, na manutenção de oportunidades de trabalho, mas também na busca de parentes e no estreitamento de relações com outros indígenas que moram na cidade, conseguindo articular novas redes étnicas no espaço urbano. Um terreno propício para a ativação destes circuitos é também, mais recentemente, o campo religioso. As igrejas evangélicas pentecostais se tornaram o reduto de um número significativo de moradores da periferia urbana e são expressivas de “uma espacialidade

7 - A dupla discriminação dos indígenas por parte de agentes institucionais, enquanto identificação fenotípica residual de uma identidade cultural tida como perdida e homogeneização na população pobre do bairro, também se evidencia na interpretação da resistência que vários indígenas apresentavam em se adequar às modalidades padronizadas do atendimento institucional, ora naturalizada, em termos de incapacidade constitutiva dos índios, ora incluída no rol dos problemas comuns da população carente.

com dinâmica heterogênea, que transgride os territórios urbanos estruturalmente definidos” (Passos, & Guerreiro, 2004, p.123).

À luz das relações materiais e simbólicas estabelecidas com a cidade, os indígenas elaboram estratégias próprias de apropriação dos espaços e do modo de vida urbano. Na busca de melhores condições de vida, enfrentam e domesticam, em seus próprios termos, as condições adversas e assimétricas historicamente estabelecidas entre sociedade dominante e populações indígenas. Estabelecem seus trajetos, estruturam seus circuitos, configurando na cidade territórios de reprodução social (Gordon, 2006). Os movimentos dos índios em direção ao mundo dos brancos também não se esgotam na busca de trabalho e melhores condições de vida, mas envolvem a apropriação de conhecimentos, um aprendizado que é concebido como um saber específico que confere capacidades transformativas importantes a quem o detém, sobretudo de reverter condições de dominação, como atestam, entre outros, os deslocamentos sempre mais freqüentes de jovens para a cidade para concluir e prosseguir seus estudos de nível superior. ”Ao serem consumidos pelo sistema capitalista europeu, os indígenas consomem seus bens e seus textos, buscando muitas vezes “apreender os símbolos, questionar a alteridade e integridade do sistema e reconstruí-lo à sua própria imagem” (Comaroff & Comaroff apud Howard, 2002,28). A inserção na vida urbana intensifica os processos de aparentamento entre brancos e índios, e potencializa práticas e discursos de diferenciação inter e intra-específica. Os Tupinikim na cidade mostram a habilidade em habitar mundos, e mantê-los como partes interdependentes de uma totalidade sociocultural, numa “expansão dos horizontes da comunidade”, que faz com que o lugar de origem tenha acesso e compartilhe com a cidade valores, sistemas econômicos e sociais, uma vez que as visões que os setores, moderno e tradicional, têm um do outro, circulam entre si (Sahlins, 1997, p.115). Múltiplos e articulados territórios produzidos na contemporaneidade, remetem às trajetórias diversificadas dos sujeitos que neles habitam e que através

deles atualizam-se como agentes históricos.

ESTAR NA CIDADE E ESTAR NA ALDEIA

Sobretudo nas décadas de 1970 e 1980, as áreas de morros e manguezais, ocupadas pelos indígenas, sofreram uma invasão desenfreada, fruto das distintas formas de expulsão dos trabalhadores das áreas rurais, e devido a modificações nas relações entre estas populações e as políticas municipais com a regulamentação fundiária daquelas áreas urbanas. Profundas e rápidas transformações vão incidir nas formas de percepção e apropriação indígenas dos espaços urbanos. Os recursos naturais vão sendo sistematicamente extintos e as relações sociais vão se individualizando. Os lugares e moradia dos indígenas além de avolumarem demograficamente, passam a constituir áreas de segregação urbana. Submetidos, de um lado, na cidade, a um novo processo de desterritorialização, os indígenas, por outro lado, acompanham as sucessivas mobilizações dos Tupinikim nas aldeias para a retomada de seu território tradicional, vislumbrando novas possibilidades de retorno para as aldeias. Os movimentos de volta de indivíduos e grupos familiares para suas aldeias de origem ou de moradia de seus parentes, contrariando conclusões apressadas a respeito dos indígenas na cidade, não representam acontecimentos inéditos, evidenciando, de um lado, a persistência do sentimento de pertencimento ao lugar de origem, de outro, seu vínculo com as redes de parentes nas aldeias e com as novas oportunidades de melhores condições de vida nestes lugares. Entretanto, os retornos não atendem somente ao desejo de voltar a viver na aldeia, uma vez que estão presentes, nos relatos dos indígenas, inspirações de diferentes matizes, incluindo sujeitos que gostariam de usufruir de um pedaço de terra na aldeia, sem deixar de residir na cidade, até outros que preferem continuar sua vida na cidade. Nem as viagens de volta ocorrem de forma pacífica, uma vez que a suspeição destes retornos como geradores de conflitos entre diferentes modos

de vida e disputa de recursos, atua através da incorporação, por parte dos Tupinikim nas aldeias, da dicotomia entre urbano e rural, como recurso retórico para a afirmação de direitos dentro das categorias prescritivas ainda dominantes de “indianidade”.

A compreensão dos significados que os Tupinikim elaboram a respeito do estar na aldeia e estar na cidade envolve a dinâmica das relações estabelecidas entre os diferentes espaços, as experiências dos atores envolvidos e as mobilidades oriundas dos fluxos e trânsito entre os lugares, de modo que, em diferentes cenários históricos, não se produzem efeitos de ruptura entre aldeias e a cidade, mas transformações das modalidades através das quais os indígenas na cidade estabelecem, vivenciam e concebem seu pertencimento étnico ao lugar de origem, o qual, por sua vez, “não é um espaço físico imutável, mas um território que se configura e atualiza através de múltiplas relações” (Andrello, 2006, p.19). Os indígenas que vivem na cidade, ao mesmo tempo em que se relacionam e distinguem o espaço urbano e aldeão, por outro lado os aproximam e os interligam, através de seus atravessamentos, estabelecendo relações de continuidade entre a “vida nervosa” e cheia de cuidados e a vida comunitária, do convívio com os parentes que caracterizam suas percepções da cidade e da aldeia. O “estar na cidade” significa, para os Tupinikim, instaurar um campo diversificado de relações interétnicas, elegendo a mesma periferia não como espaço de segregação, mas como o lugar onde continuam a serem desfrutadas as relações cotidianas, propiciados os contatos e construídas as fronteiras no âmbito das quais os Tupinikim se reconhecem e são reconhecidos como indígenas. “Neste campo de interação as pessoas se encontram, criam novos laços, tratam das diferenças, alimentam redes de sociabilidade numa paisagem aparentemente desprovida de sentido ou lida apenas na chave da pobreza ou exclusão” (Magnani, 2003). Com maiores manobras de ação e relações interétnicas menos assimétricas, os indígenas podem transformar os outros, os vizinhos, em aliados, na qualidade de amigos, ou expandir os limites, mantendo-os na

distância. O caráter relacional das identidades étnicas implica que sua produção não esteja vinculada a um único lugar, mas ocorra, de forma mais intensa, na contemporaneidade, na articulação entre muitos locais (Marcus, 1991). Ao invés de fixar o olhar de forma insular, na aldeia ou no bairro ou no lugar de trabalho ou na moradia, é nos fluxos mais amplos e nas diferentes interações que se molda e reelabora a étnicidade Tupinikim.

CONCLUSÃO

No mundo globalizado as sociedades nativas que ficam nas aldeias de origem não podem ser consideradas como comunidades separadas daquelas que se deslocaram para os centros urbanos, uma vez que ambas fazem parte de uma mesma cultura e é nesse contexto, complexo, que é preciso buscar o entendimento do que muda e do que se mantém. A mobilidade das sociedades indígenas para a cidade, entendida na continuidade entre lugar de origem e lugar de deslocamento, sugere fazer uso da noção de “sociedade translocal”, como categoria de análise mais adequada para compreender sua capacidade de habitar ambos os mundos, e mantê-los como partes interdependentes de uma totalidade sociocultural que nunca deixa, entretanto, de manter seu foco orientado na terra natal (M. Salhins, 1997, p. 113)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRELLO, G. Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

CARDOSO de Oliveira, Roberto. Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1968.

CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Guarani-Mbya. Tese de douto-

- rado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/Antropologia. Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2001.
- GORDON, Cesar. Economia Selvagem: ritual e mercadorias entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.
- HOWARD, Catherine V. A domesticação das mercadorias, um estudo sobre os Waiwai. In: ALBERT, B. & RAMOS, A. R. Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte - Amazônico. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa oficial do estado, 2002.
- IBGE. Tendências demográficas: Uma análise dos indígenas com base na amostra dos censos demográficos de 1991 e 2000. Rio de Janeiro, IBGE, 2005
- LITTLE, Paul, E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia n. 322, Dan/UnB, Brasília, 2002
- MACHADO, Maria Fatima Roberto. Índio na cidade é índio? Considerações sobre um debate provocante. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2008, Porto Seguro - BA. http://201.48.149.88/abant/arquivos/2_5_2008_17_1_19.pdf
- MAGNANI José Guilherme Cantor & TORRES, Lilian de Lucca. Na metrópole; textos de antropologia urbana. São Paulo, Edusp, 1996.
- MAGNANI José Guilherme Cantor. A antropologia urbana e os desafios da metrópole. Aula inaugural. In: Tempo soc. vol.15 no. 1 São Paulo Abril, 2003.
- MARCUS, G. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX no nível mundial. In: Revista de Antropologia, FFLCH/USP, vol. 34. 1991.
- MOREIRA, Vânia Maria Louzada. Os índios e a historiografia. In: XIII Simpósio de História. 2001, Vitória. Programa e Resumos do XIII Simpósio de História. Vitória, ES: Depto. de História UFES/Arquivo Público Estadual do Rio de Janeiro, 2001.
- MOREIRA, Vânia Maria Louzada. Guerra e paz no Espírito Santo: caboclisto, vadiagem e recrutamento militar entre as populações indígenas provinciais (1822-1875). In: XXIII Simpósio Nacional de História - História: guerra e paz. 2005, Londrina – PR.
- NUNES, Eduardo Soares. “Índios urbanos”: dados demográficos e algumas reflexões. Painel. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2008, Porto Seguro - BA. http://201.48.149.88/abant/arquivos/30_4_2008_16_55_59.pdf.
- PASSOS, João Décio & GUERRIERO, Silas. Metamorfoses Religiosas no centro antigo de São Paulo: Variações sobre a paisagem e o espaço. In: Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, Ano 6, N. 6, P.117-133, 2004.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Entrando e saindo da “mistura”: os índios nos censos nacionais. In: Ensaios de Antropologia Histórica. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1999.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados” ? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2ª Edição. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria Ltda. 2004, 13-42.
- SILVA, Márcio Ferreira da. A demografia e os povos indígenas no Brasil. In: Revista Brasileira de Estudos Populacionais. Vol.11(2). Campinas, 1994, 262-264.
- SILVA, Sandro José. Tempo e espaço entre os Tupiniquim. 2000. 258f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2000.
- SOUZA, João Roberto Cunha. O tempo redescoberto: os tupiniquins no Novo Milênio. 2000. 105 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2000.
- SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por

que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte II). In: *Mana*, vol. 3 n. 2 . Rio de Janeiro, Contracapa Editora, 1997.

RESUMO

No censo de 2000, ganha visibilidade o crescimento demográfico dos indígenas na cidade e o processo de emergência étnica desta população, desconstruindo a imagem da cidade como espaço de negação da identidade indígena. As relações entre a cidade e a aldeia emergem em sua historicidade nos relatos dos Tupinikim, como fluxos constantes de mão-de-obra infantil e adulta para a produção e reprodução da sociedade urbana, e de parentes, bens e mensagens que mantêm articuladas, na mobilidade, a cidade, da qual se apropriam, em seus próprios termos, com o lugar de origem, habitando os dois mundos.

ABSTRACT

In the Census of 2000, gains visibility the demographic growth of native people in the city and their process of affirmation of ethnical identities, deconstructing the image of city as a space where their ethnical identities are constantly denied. The relations among the city and the indigenous settlements emerge from their historicity, expressed on Tupinikim's comments, as constant fluxes of children and non children workforce for the production and reproduction of urban society mechanism, and also, the relations between relatives, goods and messages that keep themselves chained to each other in the mobility, the city, appropriated by them, on their own terms, with their homeplace, becoming habitants of those two worlds.