

MOVIMENTO INDÍGENA E QUESTÕES AMBIENTAIS

Arlete M. Pinheiro Schubert¹

Fernando P. Schubert²

RESUMO

O artigo trata das lutas indígenas por territorialidade e concentra-se no terceiro movimento demarcatório dos Tupinikim e Guarani no Espírito Santo (2003-2007). Partimos da premissa que eles intervêm na dinâmica permanente de destruição da sua experiência, e o fazem através das lutas por territorialidade, com o propósito de mobilizar e re-elaborar biografias culturais contemporâneas. A partir da Pesquisa e observação participante (BRANDÃO, 2003) constatamos o caráter educativo do acontecimento, compreendido como contexto (lôcus) de revitalização identitária-cultural Tupinikim. Os conflitos territoriais indígenas, compreendidos como espaços de “suspensão” e “interrupção” (BENJAMIN, 1985) de um tempo arbitrário e colonizador, propicia experiências de transformação de sentidos para diferentes sujeitos. Nos aspectos da cosmovisão indígena, em relação com a natureza, com seus lugares, podemos entrever as permanências culturais e o descompasso entre a “narrativa do progresso” (pela sociedade moderna) e a narrativa “do tempo feliz”³ (pelos indígenas); tempo no qual a escuta do outro não se constituía numa estratégia para combatê-lo melhor; a natureza não era somente território de recursos (objetos), mas território de relações que implicava todos os seres de vida, onde a relação se estabelecia entre *sujeito-sujeito*, e não *sujeito-objeto*. Movimento que institui-se como acontecimento que, ao marcar a alteridade, transmite às novas gerações princípios e tradições indígenas.

Palavras-Chave: Cultura indígena. Identidades. Movimento territorial

¹ mestranda em educação- PPGE-UFES . Especialização em Filosofia da Religião. arleteschubert@ig.com.br

² Psicólogo. Especialização em políticas Públicas de Saúde. Fernando_schubert@yahoo.com.br

³ Expressão usada por diversas lideranças indígenas no movimento de 2005 (caderno de campo).

(De) Marcações indígenas: Ruínas de saberes e lugares conhecidos

se a realidade é opaca existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la. (GINZBURG).

A (re) construção imaginária da identidade envolve [...] uma escolha, entre múltiplos eventos e lugares do passado, daqueles capazes de fazer sentido na atualidade (HAESBAERT).

E assim, o que uns chamam de ‘natureza’ pode bem ser a ‘cultura’ dos outros. (VIVEIROS DE CASTRO).

APRESENTAÇÃO

As palavras nos epígrafes acima são, respectivamente, do historiador, do geógrafo e do antropólogo. Não por acaso foram escolhidas, pois a tarefa do historiador não se cumpre fora do espaço-tempo-natureza. E na história que escrevemos, não há isenção da lei que a submete à lógica de um lugar de produção (CERTEAU, 2002). Para o historiador, a tarefa consiste em produzir uma escrita que represente o embate entre as marcas do passado e as forças que atuam no presente. Assim, ao escrever, o historiador deve buscar:

[...] encontrar a morte que habita este lugar, manifestá-la por uma representação das relações com seu outro, e combatê-la através do trabalho de dominar intelectualmente a articulação de um querer particular com forças atuais. Por todos estes aspectos, a historiografia envolve as condições de possibilidade de uma produção, e é o próprio assunto sobre o qual não cessa de discorrer (CERTEAU, 2002, p. 23).

Como Certeau, compreendemos que toda investigação histórica parte das determinações do presente, o seu começo é a atualidade. Ele reforçou essa concepção recorrendo à idéia de Febvre: “[...] o passado é uma reconstrução das sociedades e dos seres humanos de outrora por homens e para homens engajados na trama das sociedades humanas de hoje” (FEBVRE, apud CERTEAU, 2002, p. 22).

Os indígenas no movimento territorial visitaram suas tradições, como veremos. Porém, o fizeram num movimento diverso ao que deles esperavam setores sociais que lhe atribuíam o retorno às tradições como apego às práticas passadas. Eles trataram de refundar a realidade, sempre de novo, quando esta já se apresentava sob a máscara de “fato consumado”.

As situações expostas pelo movimento indígena são situações reais e urgentes, embora se encontrem periféricas, e por isso, não poucas vezes, são recebidas com espanto, como estranheza. Neste artigo, as lutas territoriais indígenas são percebidas como um desenrolar de situações/ações que provocam, indígenas e não indígenas, a assumirem “uma postura quanto à ação obrigando o ator a posicionar-se ante o seu papel” (BENJAMIN, 1985: 199)

Tomamos como centrais os conceitos memória, experiência e narrativa do filósofo Walter Benjamin, através dos quais fazemos a interlocução entre teoria e prática com o objetivo de compreender e descrever o caráter de experiência e narratividade desse movimento, buscando-se assinalar aspectos que se revelam através de dinâmicas próprias do movimento indígena. Seguindo essa lógica o conflito territorial se constitui acontecimento forte e decisivo de intervenção educativa correspondente às formas tradicionais indígenas de educar.

A luta por territorialidade, nessa perspectiva, seria um acontecimento que busca manter a alteridade, transmitindo às novas gerações as tradições Tupinikim. Entendemos que entra em questão, também, a luta pelo controle da narrativa histórica, como tentativa de dominar e silenciar a versão do subalterno e as estratégias desse para desmascarar a versão oficial dominante, naturaliza e fixa como verdadeira. Por isso indagamos sobre a dimensão política-educativa da luta pela terra como um contexto (lócus) de reelaboração de identidade cultural. O que se ensina e o que se aprende nas lutas territoriais indígenas, entre outras, são questões que poderão ser compreendidas a partir das ações do movimento que relatamos neste artigo.

O artigo apresenta fotografias e quadras de congo. O fazemos como registro narrativo do acontecimento. Não somente a narrativa textual, mas a própria recomposição do acontecimento relatado ficaria empobrecida sem a percepção dos sons e ritmos, das cores e formas estampadas nos vários suportes, incluindo os corpos pintados dos indígenas (das aldeias e de outros lugares). Trata-se, portanto, de uma forma de adensar a narrativa literária e, nesse caso, o relato fotográfico como escrita imagética integra-se num continuum ao texto e como proposta de compreensão e deleite estético visual do/a leitor/a.

Em relação ao relato oral dos indígenas e demais sujeitos, atentamos para não desconsiderar a dificuldade de distinguir entre uma narrativa pessoal, subjetiva, e uma narrativa supostamente mais objetiva que represente uma história da vida da comunidade. Na tentativa de não encerrar esta história numa suposta simetria e num texto de escrita linear buscamos nos diversos tempos e espaços das tradições, os cantos, as produções imagéticas no afã (ou na ilusão) de produzir expressividade na narrativa dos acontecimentos e experiências vividos nas lutas territoriais indígenas.

Apresentamos aspectos da cosmovisão indígena, em sua relação com a natureza, com seus lugares, onde podemos entrever as permanências culturais e o descompasso entre a “narrativa do progresso” (pela sociedade moderna) e a “narrativa do tempo feliz”⁴ (pelos indígenas); tempo no qual a escuta do outro não se constituía numa estratégia para combatê-lo melhor; a natureza não era somente território de recursos (objetos), mas território de relações que implicava os seres existentes, onde a relação se estabelecia entre *sujeito-sujeito*, e não *sujeito-objeto*. Não pretendemos insistir na idéia, ou cair na *tucaya* de um mundo supostamente criado “para” os indígenas, ou mesmo na existência de um *ser* tupinikim. Enfatizamos a existência de formas culturais próprias, que favoreceram a interação ao longo da história, que permitiram avançar para uma noção na qual a identidade é afirmada como diferença que não se suspende pela semelhança com as demais culturas.

A narrativa, a seguir, torna-se bastante interessante, pois, indica para um passado próximo, quando os Tupinikim ensinavam aos jovens “o que era preciso para ir ao mangue ou ir à caça”. Agora ensinam o que eles precisam para ir a luta, “pra serem índio” já que “os tempos mudaram, não é minha filha ?!” diz D.Helena ao falar dos costumes, da tradição (Caieiras Velha, 2010).

Mariscar na tradição e na história

A narrativas indígenas são imersas num mundo natural (natureza) que para eles é um mundo *social* (onde existe relações) onde tudo está imbricado, incluindo relações humanas e não-humanas. Podemos observar no relato Tupinikim, sobre o mangue, e tantas vezes escutado nas aldeias, contado pelos mais velhos, como dona Helena (Caieiras Velha), seu Jonas (Irajá). Tomamos o registro do antropólogo Silva (2000).

⁴ Expressão usada por diversas lideranças indígenas no movimento de 2005, inclusive durante reuniões com instituições eclesiais e especificamente na reunião com autoridade eclesial na aldeia Olho D’água, 2006.

Dizem os Tupinkim que “Entrar na maré não é para quem quer”, a respeito da prática de ir ao manguezal pegar caranguejos ou mariscar: “[...] todos ali sabem e os desavisados aprendem rápido. A maré é um pêndulo, está em movimento, se deslocando, voltando sobre si, ilhando os que esqueceram a hora de sair do manguezal” (SILVA, 2000: 122). O antropólogo registrou a narrativa, contada por outra Helena (não a do congo), em 1998:

Deus queria saber se os filhos dele ia ter o que comer na terra e começou a perguntar assim: perguntou para os rios se eles davam alimento para seus filhos. E eles disseram que sim, mas teria um problema. Depois, ele perguntou para o mar: você garante sustentar os seus filhos aqui na terra? O mar falou assim: sim, mas cada dia eu quero um! Então Deus respondeu para ele assim: então pode deixar porque assim não dá não, todo dia que eles irem pescar ficar gente lá, todo dia!? Assim não dá não! Aí, virou para a mata... a mata falou que ela garantia o sustento, mas que não era todo dia não! E virou pra esses bracinhos de rio ai eles também falaram do mesmo jeito. Depois de perguntar pro mar, pra água doce, para as florestas, e eles terem respondido, ela virou para o mangue e mangue respondeu pra Deus: sim. Mas para aquele que tiver coragem! Deus falou; então está bom. (Dona Helena, CV, 1998. *Apud* SILVA, 2000: 120).

Porque [Deus] garantiu que sustentava todos os seus filhos aqui na terra... tendo coragem! Só de entrar um pouquinho assim, começa a atolar, dá vontade de chorar! Mas, se a gente enfrentar!? ... Porque *o mangue é um homem! O mar é mar e o rio é rio, né? Mas pra Deus é um homem!* (p. 123-124. Grifo meu).



(Foto: Apoena Medeiros).

Dizer que os animais e outros seres da natureza são gente é dizer que são pessoas, é “atribuir aos não-humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de ‘agência’ que facultam a ocupação da posição enunciativa de sujeito. [...] É sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, p. 236).

No relato Tupinikim é possível identificar uma concepção compartilhada por diversos povos indígenas do continente, onde se concebe o mundo “habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (idem). Noção de *mundonatureza* que induz a perceber distintos pontos de vista

presentes também no movimento demarcatório em direção a liberdade, como declararam em nota pública sobre a autodemarcação de terra em 2005 (NOSSA TERRA NOSSA LIBERDADE).

Na concepção perspectivista, o que uns denominam natureza é cultura para outros, e nesse sentido há continuidade, e não dualidade entre natureza e cultura: “É se a cultura é a natureza do sujeito” (op. cit.: 378), aquilo que caracteriza *o que os sujeitos são é a sua prática: o que eles comem, como eles caminham, com quem eles se casam, como eles se comunicam* (op. cit.: 382-389. Grifo meu). De acordo com esse ponto de vista, pode-se compreender por que os indígenas declararam antes da autodemarcação: “a morte de nossa cultura é a morte de nosso povo” e, “nossa terra nossa liberdade” (Nota pública, 2005. Aracruz/ES).

O sistema indígena se torna vulnerável quando se interdita abruptamente seu modo-de-ser-produzir, causando transtornos às suas práticas culturais. E se tratavam de muitas interdições no caso em questão. Placas que interditavam suas territorialidades, cravadas pela Aracruz Celulose S/A: *Proibido entrada de estranhos, proibido caçar, proibido banhar, proibido pescar, proibido pegar facho...* O que, para os indígenas pode-se traduzir como “Proibido existir”.

No livro “A inconstância da alma selvagem” (2002), Viveiros de Castro aprofunda a reflexão sobre as relações ameríndias com a natureza, desenvolvendo a noção de “perspectivismo ameríndio”. Nessa compreensão o mundo seria habitado por diferentes espécies de sujeitos, entre eles as plantas, os animais e os homens que desenvolvem diversas percepções de mundo, pontos de vista (p. 347). Seria uma perspectiva *multinaturalista* em oposição à perspectiva do multiculturalismo, que compreende uma só natureza e múltiplas culturas.

A perspectiva indígena seria a do multinaturalismo, que entende haver um espírito comum a todos os seres, sendo apenas os corpos diferentes. Portanto, aquilo que alguns denominam natureza, é cultura para outros, havendo continuidade, e não dualidade, entre natureza e cultura (p. 347-362).

O movimento demarcatório é simultaneamente, desvelamento e reelaboração de princípios e práticas, integrantes da relação que podemos chamar *socionatureza*. E como já explicitado, as práticas que cumpriram funções específicas num determinado tempo, mais ou menos remoto (e borrado), foram (re)descobertas no processo das lutas, com novas funções a cumprir, por conta dos deslocamentos vivenciados historicamente pelos Tupinikim Na impossibilidade de cumprirem socialmente suas práticas, as cumprem politicamente.

De forma dramática os indígenas foram expropriados de seus lugares de vida, ignorados pelo estranho empreendimento empresarial que chegou, se estabeleceu em seu território (plantio de eucaliptos). A expropriação, o desmatamento e a destruição dos ecossistemas responsáveis pela sua existência - mangues, rios e matas -, e a exploração do seu trabalho, foi o modo de contato. Mas, como dizia dona Helena:

“Deus garantiu que sustentava todos os seus filhos aqui na terra, não disse ?” [...] Porque o mangue é um homem! O mar é mar e o rio é rio, né ? Mas pra Deus é um homem! (*apud* SILVA, 2000:123-124.). [...]. “Então, nós não ia enfrenta essa empresa também?!” (Dona Helena, 2010). [...] “tendo coragem, a gente enfrenta!”

Para o modo-de-ser indígena, o cuidado com a natureza não se faz às custas de mais trabalho ou de trabalho intensivo, sim mediante uma forma diferente se compreender e de realizar esse trabalho. Constatamos técnicas e estratégias de manejo dos recursos do seu ambiente que integram princípios diferentes da sociedade produtivista. O próprio fato dos Tupinikim contarem de como era a vida quando viviam dispersos em pequenas aldeias familiares, ligados (e não *separados*), por extensas áreas de matas e águas é expressão de uma racionalidade que diz que o ambiente não suporta a pressão de um projeto de vida onde todos vivem “amontoados”, como costumam expressar os mais velhos. Eis uma das *razões* para compreender porque eles tradicionalmente ocupam vastas áreas na região em que vivem.

Nessas mesmas áreas constatamos que sobrevivem entre eles práticas ecológicas como a de deixar áreas livres (terra “dos animais, das matas”) entre as áreas ocupadas ou trabalhadas, a fim de que a vida possa se recuperar, numa legítima prática ecológica. As frutas de seus quintais não são todas coletadas, mesmo quando produzidas em pequena quantidade. Ao avistar o pé de mamão carregado, com frutos maduros, num quintal de uma das aldeias, perguntamos se eles não comiam ou não gostavam de mamão, ao qual o ex cacique, seu Antonino, respondeu: “Sim, nos comemos, mas os pássaros também comem...”. São situações singelas, mas que servem para expor noções nas quais estamos mergulhados em nossa sociedade: Possuir e controlar a natureza são modos próprios da racionalidade instrumental.

As práticas indígenas contrariam a visão que se fixou, desde a colonização, no imaginário social. Entre outras, a percepção que considera essas populações como aquelas que absorvem tudo que tem, comem somente o que a natureza produz, cortam a mata e esgotam o ambiente local e, então, vão para outro lugar. Os relatos indígenas subvertem essa idéia, quando denunciam os empreendimentos desenvolvimentistas como responsáveis pelo

desaparecimento de inúmeras espécies animais, vegetais, e das águas, por submeterem a natureza a um modo-de-ser-que-não-cuida, por conseguinte, não dialoga, impõe e condiciona pela uniformização e pela monocultura.

As referências que usamos se encontram ancoradas nas versões que corroboram a fixidez como uma das bases dos povos com história, versão que exclui o nomadismo e as demais práticas de diferentes povos, a exemplo dos Guarani que vivem a sua história no *Guata* (caminhar). Avançando a reflexão para a questão da produção de alimentos, veremos que poucos apresentam uma produção destinada a comercialização, sendo a quase totalidade da produção para alimento dos próprios familiares, ou para fins de troca, quando não, vendidos na própria aldeia. Nesse sentido, alimentos são bens públicos para serem partilhados, no máximo, trocados. Para os Guarani, por exemplo, numa atitude que persiste, o alimento é um presente de *Ñanderu* e não pode ser comercializado. Já entre os Tupinikim, inúmeros esforços são feitos para implantar monoculturas de café, de cana, de frutíferas, e ultimamente há a idéia de plantações de seringais. Eles ainda resistem, e por isso são qualificados como “pouco empreendedores”, como ouvi de um assessor técnico, se referindo a liderança que se mostrava desconfiado e reticente com o empreendimento inovador proposto.⁵

(De) Marcações Tupinikim



(fotos: Apoena Medeiros)

Quem sabe dos jagunços que avançaram com armas na mão sobre as terras dos Tupiniquins? Quem sabe das grandes florestas onde os índios caçavam e que estão sendo derrubadas? Quem sabe da grande caminhada dos guaranis, sempre a pé, em busca da Terra sem Males?



⁵ Pelo que ele me explicava, os indígenas teriam ainda que fazer empréstimos bancários.

Quem se lembra, ainda, dos índios tupiniquins que as crianças brancas conheceram nas aulas do primário e do ginásio? Porque muito tempo se disse: Séculos de contato com os brancos destruíram os tupiniquins... Eles viviam no litoral.[...] (MEDEIROS, 1983:65)

A autodemarcação de terras integra se tornou um processo com múltiplas dimensões. Como narrativa, mais que explicar, “descobre” situações. Descobertas que acontecem “por meio da interrupção do curso dos acontecimentos”, mesmo que momentaneamente (BENJAMIN, 1985:199). A interrupção da situação se dá quando os indígenas ilhados em meio ao plantio homogêneo de eucaliptos⁶ são expostos e expõem. Não por acaso, no primeiro dia da autodemarcação, a TV Gazeta abriu o noticiário do dia com a seguinte chamada: “Nesta manhã, índios armados de tacape, borduna e arco e flecha invadiram terras da Aracruz Celulose”. Situação exposta publicamente: Os indígenas no centro, a disposição dos interesses, como escreveu Benjamin [...] “já que, contudo, só esse homem está à nossa disposição então temos interesse em conhecê-lo” (Idem, p. 199).⁷ O desafio seguinte foi disputar as narrativas veiculadas, apresentando contra versões historicistas, que pretendiam apresentar a imagem indígena fossilizada num passado.

Os viajantes e cronistas apontaram com algo de admiração para o provável desinteresse material que motivava a guerra nos povos Tupi, e vários afirmaram: “[...] é preciso primeiro que se saiba que não fazem a guerra para conservar ou estender os limites de seu país, nem para enriquecer-se com os despojos de seus inimigos, mas unicamente pela honra e pela vingança [...]” (FAUSTO, 2002: 391). Entre os estudiosos há o consenso de que as guerras significaram para os Tupinambá um cumprimento, ou princípio da “vingança” e que, de certa forma ela era “condição de vida” desses povos. Tal compreensão é confirmada, por exemplo, nos estudos de Florestan Fernandes, “Organização social do Tupinambá” (1945). Fausto (2002) também descreve como Anchieta se lastimava dessa prática, e não obstante tenha feito todos os esforços para bani-la, não conseguia, e indignado reclamava dos Tupinambá: “[...] impossível que possam viver sem lutar”(p.393).

Admitindo que de fato, os conflitos produzem e, conseqüentemente, alteram vidas sociais, podemos pensar as demarcações indígenas com igual estatuto. Partindo desse princípio, admitindo os conflitos territoriais como “produtores de vida social”, é possível

⁶ Empreendimento para fins de exportação de celulose integrante da narrativa de progresso do município de Aracruz e do Brasil.

⁷ BENJAMIN. O autor como produtor. Palestra proferida no Instituto para o Estudo do Fascismo, em Paris, a 27 de abril de 1934. (In FERNANDES, F. ; KOTHE, 1985)

compreender as autodemarcações em sua multiplicidade. Entretanto, localizá-las no conjunto das tradições culturais conflituosas indígenas, significa considerá-las em toda sua complexidade, produzindo sociabilidades que regem práticas sociais, com a perspectiva de marcar a identidade indígena. Assim, elas seriam processos educativos, propícios as reelaborações culturais indígenas.

- Mas, o que são e como são as “autodemarcações” realizadas pelos Tupinikim e Guarani no Espírito Santo?

Podemos dizer que se tratou de uma modalidade de ação desconhecida, pelo menos até a década de setenta. “Autodemarcações”, como ficaram denominadas, consistem em marcar o território de trânsito tradicional dos indígenas, reconhecido oficialmente, por conta própria.

Demarcam com objetivo de agilizar as tramitações nos órgãos oficiais e para colocar limites concretos entre uma terra indígena e uma não indígena. No caso Tupinikim e Guarani, eles as realizam através da derrubada das árvores de eucaliptos, traçando uma clareira em meio ao eucaliptal, entre o seu território e o da empresa Aracruz. Com essa ação pretendem fazer valer, pelas próprias táticas, o seu direito constitucional a terra. As demarcações seguiram sempre os limites definidos pelos estudos da FUNAI.

A novidade está na autoria indígena da ação, que segue independente de órgãos e instituições estatais responsáveis para tal. Desde a década de setenta, juntos, Tupinikim e Guarani, lançaram mão, por três vezes, desse que se tornou um instrumento de luta de populações consideradas tradicionais, como foi também o caso de comunidades quilombolas do território do Sape do Norte, no norte do Espírito Santo.⁸ Trata-se de um instrumento de luta usado pelo movimento indígena, inicialmente, no Espírito Santo. Consideramos que as “autodemarcações” se tornaram processos imprescindíveis para a r-existência dos indígenas Tupinikim, e nesse caso temos que concordar com Anchieta, pois seria “impossível que eles pudessem existir sem lutar”.

O primeiro movimento demarcatório se realizou após o encontro que identificamos como encontro-aliança, entre Tupinikim e Guarani (1969). No ano de 1979, a Portaria 609 de 08/11/1979, baixada pelo governo Federal, delimitava três áreas indígenas descontínuas: Caieiras Velhas (2700 ha), Pau Brasil (1500 ha) e Comboios (2300 ha), totalizando 6.500 ha, que correspondiam apenas um pouco mais de 1% dos 40 mil ha. do território indígena identificado como Tupinikim.

⁸ A comunidade de Linharinho realizou a retomada de parte da sua terra tradicional quilombola, em 2006.

Após rumores que corriam a respeito de encontros a portas fechadas entre a Funai e a Aracruz Celulose e os boatos de que uma nova portaria viria para reduzir ainda mais as terras⁹ deixava os indígenas em alerta. Frente às suspeitas de que havia pressões sobre a FUNAI, as lideranças indígenas reagiram apoiados pela mobilização da sociedade civil organizada, e anunciaram a autodemarcação do território, caso a Funai não tomasse providências imediatas para regularizar as terras indígenas. A primeira autodemarcação se tornou manchete da imprensa que insinuava ter “redescoberto” os “selvagens”. Escreveu o jornalista Medeiros: “Tupiniquins: Os primeiros contatos” (1980).

Solicitada pela Comissão de Caciques, a FUNAI fez novos estudos e em 1997 e confirmou o direito dos indígenas a 13.579 há. como dizia o resultado dos laudos técnicos e antropológicos. O governo brasileiro novamente não cumpriu a legislação e determinou, em 1998, a demarcação de apenas 2.571 ha. razão para, nesse mesmo ano, os indígenas realizarem a segunda auto-demarcação do total de terras apontado pela conclusão dos estudos da FUNAI. A Polícia Federal interveio e os trabalhos de demarcação não foram concluídos, sendo as aldeias ocupadas por tropas de policiais federais fortemente armados. A terceira luta, ocorreu em 2005, tendo encerrado em 2007 com a edição da portaria demarcatória confirmando a justeza da luta dos Tupinikim e Guarani.

Compreendemos que as demarcações se configuram como descontinuidade do “progresso na ordem” fazendo brotar, com muita força o desejo dos indígenas conhecerem sobre sua história, cultura, modos de vida de seus antepassados, não para serem subjugados pelo passado, mas para romperem com a idéia de um “tempo linear e homogêneo”. Os movimentos que eles vem fazendo, desde então, indicam que eles não pretendem compactuar com o apagamento de sua presença na história passada e futura, e tampouco estão de acordo com a “marcha do progresso” sobre suas territorialidades. Benjamin novamente nos inspira com sua reflexão, quando afirma a idéia existente de “progresso” da humanidade, na história, inseparável da idéia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo”: “A crítica à concepção desse processo precisa constituir o fundamento da crítica à própria concepção de progresso” (1985: 161).

⁹ PROPOSTA, revista da FASE, 1997, no 167/168

“A nossa dança a nossa cultura...”

“*A luta pela terra despertou a nossa dança, a nossa cultura*”, dizia Dona Helena (Diário de campo, 2003). E foi com esse espírito cultural desperto que os indígenas Tupinikim e Guarani reunidos na aldeia de Pau Brasil dançaram e cantaram, celebrando a conclusão da auto-demarcação do território.

Os que estiveram presentes na festa da demarcação identificaram esse despertar entre os indígenas que celebraram e agradeceram a finalização dos trabalhos. Todos reunidos dançaram e cantaram ao som dos tambores, das casacas, das maracas e dos violinos, anunciando a certeza de que lutavam “a boa luta”, dizia Seu Alexandre, capitão dança do tambor de Caieiras Velha. Seu Dorvigílio - capitão do tambor de Pau Brasil - e dona Helena, entoaram os cantos, enfatizaram a demarcação, assegurando a permanência da luta na busca do lugar sonhado, junto à natureza, como expressa o canto cantado pelo pessoal o congo durante a demarcação:

“Oh, arara, arara é você ?. Eu queria beber água onde arara foi beber (bis).”



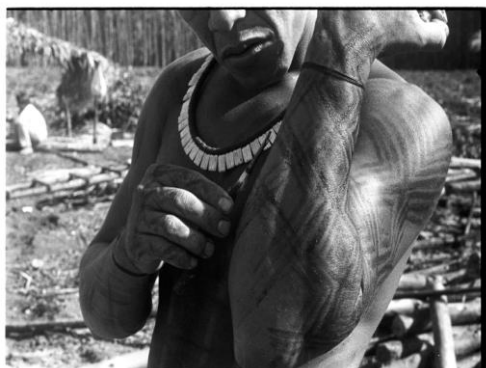
(Foto: Apoena Medeiros)

Por ocasião das demarcações, os caciques, as lideranças e os guerreiros se despiram de suas roupas usuais e seminus, pintados e adornados de cocares e colares explicitaram seu não-condicionamento às normas e às regras do mundo não-indígena, reafirmando a sua identidade cultural. As pinturas corporais, trabalhadas à base de tintura de urucum e jenipapo, a confecção das armas de defesa e a emoção quando identificavam locais das antigas aldeias e indícios de antigas plantações, por onde seguiram abrindo a clareira demarcavam também uma identidade indígena, fortemente expressa naquele movimento.



(Foto: Apoena Medeiros).

Entre o Tupi esse costume, pintar o corpo, foi observado e registrado por viajantes e cronistas, desde o primeiro contato, na carta de Pero Vaz de Caminha. Séculos depois os costumes observados pelos viajantes e cronistas são reafirmados através das mesmas



(Foto: Apoena Medeiros).

práticas: Alguns traziam uns ouriços verdes, d'árvores, que na cor queria parecer de castanheiras, embora fossem muito mais pequenas. Estavam cheios de uns grãos vermelhos, pequeninos que, esmagando-os entre os dedos, se desfaziam na tinta muito vermelha de que andavam tingidos. (BALDUS, 1970:115)

Segundo Staden (p.319). “Os naturais expremem o suco do jenipapo ‘periva dentro de recipiente e o empregam para pintar. Ao ser colocado sobre a pele parece branco como a água, mas ao fim de alguns instantes torna-se preto como a tinta. A cor dura nove dias e por mais que se lave é impossível retirá-la antes”. Cf Gandavo, santa cruz , p.115- Thevet, Singularités, XXXII. (Nota em Viagens à terras do Brasil, 1961, p.104).

São gestos com os quais se “marcam”, se identificam, e se distinguem de outros, assim exprimem-se por meio de idiomas corporais. Idiomas que sofrem constantes alterações e hibridações por conta dos intercâmbios, dos empréstimos culturais, a que estão sujeitos, e que também buscam. As lutas territoriais, com suas (de)marcações e seu lema “Nossa terra nossa liberdade”, foi um movimento maduro no sentido que brigou pelas territorialidades. Brigou pelos lugares e saberes “extintos”, para além das construções das casas e das cabanas. Dessa forma foi propiciado aos mais jovens vivenciarem das tradições, dos costumes de outros tempos e modos de ser indígena. Uma forma de mostrar a “identidade”,

temporariamente confiscada e invadida por ações dos colonizadores e neocolonizadores. Ainda de acordo com um “modo de ser” indígena, todo o excedente dos alimentos, reunido para a autodemarcação, era partilhado por todos os presentes, durante as refeições. Uma forma de controlar o acúmulo e reafirmar que também alimentos são bens sociais públicos para serem partilhados.

Tempo de reconstruções

Os indígenas mantiveram-se firmes em seu propósito e sob os dias chuvosos do mês de julho de 2005, prosseguiram num tempo que chamamos de “tempo de reconstruções” de seus modos de ser-produzir. Equipes foram organizadas num verdadeiro “mutirão multicultural”, integrando desde militantes dos movimentos sociais e ambientalistas a jovens estudantes secundaristas e universitárias que formaram a “Brigada de apoio à luta indígena”.¹⁰ Enquanto uns derrubavam eucaliptos, outros limpavam a área e iniciavam a preparação dos materiais para a construção:



(Foto: Apoena Medeiros)

Colheram e prepararam folhas da palmeira naiá para a cobertura da grande cabana e das casas que seriam erguidas, o que não resultou muito fácil para quem “não conhece o costume”. Algumas vezes ouvimos os pais, ou simplesmente os mais velhos explicando as crianças e aos jovens que não sabiam como tratar a folha, como quebrar, como dobrar para que fosse usada nas coberturas das casas que seriam construídas.

¹⁰ Movimento urbano foi inspirado na mobilização indígena e organizado por universitários atendendo ao chamado dos indígenas. Formado principalmente por estudantes, caracterizou-se por manter a horizontalidade na organização, abdicando de uma organização verticalizada, comum aos demais movimentos sociais. Valeria um estudo sobre esse movimento, de caráter transitório, a respeito das suas ações e incursões pelo movimento social clássico, verticalizado.

Nas construções os indígenas usaram pouca variedade de matéria-prima, somente madeira, folhas, fibras e barro. Optaram por motivos estéticos que resultou em grande beleza de acordo com a concepção indígena. Demonstravam satisfação com seus “arquitetos” que souberam valorizar a concepção indígena dessas habitações. Cada construção não podia deixar de ter uma “puxada” nos fundos, a qual seria usada para abrigar o fogão, e servir como cozinha externa da família moradora da casa. Quando perguntados porque não deixavam de fazer o “puxadinho” dos fundos da casa, já que tomava mais o tempo de trabalho, “atrasando” a reconstrução da outra aldeia, eles respondiam : “Não, pode não... tem que fazer porque era assim que os mais velhos faziam, ta entendendo? Esse era o lugar que a família ficava conversando, comendo...”. E assim, se oferecendo a ocasião, teciam toda uma memória de como era uma “casa tupinikim”, de como viviam as famílias. Os ouvintes iam aprendendo sobre as histórias e o modo-de-ser dos “mais velhos”, tornando aquele relato um tempo de rememoração.



(Foto: Apoena Medeiros).

A luta pela terra tratou, assim, de percorrer histórias de outros tempos que foram contadas e ritualizadas através da “festa da demarcação” que comportou um tempo de “reconstrução” do modo-de-indígena. O conflito re-fundado e atualizado favoreceu dinâmica diversas através das quais a sociedade acionou culturalmente aspectos da crise que vivia, ao mesmo tempo que afirmou um modo de ser Tupinikim.

Um tempo social indígena, diferente do tempo produtivo, foi re-fundado momentaneamente, distinto do tempo produtivo que lhe fora imposto, permitindo assim, mais uma vez, que as novas gerações se apropriassem dessa experiência: “Articular

historicamente o passado não significa conhecê-lo tal qual efetivamente foi, mas assenhorear-se da imagem do passado tal qual se impõe, sem que o saiba, o sujeito histórico, no instante do perigo” (BENJAMIN, Tese VI).

O eucalipto derrubado na área das aldeias extintas foi integrado às novas cabanas como material de construção e suas raízes extremamente profundas foram arrancadas com auxílio de trator. ¹¹ Aos poucos, o terreno livre das árvores invasoras “árvores sem espírito” como diziam os indígenas, deram lugar às novas aldeias, lugar onde viveram os antepassados de muitas das famílias participantes do mutirão. Mudanças de árvores nativas foram plantadas com a ajuda de grupos solidários, provenientes de várias regiões do Estado, formando um mutirão disposto a estar juntos. Um novo começo de uma história, também simbólico. A grande cabana construída foi circundada por seis casas - simbolizando as cinco aldeias Tupinikim e o povo Guarani - erguida com quatro cantos (os quadrantes do mundo) e com a abertura em direção ao sol nascente, numa referência explícita às casas de reza dos Guarani as Opy. Ouvimos as mulheres e homens dizendo: “É a cabana mais bonita de todas as aldeias”.



(Foto: Apoena Medeiros).

Quando perguntados donde tiraram a idéia da arquitetura eles responderam, “olhamos os modelos tupi”, e que escolheram o que acharam mais “de acordo com a cultura e os

¹¹“Uma leitura rápida [...] pode levar o leitor desapercebido a concluir que o eucalipto é uma árvore normal e que ao ser mais eficiente no uso da água não consome mais água do que outras espécies. Conclusão falsa. [...]: 1) “Não consome mais água **por unidade de biomassa produzida**” [ênfase acrescentada]. Ou seja, que para produzir 1 quilo de biomassa (madeira) consome mais ou menos a mesma quantidade de água que outras espécies. No entanto,[...], se produz mais biomassa por ano que outras espécies (coisa que efetivamente faz por ser de muito rápido crescimento), consumirá necessariamente mais água. [...] ao focalizar no consumo de água **por unidade de biomassa produzida** [oculta-se ao leitor] o fato de que efetivamente consome muita mais água que outras espécies”. (WRM- Boletim 159).

materiais disponíveis. Descarregada de sua periculosidade, a história se abre de novo para os indígenas, novamente carregada dos valores positivos do ethos cultural.

A segunda aldeia reconstruída foi Córrego do Ouro, a margem direita do rio Comboios, na terra retomada que nas demarcações anteriores havia ficado em poder da empresa. A aldeia, em dimensões menores que Olho D'água, ganhou uma pequena cabana e quatro casas.



(foto: Apoena Medeiros).

Algumas famílias indígenas de Comboios imediatamente se mudaram com as suas crianças e seus pertences para viverem na terra retomada. Também ali os indígenas plantaram árvores frutíferas, milho, mandioca feijão, abóbora, batata-doce, quiabo, entre outros. Expressavam com ânimo e brincadeiras durante os trabalhos que a vida retornaria aquela aldeia, e que eles ainda iriam comer “muita mandioca daquelas terras, e muita caça do reflorestamento”. Parecia tratar-se do grande sonho de ordenar novamente o mundo, destruído pela ação colonizadora:

Essa empresa [Aracruz celulose/Fibria] derrubou nossa floresta, nosso Pau Brasil, que dá nome a este País. [...] para eles, cada eucalipto equivale a alguns dólares; para nós [...] equivale a um rio, uma caça, um pássaro, tudo aquilo que foi embora junto com a mata [...]. (Yara Tupã, cine MetrÓpole 2005/06/15).

Em relação às áreas de florestas habitadas pelos indígenas, o filho do cientista fez declaração contundente que também corrobora as versões dos Tupinikim sobre a destruição das florestas na área hoje ocupada por plantações de eucaliptos, e que a empresa Aracruz/Fíbria tentou desqualificar. Ele relatou sobre a sua participação, ainda adolescente, numa equipe de pesquisadores norte-americanos que veio ao Espírito Santo, com objetivo de caçar espécies de animais existentes nas matas de Aracruz, “antes da destruição das matas”. Segue o depoimento, com a declaração:

(...) eu integrei uma equipe de pesquisa de norte-americanos, para caçar todos os animais que existiam nas matas de Aracruz onde as árvores seriam derrubadas, queimadas e entregues à Aracruz Celulose por determinação do Presidente da República. Quer dizer, não foi a empresa que tomou, foi o presidente da República que determinou, como projeto de segurança nacional, era uma estatal que seria implantada ali. Como era um Programa BNDES, a lei financiava o desmate para plantar eucalipto, a lei do Código Florestal brasileiro era assim. Então veio uma equipe e ficamos seis meses. Todo dia levantava às seis da manhã, ia para a mata, almoçava carne de tatu, que tinha sido morto no dia anterior. Íamos matar os bichos, pô, pô, pô... Tinha um carro de suporte com um taxidermista embalsamando, embalsamando, embalsamando...O que não dava para embalsamar, trazíamos, guardávamos numa geladeira a querosene aqui na estação (aqui não tinha luz ainda), para registrarmos aquilo que existia na floresta, porque ia queimar tudo, não dava tempo, só dava para fazer isso: dar tiro, ver o que matava e embalsamar. Éramos todos missionário fazendo isso, voluntários e corríamos risco de vida. Eu fiquei muito impressionado, porque chagava perto de árvores com oito metros de diâmetro e pensava: “Isso tudo vai ser queimado? Não acredito! Que coisa absurda! Quantas casas, quantas tábuas dá pra fazer com a madeira destas árvores (...)”. Essa situação me incomodou terrivelmente. Eu estava começando a raciocinar melhor sobre o mundo”. (in., PASSOS, 2005:177-178)¹²

Aa equipes recém-chegadas lançavam mão de práticas de extermínio, usando como instrumento equipes de pesquisadores, taxidermistas (embalsamadores) das espécies animais, e tratores equipados com correntões que derrubavam as árvores indistintamente “de forma desnecessária” e sem propósito aparente, mesmo porque, diz o biólogo, “nem seriam aproveitadas”. Se o mundo pareceu subitamente virado, ponta-cabeça, para o jovem que se viu desempenhando ação “missionária” - quanto mais para os Tupinikim (!). O que tinham como memória de um mundo fundado para eles, estava agora marcado por uma presença forte, que agia sem eles e contra eles. Uma das lideranças indígenas dos anos oitenta, referindo-se ao deflorestamento da região, fez o seguinte depoimento:

... Quando eu tinha seis anos de idade, eu ainda era medroso, eu saía de casa, às vezes, de distância da minha casa dois ou três quilômetros. Só a região da mata era o lugar que eu andava... dali pra trás. Eu não tinha experiência da mata toda. Quando eu tinha sete anos eu já andava mais, às vezes carregado pelo meu pai, eu já andava muita, muita mata mesmo. Nesse período (...) eu tive o prazer de andar nessa mata toda. (...) Determinada época chega ai um trator. Nós não sabia de quem era e de quem não era também...Também não procuremo sabê (...) Eu tinha sete anos, e tinha meus amigos, nós ia pra lá assisti a quebrada da mata. Nós vê aquela maquina tão potente derrubando (...) Nós achemo bonito aquilo lá. É uma coisa que nós nunca vimo. E quando nós precisava derrubá uma árvore para fazê canoa, nós batia quase o dia pra derrubá e eles chegava com aquela máquina, com dez minuto ela derrubava um trecho enorme, e não escolhia madeira! (...)

(...) hoje quando eu lembro nisso eu fico revoltado... eu não digo só o índio... mas, as árvore, as suas madeira de lei que existia na região dentro dessas matas, e as caça... (...) porque logo que eu tomei conhecimento, que minha idade já tava permitindo, já veio a destruição... E quando esse trator tava chegando a gente via as cacinhas saí

¹² Cap. IV: Era uma vez... História de vida dos/das educadores/as ambientais – Educador ambiental biólogo. In. O ambientalismo como espaço histórico e político da Educação ambiental: Sentidos produzidos”. Dissertação, 2005. UFES

correndo, e a gente pegava. Encontrava a preguiça, que é um animal que não corre, toda arreventada por aquele correntão... (Cacique José Luis Ramos)¹³



(Foto: Arlete M P Schubert)

À medida que ressignificam os espaços retomados, os indígenas também ressignificam identidade e cultura. Ou seja: as transformações que aqueles espaços comportam, reincidem também sobre eles, sobre sua cultura, alterando a lógica do lugar. Isso fica claro quando constatamos as mudanças na organização e atuação das comunidades ao longo do tempo, após as lutas territoriais. Uma vez construídos esses espaços das aldeias, não necessariamente eles serão habitados, mas indicam para as possibilidades de fazê-lo, indicam para possibilidade da regeneração de novos espaços. A gênese desses lugares é geralmente gênese que repovoa a memória de um passado.

[...] A assinatura da portaria demarcatória pelo Ministro da Justiça, Tarso Genro, confirmando os 11 mil hectares como terras indígenas fecha um ciclo de 40 anos de lutas [...]. Agora começa uma outra batalha, a da recuperação da nossa terra tomada por eucaliptos da Aracruz Celulose. (Djagwareté, set/2007, anotação pessoal).

Considerações finais

Os movimentos territoriais indígenas são contextos de experiências compartilhadas por determinada cultura, mas expansivo também a outras etnias. Criam dinâmicas que favorecem e valorizam os saberes da tradição cultural do próprio povo, fazendo o

¹³ Ref. Campanha Internacional de Ampliação e Demarcação das Terras Indígenas Tupinikim e Guarani. 1996

contraponto à colonização dos saberes, que tenta subalternizá-los e mantê-los à margem das opções sobre seu modo de vida, sua história. Eles se mostram produtores de saberes.

Esse movimento interveio na narrativa do sujeito abstrato e fixo, mostrou que ele se constrói no movimento da história. Assumindo os riscos de ser histórico e cultural, se constitui como sujeito: Eles arriscam-se ao expor sua fragmentação cultural e identitária e expõem a falsa aparência de totalidade e homogeneidade da história e da sociedade, fazendo-nos ver as fissuras que não podemos esconder, expondo limites dos consensos.

Partindo da noção de que são guardiões da terra, homens, mulheres, crianças estão recompondo a sua própria história e se aplicando para pontuar com firmeza, não sem sacrifícios, o direito e o sonho de repovoarem a terra com a diversidade das árvores, dos bichos e das águas que um dia habitaram esse lugar, permitindo por muitos séculos que a diversidade da vida ali se desenvolvesse. Somente nesse sentido, podemos dizer que os indígenas Tupinikim puseram-se novamente a caminho e demonstraram-se incansáveis na busca da "Terra Sem Males": lugar de “muito bicho, muita caça, muita água e muita mata”.¹⁴ Eles dizem, entretanto, que “a caminhada ainda não acabou” e sabem que, certamente, estão confrontados diariamente com os porta-vozes do mito do desenvolvimento, que se mantêm irredutíveis na idéia de que continuam “beneficiando as comunidades indígenas, e trazendo o progresso para esses povos”.

Os recursos do mito são utilizados pelos diferentes sujeitos: Em se tratando dos indígenas, para proteger a sua existência; em se tratando dos empreendimentos desenvolvimentista, para manter a sua narrativa de progresso. Aqueles, aliando-se ao passado e esses, ao futuro. Para os indígenas, certamente não se trata de um retorno ao arcaico, trata-se bem mais de imagens, como escreve Benjamin (1985), imagens de um passado que se deixa ver, “perpassar veloz”, se deixando fixar somente como “imagem que relampeja”, no momento do perigo.

Referências

BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução: Sérgio Paulo Raounet. 7ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. Teses sobre a filosofia da história. In: **Walter Benjamin**. Sociologia. Grandes cientistas sociais (coleção). Editora Ática, 1985.

_____. Que é teatro épico? Um estudo sobre Brecht. In. Obras escolhidas: **Magia e Técnica, Arte e Política**. S.Paulo: Brasiliense, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A pergunta a várias mãos**: A experiência da pesquisa através do trabalho da educação. São Paulo: Cortez, 2003. (série saber com o outro; v.1).

CERTEAU. Michael de. **A escrita da história**. 2 edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

FERNANDES, Florestan. **A Organização social dos Tupinambá**. Instituto Progresso Editorial S.A. São Paulo [s/ano].

MEDEIROS, Rogério. **Espírito Santo Maldição Ecológica**. Coleção reportagens, vol.1., ASB arte Gráfica e Editora. Rio de Janeiro, 1983.

KOTHE, Flávio; FERNANDES, F. **Walter Benjamin**. Sociologia. Grandes cientistas sociais (coleção). Editora Ática, 1985.

SILVA, Sandro José da. **Tempo e espaço entre os Tupinikim**. Campinas, São Paulo. (Dissertação mestrado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 2000.

VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. E outros ensaios de antropologia. Editora Cosac Naify. 2002.

_____ **Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena**. site <http://www.oquenofazpensar.com/adm>. Acesso em: 15 abr 2011.