



---

UNICAMP - IFCH - PPGAS  
Tempo e Espaço Entre os Tupiniquim

Vitória, 2000



Sandro José da Silva

## Tempo e espaço entre os Tupiniquim

Dissertação de Mestrado apresentada ao departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas sob a Orientação do Prof. Dr. Márcio Ferreira da Silva.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela comissão julgadora em 29/09/2000

Banca


Prof. Dr. Márcio Ferreira da Silva (orientador)



Prof. Dr. Antonio Jacó Brand (membro)



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Emília Pietrafesa de Godoi (membro)



Prof. Dr. (suplente)

Setembro de 2000

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	TUNICAMP
	Si 38 t
V.	Ex.
TOMBO BC/	46054
PROC.	16-392/01
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREC	R\$ 11,00
DATA	16-08-01
N.º CPD	

CM0015B634-1

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Si 38 t Silva, Sandro José da  
Tempo e espaço entre os Tupiniquim / Sandro José da Silva.  
- Campinas, SP : [s.n.], 2000.

Orientador: Márcio Ferreira da Silva.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios Tupinikin. 2. Etnologia. 3. Espaço e tempo.  
4. Índios. 5. Povos indígenas. 6. Relações étnicas- Aspectos  
políticos. 7. Memória. 8. Espírito Santo (Estado) - Condições  
sociais. I. Silva, Márcio Ferreira. II. Universidade Estadual de  
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



## **Agradecimentos**

Aparentemente solitário, este trabalho é devedor de muitas pessoas e a elas gostaria de dirigir alguns agradecimentos. Aos amigos de Caieiras Velhas, pela acolhida carinhosa e pelas inúmeras oportunidades de compartilhar histórias, pensamentos e sentimentos. O anonimato é para contornar certamente o ciúmes que uma lista proporcionalitaria. Aos amigos Amélia e Tosi pela acolhida carinhosa em Campinas, ao Levi, companheiro de intermináveis discussões, sem o qual este curso não teria sido possível, Fátima, pela amizade sempre carinhosa, aos colegas da turma de 1997 do mestrado em Antropologia Social, especialmente Ivan, Ana Cláudia, Érica, Jéssica, João Dalpoz e Chico Noeli. Aos professores do PPGAS, professores Dr.º Márcio Silva[orientador], pela confiança no trabalho, Dr.º John Monteiro e Dr.ª Emília Godói[exame de qualificação], pelas críticas valiosas e atenção dedicada ao trabalho, Dr.º Robin Wrigt, Dr.ª Vanessa Lee, Dr.ª Mariza Corrêa, Dr.ª Suely Kofes e Dr.ª Heloísa Pontes, pela criatividade e dedicação durante os créditos. No Rio de Janeiro, quero agradecer a Carlos Augusto Rocha Freire, antropólogo do Museu do Índio, pelas orientações e encaminhamentos que tornaram minha pesquisa documental mais instigante. Em Vitória, durante o trabalho de campo e a escrita, quero agradecer a Dr.ª Celeste Ciccarone pelas intermináveis oportunidades de diálogo e trabalho conjunto. A CAPES, Agência financiadora, pela oportunidade que tive em me dedicar exclusivamente a pesquisa que ora se apresenta.



## Dedicatória



Este trabalho é dedicado às muitas memórias de seu Joaquim Benedito [†2000], o “Bino Fumaça” [A esquerda na foto de Rogério Medeiros à época da primeira demarcação de Caieiras Velhas. Vêm-se ele, sua esposa - dona Santa, ao centro - e os filhos, todos recém chegados da Fazenda Guarani, em Minas Gerais]

“Ele [Fábio] falou: “bino, vamos ter que ir lá em Belo horizonte, fazer uma reunião para explicar umas coisas lá e você explicar como é que foi início daqui, da Caieiras, como é que não foi. Porque eles tem dúvida de como é que você venceu a companhia em 1519 hectares de terra! Porque a companhia soltou a terra e ainda pagou a indenização da terra. Ela pagou, mixaria mas pagou. “você paga a passagem?” - “Pago! Toda a despesa por nossa conta” - “tudo bem. Eu vou caçar mais umas pessoas para ir mas eu interesse que você vá”. Isso parece que foi em setenta”.(Depoimento de seu Joaquim ao autor sobre as primeiras conversas com Fábio Vilas [CIMI])



**Sumário**

---

	<b>Agradecimentos</b>	
	<b>Dedicatória</b>	
	<b>Quadro de anexos</b>	
	<b>Siglas</b>	
	<b>Resumo/abstract</b>	
	<b>Introdução: História, cultura e sociedades indígenas emergentes.</b>	<b>I</b>
	<b>Capítulo I - Crônica e territorialização.</b>	<b>1</b>
	Seção I - De índios errantes, hordas e deculturados	4
	Seção II - Os anos 70 e a [re]descoberta	24
	Anexos do Capítulo I	
	<b>Capítulo II - A Colocação.</b>	<b>69</b>
	Seção I - Produzindo o território - Raízes do Tempo e do espaço	70
	Seção II - Produção, consumo e territorialidade	99
	Anexos do Capítulo II	
	<b>Capítulo III - A aldeia não é o mundo.</b>	<b>129</b>
	Seção I - A aldeia não é o mundo	130
	Seção II - Categorias de idade em Caieiras Velhas	178
	Anexos do Capítulo III	
	<b>Considerações finais - Tempo Sagrado, Espaço dividido</b>	<b>199</b>
	Anexos das Considerações finais	
	<b>Bibliografia</b>	<b>245</b>

---

## Quadro de anexos

ILUSTRAÇÕES/TABELAS/QUADROS/FOTOS	PÁGINA
Festa de Congo na Área Indígena de Combóios	Capa
Joaquim Benedito, liderança política e família	Dedicatória
Mapa do Espírito Santo, localizando o município de Aracruz	Introdução
<b>Capítulo I - Crônica e territorialização</b>	
Censo da província do Espírito Santo	5
Quadro de documentos	XXII-XXVI
Mapa 1 - GT 1979	XXVII
Mapa 2 - GT 1979	XXVIII
Mapa 3 - demarcação - 1983	XXIX
Mapa 4 - Mapa de aldeias em Aracruz	XXX
Mapa 5 - demarcação atual de Caieiras Velhas	XXXI
<b>Capítulo II - A Colocação</b>	
Quadro 1 - censo de Caieiras Velhas	73
Foto Aérea de Caieiras Velhas	XXXII
Foto de um Quitungo doméstico	XXXIII
Foto da coleta de caranguejo	XXXIV
<b>Capítulo III - A aldeia não é o mundo</b>	
Foto dos educadores indígenas	XXXV
Foto dos educadores indígenas	XXXVI
Genealogia 1- Congo e parentesco	XXXVI
Genealogia 2- Pentecostalismo e parentesco	XXXVII
Genealogia 3- Localidade e parentesco	XXXVIII
Genealogia 4- Política e parentesco	XXXIX
Genealogia 5- Compadrio e parentesco	XL
<b>Considerações finais - Tempo sagrado, espaço dividido</b>	
Foto - Grupos cerimoniais e políticos	XLI
Foto - Grupos cerimoniais e políticos	XLII

## SIGLAS

- ABA- Associação Brasileira de Antropologia  
APE-ES- Arquivo Público Estadual do Espírito Santo  
CEDOC/FUNAI - Centro de Documentação da FUNAI (DF).  
CIMI- Conselho indigenista missionário  
CNPI- Conselho Nacional de Proteção aos Índios.  
CTI- Centro de trabalho indigenista  
CV- Caieiras Velhas  
DAF- Departamento de assuntos fundiários  
DGPC- Departamento geral de planejamento comunitário  
DGPI- Diretoria geral de patrimônio indígena  
DPI- Departamento de patrimônio indígena  
DR- Delegacia Regional  
DSI- Diretoria de serviço de informação  
FUNAI - Fundação Nacional de Assistência aos Índios.  
FUNAI- Fundação nacional de proteção ao índio  
GT- Grupo de trabalho  
IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.  
IHGB- Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.  
IHGES- Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo  
MI- Ministério do Interior  
MJ- Ministério da Justiça  
MPF- Ministério público federal  
MTIC- Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio.  
PI - Posto Indígena.  
PETI/MN- Projeto Estudos sobre Terras Indígenas no Brasil/Museu Nacional.  
SEDOC/MI- Setor de Documentação do Museu do Índio.  
SETRAP-ES- Secretaria de trabalho e ação social do Espírito Santo  
SGPI- Secretaria geral de patrimônio indígena  
SPI- Serviço de Proteção aos Índios.  
SPILTIN- Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais.  
SUER - Superintendência Regional  
UFES- Universidade federal do Espírito Santo





## Resumo

---

*Tempo e Espaço entre os Tupiniquim* apresenta os resultados de uma pesquisa antropológica feita entre os índios Tupiniquim do litoral Norte do Estado do Espírito Santo, Brasil, entre os anos de 1998 e 1999. Seu objetivo principal é o de apresentar uma trama social e histórica que levou os Tupiniquim a constituir uma Área Indígena a partir da sua organização social e da concepção espacial e territorial. O trabalho se desenvolve a partir do estabelecimento de um conjunto de atores sociais no tempo e no espaço, índios e não índios, que tornam a definição de um território específico - fruto de extensas negociações, interpretações e disputas políticas -, busca interpretar o sentimento de pertença e identidade dos Tupiniquim a um território específico e aponta o sentido em que a temporalidade é construída enquanto categoria social.

### Abstract

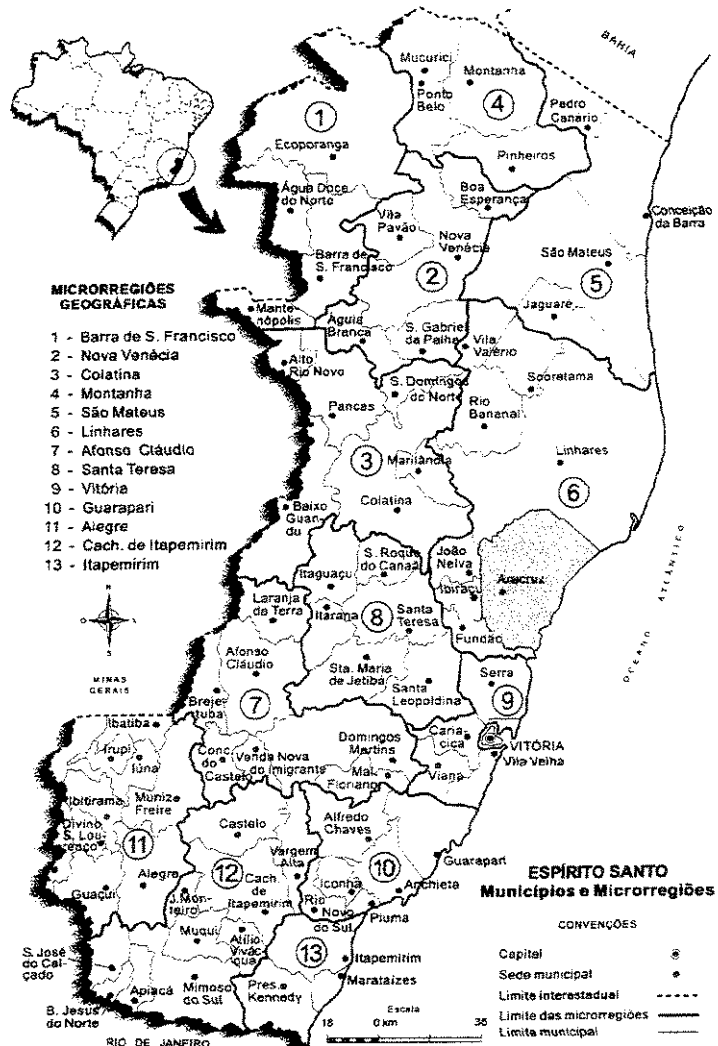
---

*Time and space among Tupiniquim* presents the results of an anthropological research done among the Indians Tupiniquim of the coast North of Espírito Santo State, Brazil, among the years of 1998 and 1999. Your main objective is it of presenting a social and historical plot that took Tupiniquim to constitute an Indigenous Area starting from your social organization and of the space and territorial conception. The work grows starting from the establishment of a group of social actors in the time and in the space, Indians and non Indians, that turn the definition of a specific territory - fruit of extensive negotiations, interpretations and political disputes -, search to interpret the feeling of it belongs and identity of Tupiniquim to a specific territory and it points the sense in that the temporality is built while social category.

## **Introdução**

História, cultura e sociedades indígenas emergentes.

Mapa do estado do Espírito Santo, destacando o município de Aracruz. Para uma localização de Caieiras Velhas, confira mapa 4 e 6 nos anexos do Capítulo I.



## Introdução

### História, cultura e sociedades indígenas emergentes.

-“ ...Ah, meu filho já que você está pronto vai. Mas eu não queria que você fosse não! Mas, você quer ir, você vai! Bom, você quer ir embora então você quer muito dinheiro com a maldição, ou pouco dinheiro com a bênção? - Papai, eu quero pouco dinheiro com a bênção!” Aí, o pai dele abençoou ele, pegou duas moedas, duas pratas e deu a ele. Colocou no bolso e viajou, viajou...”[trecho de conto Tupiniquim]

*Tempo e Espaço entre os Tupiniquim* procura tratar de um grupo indígena cuja existência perante o Estado é recente. Esse enunciado sugere uma série de problemas e possibilidades de abordagens, das quais apontarei algumas e tentarei resolver outras. Se é possível seccionar a realidade dos Tupiniquim, as partes que a compõem devem conter algumas observações, mas sobretudo deve-se buscar novos horizontes e escapar do dualismo genético/sociológico imposto nos últimos anos - identidade, etnicidade, etnogênese, sociogênese. Esta pesquisa é ao mesmo tempo uma tentativa de dar respostas à primeira vertente - analisar seus caminhos e perceber as matrizes que a orientam - e também é um esforço de considerar que as possibilidades de existência social dos Tupiniquim não se esgotam ali. Ou seja, afirmo que para além da historicidade dos conceitos que acompanharemos de perto - terra indígena, território, espaço - é necessário perceber as formas de vida social que orientam os moradores de Caieiras Velhas e suas relações sociais e históricas, que serão traduzidas aqui por tempo e espaço.

As muitas vozes desta dissertação têm, na idéia de território e seus desdobramentos semânticos, um eixo de explicação dos Tupiniquim de Caieiras Velhas. O território articula um conjunto significativo de percepções e posições sociais num campo permeado por diversos atores de importância capital para o conjunto das reflexões aqui reunidas e que foram atenuados, segundo os Tupiniquim. Isso por dois motivos. Inicialmente, porque para além da construção da identidade Tupiniquim recente, há formas históricas de sociabilidade que imprimem uma marca às relações sociais; e segundo, o próprio efeito “intermediário” amesquinha a explicação e a reduz a uma “luta pela terra”.

Iniciei os registros em meu caderno de campo no dia 11 de março de 1998, em Caieiras Velhas. Um grupo de 200 pessoas havia entrado nas plantações de eucalipto da Aracruz Celulose S/A naquela madrugada, após meses de negociações frustradas com a FUNAI e o Ministério da Justiça. O Grupo Técnico instituído pela FUNAI havia feito um reestudo das áreas Tupiniquim e chegara à conclusão de que as três áreas indígenas deveriam ser ampliadas segundo uma nova concepção de Terra Indígena, com suas atribuições e funções sócio-econômicas básicas. Foi esse documento - forma escrita que articula uma linguagem simbólica própria dos domínios do Estado e sua violência intrínseca - que possibilitou o diálogo dos Tupiniquim com as “autoridades”. Os Tupiniquim acreditaram que seria possível um acordo “por cima”, uma vez que os acordos anteriores, menos públicos, ficaram ao sabor das circunstâncias policiais (ver Capítulo I). Dos cerca de treze mil hectares do reestudo, foram acrescentados pouco menos de dois mil às áreas já existentes de Caieiras Velhas, ainda que a população fosse quatro vezes maior que a de 1983, época da primeira demarcação entre os Tupiniquim.

Foices e facões agitaram aquela semana até que “as lideranças” foram “seqüestradas” formalmente à Brasília para “negociar” uma solução. A outra parte interessada, a Aracruz Celulose, estava agora relativamente calada, mas entre 1979 e 1983 foram inúmeras as correspondências entre a empresa e os ministérios envolvidos, que objetivavam uma “solução pacífica ao maior empreendimento do eucalipto na América Latina”. A FUNAI responde a um processo por permitir que seus tutelados ocupem uma área “particular” e a multa, imposta pelo poder público, se avoluma dia a dia, empurrando os Tupiniquim para uma solução. Eles, por sua vez, estavam divididos pois naquela manhã haviam conversado com muitas pessoas desinformadas e arriscavam que aquilo era coisa “dos outros”. Um desentendimento matrimonial levou à acusação pública do cacique, que fora substituído pelo mesmo líder que havia negociado a primeira demarcação em 1983. Enquanto isso, o Conselho Indigenista Missionário havia estruturado uma campanha internacional pela ampliação das terras Tupiniquim e tornava a imagem local, a relação dos Tupiniquim com seu meio ambiente e as lutas históricas pela demarcação o epicentro das atenções e argumentos em torno daquela população.

O cenário era diverso daquele dos anos setenta, em que durante a tentativa de demonstrar para a FUNAI que aqueles “caboclos” eram “índios” e que tinham direitos às terras a eles doadas em 1610, os organizadores eram presos e interrogados pela Polícia Federal ou recebiam ameaças de jagunços, vistos como uma força paralela dos interesses locais. A violência agora era simbólica e ganhava a cena por meio dos discursos espantados da municipalidade, das ações e reflexões da própria FUNAI e de um processo confuso de acomodação de uma nova população oriunda dos reclames do cacique, que havia conclamado os “parentes antigos” a retornarem para sua terra, com a expulsão de uma população “posseira” que havia se tornado parente, compadre, credora, proprietária...

Podemos considerar que a despeito dos mecanismos de manutenção e ampliação dos direitos de acesso dos Tupiniquim ao seu território - incluindo aqui a atuação do Ministério Público junto às minorias étnicas, a modificação do perfil dos relatórios de identificação de terras indígenas, e um ambiente mais democrático entre os atores - o fato é que o interesse privado prevalece sobre as vontades coletivas, colidindo com o que diz a Constituição. O que se observa é um ajustamento de posições e não propriamente a solução da questão. Os intermediários praticamente passaram a ocupar posições importantes nas definições políticas em Caieiras Velhas, uma vez que o mal-estar faccional ronda constantemente qualquer um que ocupe a liderança.

## 1

### **Caieiras Velhas**

Caieiras Velhas é para muitos moradores do município de Aracruz, uma pequena e antiga vila de caboclos. As pessoas mais velhas dos distritos de Aracruz sempre têm uma história para contar a respeito de um amigo, um empregado ou uma festa antiga do Congo em Caieiras Velhas. Surpreendem-se quando falo que os limites daquela “vila” são bem maiores e se espantam quando lêem nos jornais que seus habitantes são índios. Caieiras Velhas poderia hoje ser mais um bairro rural, a despeito das inúmeras localidades que, como ela, compunham uma distribuição dispersa pela costa ou no interior do

município e que foram absorvidas por uma malha urbana ou por hegemônicos eucaliptos. Caieiras Velhas é hoje um enclave nos 200.000 hectares de florestas de eucalipto que a Aracruz Celulose possui no Espírito Santo. É aqui que o cenário começa a ser diacrítico. É aqui também que o etnônimo se confunde com o território e recria uma historicidade fragmentada e descontínua, permeada de uma memória que é ao mesmo tempo mítica, retórica e política e que tenta formular uma narrativa com sentido, fruto do argumento, mas também da manufatura. Os principais elementos dessa narrativa são históricos - trata-se de rememorar e recriar a história e as pessoas que o eucalipto e as políticas locais encobriram - e são geopolíticos - dar sentido ao território ocupado e imaginado. Esta dissertação é um esforço de acompanhar tal discussão.

Uma maneira de iniciar esta introdução é deter-se sobre os documentos que tratam dos Tupiniquim<sup>1</sup> no Espírito Santo. De maneira geral essa revisão tende a seguir o monotema “luta pela terra”, que inunda os recortes de jornal, revistas, textos de ONG’s, relatórios estaduais e federais, ações indigenistas, etc. Não que “o problema” Tupiniquim não se concentre na disputa política pela territorialização, mas a discussão que orienta essa disputa ramifica-se em diversas - e muitas vezes obscuras - direções. Assim, a literatura jornalística da década de 70 trata os Tupiniquim de forma residual, focalizando a “cultura” como principal objeto de continuidade histórica do grupo, condenando-os, de saída, ao “crepúsculo da raça”. A despeito das possibilidades de abordagem histórica e sociológica, a descontinuidade histórica atribuída às populações indígenas tornou-se um entrave à análise descritiva da vida social em Caieiras Velhas. Nesse cenário a [re]territorialização [leia-se luta pela terra] constituiu-se no principal foco das discussões recentes pois instrumentaliza outras noções dessas descontinuidades, como é o caso do “remanescente”. O modelo de identificação étnica ligado à tutela sobrepôs-se à descrição sociológica dos Tupiniquim que, por um lado atendeu ao formato burocrático estatal de gestão de recursos e conflitos e, por outro, apagou a singularidade do grupo. Essa dinâmica levou a um “eco histórico” dentro da organização social dos Tupiniquim,

---

<sup>1</sup> A grafia contrasta com o uso que o grupo faz ao empregar o “K” e não o “Q” - que tratarei neste dissertação. Aqui sigo a nomenclatura que se encontra em documentos desde a década de sessenta.



permitindo por um lado a resolução de conflitos, mas por outro, proporcionando um argumento para dramas próprios da organização social Tupiniquim. A idéia de que os Tupiniquim eram remanescentes foi um dos elementos do processo de identificação territorial e também serviu aos propósitos mnemônicos de dar um lugar aos Tupiniquim dentro do cenário etnológico brasileiro e configurou uma saída sociológica às novas gerações de Tupiniquim, o que será tratado mais detidamente nessa dissertação. Um conceito forjado no interior da disciplina acadêmica e migrado para a ação indigenista do Estado operou uma re-significação e foi usado em larga medida pelos Tupiniquim para ligá-los ao passado.

A relação entre a constituição do espaço e do território Tupiniquim desenvolveu-se num cenário conturbado, marcado pela violência, pela cooptação e desrespeito constitucional. Nesse cenário, compartilhado por vários atores sociais, observamos que a idéia que os Tupiniquim fazem de seu modo de vida no espaço contrasta, não apenas com a ocupação “racional” proposta pelo empreendimento agro-industrial da celulose, mas também com o modelo comunitário e autocontido da FUNAI, que cria rupturas incessantes entre as formas de organização indígena. A relação entre tempo e espaço, presentes neste trabalho, permite uma forma de consciência pessoal, social e histórica a partir de uma sociologia dos grupos sociais Tupiniquim, vistos como unidades familiares e grupos políticos. A etno-história, que recupera a dimensão da memória social do grupo, enfoca exatamente a dimensão do conflito e da constituição desses grupos no tempo e no espaço (Turner, 1993; 43). A dinâmica de reconstituição do território, associada ao retorno de grupos familiares para Caieiras Velhas constitui o cenário privilegiado da presente abordagem porque descreve tais dinâmicas históricas incorporando o contexto indígena local.

## 2

Outra forma de abordar o tema é localizar os Tupiniquim no contexto da produção etnológica sobre os “índios do Nordeste” (Oliveira F.º, 1999). Isso por dois motivos: Quando analisamos os jornais da década de setenta é comum verificarmos o estranhamento do poder municipal sobre a “descoberta de índios”, enquanto que o poder federal

já havia incorporado tais “surgimentos” em sua rotina e não havia maior espanto quanto a tais processos pertinentes à rotina burocrática do Estado: as categorias utilizadas pela agência indigenista convergem, numa tipologia de formas culturais diferentes para obter o mesmo resultado: a demarcação de terras. Portanto, ou bem a demarcação tornava-se um objeto de estudo, ou uma arma política. Nesse meio-termo foram surgindo trabalhos que passaram a organizar os dados etnográficos dessas populações e a não ver essa realidade dissociada da luta pela terra (Vincent, apud Bianco, 1987). É aqui crescente um interesse - compartilhado entre pesquisadores e as populações indígenas - pela memória como fato social e histórico. A memória, nas formas em que ela se apresenta, nunca teve um lugar de tão grande destaque na organização de ações políticas ou no interesse nativo, e a própria bibliografia o indica (Arruti, 1997; Sahlins, 1998).

### **Destorárialização**

O trocadilho com o título desta apresentação é um esforço para acompanhar as principais contribuições dos estudos das relações interétnicas e do contato e poder extrair algumas questões analíticas para o estudo dos Tupiniquim no estado do Espírito Santo. O estudo das relações políticas é talvez a parte inicial e mais marcante dos trabalhos sobre as relações interétnicas, sendo a descrição da organização social inatingível, pois os objetos de que trata movem-se com uma capacidade incrível diante dos instrumentos etnológicos. Ao considerarem as “situações sociais” (Gluckman, 1987) e as “situações históricas” (Oliveira F.º, 1988), tais estudos demonstram que a realidade social está relacionada a uma rede de significados que submetem categorias aparentemente estanques como tempo e espaço ou reduzem traços da morfologia social a uma arena de disputas por significados, com um objeto concreto, a “Terra Indígena”. Segundo outro autor (Vincent, 1980; 376), uma análise social deveria ser caracterizada pela “interação política”, uma “análise dos eventos” e a observação de relações estruturais. A idéia de que a sociedade dá respostas substanciais às formas organizativas via equação política é portanto, um dos argumentos mais fortes dessas linhas de pesquisa, já que noções como estrutura e organização são criticadas por remeterem a um modelo naturalizante das rela-

ções sociais. No entanto algumas questões devem ser problematizadas se quisermos tornar comparáveis, senão os métodos, os resultados das iniciativas dadas até agora na direção do conhecimento dos chamados “povos indígenas do Nordeste” (Oliveira F.º, 1998) - e dos relativamente eclipsados por eles e pelos “povos amazônicos”, os “povos do Leste” (Mattos, 1996; Marcato, 1980b; Paraíso, 1992; Carneiro da Cunha, 1992; Santos, 1996).. Aqui já podemos identificar o caráter multifacetado das relações interétnicas, pois a idéia de que o Leste constitui uma realidade social “regional” destacável do conjunto das demais regiões etnográficas é uma formulação ou uma tipologia ainda mal compreendida.

Quando olhamos para os índices das monografias e dissertações tanto sobre os índios do Nordeste quanto do Leste, sentimos que há um “ar de família”, seja nas abordagens, seja nos resultados encontrados, onde o “contexto” social e histórico é o carro chefe de tais análises (Barreto F.º, 1998). Invariavelmente os trabalhos apresentam uma reconstituição histórica em que se anuncia uma trama fundiária “totalizadora”, envolvendo os grupos indígenas num determinado espaço geográfico e sua relação com o Estado via agências indigenistas, uma espécie de fronteira arbitrária dos antropólogos. Em alguns casos os índios são agentes de disputas pela terra e em outros aparecem como coadjuvantes ou meros espectadores. A discussão que se segue procura enfrentar a questão da “luta pela terra” voltada para a transformação dos sujeitos indígenas em sujeitos coletivos diante do Estado na busca de “direitos” - esta é uma tônica das lideranças nas reuniões, ofícios e demais artefatos burocráticos que envolvem seus pleitos junto às agências indigenistas. Esses trabalhos avaliam a construção do território indígena e procuram percorrer as sobreposições que existem entre a definição estatal e certos aspectos étnicos que envolvem a definição espacial do grupo indígena. É parte fundamental no conjunto de tais trabalhos uma avaliação de categorias sociológicas que define os sujeitos segundo uma identidade bastante provisória: Índios e posseiros são sempre colocados entre parênteses, seja porque são palavras com sentido dado pelos atores, seja porque o cuidado ético da “luta” o exige. O “contexto político”, visto como jogo de posições e “categoria” (Arruti, 1996; 190), parece ser a peça chave dessas etnografias, desde que

consideremos que a mudança pode redefinir posições e papéis dos atores, como redefinem, em momentos radicais, a própria ontologia do ser indígena.

Esse “ar de família” dos povos do Nordeste, no entanto, não é dado pelas características das sociedades estudadas, mas creditado ao tipo de relação que eles têm com as agências indigenistas, e igualmente com as “situações históricas” que os acompanham e envolvem. Em alguns casos, como os descritos por Santos (1997; 187), a multiplicidade de vozes é tamanha que esquecemos que os Xacriabá faziam uso da língua materna em muitas situações de “fronteira”. Essas observações fazem surgir um conjunto mais ou menos recorrente de temas e soluções sobre tais populações indígenas que ainda não foram comparados senão para demonstrar a fidelidade dos modelos de análise ou da abordagem do estudo do contato. O caso não é perceber como os modelos - sobretudo o de identidade étnica - vêm sendo aplicados mas tentar questionar até que ponto eles criaram um eco bastante confortável de seus objetos de estudo.

### 3

#### **Poder, símbolo e fronteira**

As populações indígenas do Nordeste brasileiro têm sido estudadas em abordagens que dedicam minuciosas análises das relações interétnicas, da relação com o Estado, da identidade social, históricas e fundiárias. Esse enfoque dá continuidade às críticas feitas na década de 70 ao pessimismo culturalista com que as populações indígenas dessa região se deparavam, tanto na relação com os órgãos de tutela quanto no interesse acadêmico que as encerravam em “comunidades” (Oliveira, 1966 e 1978 especialmente). Tais críticas opunham-se à idéia de que os “caboclos” e sua relação com o Estado, por exemplo, não podiam constituir uma unidade de análise sociológica, nem que tais análises podiam ser comparadas entre si, produzindo um campo teórico. O deslocamento da cultura para as relações sociais é talvez a marca mais significativa desses estudos, uma vez que aderem à idéia de que os grupos sociais são “portadores de cultura para a sua existência e eficácia social como ‘tipos organizacionais’” (Barth, 1969. citado em Oliveira F.º 1988;45).

A atenção que essas populações “emergentes” (Pacheco, 1996), têm recebido por parte dos pesquisadores é construída por algumas noções básicas, como a idéia de fronteira (Barth, 1969) que, partindo da delimitação de espaços geográficos - e esse é o enfoque primordial das pesquisas - remete ao universo das relações sociais e simbólicas da dinâmica política dos grupos sociais nos processos de definição territorial. A Terra Indígena é uma das finalidades. A demarcação espacial, objeto de um campo semântico bastante rico, não aparece como sinônimo de delimitação natural de uma fronteira social, mas como arena política (Lima, 1995; Oliveira F.º, 1989, 1996, 1998, 1999) em que ocorrem embates e lutas pelo poder de definir simbolicamente o espaço (Bourdieu, 1989). Assim, a tendência em certos trabalhos (Arruti, 1996, Santos, 1997, Barreto F.º 1993), é considerar essa “abertura sociológica” dos grupos indígenas como parte da análise das situações sociais, categorizadas pela sua dinâmica política como historicidade. A análise dos povos indígenas dá-se então no intercurso entre organização social e formas de gestão do Estado, rotinizadas por hábitos e expressos em normas e programas (Oliveira F.º, 1999, Bourdieu, 1989). Um grupo social, assim, não estaria ligado *espacialmente*, mas *sociologicamente* ao seu habitat e aos demais grupos sociais. “O indivíduo, mais do que apreender o território, assimila-o e cria-o mediante práticas e crenças de natureza social...combinando apropriação, poder, representação” (Einaudi, 1985;270)

Há algumas observações sociológicas que têm sido sistematicamente relatadas no número crescente de monografias sobre os “povos emergentes”. Busca-se com frequência associar essas populações aos Tupi da costa, abundantes na bibliografia dos viajantes e do clero pré e pós-pombalino. As aproximações aqui são de dois tipos, até o momento. Por um lado, busca-se traçar a presença indígena nas regiões que compreendem o meridiano da Bahia e o Rio Grande do Norte, bem como detectar o tipo de relação dessas populações com os poderes locais. Essas populações geralmente são tratadas como um continuum sócio/histórico, sendo assim descritos o tipo de relação e as dinâmicas sociais a elas ligadas. Não sem críticas, os autores procuram observar essa solução de continuidade, apontando a idéia muito presente nas crônicas matutinas que se interrogam: “Há índios em...?” Outro tipo, mais recente, constitui-se uma análise da organi-

zação social destes povos, com vistas a identificar a forma pela qual eles constituem seus territórios. Cabe destacar ainda a re-significação do conceito de Cultura dentro dessas monografias que, fugindo da busca de um essencialismo, primam pelo caráter relacional, histórico e situacional de tal categoria, recuperando aquele “pessimismo antropológico” frisado por Sahlins (1998). Os índios “revoltados” do século XIX - que ainda estão subsumidos nas lutas camponesas bastantes estudadas do Nordeste - demandam alguns estudos que podem nos apresentar outras perspectivas e propiciar a comparação com a situação contemporânea.

Esses trabalhos buscam contornar o “descrédito” com que as populações indígenas da Costa, outrora modelo analítico do encontro colonial quinhentista, foram tratadas. Ainda que a documentação sobre essas populações do Nordeste venha se avolumando, temos ainda poucas investidas no que se refere à criação de um modelo teórico que dê conta da diversidade e, em certos casos, da ambigüidade [que exigem novas ferramentas] que acompanham essas etnografias (Oliveira Filho, 1998 e 1999; Gow, 1991; Bourdieu, 1989). Do ponto de vista analítico, podemos acompanhar as reflexões de Dantas (et al, 1993; 431), que constatou esse mesmo caráter “marginal” infligido aos povos indígenas do Nordeste, dividindo-as em a) relações sociais assimétricas e hierarquizadas entre os governos e as populações locais e b) o modelo assimétrico que esteve presente no desinteresse acadêmico destinado a tais populações. Excluindo-se os Tupi coloniais da costa (Fausto; 1993, Lery; 1976, Fernandes; 1963), os demais etnônimos indígenas foram classificadas de forma “residual”, fato que estendeu-se até o período colonial. Aqui os direitos à terra foram-lhes negados justamente pela justificativa de encontrarem-se “misturados” e integrados a outras populações não índias. A consequência desse processo foi a livre disposição sobre as suas terras pela coroa e a formação de um “vazio institucional” nas décadas seguintes (Dantas et al, 1993; 431).

4

**Puxando a linha do Nordeste indígena para baixo**

É bastante difícil realizar uma comparação da organização social Tupiniquim com a dos povos indígenas do Nordeste. Os materiais etnográficos de que dispomos concentram-se, em sua maioria, em questões de chefia, poder e faccionalismo político, remetendo para o “campo” das relações interétnicas. A idéia de “campo” (Bourdieu, 1989) concentra a maioria das reflexões porque dá a chave para entender a produção e a reprodução da sociedade, desde um ponto de vista das tensões sociais e das narrativas ligadas às estruturas de poder nelas subjacentes. Metodologicamente equivale a assinalar que a busca da gênese de sociedades encontra-se ainda separada da observação do que eu chamaria de o cotidiano das pessoas e dessas mesmas estruturas de poder. Quase sempre nos deparamos com uma descrição etnográfica que avalia com muita competência os documentos, relatórios, laudos, perícias, retirando deles questões fundamentais para a compreensão do papel intelectual das instituições tutelares, mas invertendo a relação entre o “sincrônico e o diacrônico”: Tudo se passa como se os documentos fossem História e o cotidiano dos nativos fossem ficção. A razão disso não é óbvia. O argumento da “escrita do Estado” sugere-nos que a continuidade histórica dos grupos sociais dá-se de determinadas maneiras e é em caráter quase extremo, que elas são tomadas para viabilizar os processos fundamentais de demarcação e reconhecimento de um território e de sua população. Sinônimo disso é ainda o debate sobre a memoriabilidade e imemoriabilidade advogadas pelos órgãos tutelares, lembrado por Arruti (1996).

De todos os ângulos que olhamos - ou que nos é dado olhar - há uma narrativa central sobre o processo de constituição de territórios ligados ao etnônimo e a tendência das pesquisas é reproduzi-la em muitos casos. Eu próprio cheguei a Caieiras Velhas sabendo que algo deveria ser dito sobre a constituição do território Tupiniquim e o próprio nome do projeto, meio ambíguo, refletia essa tendência. Afinal, *Tempo e Espaço entre os Tupiniquim*” poderia dizer respeito às categorias elaboradas sobre a organização social ou o processo histórico de mudança daquela sociedade. Cheguei para fazer os primeiros contatos em fevereiro de 1998 e no mês seguinte cerca de 200 pessoas de Cai-

eiras Velhas ocupavam uma plantação de eucalipto que fazia divisa com a parte sudeste da aldeia de Irajá, a aldeia vizinha (Ver mapa nos anexos). Estavam repetindo uma ação de há 19 anos, quando as foices marcaram e derrubaram, a partir de uma planta topográfica feita pela FUNAI, trechos dentro do “Amorim” - um pedaço de Mata Atlântica na parte Sul do que é hoje Caieiras Velhas - e ali permaneceram até que “as autoridades” dessem uma solução. A Polícia Federal cercou logo a área e o fluxo de mantimentos, notícias e pessoas foi logo suspenso. O “fato político” tinha-se consumado.

Esse é, digamos, o cenário principal que nos fornecerá alguns elementos chave para discussão da dissertação. No entanto, meu projeto era mais ambicioso. Eu pretendia “*identificar e descrever a organização social da comunidade indígena Tupiniquim no contexto histórico da migração, do reordenamento espacial, econômico e ecológico a partir das categorias sociais do tempo e espaço*”, uma vez que dela dependia uma análise dos desdobramentos ecológicos dos Tupiniquim (Silva, 1997). Colocava-me alguns problemas, não tanto com relação ao fato social, mas com o seu enfoque amplamente determinado. Como unidade social, via muitas dificuldades em determinar a organização social do grupo e isso estava ligado diretamente às incongruências da minha proposta de pesquisa. Os Tupiniquim me pareceram distantes de um modelo sociológico que os explicasse, senão como uma totalidade, quanto às suas particularidades no tempo. Não seria difícil dizer que o que articula a sociedade Tupiniquim é essa difusão tensa, marcada pela particularidade. No entanto, a descrição da realidade nativa não pode se limitar do meu pessimismo ou preguiça, mas procura um lugar de onde falar. A coisa mais fácil que me caberia dizer é que “os Tupiniquim estão fluidamente organizados” ou “a organização social Tupiniquim é frouxamente determinada” ou algo similar. Não creio que seja assim. O fato de eu não encontrar um espelho de minhas leituras etnológicas não desabilita a sociedade que estou tratando, pelo simples fato de que: 1) A pluralidade que cerca a produção etnológica permite aproximações e distanciamentos; e 2) Não há porque ser pessimista se os modelos não respondem.

Então - parafraseando a FUNAI da década de 70 - qual o “problema Tupiniquim?” Creio encaminhar a questão dando duas respostas dentro do panorama da et-



nologia brasileira. A primeira é que procuro contextualizar historicamente os fatos que levaram à definição da área indígena de Caieiras Velhas; e a segunda é que essa definição sofre a injunção do modelo de sociedade que os Tupiniquim têm em mente. Não se trata de considerar a explicação histórica como uma tábua de salvação diante da forma “frouxa” com que se define a sociedade Tupiniquim, ou mesmo admitir as formas de sociabilidade como estratégias cotidianas para resolução de conflitos. Um “arranjo cotidiano” que se desenrola por mais de trinta anos não é mais arranjo. A estratégia vira norma e regra de maneira muito sutil. Por outro lado, os Tupiniquim necessitavam de que a “chave cultural” fosse invertida para a posição “organização social” e depois voltasse à sua forma discursiva privilegiada que é, acredito, cultural. Assim, enquanto a origem histórica é traçada segundo alguns cânones nativos, a organização social demonstra que alguns desses cânones estavam sendo fortemente estruturados historicamente pelos Tupiniquim.

Ao contarem os dramas vividos “no meio da mata” com a chegada da “Companhia” [Aracruz Celulose], os Tupiniquim revelam uma forma de organizar a realidade que envolve a necessidade de recriação de seu universo social. Eles descobriram cedo que a cultura poderia ser uma ótima companheira nessa tarefa, pois ela estava intimamente ligada às expectativas da sociedade local e da relação estreita com a construção de fronteiras sociais. Mas isso só acontece com a chegada da FUNAI. É interessante considerar que se a questão das fronteiras sociais recebe uma atenção especial, por outro lado a organização social continua ligada à ampliação do universo social, quer pelos intercassamentos, quer pela movimentação no espaço como “forma de ser” ou “o destino” dos homens e mulheres. Ao “fechamento” pretendido opunha-se o ideal de “abertura” da sociedade para a relação com o exterior, através de alianças ou mobilidade. Tornou-se extremamente necessário criar uma sociedade circunscrita e curiosamente, colocá-la em movimento, empreitada que não deixará de ter suas marcas e dicotomias. Trata-se de inverter o movimento que acompanhamos nos trabalhos acadêmicos da década de 60 e 70, quando se estudavam os “fatores de integração” ou de dissolução” de uma “sociedade tribal” (Oliveira, 1964, 1968, 1978). Aqui acontece o contrário: a partir da idéia de

assimilação, a fórmula de integração “consigo mesmo” é acionada por uma equação ao mesmo tempo cultural e social. Um movimento de tornar o *desigual semelhante*. Isso não é uma brincadeira com palavras: a rejeição de certas “invenções culturais” no plano dos rituais e cerimônias religiosas entre os Tupiniquim levam-nos diretamente à questão. Por que a cerimônia do Congo continua sendo uma performance extremamente excludente - do ponto de vista da organização social Tupiniquim se o Congo é uma performance indígena? Há pelo menos dez anos um grupo dentro de Caieiras Velhas tenta incorporar as “danças dos curumins” ou “dança do guerreiro” no conjunto das apresentações da banda de Congo local, sem sucesso. O espaço reservado para tal modalidade tem sido relativamente freqüente apenas nas comemorações do Dia do Índio e nas raras festas comunitárias. Por outro lado, o Congo continua sua trajetória de descritor de relações sociais e de parentesco, na medida em que reúne determinado grupo de pessoas e deixa outras de fora. Não por acaso, o grupo que tenta introduzir as inovações estilísticas é identificado na chave do tempo e do espaço que descreve as relações sociais em Caieiras Velhas, enquanto a “regra” não se aplica a rede de parentesco dos congueiros ligados ao capitão ou à sua família. O gênero das narrativas separa quem é “velho no lugar” de quem é “novo no lugar” ou “chegante”. Do ponto de vista desses “mais velhos”, os moradores que voltaram a residir em Caieiras Velhas depois da primeira demarcação (1983) são classificados como os “novos no lugar” - independente de seu status de geração - enquanto os que permaneceram em Caieiras Velhas são os “velhos no lugar”. Esse é um momento em que tais diferenciações ganham mais destaque e são publicamente discutidas não fugindo à linguagem do parentesco. Poderíamos considerar outras esferas da vida social em que a classificação espacial e temporal é conduzida pelo parentesco. Na esfera da Morfologia, essa observação é igualmente interessante, pois a relação entre produção, consumo e distribuição é submetida a severas críticas ligadas às técnicas de pesca e extração de crustáceos e assim por diante. Isso nos leva a considerar Mauss (1974) quando destaca que o “estabelecimento” determina uma série de relações jurídicas entre os grupos sociais e não é meramente uma paisagem no qual os grupos humanos se encontram e definem suas fronteiras lingüísticas morais e religiosas (Mauss, *idem*;242-3). Ao considerar a

relação entre território e Estado, outro autor afirma que “a fronteira natural diverge frequentemente das fronteiras étnicas e lingüísticas, ainda que a longo prazo, embora sendo artificial na origem, acaba por dar lugar ao fato consumado...a fronteira natural é sobretudo uma idéia, uma opinião que torna ‘natural’ a repartição, tentando transformar numa linha ideal o que não passa de uma linha de divisão entre equilíbrios instáveis...a outra definição de fronteira afasta-se da linha ideal. A fronteira torna-se então território e já não limite. Fronteira e frente pioneira identificam-se entre si. (Einaudi, 1985;281)

No entanto, acredito que os Tupiniquim estão empenhados numa fórmula que torne o “fechamento” sobre si mesmos apenas uma narrativa e que no plano das relações sociais eles continuem efetuando a abertura de seu universo social. A questão das fronteiras é o lugar de onde partimos na busca desse movimento. O fundamento da fronteira entre os Tupiniquim está em todos os lugares: nas cercas, nas disputas pela roça, na “moleza” (cestas básicas) que a FUNAI distribui todos os meses, nos casamentos, nos filhos que nascem, na pessoa que “volta de fora” e em todo o lugar que pode gerar polêmica a partir de posições mais ou menos conhecidas. Estar em Caieiras Velhas é ouvir queixas o tempo todo. Todos os dias um fato novo ganha repercussão pública e se perde no emaranhado de interpretações e casualidades da “ingratidão”, que vão se anexando até convergir numa interpretação sobre as relações sociais que envolva o narrador e ele se sinta atingido.

## 5

Disse acima que alguns “temas” são bastante recorrentes nas etnografias sobre os índios do Nordeste, tais como território, memória, parentesco, casamento, fronteira, política, etnônimo, identidades, continuidade, conflito, descontinuidade, tronco, rama, etnogênese, sociogênese, indigenismo, emergência, identidades cristalizadas, etc. Todos, de uma maneira ou de outra estão ligados por uma idéia única, a de movimento ou dinâmica de “abertura” da sociedade. Eles são tentativas de fugir à idéia de que a uma sociedade equivale uma cultura específica e uma centralização que interioriza a sociedade numa “comunidade”.

Esses temas, tratados em conjunto, permitem a comparação entre as situações de grupos indígenas distintos, pois sem falar nos “atores” envolvidos a etnografia de tais grupos parece perder sua própria identidade e valor explicativo. É o caso da relação com a FUNAI, o CIMI, os evangélicos, as ONG’s, antropólogos, os próprios índios e assim por diante. Esses temas básicos supõem uma oposição, como era de se esperar, entre tradição e mudança onde o parentesco, por exemplo, é assinalado como “tradicional” (Arruti; 1996;124) diante da dinâmica histórica imposta pelo poder tutelar. Outro tema, a etnicidade, aparece como linha de costura entre essas duas realidades construídas distintamente. O horizonte da cultura e da história são extremamente importantes para a análise das invenções e da etnogênese mas a relação entre organização social dos grupos indígenas e o Estado continua o horizonte explicativo para essa realidade pois é o seu ponto de vista particular.

A descrição da organização social como “difusa” ou fruto de “múltiplas determinações” em algumas descrições nos lança sérios questionamentos sobre os caminhos da etnografia. A desconstrução generalizada da morfologia social em seu sentido sincrônico submete à organização social um interesse secundário (Arruti, 1996;131). O caminho inverso que deveríamos propor é um projeto que tente perceber a formação da sociedade indígena em contraposição ao que os analistas “pessimistas” destacavam quando descreviam fenômenos como a aculturação derivada do contato inter-étnico. Trata-se hoje de outra realidade. As unidades sociais, embora construídas muitas vezes de forma arbitrária (Santos, 1997), nem por isso deixam de suscitar interesse para o tipo de relações que se originaram dessa ação indigenista específica. Entre os Tupiniquim foi a organização social que marcou profundamente o desenrolar do reconhecimento do grupo e de um território a ele associado e não, como apontam algumas monografias, a cultura específica do grupo objeto privilegiado no processo de reconhecimento indigenista. O incipiente debate sobre se os Tupiniquim eram ou não índios ocupou “de passagem” os jomais da década de setenta e não duraram muito tempo, pois o “faccionalismo das lideranças” (FUNAI, 1979) que “impedia” o estabelecimento de um “cacique para negociar uma proposta” com as “autoridades” em torno das terras tomou mais tempo e

espaço da FUNAI (FUNAI, Processo 3649/75; 2561/79). Os “traços culturais” - essenciais para alguns processo de reconhecimento étnico no Nordeste, foram deixados de lado pela FUNAI.

O enredo dessas etnografias parece ser o mesmo em diferentes momentos em que estão presentes a sociedade e a cultura. Poderíamos falar de uma paisagem do Nordeste assim como falamos de uma paisagem amazônica? Creio que sim, sob outros aspectos. A metáfora que recobre tais categorias é mecânica mas sua solidariedade distancia-se de um ponto de apoio fixo, pois está em movimento necessariamente. Nessa direção talvez seja necessário dedicar algumas palavras ao tema do parentesco. É interessante como o argumento das relações matrimoniais ganha a cena em várias monografias sobre os índios do Nordeste, mas a análise de suas propriedades fica aquém de suas implicações burocráticas ou estamentais indigenistas. No entanto os casamentos misturados *estão lá* dando continuidade ao que, de outro lado, está sendo considerado descontínuo. Estou me referindo ao fato de que a despeito da *mistura*, identificada pontualmente a partir de um ponto zero [imposto pela tutela], os rumos da história indígena estão balizados pelos acidentes da identidade, da etnicidade, da indianidade (Oliveira F.º 1988), por exemplo. Avaliando a situação das pesquisas etnológicas na América Latina esse autor afirma que o maior defeito das análises seria o de operar as pesquisas como se existisse uma "clivagem epistemológica entre índios de um lado e não autóctones do outro" (Bernand e Gruzinski 1992:9, citados em Oliveira F.º, 1999). Enquanto isso a perspectiva da mistura continua sendo varrida para debaixo do tapete como um pecado, primeiro por estar fora do lugar e segundo, porque os casamentos inter-étnicos não são considerados com aquele vigor analítico descrito por Oliveira (1972). Uma terceira característica é que os próprios Tupiniquim tendem a substituir como fórmula idealizada suas relações sociais e esconder os padrões que muitas vezes desmentem e contra-argumentam em favor da sua cultura, esta sim, seu lugar retórico. A cultura, para eles, está sempre desmentindo a organização social em favor do que deles é esperado, onde a memória é a história desse intercurso e a forma com que aparecem no espaço e no tempo é o fruto da organização social (Gow, 1991. Arruti, 1996; 58-9). O fato é perceber

que o modelo de descrição de sociedades “misturadas” parece não ter encontrado ainda um lugar além da descrição do estabelecimento das suas fronteiras espaciais e que a etnicidade aparece como forma organizacional (Barth, 1969), estruturada de maneira específica.

### **Totemismo étnico**

Alguns autores têm buscado relacionar a etnicidade ao sistema totêmico desde seus princípios classificadores ou seja, a etnicidade estaria configurada numa espécie de matriz sistêmica que ordenaria as formas sociais (Comaroff, 1987). No interior dos debates sobre a etnicidade essa perspectiva tem despertado a oposição aos estudos denominados “primordialistas” que percebem a etnicidade como uma característica universal e constitutiva dos grupos sociais. O argumento central dos primeiros é que a etnicidade é uma espécie de gramática das relações sociais e históricas, cuja relação com a cultura é descrever padrões de ação. Como destaca um dos autores dessa corrente “...contrária à tendência, na tradição Weberiana, de ver [a concepção de etnicidade] como uma função primordial, a etnicidade é a gênese de forças históricas, forças simultaneamente estruturais e culturais (Comaroff, 1987;302). Prevalece a posição dialética e naturalizada das relações sociais, onde a etnicidade pode ser considerada no mesmo plano de cognição do parentesco ou da linguagem. O que é interessante notar é que os ecos dessa discussão criaram um certo conjunto totêmico com relação aos grupos sociais e a análise das relações sociais passaram a depender do melhor ou pior manejo e agrupamento dos totens, vistos como situações ou atores sociais.

A constatação de que as relações de parentesco e a afinidade são elementos importantes na identificação de algumas contradições dos processos de territorialização é uma constante nas monografias sobre os índios do Nordeste e do Leste (Barreto F.º, 1994). No entanto, tais relações não avançam na descrição formal e suas conseqüências se encaminham para uma avaliação dentro de uma perspectiva da organização social dos grupos a que dizem respeito. Assim como o território, as categorias do parentesco e das relações de aliança não estão pré-definidas. Elas necessitam de um corpo etnográfico

que permita a comparação com modelos e sociedades. Elas precisam da descrição do contexto, assim como a história necessita de uma narrativa vernacular da vida dos nativos. Achar que as relações de parentesco e a afinidade são um “dado objetivo” e redutível às alianças dos grupos indígenas também é um engano. Entre os Tupiniquim é um fato reconhecer que antes dos “posseiros” havia um tipo de casamento preferencial e que a presença “deles” trouxe um novo enquadramento nos matrimônios. O impacto que a organização social sofreu com a fragmentação das “colocações” só pode ser recuperado se contrastarmos a organização social de hoje com a que era *preferencial* há décadas passadas. Essa avaliação, extremamente difícil pelos dados de que dispomos (Perota, 1976, 1981), no entanto não é impossível. A memória e a narrativa sobre os grupos domésticos, seus acidentes cotidianos, sua planificação no espaço, a distribuição econômica e a atividade extrativista demonstram que há elementos importantes da organização social que podem ser recuperados nas falas e nos atos das pessoas (Gow, 1991, Basso, 1990). A criação de um modelo de explicação permite apenas uma perspectiva comparativa com a situação contemporânea e não cria nem fixa um ponto zero da organização social Tupiniquim. Os Tupiniquim gostavam de casar “fora de seu lugar”, afirmam muitos. A festa dos santos era o *médium* desse ideal pelo fato de que proporcionava uma *abertura controlada* ao “mundo exterior”. Associada a atividades econômicas de menor escala, tais encontros proporcionavam uma visibilidade e a realização de um desafio a constituição social de uma pessoa. É comum nas narrativas masculinas a idéia de que nas festas “a gente zuava três dias”.

### O pecado do parentesco

Quando determinadas lealdades sociológicas são quebradas, a linguagem do parentesco entra em cena. Quem manipula melhor essas argumentações são, sem dúvida, as mulheres que, de um ponto de vista ao mesmo tempo público e doméstico, articulam e enquadram as pessoas numa totalidade sociológica. Dona Helena é co-avó de seu Otaciano, um “mineiro” que veio para Caieiras na década de cinquenta. Ela me diz que o filho dele não quis casar-se com sua caçula, diante da gravidez desta. O rapaz é um quadro da AITG que gere os recursos financeiros do acordo com a Aracruz Celulose e Helena tomam essa referência burocrática para dirigir todas as críticas a ele e, ao

mesmo tempo, aos membros de sua família. Ele estaria enriquecendo às custas da comunidade enquanto “muitos passam necessidade”, inclusive seu neto.(notas de campo)

Os trabalhos mais recentes sobre os povos indígenas do Nordeste procuram perceber a sócio-cosmologia dos povos indígenas da América do Sul, não mais como se eles fossem “fechar” a concepção dos grupos indígenas. Na análise das relações interétnicas, a cosmologia, o sistema de crenças e o próprio parentesco apareciam, no entanto, como formas residuais e suas conseqüências eram pouco avaliadas. Como uma espécie de acidente da cultura, as terminologias ou as regras de casamento e residência eram categorias que não encontravam um lugar dentro da morfologia dos grupos e pouco compreendidos se tomarmos a chave da reprodução das relações de poder ou o regime territorial. Embora os trabalhos sobre o campesinato continuassem dando muita atenção aos padrões de herança e transmissão de patrimônio, essa contribuição parece não ter migrado para a etnologia dos grupos indígenas do Nordeste (Godoi, 1999; 24). Creio que a ausência de tais temas representa um engano que se funda na idéia de que tais relações sociológicas estejam muito próximas de modelos naturalizantes e que a sociedade é determinada por relações sociais de um tipo estritamente “sociológico”. A “ilusão totêmica” é outra. Se falamos constantemente de “grupos étnicos” ou “fronteiras étnicas” e se pressupomos que - como demonstra abundantemente a literatura - tais categorias são fruto de relações políticas e históricas, é lícito que ao tratarmos do modelo nativo que informa sobre a reprodução social a “fronteira” social move-se em outras direções (Wortmann, 1993; Lana, 1995). O estabelecimento territorial e o reconhecimento do etnônimo Tupiniquim são aspectos fundamentais no atual processo de sociogênese (Oliveira F.º 1999, 1998, 1988; Arruti, 1997), descritos nas etnografias dos índios do Nordeste e do Leste. Assim como algumas dessas populações, os Tupiniquim passaram por uma série de disputas e negociações, segundo o período histórico e o próprio conjunto de fatores que orientou a visão sobre aqueles povos indígenas produzidos no país. No contexto dos estudos de “fricção inter-étnica”, sugeria-se o estudo das relações sociais derivadas do contato entre índios e brancos e entre índios e índios como resposta às teorias



da aculturação, centradas exclusivamente na Cultura como um item concreto e particularizável das sociedades. Para estes últimos as sociedades indígenas entravam neste século fadadas ao desaparecimento devido à ampliação das fronteiras com a expansão dos estados nacionais no pós-guerra. O avanço da fronteira da “sociedade nacional” (Martins, 1997) aos poucos iria transformar a “cultura” original destes povos obrigando-os a integrarem-se. A “cultura” foi substituída com certa aversão nestes trabalhos e o plano da “sociedade” ganhou destaque na medida em que aquela não afirmava-se isoladamente - a história modificava a cultura - e a sociologia propiciava a descrição da relação entre grupos e pessoas (Leach, 1995).

O retorno à Cultura, como afirma Sahlins (1997), dá-se pela via da recriação e da afirmação étnica. O movimento renovado do culturalismo americano privilegia a esfera da cultura como um artefato político cuja semântica é o próprio objeto de interesse dos grupos sociais. Desse ponto de vista “as diferentes ordens culturais têm seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica, suas próprias práticas históricas” (Sahlins, 1994;62). O cenário é relativamente claro: o processo de descolonização em países de terceiro mundo trouxe à tona uma diversidade cultural que é marcadamente politizada em vários momentos, como na construção de símbolos, identidades e memória coletiva. Parece-me que no Brasil, a despeito de vários conflitos pela terra organizados pelos “movimentos sociais” da década de setenta (Doimo, 1996), a dinâmica “étnica” pegou carona no conjunto de reivindicações próprios desses movimentos. No entanto, seria insensato não pensar que algumas “lutas” pela territorialização já estavam em curso antes desse século entre as populações indígenas do Espírito Santo, especialmente frente ao avanço da fronteira agrícola das colônias ou às ações fundiárias do governo no mesmo período (Peres, 1992). Teríamos dois momentos: um ligado ao período colonial, que se estende até o início deste século e outro, mais renovado, que utiliza amplamente a idéia e a cultura para organizar sua ação.

Os Tupiniquim passaram a “existir” nos documentos da FUNAI em meados da década de setenta. Sua existência no papel deveu-se a pleitos por terras mas desencadeou um processo de identificação étnica por parte da ação tutelar e a formação de um

quadro complexo de “intermediários” envolvidos na constituição da “luta pela terra”. Em parte, portanto, a existência do grupo deveu-se a uma política indigenista historicamente determinada pela burocracia estatal. O ato jurídico, no entanto, pode ser descrito como uma drama social para além do fato social (Turner, 1992). Como afirmei no projeto que originou esta pesquisa (Silva, 1997), meu interesse era identificar as formas pelas quais se deu o restabelecimento das fronteiras espaciais e sociais entre os índios Tupiniquim. Entre a via “burocrática” e “sócio cultural” procurei as formas de estabelecimento do novo contingente populacional dessa aldeia e, de outro, desenhava um cenário de disputas políticas bastante intensas no que se refere ao poder em Caieiras Velhas. Quais as conseqüências desse novo arranjo?

Quando defini que o tempo e o espaço seriam categorias fundamentais para descrever o contexto social em que se inseriam os Tupiniquim, pensava em algumas hipóteses. A primeira delas é que ao lado das definições territoriais (territorialização, segundo Oliveira, 1988), os Tupiniquim eram “remanescentes” e, portanto, cabiam-lhes determinadas prerrogativas como parte do patrimônio indígena nacional, segundo a visão corrente. A segunda é que a “luta pela terra” era um campo bem demarcado pela ação da Igreja Católica que, por intermédio das pastorais indígenas, era uma das principais promotoras da “questão indígena” no Brasil durante e após a ditadura. A terceira é a idéia de que os Tupiniquim formam um ator coletivo voltado à ações pontuais como a demarcação das terras (territorialidade, segundo Oliveira, 1988) que os leva a dinâmicas próprias e conflitos de ordem da organização social. Esta última observação é o eixo central desta dissertação, por alguns motivos: a) Privilegiei a fala das pessoas envolvidas no que chamo de reorganização social dos Tupiniquim, pessoas comuns que estranham as ações tanto dos atores governamentais quanto dos não-governamentais; b) Tal postura levou-me a perceber o processo de territorialização, menos como um epifenômeno político que como um conjunto de ações abstratas para a maioria das pessoas de Caieiras Velhas; c) minha opção pela territorialidade “abre” de certa forma os limites que os Tupiniquim reconhecem como o seu espaço de sociabilidade, levando-nos a conceitos formadores de uma etnohistória Tupiniquim ligada à memória e a política.

## **Capítulo I**

### Crônica e Territorialização

## Capítulo I - Crônica e territorialização

Pretendemos mostrar neste capítulo que a constituição de um território específico é atravessado, não só pela força do modelo disciplinar do Estado, mas por um conjunto de práticas compartilhadas pelos diferentes atores nele envolvidos. Procuo sistematizar as fontes escritas sobre os Tupiniquim em diferentes fontes arquivísticas<sup>1</sup>. Dado o volume e a dispersão de documentos - microfímes, relatórios, ofícios, listas, levantamentos, fundiários, certidões negativas, termos de acordo - minha opção foi considerar a orientação do projeto inicial, ou seja, os relatórios que tratam diretamente da eleição da Terra Indígena Tupiniquim, iniciados em 1979, e seus desdobramentos até a primeira homologação em 1983. Ao lado da especificidade do processo Tupiniquim surgem questões próprias dos debates e destinos dos índios, cujas implicações sugerem uma trama de relações bastante complexa. Uma delas é o fato de que a identificação étnica está, de certa maneira, “colada” à definição de uma Área Indígena que acarreta singularidades que tentarei abordar. Veremos que a despeito dos esforços coloniais em apagar a presença indígena, ou mesmo das iniciativas contemporâneas em negar a existência de populações indígenas no estado, a documentação mostra que houve, como há, um debate bastante fecundo fundamentado no direito indígena.

### Introdução

Os Tupiniquim passam a existir nos documentos da FUNAI em meados da década de setenta. Essa “existência no papel” deveu-se exclusivamente a pleitos por terras mas desencadeou um processo de identificação étnica por parte da ação tutelar da FUNAI, componente de uma política indigenista historicamente determinada pela burocracia estatal. Neste capítulo estarei considerando alguns documentos que atestam essa afirmação e arrolam outras interpretações possíveis

---

<sup>1</sup> Documentos citados no anexo deste capítulo.

quanto à etnogênese<sup>2</sup> desse grupo étnico. Procuo descrever o ato jurídico como um drama social (Turner, 1992; Balandier, 1980), na medida em que envolve atores variados e cenários complexos. Dessa maneira, reúno alguns documentos que orientaram a eleição da Área Indígena, momentos da memória de algumas pessoas envolvidas nesse processo. Há referências ao SPI, FUNAI, Prefeitura Municipal de Aracruz, CIMI e relatos dos Tupiniquim que estiveram à frente da primeira investida para demarcar as áreas indígenas. Um dos objetivos é perceber a narrativa muitas vezes desencontrada dos laudos “científicos”, fruto dos interesses e do modelo de resolução de conflitos adotado pelo indigenismo oficial. Retomarei os documentos pesquisados no CEDOC/FUNAI e tratando posteriormente os anos de 1973 a 1983.

Como afirmo no projeto que originou esta pesquisa (Silva, 1997), meu interesse era identificar as formas pelas quais se deram o restabelecimento das fronteiras espaciais e sociais entre os índios Tupiniquim de Caieiras Velhas. Pensei em dois caminhos possíveis: o primeiro seria identificar a relação burocrática do Estado que constituiu as Áreas Indígenas em Aracruz e o segundo seria considerar a forma pela qual os Tupiniquim relacionavam-se com as novas categorias criadas pela atuação indigenista, em relação, é claro, com as próprias concepções nativas sobre o alcance da utilização e o próprio estabelecimento desses territórios.

Considerando em conjunto essas alternativas, identifiquei uma extensa rede de pessoas ligadas por laços de parentesco, que constituíam o novo contingente populacional de Caieiras Velhas e desenhavam um cenário de disputas políticas bastante intensas no que se refere ao controle do poder sobre a “comunidade” e em seus desdobramentos no uso de recursos. Considerei novamente a ambigüidade original desse processo em algumas hipóteses:

---

2 Barreto Filho(1999) e Oliveira Filho(1999), chamam a atenção quanto aos usos do termo e sua eminente metáfora biológica e não sócio-histórica.

- a) A Terra Indígena Tupiniquim é fruto de um extenso processo de negociação política, fundiária e étnica que envolve diferentes atores sociais;
- b) Os atores envolvidos revelam identidades oscilantes segundo a situação em jogo;
- c) O poder de definição oficial da Terra Indígena Tupiniquim repousa aparentemente sobre a FUNAI:
- d) A dinâmica de estabelecimento da Terra Indígena Tupiniquim é comparável a uma malha de sentido espacial que se sobrepõe e reordena os significados no tempo.

Minha etnografia dirige-se neste capítulo à consideração dos documentos que orientam o estabelecimento da Terra Indígena Tupiniquim sem que a definição mais ampla, admitida pelos índios, fique prisioneira do modelo burocrático que a criou. Quero, então, analisar dois momentos deste processo que, separados pelo tempo, compatibilizam-se quando tratamos do espaço. O primeiro é marcado pela primeira visita oficial da FUNAI às áreas indígenas através do Grupo de Trabalho de 1979 (Doc.11). O segundo momento é o debate sobre a preocupação do órgão tutelar em definir quem deveria ou não ficar na área indígena, desde uma perspectiva da “identidade étnica”, então defendida fora da região, mas incorporada na gramática faccional que tomou lugar entre os Tupiniquim. Os dois momentos são dramáticos. O [re]arranjo das posições sociais e das identidades leva o órgão tutelar a formas rituais sumárias para identificar os “índios que são realmente índios”, como afirma um dos relatores (Doc. 13 e 29).

Os textos reunidos aqui foram recuperados porque apresentam uma determinada narrativa sobre um grupo social e tomam parte, acredito, na invenção/recriação de categorias sociais ligadas à afirmação da identidade e dos principais temas que orientaram as suas condutas no processo de definição territorial. Inicialmente vou tentar entender de maneira sumária o que se passou com as po-

pulações indígenas capixabas diante do poder tutelar do SPI e dos poderes locais que se implantaram ali na primeira década deste século: as lacunas, os esquecimentos e o apagamento (Pollak, 1989).

### **De índios selvagens, hordas errantes e deculturados**

Se os cronistas coloniais dão o “espírito geral” das populações indígenas da região com relatos impressionistas, o século XIX expressa as primeiras referências mais empíricas aos índios no Espírito Santo estritamente ligadas a questões administrativas como o território e os impostos<sup>3</sup>. Observamos que os etnônimos indígenas tornam-se relativamente escassos nessa transição. No Espírito Santo passa-se da descrição dos vários nomes de grupos ao uso genérico de Tupis e Botocudos e posteriormente, ao uso genérico de índios, bugres ou caboclos. Um desses relatos é a “Memória Estatística da Província do Espírito Santo” (Vasconcellos, 1828 [1978]) elaborada pelo então presidente da província Inácio Accioli de Vasconcellos no ano de 1828. “A história da província hé mui obscura (...) (Idem, Idem, pg. SV) escreve Vasconcellos sobre o estado em que encontrou os documentos para montar essa “memória”. Ao considerar a ocupação das terras capixabas, o presidente aponta as diversas vilas da província onde Vila de Nova Almeida é composta das “povoações de Aldeia Velha e do Campo do Riacho” (Idem; pg. HV). No Campo do Riacho, ocupado por índios (sic), constam 685 almas e 117 fogos e em Aldeia Velha há 1370 almas e 145 fogos (Idem; pg. DV). Mais ao norte do estado, em “Comboinhos (...) teve princípio em 1824 para residência dos índios Botocudos que se hião domesticando, mas estes abandonarão o lugar, e foram para Linhares, e Porto de Souza donde se retirão e tornão a aparecer

---

<sup>3</sup> No quadro da historiografia capixaba há uma tendência que divide a história do Espírito Santo em antes da imigração estrangeira e depois dela. A justificativa parece ser a “era de modernização” trazida pelos imigrantes. Essa questão ainda é vista desde os fatores “naturais” do progresso capixaba: café e indústria. Ver por exemplo Dalcomuni (1990).

quando querem, e se destruírem” (Idem; pg. I). Colocando os dados numa tabela, temos:

**Censo étnico da população de Reis Magos e da Capitania do ES<sup>4</sup>**

Categoria empregada	Reys Magos		Capitania do Espírito Santo	
	Ano: 1824	Ano: 1872	Ano: 1824	Ano: 1872
Branços	307	1734	8094	26475
Índios/caboclos	3272	3225	5788	6087
Pretos	185	1298	11237	22625
Mulatos	235	2488	8924	26622
<b>Totais</b>	<b>3999</b>	<b>8745</b>	<b>34043</b>	<b>81809</b>

Em Aldeia Velha (hoje Santa Cruz), escreve ele tratando das sesmarias da região, compreendendo a Povoação do Riacho, e Nova Almeida há hua [sesmaria] toda cultivada de doze léguas, e seis de fundo pelo Certão concedida 6 de novembro de 1610 pelo donatário Manoel Garcia Pimentel aos Índios destas aldeias confirmada pelo alvará de janeiro de 1759 (...) (Idem; pg. DV).<sup>5</sup>

Vasconcellos (Idem; pg. VI) admite que o número de índios estava em decréscimo devido à emigração, sobretudo entre os próprios índios e poderia, segundo ele, estar ligada a dois fatores: o alistamento na (...) Força de Terra, Arsenal e Marinha da Corte para onde se tem remetido por vezes não poucos (...) e o emprego como trabalhadores jornaleiros (Idem, 1978; pg. L), que recebiam anualmente por serviços prestados aos grandes proprietários de terras do “sertão” ou por serviços prestados no comércio de navegação (Idem; pg. R). Esses dois fatores podem também ser encontrados na formação de uma ampla mão-de-obra nas fa-

4 Fonte: Arquivo Público do Espírito Santo, Fundo Governadoria.

5 Nesse relatório constam citados, além dos Tupinaquins, Tamoios, Aimorés, Botocudos e Tupaminós. Ver abaixo a estatística realizada por Vasconcellos nos anos em que foi Presidente da província.



zendas do Nordeste e nas forças bélicas da monarquia, como já apontou Porto Alegre (1991).

Podemos acompanhar as observações de Vasconcellos sobre o surgimento dos primeiros aldeamentos no Espírito Santo, que indicam um fluxo bastante intenso das populações, a despeito de sua aparente estagnação devido aos aldeamentos. Assim, por exemplo, às guerras

(...) a notícia do bom tracto, e doutrinas dos Padres fizeram apresentar-se outros de Porto Seguro denominados Tupinaquins, com os quaes se formou duas Aldéas: estas forão as origens de Nova Almeida erigida em Vila pelo Alvará de 1º de Janeiro de 1759, e Povoação de Aldêa Velha; e aquelas de Benevente erigida em Vila pelo Alvará de 8 de Maio de 1758, e de Guaraparim por Carta do Donatario Francisco Gil de Araujo do 1º de Janeiro de 1679.(Vasconcellos, 1978; pg. TV).

Aldeia Velha é a única vila mencionada pelo autor que, após a migração de colonos (brasileiros e europeus) (Idem; pg. TV) tem maior contingente populacional indígena. Ao todo podemos contar com dificuldade o número de aldeamentos existentes no estado até o início deste século. O emprego de indígenas na atividades da colônia não é novidade na historiografia brasileira (ver especialmente Monteiro, 1994). O príncipe alemão Maximiliano Wied, outro cronista, relata a existência dos quartéis que empregavam índios para garantir a segurança contra os “Botocudos” e aponta uma população flutuante a eles ligada. Em seu relato, apenas na região que compreende hoje o município de Aracruz e divisa com Linhares temos o quartel do Riacho, do Comboio, de Regência, da Barra Seca e Povoação. Por outro lado parece pouco seguro associar o surgimento de quartéis à existência dos aldeamentos. Alguns registros apontam uma política de conter os “índios degradados” que vinham do norte e da Bahia para o Espírito Santo e “prevenir, impedir e acautelar o extravio de ouro e diamantes que descem pelo mesmo rio” [Rio Doce] ou, por outro lado, resolver as pendências entre índios e nacionais relativas

à sesmaria doada em 1610 (Arquivos do Espírito Santo, 1945; 92). Por outro lado as notícias apontam que a tendência dos índios em migrar era constante, sendo alvo da repressão da força policial (Porto Alegre, 1991). A lei das terras de 1850 aparece nesse contexto como um mecanismo de apagamento dos conflitos entre índios e colonos porque pretende disciplinar o acesso à terra pelo lado dos colonos.

Em ofício de 1847, a câmara de vereadores de Nova Almeida, interessada em aforar<sup>6</sup> os terrenos doados ao índios em 1610, se referia à situação da seguinte maneira:

“...não tem a câmara papéis alguns relativos ao título de posse do terreno, além do livro de registro de leis, em o qual acha-se registrada a carta de sesmaria dos índios; o alvará com força de lei de 2 de janeiro de 1559, que determina a medição do terreno, e que este fosse dado aos índios para possuírem comum por ora; o diretório de 3 de maio de 1757 e outras leis quer relativas aos índios, quer objetos tendentes ao município...A câmara ...acha-se a settenta e nove annos na posse de aforar o terreno não aproveitados pelos índios, e aplicar às despesas do município o produto dos foros, porque pela carta régia de 29 de outubro de 1768 foi determinado a ella competter dar licença para qualquer pessoa cultivar nos terrenos das aldeias; e sendo os Ouvidores os conservadores das mesmas, já mais prohibirão, o que terião feito se fosse legal e proceder da câmara; e se os índios fossem verdadeiros senhores de todo terreno comprehendido na medição da Villa, e não somente usufructuários com a regalia de não poderem ser mudados dos lugares onde se acharem residindo, e nem serem obrigados a pagamento algum; ser esta intelligência do alvará citado, bem mostrarão os Ouvidores, quando prohibirão inventariar-se a cituação de índios por occasião de fallcimento dos mesmos, declarando elles erão unicamente senhores das benfeitorias; e neste sentido foi pelo conselho geral approved um artigo de Pustura que declara não terem os índios direito aos terrenos se não enquanto tiverem nelle residência, e o cultivarem; ora não sendo elles verdadeiros senhores, e tendo unicamente usufructo do terreno que cultivarão não era possível ser mais aforado e benefico deles, porque seria um contrasenso; e foi por isso

---

<sup>6</sup> Cunha, 1987 e 1992 aponta as controvérsias desta legislação.

que bem entenderão os Corregedores poder a Câmara aplicar o produto a bem do município, que tão bem era indiretamente a bem dos mesmos índios; porquanto a não proceder-se desta maneira, devem ser então os terrenos, pelos índios não aproveitados, repartidos grátis pelas pessoas que tem vindo estabelecer-se neste termo...(Ofício de 22/02/1847 da Câmara Municipal de Nova Almeida ao presidente da província [APE-ES])”

Portanto, antes mesmo do decreto de 1850, que regulou as posses de terras entre a população indígena e não indígena, a Câmara Municipal de Nova Almeida já se debatia com o “problema” dos índios e suas terras naquela região<sup>7</sup>. A vereança argumentava, diante da consulta feita pelo Juiz de órfãos relativa “aos terrenos dos índios”, que havia certas dificuldades em proceder o levantamento dos residentes e das benfeitorias. Diante desses argumentos a municipalidade reclamava para si os foros originários dos arrendamentos das terras não aproveitadas pelos índios, não favorecendo assim sua “indole inerte” com a desobrigação do registro ou do aforamento. O livro de Nova Almeida, contendo o registro das terras, será completado apenas em 1858, quando o vigário informa 256 declarações apenas na paróquia de Santa Cruz. Até finais de 1855, 54 registros haviam sido realizados, na sua maioria por índios a despeito da “natural estupidez” declarada pelo vigário de Santa Cruz.<sup>8</sup>

Entre a Constituinte de 1823 - que mencionava apenas a “comissão de Colonização e Cathechisação” - e a lei de terras de 1850, que obrigavam ao registro sistemático das terras, seus ocupantes e a formação de uma estatística dos foros recebidos (Cunha, 1987), parece haver uma lacuna nos destinos das terras dos índios no Espírito Santo. Como vimos acima, a questão torna-se fundamentalmente voltada para a fazenda municipal, que tinha sua economia nas “águas ardentes”. O interesse nos dividendos que os foros poderiam render à municipalidade fica mais

---

7 Lima (1995) afirma que a Lei de terras foram “expedientes para ampliar as condições de captação de mão-de-obra imigrante” (op. Cit. Pg.99).

8 Ofício de 02/05/1855 do Vigário Manoel Antônio dos Santos Ribeiro. Livro Accioly nº311

evidente num outro ofício expedido pela Câmara Municipal<sup>9</sup>. Nele a Câmara cita - possivelmente a partir de uma consulta feita pelo Juiz de órfãos - dois índios da Aldeia Velha (posteriormente Santa Cruz), Manoel Francisco de Almeida e Ignácio Pereira Samora, queixando-se da falta de terras que lhes teria provocado um “vexame” público. O ofício esclarece que o referido vexame é devido ao “quererem estar pegados as abas dos engenhos para poderem a cada instante saciar o abominável vício que os devora”. À crítica aos “vícios dos índios” somava-se a liberdade com que eles comercializavam parte de suas terras, seguindo possivelmente os atos da Câmara, que autorizava o aforamento das “terras incultas” desde 1768. Argumentavam os vereadores que

“tendo porem o alvará com forsa de lei de 1759 dado aos índios a plena administração de suas pessoas, e bens tanto de raiz, como moveis e semoventes, caducou inteiramente a disposição do directorio (3/03/1575) e principiarão elles a dispor de seus bens, como lhes aprouve, passando a vender os cítios em que residirão, e as pessoas que os comprarão, não as podendo cultivar sem foro, pediam a câmara e esta as dava, por estar para isto autorizada; os índios porem depois de venderem hum cítio ião abrir outro; ora este proceder, posto que irregular, porque sendo o terreno dado para possuirmos em comum, não devia aquele que tenha vendido a sua parte, Ter mais direito a ella, pois que assim defraldam os outros”.

Manoel e Ignácio queixavam-se de terem seus direitos de cultivar abolidos, pois diante da venda a terceiros e do aforamento dos terrenos concedidos pela câmara, ficavam sem acesso às terras. A Câmara afirma que ao venderem suas terras “abandonão os lugares, e retirando-se para os certões dessa cidade atraídos pelos jornais que ahy ganhão, e quando tem alguma notícia de estar alguma pessoa estabellecida voltão so para incomodar”. As práticas comerciais do novo mercado de terras da província não coincidiam com outras categorias de pertencimento ou posse, ou ainda tais argumentos dissimulavam interesses fazendários da Câmara ou

---

9 Ofício de 16/11/1846 da Câmara Municipal de Nova Almeida ao pres. da província

dos que acumulavam terras na região.<sup>10</sup> Completa o ofício que as práticas dos índios

“não podia causar incomodo aos índios em quanto a população constava quase e exclusivamente só de índios; mais a presente não é possível porquanto os mesmos índios, depois de terem vendido quase todo o terreno, querem ...continuar a cultura, o que não é justo, pois que, se elles queriam conservar o terreno que lhes foi dado para cultivar, não o deviam alienar; e aquelles que comprarão, e em virtude da compra obtiverão o aforamento, nem hum esbulho te feito, porquão é hé um principio de direito bem claro, que nenhuma injuria se faz ao que quer e consente.”

A Câmara, então, envia uma pauta de sugestões ao governo provincial propondo a solução dos problemas fundiários e territoriais com os índios em

“não se consentindo medição naquele terreno que esteja encravado com serviços de índios, e que nelles residirão; porque aquelles terrenos que não estiverem nestas circunstâncias, devem ser medidos, não só para o foreiro saber o que lhe pertence, como também para não lavrar maior terreno do que o aforado”

As demais sugestões da Câmara propunham que os terrenos incultos não fossem aforados e que os índios fossem proibidos de venderem suas posses “porquanto hé esta a fonte de todos os males...”. Quando a lei 601 de 1850 tenta organizar as posses, sesmarias e demais caracterizações fundiárias, os índios comparecem maciçamente em busca do registro de suas posses. O que se observa é que o registro individual e coletivo de vários “índios” e “nacionais” em glebas de terras ao longo do Rio Piraqueaçu e outras localidades torna-se sem efeito em muitos casos, ocasionando um “vazio” em termos do reconhecimento das populações alí presentes. (ver livro de registro e validações de Nova Almeida, 1855).

---

10 Veja por exemplo o aumento exponencial de pedidos de aforamento nessa região de Nova Almeida e Santa Cruz, sobretudo depois dos anos 80 do século XIX. Veja, por exemplo, que entre 1854 e 1856 os índios da freguesia de Nova Almeida e Santa Cruz registraram 126 posses individualmente ou em grupos. (Fonte: Registro de terras dos índios na freguesia de Nossa Senhora da

### O SPI no Espírito Santo: “certamente Tupy”

A atuação do SPI no Espírito Santo foi pontuada pela concentração das atividades nas margens do Rio Doce, com interesse especial pela fronteira com Minas Gerais. Essa atuação também foi marcada pela desconsideração das populações indígenas que se localizavam no litoral capixaba ou que perambulavam por áreas fora do alcance do órgão e igualmente desconheceu os conflitos pelas “terras dos índios” que se avolumavam como uma questão local. Isso deveu-se pelo menos a dois motivos: a concepção da ação indigenista na época estava baseada nas classificações bastante rígidas dos índios que o extinto SPILTN deveria atender. Segundo essa classificação, os índios poderiam ser agrupados em: a) os índios localizados em terras que lhes foram doadas pela monarquia; b) índios localizados em terras reservadas pelos governos estaduais e a cargo da catequese católica; c) índios esparsos, avulsos, vivendo isolados entre civilizados e d) índios semi-civilizados vivendo em grupo dentro das matas (SEDOC, Microfilme 190, fot.583, apud FUNAI, 1994)<sup>11</sup>. Por outro lado, o volume de verbas destinado à atuação do SPI não permitia que os índios que estivessem fora do “campo de atuação” dos postos fossem atendidos. A falta de recursos se confunde com a ideologia subjacente da atuação do órgão: as verbas eram para os “índios” do SPI. Uma terceira hipótese seria a falta de comunicação dos governos locais e as políticas nacionais,

---

Penha e Vila de Santa Cruz, entre 04/10/1854 a 26/12/1856 feito pelo Vigário Manoel Antônio dos Santos Ribeiro - Arquivo Público Estadual do Espírito Santo)

11 A classificação foi feita em relatório do SPI de 1924. Ver FUNAI, 1994. **Relatório Final de Reestudo da Identificação das Terras indígenas Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios**; fl.40). Em 1928, podemos ver outra classificação fundamentada numa perspectiva espacial; a)índios nômades, b)índios aldeados, c)índios pertencentes a povoações indígenas e d)índios vivendo promiscuamente com civilizados. (Lima, 1995;125)

no que se refere às populações indígenas em seus territórios como demonstra Cunha (1992;15 e 1987;71-78)<sup>12</sup>.

A principal tarefa dos postos criados em torno de 1911 foi a de proteger a construção da estrada de Ferro Vitória Minas dos ataques dos “Botocudos”(Peres, 1992; Paraíso, 1992). O Militar Antônio Estigarribia ficou encarregado do posto de Pancas, um afluente do Rio Doce. Enquanto preparava-se para assumir o posto, fez algumas descrições dos índios do litoral capixaba e da foz do Rio Doce:

“Há, por este Estado, sobretudo no litoral, adjacente ao rio Doce, agrupamentos de origem indígena, certamente Tupy, cuja situação é precária pela falta de mercados, de terras próprias e de comunicação, mas onde a natalidade é normal. Não falam mais a língua de seus avós e nem mesmo são considerados índios. Seria duplamente vantajoso localizar-se muitas famílias escolhidas, dessa gente, nas terras dos índios no Pancas, onde teriam o auxílio que se dá aos colonos em geral e formando uma sociedade só, sob os novos auspícios, levariam aos mais atrasados que lá temos, o conforto de sua presença, como próximos parentes dos quais, embora civilizados, não os separam o abismo, quase intransponível, que para a fusão direta e moralização das raças, existe entre eles e os nossos outros trabalhadores nacionais, um tanto por preconceito de raça e outro tanto pela diferença dos costumes”(Estigarribia, apud. FUNAI, 1994, fl. 39-40)

Dado que “não conservam a língua primitiva, que, mesmo entre eles, caiu em desuso [e] já tendo perdido a organização da tribo e o conhecimento de chefes os próprios caciques” o inspetor admite, diante dos eus “urgentes afazeres junto dos seus irmãos ainda selvagens, cogitar (...) o melhor meio de favorecê-los” (Estigarribia, apud. FUNAI, 1994, fl. 39).

Se o SPI preocupava-se com a (re)localização de trabalhadores nacionais, qual o sentido de criar postos com atividade agrícola para índios selvagens e

---

12 O artigo 3º que criou o SPI afirmava que seriam garantidas as “posses dos índios já reconhecidas” em virtude da lei de 1850. No entanto, é de se notar que a situação das terras de índios no Espírito Santo não é considerada pelas administrações estaduais.

deixar os “caboclos” - índios que não eram considerados índios - de lado? A resposta é dada num relatório do Ministério da Agricultura e Interior de 1912. “(...)quanto mais afastado da civilização madrastra, melhor e mais assimiláveis à sociedade são os índios e, quanto mais ligados a ela, menos suscetíveis de aproveitamento”(Lima, 1995). A inspiração rousseauiana permitia um duplo encobrimento das populações indígenas. De um lado elas deveriam ser trazidas à civilização de maneira controlada - as colônias seriam uma versão técnica dos antigos aldeamentos -, e de outro, eram eliminados os problemas nas regiões onde a economia estava em franco estabelecimento, como eram as áreas do litoral capixaba e margens do Rio Doce.

Como as populações indígenas do litoral capixaba - pouco conhecidas mas bem classificadas - se encontravam no limiar da “integração”, elas podiam receber a atenção que merecia o seu “estado” de sociedade.

“Os povos indígenas situados na quarta categoria eram pensados enquanto à beira da transformação em não-índios ou na qualidade de matéria degradada para a Pátria, sobre os quais a incidência do Serviço teria pouca eficácia. Em ambos os casos, o controle governamentalizado sobre a terra seria de curta duração [logo de pouco interesse], quer porque as terras dos centros agrícolas seriam financiadas aos trabalhadores nacionais que neles se fixassem, quer porque já não mais detinham controle sobre as terras necessárias para sua reprodução social/cultural independente.” (Lima, 1995;126)

Os inspetores do SPI registraram ainda várias movimentações de grupos indígenas por terras capixabas. Como anotou FUNAI (1994) no relatório de 1923, dirigido ao Diretor do SPI, o Chefe da Inspeção de Vitória, Samuel Henrique da Silveira Lobo assinalaria a presença de “índios esparsos de tribos não definidas no Estado do Espírito Santo”. Conforme entendia o Inspetor,

“com um simples reforço de verba poderíamos facilmente ampará-los, porquanto são índios nômades, vivendo ora em uma fazenda, ora em outra, e que apesar de mal educados pela civilização sem freio, facilmente conseguiríamos aglomerá-los no Posto de Pancas, transfor-



mando este num centro ou povoação indígena”. (SEDOC, microfilme 190, fotograma 500, citado em FUNAI, 1994)

### **Os anos 50, tempo e espaço abertos**

Inicialmente a situação indígena no litoral foi tratada como um problema ecológico, fenotípico e biológico, mas sobretudo de classificação burocrática, como vimos acima. Os inspetores do SPI registrarão ainda várias movimentações de índios pelo vale do Rio Doce, mas apenas em 1954 o biólogo Augusto Ruschi, então membro do Museu Nacional, descreverá o

“(…)último reduto no Município de ARACRUZ, no Distrito de Santa Cruz, na margem esquerda do Rio Piraquê-Assú, onde vive um grupo de 80 índios Tupi-Guaranis, em uma área de 30.000 hectares de Florestas virgens, com cerca de 10 hectares de abertas. Esses índios, constantes de 43 mulheres e 37 homens, entre adultos e crianças, estão concentrados na localidade próxima de caieiras, na margem do Piraquê-Assú, entre o mangue e a Floresta(…)”(Ruschi, 1954. Pg.01 )

As populações indígenas de Santa Cruz haviam ficado invisíveis aos olhos do poder estatal segundo pudemos ver acima, a despeito das observações feitas na foz do Rio Doce e em Regência, em vários momentos do final do século XIX. Ruschi, como naturalista, conhecia bem aquelas florestas e sua população e trouxe ainda uma importante informação quanto à “origem” geográfica desse grupo, o que reforça a idéia de considerarmos a mobilidade espacial dos índios dessa região. Segundo ele

“A origem desse grupo indígena é remanescente da mescla dos Tupis e Guaranis, os primeiros do Rio Doce e os últimos trazidos da região do Estado do Paraná, por Guido Malière<sup>13</sup>, em intercâmbio realizado com um grupo levado do Rio Pancas para o Paraná”.(idem, idem)

---

13 A Inspeção do Espírito Santo iniciou seus trabalhos no vale do rio Doce, com uma visita do Inspetor Antônio Martins Vianna Estigarribia ao aldeamento de Lage, em 04/12/1910, à margem do rio Doce, a quatro léguas da cidade de Colatina (Peres, 1992).

Certamente Ruschi não conhecia os relatórios do SPI que já apontavam “cento e tantos Guaranys, transferidos para ali por ordem superior” (Luís Neves, Relatório especial de setembro de 1937; SEDOC, microfilme 190, fotograma 1035; citado em FUNAI, 1994, fl.42) que tinham suas colheitas regulares no Posto Pancas em 1939 (SEDOC, microfilme 190, fotograma 1043). Curt Nimuendajú observara, igualmente em 1939 que no Posto Pancas contava-se

de 50 a 60 Guaranis originários do Rio Grande do Sul de onde vieram pelo litoral. Na costa de São Paulo viram o seu número reforçado por outros Guaranis. Os do Rio Grande deixaram-se ficar finalmente no Posto de Pancas, mas o troço paulista continuou a sua viagem ao longo do mar, aparentemente à procura da 'terra sem mal' Nada sei do paradeiro atual " (Edelweiss, 1971: 279. Citado de FUNAI, 1994).

Em 1943, o Boletim Interno do SPI assinalava a transferência de 19 índios Guarani, a maioria doente, para o PI Guido Marliére. Depois do tratamento médico inicial, o Chefe do PI forneceu equipamentos e duas cabeças de gado aos índios, esperando fixá-los na área definitivamente. Na ocasião, os índios roçavam a terra, estando esperançosos de criarem porcos e galinhas em breve.

Essa informação é relevante, uma vez que é apenas nos anos 60 que se registram a presença dos Guarani Mbyá na região de Aracruz. O “intercâmbio” de indígenas citado é pouco conhecido, o que reforça a necessidade de uma pesquisa documental.<sup>14</sup> Enquanto isso, Ruschi aponta o futuro ecológico incerto, entre os padrões de vida dessa população - sua relação com o comércio e a produção de alimentos.

(...) “Estamos certos de que lhes ocorrerá tal como ocorrera com os remanescentes do Aldeamento do Rio Pancas, afluente do Rio Doce, no Município de Colatina, nos anos de 1928 a 1940, em que mais de 300 índios como esses do Piraquê-Assú, ali viviam e a Companhia de

---

14 É interessante notar que na administração de Jerônimo Monteiro (1908-1912) a publicação de suas “obras” indica a existência e manutenção do aldeamento de Pancas, no município homônimo. O extinto Posto Indígena do Pancas foi fundado em 1911 e sua população correspondia a 139 pessoas.

Colonização daquela área, que cedia para cada agricultor, e sua família a venda de 200 hectares, separou para todo o Aldeamento de 300 pessoas, com mais de 60 famílias indígenas, apenas uma área de aproximadamente 600 hectares de florestas, e com a penetração e derrubadas, seguidas das grandes queimadas, para o plantio de café em menos de 15 anos os eliminaram por completo, tendo escapado da morte esses remanescentes que foram para o Piraquê-Assú, e dali em breve, novamente pela exploração de latifúndios, irão ser exterminados sem que tenham sido integrados à nossa civilização por falta de amparo condigno; especialmente de educação dos jovens que são muito inteligentes e trabalhadores”(...). (Ruschi, 1954, pg. 02)

A pressão demográfica sobre as áreas povoadas por populações indígenas no Espírito Santo é um fator ainda desconsiderado nas pesquisas sobre o estado. Os colonos citados por Ruschi e as áreas por eles ocupadas fazem parte do projeto de colonização dos “sertões” e da superação da “estagnação econômica” a que esteve sujeita a região e remonta ainda ao século XIX (ver Peres, 1992). Em 1951, identifica-se politicamente o Rio Doce como uma “fronteira da nacionalidade, uma (...) barreira nítida separando a região desabitada e coberta de matas ao norte do mesmo (...) portanto dentro das representações sobre os vazios demográficos, zona pioneira e com amplo potencial” (EGLER, 1951, citado por Peres, 1992).

O órgão tutelar praticamente torna invisível as demandas indígenas por terra nessa região do Vale do Rio Doce, uma vez que os registros dos índios e os problemas ali encontrados são ainda inéditos. Por ora nos deteremos na perspectiva naturalista desse pesquisador, quando aponta a necessidade de salvaguardar o “tipo biológico” do indígena, como manancial de “futuras pesquisas genéticas”. Nesse artigo essa intenção está claramente descrita pois

“(...)esse exemplo de manutenção do patrimônio genético primitivo de nossas tribus, especialmente as mais primitivas, da Amazônia, serão repositórios de grande valia para acompanhar a evolução das ciências biológicas e antropológicas, principalmente nas áreas biomédicas onde muito poderão auxiliar, uma vez que o isolacionismo dessas pequenas

populações em ambientes segregados, possuem fatores que não se encontram mais em outros povos das metrópoles (...)"(Ruschi, 1954, pg.05).

A maior surpresa de Ruschi não ocorreu ao encontrar índios ainda no Espírito Santo, mas ao descrever a situação em que viviam e a pressão que sofriam pelo desenvolvimento. Ele conhecia bem as terras capixabas e as histórias que o povo contava em suas viagens e não estranhava a presença de "caboclos" e de "remanescentes indígenas". No entanto - sua maior surpresa - ao regressar ao Museu Nacional e descrever seu encontro com os índios

"...pude por varias vezes tomar informações e esclarecimentos com o Prof. Kurt Nimuendajú, sobre a distribuição de nossas principais Tribus Indígenas. E segundo o mesmo, todas as Tribus já estavam extintas, isso em 1939, restando apenas esses remanescentes Tupí-Guaraníes que descreví.(idem, pg.3)<sup>15</sup>

Seu próximo artigo, publicado na década de 70<sup>16</sup>, procurará descrever as situações pelas quais se deu o "desaparecimento dos últimos remanescentes" indígenas do Espírito Santo, criticando abertamente o "desenvolvimentismo" e o projeto da Aracruz Celulose

"...que adquirira tais áreas em florestas virgens, e sem dó nem piedade, após realizar as derrubadas dessas frondosas florestas e atear-lhe fogo, fizera o plantio de seus ricos eucaliptais, que serão em breve transformados em pasta de celulose (...), numa promissória industria

O desequilíbrio do ecossistema foi traduzido pelo autor numa queda na rentabilidade produtiva das colheitas dos índios e no início da perambulação pela região, em busca de alternativas à subsistência. Segundo ele a

---

15 Possivelmente Ruschi ficou espantado e curioso diante desse "apagamento acadêmico" dos índios do Espírito Santo cujos resultados serão tomados em conta nas ações indigenistas - sem índios, sem ação! Dessa maneira as ações tutelares ficam concentradas no Rio Doce, entre Minas Gerais e o Espírito santo, entre os Botocudos.

16 Boletim do Museu de Biologia - Série: Proteção à Natureza - N. 47 - 21/4/73

rentabilidade em proveito agrícola, com o cultivo de cereais, seria muito maior porque trocou-se uma floresta virgem, onde viviam na época cerca de 60 índios, Tupís-Guaraní, que impiedosamente ficaram despojados de seu habitat natural e andam perambulando ora entre Santa Cruz, Riacho e Regência, ora chegam até mesmo em Vitória e dentro em breve se providências não forem tomadas junto a FUNAI, serão um retrato e uma ferida para nossos corações, que praticamos esse ato de certo desumano, para com esses irmãos capixabas. Sei que eles não irão para as favelas, como foram os posseiros de áreas contíguas, os quais foram devidamente indenizados pelas companhias reflorestadoras como a citada e outras, bem como outros pequenos proprietários que também venderam suas terras ali encravadas, para que nessas favelas viessem ter a ilusão de uma vida mais fácil, e assim uma área que era minifundiária, se transformara numa região latifundiária, com gravíssimos erros de ecologia, para um ecossistema de região Tropical, como é o presente caso. (Ruschi, 1973)

Queremos destacar quatro pontos observados por Ruschi: a) o número de “60 índios, Tupís-Guaraní”; b) a perambulação pela região; c) os “posseiros de áreas contíguas” que foram para favelas e d) a indenização das áreas reflorestadas “bem como outros pequenos proprietários que também venderam suas terras ali encravadas”. É olhando para os relatos contemporâneos que podemos acompanhar as injunções do processo descrito por Ruschi.

Rogério Medeiros, um repórter que acompanhou Ruschi no início da década de 70, já conhecia Santa Cruz e afirmou numa entrevista que a população estava dispersa em grupos familiares interligados socialmente por casamentos e por uma relação intensa entre velhos sogros e sogras, envolvidos com as congadas e com as festas religiosas intercomunitárias. A unidade territorial não tinha, segundo ele, nada a ver com o etnônimo dos grupos e a “sobrevivência étnica” (sic) não estava na pauta daqueles velhos - tomados como “lideranças naturais” (sic) - nem mesmo, segundo ele, entre as pessoas que compunham aquelas populações (Medeiros, 1999). Uma rápida sociologia dessa situação, demonstra a existência de grupos locais com base territorial estabelecida por alianças matrimoniais. É uma

narrativa de Antônio Coutinho - ex-morador de Guaxindiba - que nos ajuda a pensar no tipo de relação com a terra e dos grupos locais de que fala Medeiros.

“E, quando estava bem aumentado já, o serviço lá que era muito carvão que eles faziam, aí surgiu um boato que a Ferro e Aço ia tomar tudo ali. Nós, como éramos besta naquela época, ele disse assim “ó Coutinho, é melhor vocês vender o lugar de vocês, porque ao menos não perde de uma vez!” Aí, eu falei com Helena “ó Helena, acho que nós vamos vender esse pedacinho de mato que nós temos aí!” - “vender pra quê? Não vai precisar depois não?” - “não. Depois a Ferro e Aço toma isso aí e agente fica sem!” Falei com meus irmão, minhas irmã, Jandira e Guilermina (mãe de Pedro) “é, se quiser vender vende!” É igual vender por quanto agora? Michariazinha! Vendemos aquele pedaço de mata tudinho por dez mil Reis, naquela época. (Antônio Coutinho, Caieiras Velhas, 1998)

Separando os Guarani do restante do problema da desocupação das áreas em que seriam plantados eucaliptos, vemos uma extensa rede de parentes e amigos movimentando-se pelas localidades de Aracruz e adjacências. Outra moradora de Caieiras Velhas descreve a vida de seu grupo familiar até chegar em Aracruz.

“A minha mãe conta assim que eles mudaram para o lado de Alegre, perto de São Mateus, uma matona que tinha, que nem tem mais isso. Eles saíram, minha mãe saiu assim andando, porque a beira do rio Doce era puro índio, desse índio Toletero, porque dá o nome de Toletero. Aí, então, foi invadido aquilo ali, foi invadido e eles botaram os índios mesmo para trás mesmo para correr e saíram com as trouxas...o que morreu morreu, o que não morreu foi andar procurando colocação. Até que, quando ela chegou no Alegre ela encontrou a tia Vangelina, a tia dela, né? Aí ela se aposseou ali, na casa da tia Vangelina. Ela mais meu pai. Aí ficaram ali um bocado de tempo.” (Celina, Caieiras Velhas, 1998)

Até descobrirem a “colocação”, o movimento marca a vida do jovem casal e a rede de parentes novamente é acionada tempos depois

Ela estava casada de novo. Aí ela morou lá com eles muito tempo. Depois de lá, como a mãe de meu pai morava em Suruaca [Linhares-

Foz do Rio Doce], então ele voltou para Suruaca. Veio arrumar um lugar para a avó, a mãe dele, e arrumou o lugar e foi lá no Alegre e buscou minha mãe. Buscou minha mãe e botou dentro da casa de minha avó, a mãe de meu pai. Dali foi que ele foi fazer outros barraquinhos para poder morar. Já lá no Alegre já não estava bom! E eles vieram para cá, Lagoinha [local perto de Suruaca]. (Dona Celina, Caieiras Velhas, 1998)

O trânsito de pessoas e famílias pela região de Aracruz e Linhares constitui certamente um entrave às classificações futuras da ação tutelar da FUNAI. A maior expressão disso foram alguns recibos de compra e venda que encontrei nos processos relativos aos Tupiniquim de Caieiras Velhas<sup>17</sup>. O novo formato de identificação “da comunidade” entrou em conflito direto com as observações dos técnicos e pareceristas, ainda que a lógica de comercialização ficasse desconhecida.

“Recibi do Sr. João Olário da Silva a importância de 40.00 (quarenta cruzeiros novos) proveniente uma venda de uma barraca de palha de estuq piso de solo, comprimento 6 de fundo e 3 de frente, tudo no lugar Caieira Velha, município de Aracruz, neste estado. Serviram de testemunhas Otaciano Domingues, Uilson Pereira, Job Silveira Pinto, Manoel Vituriano [vendedor?] Caieira Velha 5/10/68.

Alguns dos documentos mais antigos ligados a Caieiras Velhas, e que detalham essas preocupações de Ruschi, são os recibos de compra e venda. Veremos adiante que a prática de comercialização de lotes, tidos como particulares então, configurará o estopim de acusações entre moradores e servirá de pivô para que a FUNAI e os poderes municipais se levantem contra os Tupiniquim. A narrativa mais contundente sobre identidade Tupiniquim estará girando em torno de quem vendeu e quem não vendeu lotes dentro da terra indígena. Desse ponto de

---

<sup>17</sup> Já em 1855 Câmara - tentando legitimar a posse dos nacionais e extrair os foros - afirma que ao venderem suas terras “abandonão os lugares, e retirando-se para os certões dessa cidade atraídos pelos jornais que ahy ganhão, e quando tem alguma notícia de estar alguma pessoa estabellecida voltão so para incomodar”. Ofi-

vista os “posseiros” serão identificados como “os que vendiam os lotes”, ainda que muitos parentes ligados às lideranças demonstrem ter feito o mesmo.

“O senhor Luiz Gonçalves da Silva apresentou ontem diversos recibos de compra de seus 34 terrenos na região, tendo inclusive um deles, sido assinado pelo irmão do atual cacique dos Tupiniquins, chamado Manoel Cizenando, que lhe vendeu em 6 de julho de 1974 uma área de 300 metros quadrados por Cr\$ 6 mil” (A Tribuna, 21 de maio de 1980)

Por meio de um ofício datado de dezoito de maio de 1978 (doc), o Inspetor Geral de Terras e o técnico da Comissão Especial de Discriminação de Terras, José Ruschi Filho e Ismael Fernandes de Almeida, respectivamente, sugerem a criação de um loteamento de Caieiras Velhas. O ofício, expedido em Vitória, toma como “contatos” na região Geraldo Musso, então Prefeito de Aracruz, Alexandre Sesenando, então capitão do Congo, e João da Silva [Guarani?]. O documento constata que dentre os “moradores primitivos”, havia “150 elementos cujos filhos já deixara o povoado a procura de outras atividades”(op.cit.fl;160). Assinala que os “ocupantes invasores” estão vindo de todos os lugares - Minas Gerais, Bahia, Ibirapu, Barra do Riacho e Barra do Saí - para ocupar terrenos em Caieiras Velhas. Diante dessa situação, é sugerido o “cadastro e aforamento dos invasores”, a criação de uma “reserva para os índios cultivarem e morarem sem ônus”, de maneira a evitar o “dispersamento dos mesmos, bem como meio de subsistência, por meio do artesanato, formando assim, um ponto de atração turística. Para êxito deste desenvolvimento turístico a prefeitura deverá constituir um mini mercado modelo de trabalho indígena, expostos a venda” (op.cit.fl;162).

Os documentos relativos ao loteamento de Caieiras Velhas não aparecem mais na documentação analisada mas garantem doravante uma “lógica de bairro rural” com ruas principais, vicinais, lotes e quadras determinadas. Diante

---

cio de 02/05/1855 do Vigário Manoel Antônio dos Santos Ribeiro. Livro Accioly nº311 e Ofício de 16/11/1846 da Câmara Municipal de Nova Almeida ao pres. da província.



das especulações imobiliárias que se estabeleceram na região de Caieiras Velhas fica claro que muitas pessoas procuraram fixar-se ali e obter dividendos futuros. Nas memórias dos moradores mais antigos a presença de algumas pessoas é muito frequente, como o ex-prefeito Primo Bitti, que era “dono” da parte Sul do que é hoje a área de Caieiras Velhas. Eis um depoimento de Otaciano, um ex-cacique, anterior à retomada da luta pela terra:

Otaciano- Naquela época quem ajudava agente aqui era a prefeitura, o Primo Bitti.

Sandro- ajudava em que?

Otaciano- Tudo que precisava aí ele ajudava. Máquina, quando quebrava, mandava consertar, carro..

Otacílio- Era mais fácil que agora...ele apoiava o trabalho!

Otaciano- Era só quebrar e ir lá e eles apoiava.

Sandro- Hoje a prefeitura está meio distante?

Otaciano- é essa política!

Sandro- Política como assim?

Otaciano- O povo. O povo abriram a boca também. Tem que ficar quieto! O primo Bitti, embora ele deu as costa ai, até que ele ajudava! Ah, é! Ele não tinha opinião com ele não!

Sandro- Ele tinha umas terras aqui dentro de Caieiras Velhas não tinha? Ali perto do campo do Universal?

Otaciano- Não, não era dele não.

Sandro- Eles chegou a comprar aquela terras ali?

Otaciano- Comprou e logo vendeu para...não ele comprou da mulher mesmo. Depois vendeu para Antônio Mineiro e Antônio Mineiro vendeu para a Aracruz. Quando ele comprou, já era de outro dono. [entrevista do autor com Otaciano (pai) e Otacílio (filho), Caieiras Velhas, 1998]

Veremos adiante como a Prefeitura Municipal e a Câmara de Vereadores de Aracruz se apropria desse precedente - uma acusação intensa entre moradores supostamente índios e supostamente posseiros em Caieiras Velhas - e passa a obter dividendos diante dos interesses fundiários da Aracruz Celulose.

Se voltarmos aos pontos acima veremos que eles nos orientam na identificação do início da atuação da FUNAI junto aos Tupiniquim de Aracruz. E

diante dos conflitos fundiários que estavam esboçados, qual a solução encontrada pela FUNAI? Inicialmente os índios seriam levados para Combóios, um habitat “propício” à sua manutenção mas que, nas palavras de alguns moradores de Caieiras Velhas, foi rejeitado “porque lá só tinha areia!”

“ Agora eu não sei em que ano foi isso aí. Eu sei que logo que eles descobriram nós aqui como índio, a FUNAI ou o Rogério Medeiros que foi o repórter primeiro, né? Ele quiseram tirar nós daqui! O Itautim. Aí, os mais velhos disseram -‘não, agente não vamos sair daqui. Porque aqui tinha nossos antepassados e essa terra todo o tempo foi nossa. Nós vivemos aqui todo o tempo. Aqui nós se criamos, aqui os mais velhos morreram. Essa terra aqui é nossa! Nós não podemos sair daqui’ - ‘Ah, mais aqui vai ficar para não sei quem que é, e aqui vocês tem que sair daqui!’ - Aí, aproveitaram e carregaram o velho bino [Benedito Joaquim e sua família] lá para a fazenda Guarani e nós botamos questão e não saímos daqui. Eles queriam nos levar para Comboios. (Olindo Sesenando, Caieiras Velhas)

Posteriormente a FUNAI procurou uma solução que acomodasse os interesses empresariais da região, provocando no entanto, o efeito contrário. Segundo uma liderança, “quiseram nos levar para Comboios e nós não quisemos porque lá tinha muita areia. E não fomos. E ficamos aqui. E daí foi que começou a luta pelas terras”. (Olindo Sesenando, Caieiras Velhas)

A preocupação de Ruschi, que sugeriu em carta dirigida à FUNAI a remoção para Comboios, foi demonstrar que o enclausuramento seria uma solução à falta de recursos econômicos e a manutenção da vida dos índios “Tupi-Guaranis” expostos à espoliação territorial e sujeitos a deslocamentos sucessivos. Suas idéias fizeram surgir o parque biológico de Comboios<sup>18</sup>, sendo a intenção inicial garantir um ecossistema propício ao desenvolvimento da vida dos índios, o que não aconteceu posteriormente devido à poluição do principal afluente (Rio Comboios) e à sobreposição de uma reserva ecológica que limitou a caça e a pesca

na região pelas populações locais. Destaca-se ainda que o projeto visualizado pelo naturalista era outorgado pelo fato de que rio Combóios era um braço do continente extremamente longo, o que o caracterizava quase como uma ilha a separar os “índios” da “civilização”.

## Seção II

### Os anos 70 e a [re]descoberta

Enquanto a sociedade capixaba anunciava o “melancólico crepúsculo de uma raça” ou “o que restou de um passado glorioso”<sup>18</sup>, os Tupiniquim já eram bem conhecidos da FUNAI no início da década de setenta como vimos acima. Ao contrário do que aparece na crônica jornalística, o grupo de Caieiras Velhas já havia recebido várias visitas e os “seus problemas” foram descritos nas crônicas dos funcionários da FUNAI em relatórios e visitas. A visita do Presidente da FUNAI, General Ismarh de Araújo, a Caieiras Velhas (30-7-1975) marca uma ruptura com o poder local e as suas ações. A prefeitura negava-se a reconhecer os Tupiniquim, mas denunciava constantemente o “clima tenso” que os posseiros tinham que enfrentar diante do pleito pela terra. O General reúne-se com Élcio Alvares, então governador do Estado, e decide um plano de atuação junto aos Tupiniquim que envolvia o estorno de áreas doadas pelo Estado à Aracruz Florestal e um plano de ajuda comunitária aos índios. A presença do general no cenário marca também o esforço em trazer de volta os Guarani que haviam sido levados para a Fazenda Guarani em Minas Gerais, onde a situação fora descrita como “precária”<sup>20</sup>

---

18 O “Parque biológico Comboios” foi criado pelo artigo 1º do decreto 1376 de 1953. Em 1982, diante da delimitação da Área Indígena de Combóios e do novo perfil de preservação ecológica, foram alterados seus limites. (Poder Executivo/dec. 2446-E de 10/1982)

19 A Tribuna, 22 e 27-7-1975. A matéria traz uma foto de Manoel Simplicio, capitão do Congo da aldeia de Pau Brasil.

20 A Tribuna, 31 de julho de 1975. A matéria afirma que Caieiras Velhas era a terra prometida dos jesuítas!

Dessa maneira, os encaminhamentos dados em 1979 acerca da “eleição das áreas” apenas dão continuidade à forma com que os Tupiniquim vinham sendo considerados pelo órgão. O chefe da Ajudância Minas/Bahia, Itatuitim Ruas, diante da visita de Ismarth, afirmava: “Nossa missão é de paz, não viemos para correr ninguém e muito menos para sair corrido. A definição sé é índio ou não é da competência de antropólogos [à época George Zarur] e este e o General Ismarth de Araújo já o disseram: é índio. Resta agora saber qual é, eles já estão sob nossa tutela”<sup>21</sup>.

Enquanto a existência social dos Tupiniquim ganhava a cena nos jornais e relatórios, a FUNAI debatia-se em determinar a essência do grupo e sua relação com as demais etnias brasileiras. Ou seja, o processo de reconhecimento atinge seu auge, mediante a extensa produção de um reconhecimento oficial do grupo. Vamos acompanhar essa forma particular de escrita.

### **A FUNAI escreve**

O que nos interessa aqui é destacar alguns olhares que construíram a visão dos Tupiniquim ao longo do tempo e do espaço. Considerarei os relatórios dos funcionários da FUNAI acerca dos Tupiniquim no município de Aracruz (especialmente Rick, 1975;1978: Rogedo, 1975: Marcato, 1980a e 1980b e os relatórios de identificação, classificação das áreas), sem perder de vista os demais atores que estavam envolvidos no processo (Marcato, 1980a). A grande controvérsia nesse momento é entre o governo federal, representado pela figura da FUNAI, e os interesses do governo estadual, que se recusava a identificar “índios” no Espírito Santo. Apesar dos “conflitos constantes” que marcam as manchetes dos jornais, o “descobrimento” dos Tupiniquim insere-se numa série de dramas sociais, denúncias e provocações aos poderes locais, num ambiente marcado pela exclusão

---

21 A Tribuna, 2 de agosto de 1975. O antropólogo que acompanhava Ismarth apenas anotou um vocabulário que disse ser Tupi. Curiosamente, a identificação de qual era “a tribo” ficou a cargo

dos próprios índios do debate sobre o que queriam de fato. Apenas com a assinatura do estudo sócio econômico (Perota, 1976) é que os relatos superficiais e tensos sobre “as condições de vida dos índios” são postos de lado (Perota, 1976). Os Tupiniquim ganham uma existência coletiva como grupo quando sua religião, costumes e doenças são descritos. É possível desde esse momento inseri-los nas representações burocráticas necessárias à determinação de uma área indígena. Como esse processo se dá entre os Tupiniquim? Vamos descrever alguns cenários.

Recuemos para 1973, quando Itatuitim Ruas procura convencer um grupo de Guarani Mbyá a ir para a Fazenda Guarani<sup>22</sup>, no município de Carmésia (MG) Segundo o agente recém empossado

“A instrução recebida de Brasília foi apenas a de remover a família indígena de Caieiras Velhas, município de Aracruz. Entretanto a recusa dessa família de vir para a fazenda Guarani sem os outros integrantes do grupo indígena, obrigou-me a uma série de providências, as quais foram previamente programadas e executadas, com êxito e com devida ordem de Brasília”<sup>23</sup>. (Doc. 1- fl.1)

Os planos para instalar os Guarani por ali certamente foram uma forma de malograr os pleitos por terra que já apareciam em Aracruz. Tanto as famílias Guarani quanto uma família Tupiniquim reclamam do ambiente de trabalho e da forma com era gerenciada a colônia fato que levou a sucessivos reclames até que a própria FUNAI decide dar “liberdade” aos índios. João Carvalho [Guarani], que havia morado em Caieiras Velhas, assim se expressa quando fala da Fazenda Guarani “No tempo do Itatuitim nos todos trabalhávamos, alegres, combinava com os

---

de Isa Rogedo, como veremos adiante.

22 A “Fazenda Guarani” - mencionada também como colônia - (Doc.97) era na verdade uma espécie de degredo de “índios desajustados”(ver adiante). Por meio dessas colônias, a FUNAI impunha um regime de colonato aos índios ali reunidos. Nas fontes arquivísticas (Museu do Índio) são inúmeros os conflitos entre os agentes responsáveis e os índios - Crenac, Guarani, Pataxó - “aculturados” e “em fase de aculturação e aclimatação” (Doc.97).

23 Rogério Medeiros afirma que Itatuitim havia procurado remover os Guarani após ler sua reportagem, na qual se relata que o prefeito de Guarapari queria tornar os Guarani uma atração turística (Doc.74).

índios depois. Depois que deu colheita sumiu tudo para lá, nós ficamos chupando mamadeira sem leite!” (Doc. 76). Joaquim Benedito [Bino], Tupiniquim, avaliava outra versão para desistir de morar na Fazenda Guarani. Segundo ele

“...minha família...meus filho é tudo nascido dentro de Caieiras Velha, tudo nascido aí dentro. Eu falei: gente, meus filho é tudo nascido aí perto do mangue, perto do mar. Eu vou pra estas encosta lá, às vezes não tem mar, se tem é muito distante. Os meninos vão adoecer tudo, vão morrer tudo! Desculpa mas, a conversa está boa mas não dá pra mim ir!” - “Mas, lá o senhor vai se dar melhor, a terra é boa, não está ocupada de eucalipto, não está ocupada de nada e tal” - “não vou não!!” (Joaquim Benedito, Irajá, 1998)

O convencimento, a força e as promessas levam o grupo para Minas Gerais. Segundo Seu Joaquim os agentes vieram mais de uma vez tentar levá-lo para fora dali, mas ele se recusara. Ao aceitar, já havia dito que as crianças não agüentariam e essa foi a maior justificativa para sair de Minas Gerais.

“Lá em Minas Gerais nós era bem tratado. Mas depois de ano e meio meus filhos começaram a decair, decair, eu digo “vai morrer tudo!” Ai eu relei no pé do chefe pra mim vir embora. “Mas seu bino, o senhor não pode ir embora mais, o senhor já está aqui! E, agora, o senhor não vai voltar mais! O senhor só sai daqui só morto!! - eu digo “Ah, morto...eu vou sair daqui de qualquer maneira! Eu saio por minha conta! Deus é bom eu tenho força pra sair por minha conta!” Naquela época eu era novo, tinha força” (Joaquim Benedito, Irajá, 1998, Doc. 75)

A justificativa da FUNAI para que eles permanecessem na colônia era bem descrita pelo chefe da Ajudância Minas Bahia. Segundo ele,

“O índio aculturado não tem mais condições de ser jogado na selva. No estágio em que já conhece os recursos da civilização o jeito é integrá-lo como qualquer outro (...) Liberdade não quer dizer soltá-los. Vamos deixar que se desenvolva, deixar plantar onde quer e mostrar quando está errado (...) Nem todos os aculturados sabem se defender da civilização, mas já existe uma grande parte que consegue isso. O meu objetivo não é fazê-lo voltar à forma primitiva, vamos dar a ele confiança em si mesmo para que se sinta seguro ao entrar em determinada área. Mas eu fico feliz quando ele volta um pouco para a sua

origem, pois isso é para mim uma prova de que está se firmando. Também fico feliz, quando se firma mesmo sem voltar à origem. Todo o desajustado, quando encontra algo que lhe dê segurança, se firma com maior apego ainda, pois teme voltar a ser desajustado.” (Doc.77)

Seu Joaquim Benedito, nascido no Rio da Prata e casado no Areal, saiu com mulher e filhos de Caieiras Velhas em 1973 e dez meses depois já estava com as malas arrumadas. A contragosto dos chefes da Fazenda Guarani, partira para Valadares e dali para Vitória. Mesmo negando-se a ficar na Colônia, ainda participou do programa de “líderes comunitários indígenas” anunciado na Fazenda Guarani em 1974. Segundo o administrador da Fazenda, destinada a reunir os “remanescentes de áreas conflituosas” num projeto econômico sustentado, “o índio não pode ficar só recebendo como um elemento inativo (Doc.78 e 79). É preciso ensiná-lo a produzir, mostrar que se o branco produz e se desenvolve para sobreviver, ele pode fazer o mesmo” (Jornal do Brasil, 3-3-1974). O propósito desse curso na Fazenda foi o de formar educadores para suas aldeias. Dariam aulas de agricultura e demais especializações e se tornariam modelos para as demais “comunidades indígenas”. Afinal, qual não era o propósito dessa colônia senão “criar todos os meios para que os índios errantes voltem a assumir a sua identidade, em termos de vida, família e costumes. O desajustado encontra aqui o seu amparo sem qualquer impacto. Bem orientados, eles produzem mais. Do contrário, terão dificuldades, pois se trata de índios aculturados”.(Doc.77)

No Ofício de 15 de abril de 1974 seu Joaquim Benedito assina sua “liberação de saída da Colônia Agrícola Indígena Guarani” para Caieiras Velhas, “onde sou possuidor de terras onde irei residir”. No despacho do Chefe da Ajudância com a mesma data, constam dos autos de liberação que seu Joaquim é “...elemento civilizado, possuidor de conhecimento e métodos de vida que, o defi-

ne como elemento não carente de tutela, (...) [pois] o mesmo não sujeita as diretrizes de trabalhos da Fazenda Guarani (...)" (Doc.79)

"Juntei meus bagulho, fui para a estação, peguei o trem e rachei pra Vitória! Digo: 'agora com fé em deus meus filho melhora' Botei no trem e toquei pra Vitória. Cheguei em Vitória, Veja Bem! Era cinco e meia! Sem destino. Só o destino que deus me dava na cabeça. Ai, fui alugar uma barraca. Mas eu tinha uma irmão que morava lá, eu digo: 'vou encostar na barraca de minha irmão enquanto eu não consigo uma barraca, pra poder viver por aqui' (Joaquim Benedito, Irajá, 1998, Doc. 75)

Permanecendo por ali entre um biscate e outro, seu Bino é novamente encontrado por Rogério Medeiros, que sugere que ele vá para Caieiras Velhas tomar parte na definição por terra que estava em curso desde que sua família fora levada para Minas Gerais. Segundo ele

"Depois eu arranjei cá em Boa Sorte uma casinha e aluguei, pra cá no Boa Sorte. Me fichei numa firma lá e aí o Rogério na minha cabeça 'Bino, você não pode ficar aqui na cidade não! Porque aqui é muita despesa, você tem seus filhos pequenos, e você vai para o seu lugar. Nós faz voto pra você ir pra lá. Nós vamos ajudar você. O que precisar, nós vamos ajudar você' Isso o repórter da Gazeta! 'Mas você vai para Caieiras Velhas e bota pra frente que nós vamos ajudar você ganhar aquilo ali. Briga com a companhia e vão ganhar o terreno. Aquilo é de vocês não pode relaxar não' – 'mas Rogério, lá está tudo tomado de branco, tá cheio...!!' – 'não, bota tudo pra fora! Ninguém mandou eles entrar pra lá. Bota eles pra fora!' (Joaquim Benedito, Irajá, 1998, Doc. 75)

Segundo Seu Joaquim, nessa mesma época eles procuram a Polícia Federal para denunciar a situação de Caieiras Velhas e dos "posseiros". Mas será necessário marcar a cena com um ato político para atrair a atenção da opinião pública e dos mais interessados na questão das terras<sup>24</sup>. Com a ajuda do CIMI e juntamente com os Guarani, ocupam parte da mata que ainda não havia recebido o



eucaliptal e derrubam várias árvores, iniciando logo em seguida alguns roçados. (Doc.80) Essa ação surge como uma resposta às continuadas e fracassadas reuniões entre o grupo e a FUNAI, ou configuram uma tomada de posição à “saída técnica” que a FUNAI oferecia. Vejamos alguns desses malogros.

### **Remanescentes indígenas**

Seu Bino, atualmente residente em Irajá, me disse em entrevista que bem antes de 1973, quando ele e a mulher foram removidos para Minas Gerais, muitas pessoas haviam visitado a aldeia em busca de informação dos moradores. Não eram apenas perguntas, mas em alguns casos, propostas de sair dali e ir para outra região mais próspera e sem os conflitos que se avizinhavam. Uma dessas “visitas” foi feita pela estagiária da FUNAI Hildegart Maria de Castro Rick em setembro de 1975, como veremos mais detidamente abaixo (processo 3642/75). No seu relatório de sete páginas há observações interessantes sobre o que os funcionários elegiam como os “remanescentes Tupiniquim”. Tendo visitado os lugares mais conhecidos como terra de índios, os moradores provavelmente apontavam-lhe outros lugares que haviam recebido índios expulsos ou localidades que não haviam sido afetadas pelos compradores de terras da Aracruz Celulose. Ela cita Caieiras velhas, Potiri, Barra do Sahy, Pau Brasil, Vila do Riacho e Combóios como áreas predominantemente ocupada pelos Tupiniquim. As mesmas localidades irão fazer parte da pesquisa estadual citada neste momento. Após um resumo histórico de praxe, que reúne anotações sobre a presença de Dom Pedro II, a Cofavi e a Aracruz Celulose em 1967, ela traça um sumário de suas observações sobre as condições habitacionais, sanitárias, utensílios domésticos, subsistência e saúde dos Tupiniquim. Caieiras Velhas tinha nessa época, segundo seu recenseamento, “33 famílias de índios” e “3 de brancos” (idem, fls.12), distribuídas em 169

---

24 Seu Joaquim Benedito passa a fazer parte de uma rede de ação política sustentada inicialmente por Rogério Medeiros (ex-jornalista do Jornal do Brasil) e posteriormente pelo CIMI/Leste.

pessoas, 101 homens e 95 mulheres. A identificação dos índios foi feita de forma sumária em todas as fases do processo. É preciso lembrar, nesse contexto, que Itatuitim, chefe da Ajudância Minas Bahia, havia restabelecido a indianidade dos Tupiniquim em 1973. Segundo a estagiária, o convívio com os índios fez com que ela entendesse como fora a “vida quando possuíam as terras e como as perderam”. No ofício de 1973, o chefe da Ajudância Minas Bahia, Geraldo Itatuitim Ruas relata:

Após os contatos telefônicos com o DGO de Brasília, recebi a incumbência de efetuar a programação pertinente a remoção dos índios Guarani de Guarapari. A instrução recebida de Brasília foi apenas a de remover a família indígena de Caieiras Velhas, município de Aracruz. Entretanto a recusa dessa família de vir para a fazenda Guarani sem os outros integrantes do grupo indígena, obrigou-me a uma série de providências, as quais foram previamente programadas e executadas, com êxito e com devida ordem de Brasília. (Doc. 1. fl.1)

E comenta num despacho de punho no mesmo ofício

“Esta família, menos o pai [Seu Bino], são tupiniquins [Rubrica]...estando os demais índios tupiniquins em número de 22 pessoas aguardando a possibilidade de mudarem para Fazenda Guarani - (Segue posteriormente expediente neste sentido)

O levantamento feito pelo técnico agrícola Lourival Souza, percorre os mesmos locais que Hildegart, três anos depois. Ele encaminha os resultados à DEP, aos cuidados de Hildegart, agora antropóloga, para “junção com relatórios referentes ao mesmo assunto” em 12-07-1978. Em “área Tupiniquim” ele descreve os solos agricultáveis, as áreas de pesca, caça e coleta, as culturas permanentes e o sistema de trabalho das áreas a serem eleitas. Seu parecer afirma que, como demais solos do Espírito Santo, os de Aracruz prestam-se bem à agricultura praticada pelos Tupiniquim. Descrevendo Caieiras Velhas, no entanto, ele afirma que é praticamente só do manguê que a sua população tirava seu sustento diário, havendo pouca viabilidade para outros produtos. Mais adiante, inexplicavelmente, ele

chega a sugerir a drenagem do mangue! O técnico destaca curiosamente o sucesso das plantações de eucalipto que atenderam às “perspectivas da empresa” (idem, fls.17). O relatório não faz menção à população em termos numéricos, a não ser quando visita Potiri, que tem “apenas duas famílias” e os melhores solos por ele identificado, e Combóios, que tem grande quantidade de famílias e solos agricultados (Doc. 7, fls.19). Pau Brasil, que ele visita com a ajuda do “capitão” da aldeia Manoel, é apontada como um grande produtor de “culturas” diversificadas em pequenos roçados que “não ultrapassam um hectare”. Segundo o capitão, há a necessidade de ampliar as áreas e ter maiores roçados. Comboios é descrita como uma área interdita para as atividades de caça e pesca, devido à sua caracterização como reserva biológica. Seus moradores dedicam-se ao “trabalho quase individual” por meio de “roçado separado” que se mostra diferente “das outras tribos que trabalham em grupo ou mutirão” (idem, fls.20). A conclusão do relatório aponta o cultivo de cacau, com linha de crédito estadual, para constituir sua fonte de renda, após a demarcação, que ele considera urgente devido à “situação calamitosa” dos índios. (idem, fls.21).

Do que pudemos ver nos dois relatórios, há um ponto que os une: a certeza de que a FUNAI deveria garantir as áreas aos Tupiniquim, por meio de demarcação em caráter urgente. Elegeria outros pontos, como a situação de “pobreza” que identificam nas áreas, a presença poderosa do cultivo de eucalipto e, de maneira menos clara, a transformação dos Tupiniquim em trabalhadores assalariados frente à incerteza da posse da terra. Diante dos pontos “importantes” levantados nos relatórios e inquéritos dos enviados às áreas, é possível que os Tupiniquim tenham adotado uma estratégia que concordasse com os tais pontos que deveriam constar nos relatórios. Vejamos, por exemplo, que Potiri é descrito pelo técnico agrícola como um lugar com poucas famílias indígenas, portanto de forma negativa, enquanto Hildegart não menciona sequer sua presença nos relatórios. O binômio população-benfeitorias pesará fortemente na determinação das áreas. A

despeito de levantamentos fundiários imprescindíveis na condução da eleição das áreas, os dois relatórios não mencionam qualquer empenho em localizar documentos nos cartórios locais e determinar as cadeias denominais. O levantamento é prioritariamente uma compilação noticiosa da opinião dos índios, transferindo para o futuro os problemas fundiários fundamentais. Nos trabalhos do GT de 1979, veremos que esse ponto, associado à pressão dos índios, será fundamental na eleição das áreas e o foco central sobre o qual o GT será relatado.

### **609/N, o início da Terra Indígena**

Em 10 de julho de 1979, o então presidente da FUNAI, Adhemar Ribeiro da Silva, determina pela portaria 565/E novas diligências a Aracruz para “proceder a eleição de área para a reserva indígena Tupiniquim”, que deveriam ser realizados em dez dias! Obviamente não era um fato novo o levantamento fundiário junto aos Tupiniquim, o que justifica o tempo exíguo dedicado ao GT. Já haviam ocorrido duas ocupações contíguas à área de Caieiras Velhas, que mobilizaram a FUNAI e a Aracruz Celulose. Parte dos eucaliptos e de mata já estavam cedendo lugar às casas e roçados dos Tupiniquim e Guarani, quando inicia-se um jogo de espera e conflito aberto na região. O GT chegou a Aracruz para resolver a questão apenas em julho, embora já estivesse ciente dos conflitos por terra, como vimos acima. Várias acusações se iniciam naquele momento e a eleição das áreas é resolvida, elegendo-se também um grupo dentro de Caieiras Velhas que seria o “verdadeiro portador dos anseios dos índios”. A questão é deslocada dos procedimentos fundiários para uma disputa interna daqueles grupos.

A operação desenvolvida pelos técnicos da FUNAI foi bastante pontual e eficaz. Segundo o relatório, com os mapas da região os técnicos mostraram aos membros da “comunidade” quais eram as áreas que eles queriam, uma vez que a carta de Dom Pedro II não poderia ser mais acatada. No entanto “a comunidade

indígena de Caieiras Velhas” registrava “uma disputa de lideranças” que “tiveram início com a interferência do casal Fábio e Zenira, pertencentes à Opan/CIMI”. Portanto, a pré-condição do gestor da eleição das áreas, para que os índios chegassem a um acordo, foi a presença de uma liderança que representasse a comunidade. Essa liderança foi o filho do capitão do Congo, José Sesenando [de agora em diante Zé Cacique].

Os encontros entre Seu Bino e Rogério Medeiros, descritos anteriormente, favoreceram sua imagem de liderança emergente, mas chocaram-se com a forma como era conduzida a eleição das áreas pela FUNAI [por mais de uma vez aquele solicitou a presença da Polícia Federal na área para conter o clima de violência entre a guarda privada da Aracruz Celulose e os Tupiniquim]. É mais relevante ainda considerar que originariamente a relação de seu Bino com Caieiras Velhas era relativamente recente, o que sob o ponto de vista da definição da temporalidade que estamos acompanhando (ver capítulos seguintes), desautorizava-o de imediato a elaborar qualquer proposta no espaço da aldeia. Embora o relatório do GT identifique Seu Bino como representante de Seu Alexandre, ele afirma que eram ambos líderes ali dentro. Numa segunda ida a Brasília, esta documentada pelo GT, seguiram também o cacique dos Guarani, Seu João dos Santos. Nessa visita receberam o apoio da Polícia Federal e da imprensa para ocuparem a área, e em março de 1979 entravam nas primeiras picadas.

Fui lá, falei com o João dos Santos - já morreu. Foi comigo, levei ele. Paramos em Vitória, fomos na Gazeta conversamos lá e eles disseram “pode seguir direto, vai acompanhar com você o Fabinho e dois advogado. O Elder que é mais brabo da turma vai com vocês” – “não, eu não sou brabo não!” – “se é mais inteligente e lá você conversa com o presidente...enfia a cara lá!” Ai poquemo pra Brasília! Lá, resolvemos todos os nossos problemas e viemos com os documentos tudinho encaminhado, chegamos na federal [Polícia Federal] em Vitória, fizemos outro ofício, tudo bem assinado, - “o senhor pode botar pra frente, pode botar peito que amanhã nós estamos lá! Eu vou ajudar

vocês. Mete o pau mesmo! Não dá moleza não. Entra pra dentro” Eu digo - “e eu vou ter medo!?” [Joaquim Benedito, Irajá, 1998]

A então estagiária Hildegart Maria de Castro Rick<sup>25</sup> elaborou, em setembro de 1975 o primeiro relatório em que trata dos “remanescentes índios” de Caieiras Velhas e Barra do Sahy<sup>26</sup>. O relatório divide-se pontualmente em histórico da “espoliação das terras”, habitação, mobiliário e utensílios, subsistência do grupo, saúde, educação, censo escolar e por sexo de Caieiras Velhas [196 pessoas] e Barra do Sahy [161 pessoas]. A estagiária encontra o Dr.º Sixto Dias, um médico que dedicava assistência aos índios e a população local [atualmente um vereador de Aracruz]. Do relatório constam entrevistas com esse médico, sua mulher e o superintendente da Aracruz Celulose, Ney Magno, acerca das condições em que se achavam os índios. Em relação aos índios há apenas uma menção à sua memória sobre a perda das terras, tratada como uma memória coletiva. Ao questionar o médico sobre o emprego dos índios no serviço da empresa, Sixto afirmou que o regime de trabalho dos “índios” é de “semi-escravidão”, pois o valor pago os aproxima dessa condição. “Várias vezes ele presta assistência aos que adoecem no trabalho em consequência do tratamento desumano que vêm recebendo” (Rick, 1975; fl.13. Doc.2). No seu relatório os índios haviam sido espoliados de sua terra pela coação que Ney Magno afirmava falsa pois, segundo ele, a empresa havia “negociado diretamente com os nativos” o montante de 10.000 hectares. (Idem, idem). Caieiras Velhas transformava-se aos poucos num “vilarejo com 33 famílias”

---

25 Estranhei inicialmente que a pesquisadora fosse uma estagiária. Por que não dar a tarefa a um profissional já formado e com experiência, uma vez que a situação era de conflito? Duas explicações seriam possíveis e apenas para a última tive mais certeza: de uma lado uma estagiária não teria condições técnicas e hierárquicas para tratar a questão sem esbarrar em constrangimentos que a impedissem de obter maiores conclusões e seguir em frente. Por outro lado, em conversas com alguns indigenistas da FUNAI na época dessa pesquisa, fiquei sabendo que a ida de um estagiário a campo era uma espécie de “rito de passagem” em que ele deveria “se virar por conta”, adotando apenas algumas diretrizes mais gerais para o trabalho e a insígnia da FUNAI para trabalhar.

e “mais 3 famílias de brancos” que fornecia mão-de-obra para o trabalho no eucaliptal, ainda que Ney Magno afirmasse que “os índios não estão preparados para cumprirem um horário de trabalho e nem desempenharem qualquer função que a CIA oferece” (idem; idem fls.13). Certamente o relatório de Hildegart servirá de parâmetro aos estudos posteriores, dando o tom do inquérito que levará a definição das Áreas Indígenas.

Isa Maria Rogedo, Antropóloga da FUNAI, esteve em Vitória (ES) durante quatro dias para uma série de reuniões com as autoridades locais, para dentre outros objetivos, acertar um convênio entre o governo do Estado, a FUNAI e a UFES (Universidade Federal do Espírito Santo) para a realização do estudo sócio econômico dos Tupiniquim. Posteriormente esteve em Caieiras Velhas por um dia. (Doc. 12 e 13). Várias ações são traçadas durante essa visita. O governo estadual se comprometeu a não vender mais terras na região e a UFES comprometeu-se a elaborar um relatório sobre os Tupiniquim, identificar as terras disponíveis do Governo do Estado e fazer um levantamento histórico dos índios que habitavam o Espírito Santo. A presença de Isa Maria Rogedo foi precedida pela visita do General Ismath de Araújo, que tentou contornar a situação de conflito entre a municipalidade e os Tupiniquim com encontros com o Governador do Estado.

A agora antropóloga Hildegart Maria de Castro Rick participou do Grupo de Trabalho (port.565/E)(Doc.11) “objetivando a Eleição da área para Reserva Indígena Tupiniquim”.<sup>27</sup> O que se destaca nesse relatório é a forma pela qual a FUNAI concebe o poder político e a organização social em Caieiras Velhas.

---

26 FUNAI 3649/75 fls.8 a 14. Lima (1998) faz importantes considerações sobre a forma como essa antropóloga atuou na FUNAI na formulação de diretrizes sobre a produção de relatórios de identificação de terras indígenas.

Quero destacar dois cenários distintos que foram descritos/criados pelos relatores<sup>28</sup>.

Inicialmente o primeiro “problema” surge “através do pronunciamento dos índios, a existência de uma disputa de lideranças”. A “liderança” - com quem a FUNAI *deveria* solucionar os problemas da terra - não era reconhecida pelo órgão e sim por “políticos de Brasília”. Ao serem chamados à Brasília pelo CIMI, Seu Joaquim Benedito e Seu Alexandre Sesenando [as duas “faces” das lideranças] discutiram sobre a ida, mas apenas o primeiro foi ao encontro dos parlamentares. No regresso, ele admitiu que havia sido eleito o cacique e que era o principal de Caieiras Velhas. A oposição a essa liderança se dá no relatório do GT, onde

“...imbuído de poderes que lhe haviam sido ‘conferido’ em Brasília, não pela FUNAI, iniciou a divisão da pequena mata restante, próxima a Caieiras Velhas, em glebas de cinquenta metros de frente, entregando-as a cada família, sendo oportuno esclarecer que, nem todas as famílias indígenas foram contempladas, ao passo que vários ‘civilizados’, não índios, de Aracruz e localidades mais próximas foram aquinhoadas com uma gleba” (Doc.11)

A opinião gerada pelo GT da FUNAI tornou-se idêntica à da facção que se opunha ao Seu Joaquim Benedito. Numa gravação feita pela antropóloga Lilia Valle na época, a tentativa de mudar os rumos da ocupação de Caieiras Velhas fica clara.

José- É como eu estava falando; foi chegando aí, falando que a terra era dele. Então, chega e não falava nada com papai, foi trazendo gente de Aracruz para cá, foi dando terra para o pessoal de Aracruz trabalhar, fazer roça. E os Tupiniquim daqui pedi terra para ele, a medida,

---

27 É interessante notar que Rick identifica os habitantes de Aracruz como “remanescentes indígenas” e Perota como “indígenas fixados em terras capixabas” (op. cit.). O etnônimo Tupiniquim será utilizado apenas mais tarde pela FUNAI ainda que Ruschi, como vimos acima, já pretendia uma identificação mais positiva dos grupos indígenas de Caieiras Velhas e daquele litoral de uma maneira geral. (op. Cit.)

28 O grupo de Trabalho foi presidido pelo procurador da FUNAI Romildo Carvalho, a antropóloga Hildegart de Castro Rick e o Eng.º José Jaime Mancin. Os outros dois participantes mencionados no relatório são o Padre Antônio Yasi e o Coronel Bloise da 11ª DR.



ele não dava, não ia! Não ia medir e ficava enrolando ele e só trazendo gente de Aracruz, e só trazendo gente de Aracruz!

Lília- E o documento?

José- O documento?

Regina- Era um xerox...

José- Era um xerox! Daquí do documento. Que está com ele eu também tenho um aqui. Então, ele ficou falando que quem mandava aqui dentro era ele e ninguém aqui dentro podia falar nada porque “ele é que mandava tudo porque a terra era dele!! Os índios não tinham nada!” então, os Tupiniquim revoltaram com isso! porque ele não queria botar gente daqui para poder trabalhar...então, revoltaram...

Regina- Ele falou assim que o documento estava com ele e que se um dia os Tupiniquins - falou isso aqui dentro de casa, aqui na cozinha - que se os Tupiniquins quisesse é... que se os Tupiniquins quisesse gritar amanhã ou depois, que a terra era dele que tinha lote, então, ele falou assim que a terra não era dele não porque quem tinha o documento e a terra era dele!(Doc.83)

É a narrativa quase heróica de Seu Benedito que inaugura a disputa por terras em Caieiras Velhas. Seu Joaquim Benedito foi considerado pelo Grupo de Trabalho da FUNAI da época como favorecedor de seus familiares, distribuindo lotes a estes em detrimento dos demais membros da comunidade. Sua ida a Brasília marca o rompimento com o tipo de liderança predominante até então, o que cria outra série de conflitos. Segundo um depoimento ao autor,

“...rodamos<sup>29</sup> aquele capoeirão por lá tudo, ficaram e de tarde eles foram embora “pode botar pra frente que nós vamos herdar!!” Eu falei “eu vou começar amanhã esse trem! Eu sou meio zuado da cabeça!” – “Vai mesmo. Vai e poca lá em Vitória!” Eu fui e chamei Alexandre. Alexandre Sesenandi; “Ah, Bino, eu acho que vou fazer uma força pra ir com você” – “Bom, se você não vai eu vou sozinho e Deus. Se você quer ir comigo lá em Brasília, nós vamos pocar lá e resolver esse problema aqui!” – “é Bino, vou ver se da pra ir” Quando foi no dia, nós marcamos para o dia de Quarta-feira, Alexandre caiu, adoeceu. Diz ele que estava doente, não sei se estava com medo de ir, acho que era, não sei! Quando eu voltei ele estava são, não sei. Ai, no dia que eu estava

---

29 Rogério Medeiros, na época jornalista correspondente do Jornal do Brasil, foi um dos articuladores da ida de Seu Bino a Brasília.

pra viajar eu cheguei lá cedo “o Alexandre, nós tem que descer pra Vitória agora!! Como é que nós vamos fazer? A Kombi já vem buscar nós pra ir levar pra nós descer” ele falou – “Ah rapaz não dá pra ir mesmo que eu estou doente, não da mesmo” – “então, eu vou levar um do Guarani. Fui lá, falei com o João dos Santos, já morreu. Foi comigo, levei ele. Paramos em Vitória, fomos na Gazeta conversamos lá com as Gazeta e eles disseram “pode seguir direto, vai acompanhar com você o Fabinho [CIMI] e dois advogados. O Elder que é mais brabo da turma vai com vocês” – “não, eu não sou brabo não!” – “você é mais inteligente e lá você conversa com o presidente...enfia a cara lá!” Ai poquemo pra Brasília! Lá, resolvemos todos os nossos problemas e viemos com os documentos tudinho encaminhado, chegamos na federal em Vitória, fizemos outro ofício, tudo bem assinado, “o senhor pode botar pra frente, pode botar peito que amanhã nós estamos lá! Eu vou ajudar vocês. Mete o pau mesmo! Não dá moleza não. Entra pra dentro” Eu digo “e eu vou ter medo!?”(Joaquim Benedito, Irajá, 1998)

Após longas conversas, Seu Bino volta a Caieiras Velhas e com a ajuda do CIMI e da própria Polícia Federal, começa a identificar a documentação relativa à posse e domínio das terras Tupiniquim nos cartórios de Ibiraçu e Aracruz. As providências com relação aos “posseiros”, bem como a sua definição clara diante dos “índios”, prossegue. Em encaminhamento n.º 653/DGPI de 7 de novembro de 1979, o Engenheiro José Ribamar, diretor do DGPI - FUNAI, pede a garantia da posse e domínio das terras Tupiniquim. “Tal portaria, ensejará as providências legais que são requeridas no momento, para salvaguardar o patrimônio indígena que vem sendo dilapidado por pessoas estranhas à comunidade indígena”(op. Cit) . Sob a legalidade pretendida transcorre a indefinição da demarcação das terras.

Na opinião do GT, Seu Benedito realmente não tinha nada a ver com os Tupiniquim, mas o Padre Antônio Yasi registrara em relatório particular que a família de Dona Almerinda, mulher de Seu Benedito, é que estava sendo benefici-

ada, e não os parentes deste, como afirmava o relatório do GT<sup>30</sup>. (Doc.82) Assim, o GT não opina sobre quem deveria ser o cacique de Caieiras Velhas, mas dá a forma pela qual contornar a liderança de seu Benedito.

José- Então, ele ficou por aí, pela comunidade. Logo que chegou a FUNAI. Nós comunicamos a FUNAI. E eles falaram “bom, quem resolve são vocês! Vocês são uma comunidade. Se vocês acham que ele não serve para ser cacique mais, vocês façam uma reunião e tiram ele. Façam tipo um voto e tira ele! Quem vocês acharem que deve ser um cacique vocês colocam!” então, foi isso que a comunidade fez.

Regina- Teve a festa aí, né? Então, eles me colocaram como a rainha dos Tupiniquins. Então, a turma falou assim “Regina, agora você é que tem que tomar as frentes porque o seu Bino está desgramando com nós todos!” Mas ele se pôs contra todo mundo. Todo mundo! Ele não estava a favor de ninguém. Somente o pessoal...quem era Tupiniquim de fora, que não era daqui, tinha do Areal, mineiro, baiano, tudo isso ele estava colocando. E, se uma pessoa daqui fosse lá pedir, ele fingia que estava dormindo, outra hora não estava em casa (...) Era sempre assim; chegava de Aracruz dois, três, quatro em um carro cheio, ele levava e botava tudinho lá! (Doc.81)

Mas, se recuarmos alguns meses, veremos que as “facções” não estavam tão bem configuradas assim. Seu Benedito procura a Polícia Federal, como vimos acima, e é arrolado pelo Delegado Durval Pimenta no inquérito que tentou apurar as responsabilidades pela ocupação da “Mata da Aracruz Celulose” (Doc.83) O relatório tem uma série de erros, como a data dos deslocamentos dos Guarani, os laços de Parentesco dos Guarani com os Tupiniquim e ainda aponta o donatário Francisco Aguiar Coutinho como o outorgante das terras em 1873! Nele aparecem também o “cacique Guarani João Garcia, José Jardim, vigia da Empresa, Ovídio Moreira, gerente administrativo da Empresa e o coronel Argeu Furtado, da divisão territorial da Empresa. Em relatório enviado à superintendência do órgão, o delegado aponta os erros encontrados nos documentos da Empresa e afirma que

---

30 O padre Antônio Yasi aponta curiosamente que o Coronel Bloise impunha restrições à criação de um posto indígena em Caieiras Velhas, criando “dificuldades aos chefes de posto” (Doc.82).

o “problema não surgiu com a invasão pelos índios, mas pela recusa destes em deixar aquele local, ante o propósito de desmatamento para ...replântio da Aracruz Florestal” (Doc.84)

Dois meses depois Seu Benedito e seu Alexandre Sesenando vão a Governador Valadares, sede da 11ª DR “pleitear solução de seus problemas de terras com a Aracruz Celulose, ES” (Doc.85), acompanhados por Loredano Aleixo, advogado da 11ªDR, os depoentes dizem-se nascidos e criados em Caieiras Velhas e apresentam os fatos que levaram à ocupação das matas e à venda de árvores. Não há distinção nos relatos porque o depoimento é conjunto, o que opõe os índios aos demais atores (Aracruz, FUNAI, Governo do Estado, etc. Doc. 85). Assim, o modelo “comunitário” promove o apagamento das diferenças e dos problemas e o faccionalismo serve de elemento para “negociar por baixo” com os índios.

Antes de retomarmos os relatórios encomendados para “solucionar o problema Tupiniquim”, vamos explorar as observações de outro estudioso. A antropóloga Lília Valle fez anotações importantes do cenário que envolveu a disputa por terras em Caieiras Velhas, pois estava na região entre 1979 e 1984<sup>31</sup>. Suas opiniões oscilam entre os índios que “só falam português. Acabocladados e integrados à economia (são pescadores, empregados da Aracruz, etc...) e à cultura regional (fazem congadas, festas juninas, etc...)” (Julho de 1979 - Doc.86), e uma descrição bastante aguda dos movimentos políticos da FUNAI e do CIMI:

“A comissão de justiça e paz da arquidiocese de Vitória quanto o CIMI- Leste têm prestado grande apoio aos dois grupos, tanto a nível legal quanto econômico. Aos índios foram fornecidos ferramentas para que abrissem roças; depois virão as sementes. Tem recebido também mantimentos para que se sustentem enquanto estão trabalhando no roçado, afastados de outras atividades que, de resto, rendiam apenas o

---

31 Desenvolvendo projeto de apoio econômico aos índios Guarani financiados pelo Centro de Trabalho indigenista CTI. (Doc.86)

suficiente para mante-los em condição de miséria” (Julho de 1979 Doc.86).

A antropóloga descreve ainda os fatos que envolveram as lideranças de Caieiras Velhas

“O novo cacique que os Tupiniquim elegeram agora em julho, José Sesenando, protestou contra a ida de todos os Tupiniquim para Caieiras (...) a ocupação da mata está se dando sob grande efervescência política. Para os tupiniquins significou ascensão e a queda de Benedito Joaquim da chefia, e pode significar a corporativização do grupo enquanto minoria étnica que se afirma sobre interesses territoriais” (Julho de 1979 Doc.86).

Curiosamente ela aponta que embora o faccionalismo vinha recebendo muita atenção da FUNAI, a relação entre os Tupiniquim parecia estar se acomodando e demonstrando outra dinâmica organizacional

“Quando cheguei na aldeia, no dia 14, Zé, o cacique Tupiniquim, seu Bino (ex-cacique) e um outro Tupiniquim haviam ido à Brasília com esta finalidade [solicitar a demarcação das áreas segundo a portaria 609N/79], e só voltaram 17/10. Entrevistaram-se com o presidente da FUNAI e com vários coronéis, que prometeram iniciar a demarcação ainda em outubro” (Relatório de 14-18/10/1980. Doc.86)

“[em Brasília] Zé cacique é aconselhado a criar um conselho de 12 homens, ‘seus partidários, o pessoal do Congo, etc. Tem outra facção Tupiniquim, não sei se exatamente grande ou não, é o pessoal do seu Bino, o carinha que foi nomeado pelo CIMI no dia do índio em Brasília. O zé é um cara ótimo mas está sendo manipulado pelo Juvenal [motorista da FUNAI] que sugeriu a ele fazer uma reunião sem o Fagundes [chefe do posto] saber...” (Carta aos membros do CTI, de 20/01/1980. Doc.86)

Denominando a situação em Caieiras Velhas de arena política, ela afirma que

“A situação provocada pela transformação do povoado de Caieiras Velhas em área indígena tem andado bastante tensa, com a iminente

saída dos não índios, (que constituem pelo visto mais da metade da população) e os desmandos dos ex-chefe de posto tem feito. (Relatório de 12/02/1980. Doc.86)

Já apontamos a relação entre a municipalidade e a Aracruz Celulose, que fica explícita em seu relatório onde

“Existem problemas com roubo de madeira, ameaça de morte ao cacique Tupiniquim, e uma aliança tática entre não índios do povoado e da municipalidade, grupos que alegam a não existência dos tupiniquins, dizendo que os únicos índios da região são os guaranis... Em fevereiro falou-se até que os próprios tupiniquins poderiam ser transferidos da região, pois parece que em casos de conflito iminente estatuto do índio permite que a população indígena seja deslocada; nesse caso as terras reverteriam à Aracruz Florestal...e à municipalidade de Aracruz”. (Relatório de 12/02/1980. Doc.86)

Durante a demarcação ela registra a forma pela qual uma nova relação entre o poder tutelar, os interesses da Aracruz Celulose e os Tupiniquim se estabelece. Pau Brasil é a primeira aldeia a receber os técnicos agrimensores para efetuar a demarcação, ocasião em que ela registra que

“Os trabalhos de demarcação estavam sendo dirigidos pelo engenheiro da Aracruz, que está arcando com todas as despesas. As picadas estavam sendo abertas pelos próprios tupiniquins, que estão recebendo Cr\$250,00 por dia de trabalho. Fiquei sabendo que o cacique Waldemar Cruz combinou 250 cruzeiros com a FUNAI e 200 cruzeiros com os tupiniquins, para embolsar a diferença, o que ocorreu na primeira semana de trabalho”. (Relatório de 20-23-11/1980. Doc.86)

As lideranças de Caieiras Velhas recusaram-se a demarcar as áreas propostas pelo acordo feito entre a FUNAI e a Aracruz Celulose antes que os “posseiros” fossem retirados das áreas com as devidas indenizações, e a ameaça de ocupação das plantações da empresa voltaram à cena. Diante das pressões pelo

acordo, ela anota: “Não sei se os índios vão continuar resistindo com o mesmo vigor” (Lília Valle, Relatório de 20-23-11/1980. Doc.86) Assim, as lideranças retornam a Brasília para negociar os termos de outro acordo. Segundo uma gravação que cita Lília Valle, as lideranças (Zé Cacique e Seu Joaquim Benedito) assim se pronunciam:

“...Então nós sentarmos nesse entendimento de pegar a indenização também. Então, sobre a indenização nós pedimos um barco a motor a óleo diesel, três barcos de alumínio a remo, um conjunto de rede pra pescaria e um frigorífico, e...porco, galinha, eles dando também combustível e alimento para os animais por cinco anos. E completo também um jogo de futebol durante cinco anos e dando assistência de escola, assistência de remédio...então, isso tudo é sobre a indenização, e ferramenta e semente pra começar...eles quiseram dar dinheiro a indenização, e eu achei que não servia dinheiro que ia dar complicação, então pedi uma coisa que servia para a comunidade, uma Toyota a óleo, e mais uma carroceria de madeira, e isso eles concordaram em dar...sobre isso é a indenização do eucalipto, a retirada, e pondo combustível de óleo também, durante cinco anos”.(Relatório de 20-23-11/1980. Doc.86)

A lógica do exercício dos “direitos” parece não dar respostas objetivas à pauta do acordo. Enquanto as terras são negociadas por um jogo de camisa, as agências locais não conseguem viabilizar outras alternativas. Por outro lado, as alianças entre os Tupiniquim e Guaraní durante a demarcação ficaram bastante tênues, com acusações de lado a lado, uma vez que os próprios Tupiniquim não encontravam uma unidade de interesses. Não é nosso objetivo tratar aqui tais desdobramentos, mas observar como a “comunidade” - baseada nos modelos territoriais da FUNAI - estava frouxamente estabelecida [e estrategicamente dividida], como já vinham demonstrando os conflitos “internos” entre os Tupiniquim vistos acima. A relação entre os dois grupos permanece bastante tensa, sobretudo porque as lideranças Tupiniquim têm insistido em que Caieiras Velhas é território Tupiniquim, como se os guaranis também fossem posseiros. Embora já houvesse pro-

blemas dessa ordem quando os guaranis ainda moravam em Caieiras Velhas na década de sessenta, a retórica agora é diferente - substituiu-se o “nós” que se formara em momentos de luta conjunta, quando se falava em território indígena - e, ao meu ver, insinuada pela FUNAI. (Relatório de 5/1981. Doc.86)

Como vimos há uma forte controvérsia nesse período, que opôs as lideranças cerimoniais e a atuação política de Seu Joaquim, numa lógica que a FUNAI denomina de faccional. Nessa lógica a ação contemporânea do CIMI junto à demanda por terras surgiu como parte das ações locais com orientações adotadas pela CNBB, durante sua XIIIª Assembléia Geral, em 1973. Nessa época, os maiores entraves à participação dos missionários junto às populações indígenas brasileiras, segundo um assessor do conselho, eram as frentes pioneiras e a própria atuação da FUNAI como “defensor de interesses estranhos aos dos índios” (Jornal do Brasil, 14-2-1973). Fábio Vilas e sua esposa foram os primeiros a desenvolver uma atuação junto aos Tupiniquim, chegando ao Espírito Santo e logo se inserindo nas disputas por terras que se delineavam em Aracruz. Já haviam feito contato com Seu Joaquim em Brasília, onde ele foi participar de um encontro de lideranças indígenas. No início da década de 80, Fábio foi preso pela Polícia Federal por “agitar os índios”. Segundo a versão da época, havia uma discordância quanto às partes da demarcação que cabiam aos Guarani e aos Tupiniquim. Os primeiros recusavam a demarcação proposta pela FUNAI, enquanto que os Tupiniquim afirmavam ser a área demarcada um primeiro passo na conquista pela terra (A Gazeta, 16-5-81). A atuação do CIMI percorreu os mesmos caminhos da FUNAI, ao escolher uma tendência faccional que se delineava naquele momento. Inicialmente, apoiando Seu Joaquim no processo de “auto demarcação”, logo passaram a atuar junto ao Zé Cacique, na garantia de uma liderança política que permitisse um diálogo mais institucional com os atores políticos daquela situação. Momentos dessa oscilação em torno da atuação junto às lideranças podem ser lidos nos relatórios de Lília Valle, vistos acima e nas reuniões “de lideranças” fora de Caieiras Velhas, como as ocorridas no primeiro



encontro dos povos indígenas do Leste, organizado em Teófilo Otoni, ou encontros com “autoridades” promovidos pelo CIMI.

No dia 27/5 uma delegação de 11 índios (6 tupiniquins e 5 guaranis), acompanhados pelo pessoal do CIMI, foi a Vitória esperar o ministro Mário Andreazza entregar-lhe um documento preparado pelo Zé (cacique Tupiniquim), onde alguns desses acontecimentos estão narrados e é frisada a urgência da demarcação. O governador do Estado, Sr. Eurico Rezende, também estava, e a notícia foi bastante divulgada. [Lília Valle, Relatório de 6/1980]

O binômio ocupar e demarcar povoou diversas ações dos índios em conjunto com o CIMI, tornando-se uma prática recorrente. Ocuparam a escola do bairro de Coqueiral (A Gazeta, 12-4-80), ocuparam o posto da FUNAI, recém instalado em Caieiras Velhas (A Gazeta, 21-6-89) e finalmente ocuparam as matas da empresa, fazendo uma picada e demarcando o que o GT de 1979 e a portaria ministerial 609-N havia estipulado em novembro de 1979. O debate espelha-se de forma diferente segundo as fontes. Os jornais locais estavam concentrados no faccionalismo que dividia os “caboclos” que queriam ser índios, enquanto os jornais dos outros estados demonstravam que o jogo de forças podia, como vimos acima, ser entendido num nível institucional. Diante do amplo apoio inicial às lideranças encabeçadas por Seu Joaquim - que se limitava a colocar em Caieiras Velhas os parentes e amigos de outras aldeias da região - o CIMI recua e passa a apoiar outros grupos familiares mais influentes ligados ao Congo, deixando seu Joaquim sem respaldo para ações futuras.

### **O lado científico da identificação**

A FUNAI, como vimos acima, já havia identificado os “índios remanescentes” como Tupiniquim, restando agora propor uma definição territorial ao grupo. Nesse intercurso põe-se a identificar cientificamente o grupo para tomar as “devidas” providências de acordo com os itinerários da FUNAI (ver Lima, 1999).

Um relatório estadual é então proposto, como forma de avaliar a situação dos índios capixabas e apaziguar as pressões do governo federal.

Dos textos aqui apresentados, o relatório escrito pelo arqueólogo Celso Perota e publicado em 1979<sup>32</sup>, dá um quadro sociológico mais detalhado das comunidades Tupiniquim de Aracruz, embora marcadamente assistencialista. O objetivo desse texto é apresentar um “levantamento sócio-econômico dos índios”, por meio de um convênio assinado entre a Universidade Federal do Espírito Santo, o governo estadual e a FUNAI. Curiosamente, o relatório foi encaminhado pela FUNAI à sua procuradoria em 5/4/76 com o seguinte aviso:

“1- Relatório sobre pretendidos remanescentes Tupiniquins existentes no município de Aracruz (ES), elaborado pela Universidade Federal do Espírito Santo... 2- Este DGO anotou os pontos de possível interesse futuro, mas é de parecer que *não se devem distrair os limitados recursos disponíveis, em dinheiro e tempo, com remanescentes índios de discutível autenticidade e já incorporados à sociedade nacional...*” (Doc.5 - grifos meus)

Como vimos acima, portanto, parte dos conflitos existentes em Caieiras Velhas poderiam ter sido evitados, se os “pretendidos remanescentes Tupiniquins” tivessem recebido alguma atenção à época do relatório. Isso demonstra que a situação dos índios era bem conhecida, mas negligenciada.

A realização desse levantamento deveu-se à denúncia efetuada por um sertanista da FUNAI - Itatuitim Ruas - durante uma reunião da SPBC em 1975, em que ele apresentou as “condições precárias em que se encontravam os índios Tupiniquim, localizados em Caieiras Velhas”. Em termos gerais o relatório de Perota é uma das primeiras descrições de alguns aspectos da vida em Caieiras Velhas, constituindo um contraponto aos interesses futuros da FUNAI e aos interesses econômicos na região.

---

32 Trata-se de “A comunidade indígena de Caieiras Velhas: relatório do estudo Sócio-Econômico realizado na comunidade e adjacências”, encaminhado à FUNAI em ofício do SETRAS GS/29/76 em 10/2/76 e publicado na Revista de Cultura da UFES em 1979.(Doc.3)

No texto sobre “os indígenas fixados em terras capixabas” (Doc.3), podemos encontrar referências e dados arqueológicos, a citação dos principais cronistas desde o século XVI e um senso demográfico da população local, além de uma descrição que não deixa de transparecer a preocupação do autor com o “nível de aculturação” dos índios, sua pobreza e sua franca assimilação ao mundo dos brancos. Assim, o levantamento, que “descreve os fatos, sem estabelecer relações de causa e efeito” usando “procedimentos técnicos”(1), oscilará entre um desalento quanto à pobreza cultural e a falta de recursos econômicos e a necessidade de integrar a comunidade à vida economicamente ativa, ao acesso à escola e a inserção de uma ampla rede de ajuda das instituições tutelares do estado de maneira a garantir a reprodução do grupo. O relatório segue praticamente todos os passos dos relatórios propostos pela FUNAI (Lima, 1998;253 e ss).

As referências históricas estão apresentadas no relatório apenas para dar uma cronologia da “aculturação” dos Tupiniquim, limitando-se a descrever, de maneira categórica, hábitos e costumes - itens da cultura - dispersos no tempo mas concentrados nos vestígios do espaço e separados pela narrativa do contato interétnico. “Em face da aculturação bastante antiga do grupo, tanto de Caieiras Velhas como das outras localidades, são escassas as informações culturais que possam ser ditas indígenas” (Doc.3)

O texto traz informações sobre as “103 famílias locais” ou “grupo familiar”, perfazendo um total de 611 pessoas mas concentra-se na Aldeia de Caieiras Velhas, ainda que o levantamento aponte outras “localidades” como Irajá, Pau Brasil, Barra do Riacho, Barra do Saí e Potiri. No nível mais geral da “comunidade” o relatório aponta que os “equipamentos coletivos” são “pouco utilizados, à exceção da escola e da igreja”. Na ocasião da visita, o censo apontou a presença de cultos católicos, pentecostais e indica que uma família freqüenta o “centro espírita quando tem que resolver algum problema”. O texto conclui com algumas recomendações as ações futuras - inclusive em caráter “prioritário” a “questão das ter-

ras”. (Doc.3) De maneira geral, a “comunidade” é vista aqui como um “problema” a ser resolvido. A agressão ecológica que se colocava desde a década de 40, com os primeiros avanços de carvoarias sobre a área anteriormente concedida, e a sistemática venda de terras pelo governo estadual aos empreendimentos multinacionais da indústria da celulose, aparecem como acasos históricos - o “que não chegou a ferir a integridade total das matas onde o grupo Tupiniquim ainda caçava” - e não vetores de desestruturação da vida indígena naquela região. Cita que “a necessidade mais sentida pelo grupo atualmente, é a da regularização de suas terras” diante do “escasseamento da caça e do estreitamento das terras onde livremente plantavam” (Doc.3). O relatório aponta que “de agricultor, o grupo transformou-se em coletor, vivendo atualmente apenas da pesca e do escasso dinheiro que lhe rendem as atividades de artesanato (...)”. Ao que parece, o passado histórico do que foram os Tupiniquim interessa mais que as condições do presente, cabendo agora às autoridades negligentes uma série de ajustes à indianidade, uma vez que eles já se encontram, embora usem “equipamentos primitivos”, aculturados. Esse relatório recebeu um parecer desfavorável por parte da FUNAI porque não atendia aos objetivos descritos no projeto do Convênio. O relator da FUNAI [Rafael M. Bastos, antropólogo] afirma que seriam necessárias outras diligências para contornar problemas como a questão dos “posseiros” da área indígena que iniciavam uma série de reivindicações sobre seus “direitos” indenizatórios. De acordo com Lima (1999), podemos afirmar que tanto os relatórios elaborados por funcionários da FUNAI quanto o elaborado por Perota movimentam-se sobre enfoques semelhantes e a não aceitação deste está mais ligada ao formato de “controle de conflitos” do Estado que os usos práticos que as informações que Perota poderia trazer. Critérios como história e imemoriabilidade estão presentes em ambos os formatos, que se distinguem na apresentação mais conflituosa (FUNAI) ou mais sociológica/assistencialista (Perota)

### **Conflitos internos da FUNAI**

Os pareceres da FUNAI sobre o relatório elaborado pela UFES que acabamos de acompanhar não recebem as modificações necessárias e praticamente é arquivado pela FUNAI (DGO), que se recusava a “distrair limitados recursos disponíveis, em dinheiro e tempo, com remanescentes de discutível autenticidade”(supra).

Embora os relatórios procurem uma face objetiva e científica no processo de identificação dos índios e seus problemas territoriais, é possível considerar esse processo como um jogo de poder dentro da própria instituição. Em um resumo bastante esquemático, o DGPC da FUNAI sintetiza os relatórios e pareceres sobre o pleito territorial Tupiniquim. O departamento é claro ao indicar que “setores da FUNAI” guardam dúvidas “sobre a condição de índios Tupiniquim” e afirma que ele, baseado no levantamento feito pela UFES e no estatuto do índio, declara que “a população estudada é constituída de remanescentes indígenas Tupiniquim” (doc2)

O relator propõe que, diante do exposto na síntese, “cessem as resistências manifestadas contra a ajuda e assistência ao citado grupo indígena, resistências estas que não têm qualquer fundamentação científica e/ou legal”. Ele solicita que seja criado um “grupo composto de Geógrafo, Agrônomo e Antropólogo para fazer o cadastramento da população não-índia que vive junto aos índios Tupiniquim” (doc2)

O relator fazia menção aos pareceres anteriores do DGO que haviam paralisado o processo de eleição e demarcação de terras Tupiniquim entre março de 1976 e janeiro de 1977, baseados na observação de que eram os Tupiniquim “índios de discutível autenticidade” (Doc.5). O DGPC incentiva nesse momento as declarações dos índios Guarani sobre as condições em que se encontravam na Fazenda Guarani e inclui o Espírito Santo no Programa de Levantamento Geral da

situação Indígena Brasileira, elaborado pelo Ministério do Interior em 1977. (Doc.5)

Uma intensa correspondência entre a FUNAI e Aracruz Celulose inicia-se desde que a portaria 609N, elegendo as três áreas Tupiniquim, é publicada. José Jaime Mancin, que havia participado do GT/79, responde a uma longa carta da empresa - dirigida à presidência da FUNAI - em que ela denuncia os problemas estratégicos para o empreendimento de 600 milhões de dólares recebidos dos cofres públicos diante do pleito de remanescentes indígenas (Doc. 87). Mancin argumenta que nenhum dos pontos pleiteados pela empresa se justificam, mesmo diante do pleito dos índios, que é “o mínimo para garantir a sobrevivência do grupo” (Doc.88). Dessa forma vemos que a eleição das terras indígenas é circundada por interesses que vão além da aparente eficiência técnica do órgão. É preciso entender tais processos ligados a outras dinâmicas sociais e políticas.

### **1978, o ano da emancipação**

O ano de 1978 trouxe os ventos da emancipação, comemorados por uns mas temidos pelos sertanistas, que haviam “dado a alma em prol do indígena”, como foi o caso de nosso Itatuitim, visto em linhas anteriores. Essa foi a tônica da participação de Manuela Carneiro da Cunha durante um seminário promovido pela UFES e que tratou da lei (artigo 9º) que previa a autonomia para os índios brasileiros (Boletim, 1981). Na ocasião, procurou-se contextualizar a situação dos Tupiniquim frente a essa lei que os tornava os primeiros a serem emancipados, contrastando-a à realidade política em que viviam. O conjunto de relatórios que estamos acompanhando, pela abordagem que tinham, formou a opinião da FUNAI sobre a população Tupiniquim. A proposta da antropóloga foi refletir sobre a imagem heróica e distorcida do “índio nacional” que teria originado uma aversão do senso público aos índios “aculturados” contemporâneos e suas formas de organização social e cultural. Sua pergunta básica à época era saber o que distinguia os Tupini-

quim contemporâneos dos descritos por Jean de Léry no século XVI, e que motivava as análises mais pessimistas sobre os destinos desses povos.

Com o avanço das plantações de eucalipto e dos dejetos industriais de sua transformação sobre o território Tupiniquim, discutia-se qual o papel desempenhado pelos órgãos de proteção diante da proposta de emancipação dos “grupos mais aculturados” e que não tinham como argumentar culturalmente sobre sua indianidade. A discussão da autora se concentrará em demonstrar que na verdade havia uma inversão de valores que condenavam juridicamente ainda mais as populações indígenas que não provassem sua “indianidade nacional” às autoridades. Tal era o caso dos Tupiniquim, que diante de interesses multinacionais ficariam impossibilitados de serem filiados culturalmente aos índios descritos há quatro séculos.

Seu texto é bastante crítico quanto às noções correntes de cultura e tradição, ainda mais quando constata que as plantações de eucalipto subempregam 500 Tupiniquim, sem quaisquer garantias legais. O direito de “ser iguais” dos índios “aculturados” (como afirmou um ministro na época), contrasta com a impotência do governo brasileiro em garantir a manifestação da diferença diante dos estereótipos estabelecidos. Ao final, a autora levanta uma característica muito interessante, na medida em que questiona a cultura como um patrimônio e não como um conjunto de características amplamente modeláveis. Assim, citando Silvio Romero, afirma que a cultura serve às mais diversas formas, na hora de afirmar ou desconsiderar determinadas tradições menos louváveis aos interessados.

Durante o mesmo seminário, o arqueólogo Celso Perota também se manifestou quanto à situação dos Tupiniquim. Apontava ele que os primeiros grupos a serem emancipados pelo governo seriam os Terena do Mato Grosso e os próprios Tupiniquim. Assim, a questão da “sobrevivência do grupo Tupiniquim do Espírito Santo” dependia da garantia de sua terra.(op. Cit. Pg.31). Mas, como ele mesmo afirmou, embora a posse memorial da terra seja um consenso entre pesqui-

sadores, isso não representa o mesmo para os legisladores. Assim, parece que o caminho mais legítimo apontado por ele era provar, por meio da documentação existente, os direitos que cabiam aos índios. O principal documento indicado era a transcrição do termo de doação de uma sesmária aos índios de Aldeia Velha, que garantia um território de 40.000 ha. Durante esse fórum estava em discussão no governo a diminuição da reserva indígena de Combóios, que contava, segundo ele, com “11 famílias” e cerca de “140 posseiros”. Essa diminuição visava à criação de um parque de preservação ambiental, o que contrariava o interesse dos principais ambientalistas de então.

O autor elabora uma teoria que demonstra como os Tupiniquim foram se “deculturando” a partir de um “novo encontro com o mundo civilizado” (Idem, pg. 35). Inicialmente, desde o século XIX eles já estariam perdendo a língua [Tupi], o que indicam os relatórios do príncipe Maximiliano D’Wied e as anotações de D. Pedro II de um escasso vocabulário de uma “velha índia” (Idem, pg. 33).

O segundo passo adotado pelo autor foi a identificação do tipo de contato mais contemporâneo que os índios tiveram na região. Primeiro, com a imigração italiana (século XIX), que durante três anos tentou estabelecer uma colônia na região de Santa Cruz, portanto uma área interna, segundo os cálculos, da sesmária indígena. E segundo, com a diminuição da importância das cidades do litoral norte para o transporte, comércio e fixação de núcleos populacionais. “Do ponto de vista cultural, aponta, isto foi maléfico e benéfico” (Idem, pg.34). Se esse fenômeno diminuiu a assistência social aos índios, por outro lado manteve esse grupo relativamente “isolado do contato” e garantiu a sua “sobrevivência cultural”; “eles sobrevivem em função do isolamento” (Idem, idem). No período posterior analisado começa a derrubada de boa parte das matas nativas para alimentar as pequenas siderúrgicas mineiras e posteriormente a Cofavi, localizada no Espírito Santo. Essa indústria extrativista trouxe um contingente bastante significativo de



trabalhadores que acabaram fixando residência na região, gerando posteriormente um número considerado excessivo de “posseiros”.

À deculturação desse povo o autor elabora uma teoria de “injeção de ânimo à identidade étnica Tupi-Guarani”. (Idem, pg.35) Isso deu-se por meio da migração de um grupo Guarani Mbyá na década de 60, que vindo do sul pelo litoral, acabou ocupando uma área vizinha dos Tupiniquim e lá permanecem até hoje. “Portanto eles têm duas injeções, uma de desânimo que seria a tomada de suas terras e de outro lado o Guarani tentando levantar a identidade que eles já estavam perdendo”.(Idem, idem)<sup>33</sup>.

Assim, sob essa ótica, parece que se estabeleceu a imagem de múltiplos contatos, passando pela designação genérica de Botocudos ou da pretensa descaracterização cultural pela perda da língua, e chegando hoje aos Tupiniquim. O silêncio imposto aos índios é marca dessas observações. Não sabemos os nomes nem o que pensavam essas pessoas, somente a atribuição de uma característica necessária à identificação étnica pela FUNAI. Curiosamente a existência burocrática precede a existência do grupo, pois a continuidade do grupo é insistentemente abordada, quer pela descaracterização, quer pelo seu caráter remanescente.

É importante acompanhar a produção relativamente paralela que os Tupiniquim recebiam nessa mesma época e que ganhou repercussão dentro da FUNAI, no que diz respeito à “identidade étnica” e à questão dos “posseiros” que continuava em aberto. Sônia Marcato é a principal teórica do que haveria ocorrido com as populações indígenas do leste e qual a relação atual dos grupos com a terra. Em dois relatórios (Marcato; 1980 a e 1980 b) a autora expõe suas idéias<sup>34</sup>.

---

33 É importante notar que nessa época já se incrementava o plantio maciço de eucalipto na região de Aracruz, município em questão.

34 (Docs. 12 e 13). Como afirma Peres (1992) “Em fins de 1910, foram instaladas três unidades administrativas para coordenar e supervisionar o exercício da prática indigenista nos vales dos rios Doce, Pardo, Mucuri e Jequitinhonha. A região foi delimitada como o locus privilegiado para a criação de povoações indígenas”. O “leste”, portanto, já havia ganhado status dentro da administração das populações indígenas e, atualmente, o interesse de antropólogos.

“Existe ou não um ‘problema’ indígena no Espírito Santo?” Tal pergunta dá início a um dos primeiros textos que procuram a “identidade Tupiniquim” entre os moradores de Caieiras Velhas. O cenário do qual ela fala reúne três elementos: a FUNAI, o “patrimônio indígena” e os “terceiros”. A categoria identitária de “índios” é discutida sob a luz da marginalização que essas populações enfrentavam no ambiente urbano brasileiro. Portanto, é de se esperar que a identidade indígena fosse camuflada sob “o nexos de identificação e solidariedade a partir da constatação de que era diferente da sociedade nacional” (Marcato, 1980a;2)

Marcato já havia escrito um texto anterior (1980b) em que, diante das relações históricas dos índios Tupinambás no litoral brasileiro, identifica os cronistas e os grupos indígenas do leste. Este contexto histórico, marcadamente pessimista, opõe os índios setecentistas às populações “acabocladadas” e os sem “língua e identidade tribal” desde o século XVIII. Seu principal objetivo é “verificar até que ponto esses índios, em contato com a civilização desde o período colonial, conseguiram resistir às mais diversas formas de pressão exercidas por componentes variados oriundos de um modelo cultural cristão-ocidental”(Marcato, 1980b; 4-6). A resposta apontada foi que a identidade indígena estava camuflada pela idéia de que a população da região era “cabocla”. Essa segunda identidade teria garantido a sobrevivência étnica dos Tupiniquim até os dias de hoje (Idem;idem;7).

A escravidão é o pano de fundo que viabiliza a perda da identidade cultural, pois está inserida no complexo econômico colonial. Nessa nova versão a autora separa os Tupiniquim e os Botocudos dos demais grupos do leste para assinalar os debates que giravam em torno dos acontecimentos políticos em Aracruz. O contexto em que ela escreve é o de apresentação do projeto da FUNAI que daria autonomia aos povos indígenas que já estivessem aculturados segundo a classificação proposta pelos antropólogos do desenvolvimento das década de sessenta

e setenta.<sup>35</sup> (*deter-se sobre o presente e recuar ao passado: não há remanescentes, o processo político cria os atores, a história aparece com resíduo e ao mesmo tempo material privilegiado de argumento discursivo enquanto a reconstituição é uma espécie de “anacronismo essencial* (Oliveira F.º, 1999;34)

O texto, em síntese, apresenta três questões e uma resposta: 1) a já mencionada existência ou não de um “problema indígena no estado; 2) “Desde quando e como os indígenas do Espírito Santo vêm sofrendo processo de descaracterização étnica e cultural?” e 3) “Como demarcar e delimitar terras de índios que não são índios?” A resposta única a cada uma dessas questões vem do fato de que a terra é o único elemento que une os interesses postos pela FUNAI e supostamente pelos Tupiniquim. Curiosamente a análise deixa de lado a relação negativa local que define os Tupiniquim como caboclos - inclusive pelo seu próprio interesse, como o texto deixa claro - para refugiar-se na historicidade que cercam tais definições.

Vejamos alguns desses argumentos. Segundo a autora, “foi mais cômodo [para os Tupiniquim] negar sua própria origem do que dizerem-se indígenas” (op.cit;2), por alguns motivos que encontram suas raízes nas relações entre os “nacionais” e os “índios” do litoral capixaba. O artifício utilizado então foi uma espécie de camuflagem étnica que criou uma terceira categoria residual entre índio e branco: caboclos. Se por um lado a definição indígena aponta em sua análise uma degradação ecológica e étnica marcante, a terminologia “caboclo” recupera essas dimensões e acentua a dimensão social e sociológica das comunidades em questão.

A terminologia “*caboclo*” é designada como uma capa social enquanto “*remanescente*” é uma categoria usada pela autora como definição última do estado daqueles índios. Se acompanharmos seu trabalho veremos que há uma distinção

---

35 Podemos destacar Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira quando propõe que as populações ameríndias possam ser distinguidas em com contato permanente, com relativo contato e isoladas. Um instrumento analítico tornou-se facilmente parte de um programa de saneamento político fundiário.

entre as categorias nativas - que querem impor-se como definição étnica e sociologicamente relevante naquelas condições políticas - e a definição da FUNAI, para quem, “*remanescentes*” é uma ponte mais do que segura entre os índios do passado e os do presente. O resto seria legislação.

Puro engano, pois os argumentos dos interesses que se conflitavam em Caieiras Velhas a essa época apontavam duas vertentes: de um lado os “posseiros” que queriam ao menos uma indenização pelas benfeitorias nas agora terra de índios, e de outro o latifúndio industrial da Aracruz Celulose que não recusava a identidade indígena dos Tupiniquim - embora a Câmara de Vereadores de Aracruz, a seu favor, buscasse deslegitimar as ações dos índios com esse argumento - mas recusava-se ao cumprimento da legislação que os amparava. Predominou uma discussão pela terra, a despeito do interesse étnico que a autora via estritamente ligado à terra.

Diante dos conflitos pela terra, a própria roupagem que escondia a solidariedade interna dos Tupiniquim é colocada em jogo. A pressão sobre essa “sociedade cabocla litorânea” criou uma dubiedade e sugeriu uma “rejeição/aceitação, conflitos internos e diminuição do espírito de solidariedade grupal”. À FUNAI caberá restabelecer a integridade não apenas das identidades, mas da sociedade Tupiniquim, por meio da garantia do seu território. Parece haver aqui uma justificativa da ação comunitária que a FUNAI adotará entre os Tupiniquim como uma forma de reagrupar a sociedade no tempo e no espaço. Entre essas ações está a criação da idéia de “comunidade”. (idem, idem)

A autora faz nesse ponto uma digressão histórica para afirmar que as categorias étnicas eram usadas entre os índios para distinguir os grupos mais “selvagens - relacionados aos grupos do sertão - e mais civilizados - ligados aos empreendimentos lingüísticos e religiosos dos jesuítas”. Diante do espírito aguerrido dos índios, a atividade missionária foi utilizada como alternativa às guerras intertribais. Essa solução ampliou a “descaracterização das comunidades tribais tidas

como agressivas” (idem;4) A relação entre populações indígenas e seu espaço de sobrevivência é destacada como um dos fatores que deflagraram a guerra contra os invasores portugueses, “isto porque se tratava de uma invasão de seu território tribal, à força das armas” (idem;4). Seria possível sobrepor um argumento contemporâneo, a defesa dos direitos constitucionais indígenas sobre as atitudes sociais dos índios do descobrimento, sob o argumento do “território tribal”? Seria preciso ao menos discutir a própria constituição das noções como “território”, que estavam presente nessa época, antes de submetermos tais modelos à questão da terra e do território.

“Os missionários, dado o hábito de descer os índios do sertão contíguo e de reuni-los todos num mesmo aldeamento, contribuíram para a fragmentação do ethos tribal, perdendo os indígenas a sua identidade como grupo diferenciado. Obrigados a uniformizar seu *modus vivendi*, língua, religião, é fácil compreender como e porque esqueceram sua cultura original”(idem;5). O estigma em ser índio, segundo a autora, permanecerá nas letras dos cronistas, sendo percebido e manipulado pelas populações indígenas que preferem ser designados como caboclos “para ficarem mais facilmente à margem da discriminação, do preconceito e do estigma trazido pelo nome índio”. A definição negativa foi ao mesmo tempo um argumento, afirma a autora, para a invasão das terras indígenas.

“Assim, sendo, rechaçando a sociedade nacional daquela gente e considerando-a cabocla, não haveria porque não invadir suas terras, terras de ninguém. Se não havia índios por lá então não haveria igualmente empecilho à invasão. Daí as situações de conflito latente ou declarado naquela região, nascidas do estado generalizado de ambivalências: são índios em determinadas circunstâncias, não índios em outras” (Idem;9)

A tese de Perota - em relação ao que já vimos anteriormente - é que foram os Guarani, em sua marcha entre as décadas de 60 e 70, que injetaram ânimo cultural nos Tupiniquim, aproximando-os do estatuto de índios (Perota,

1981)<sup>36</sup>. Segundo os argumentos de Marcato (Marcato, 1980a;9) foi a FUNAI, desde sua atuação nas áreas indígenas, que favoreceu a afirmação da identidade indígena. A atuação da FUNAI, segundo ela, marcou também o início de dois conflitos fundiários na região, pois sua atuação foi de encontro aos interesses industriais, dos posseiros e do poder local municipal. É nesse período que o “cenário Tupiniquim” ganha destaque nacional entre parlamentares e mídia. Um deputado chega a classificar a reivindicação indígena de “fantasiosa e imaginosa”, ligada a “políticos interessados na perturbação da ordem pública” (Feu Rosa, citado em Marcato, 1980a; 15)

Os relatórios que antecederam os de Marcato procuravam prioritariamente definir a identidade étnica dos grupos indígenas em Aracruz com base numa continuidade histórica com o passado colonial. A cláusula primeira do convênio UFES/FUNAI, celebrado já em 1975, previa a “identificação étnica e a definição de terras suficientes e adequadas para aqueles remanescentes” (Apud Marcato, op.cit;10). O fato é que no momento de definição da área indígena pela portaria 609N de 1979, a situação jurídica do grupo se altera e uma nova ordem passa a vigorar na região. O “tempo de direitos” passa a vigorar entre os Tupiniquim, pois agora basta aplicar o estatuto do índio - em seus artigos relativos à identificação de populações indígenas. Isso leva a FUNAI a indenizar os posseiros, promovendo a desintrusão da área e tratando a situação dentro dos itinerários da ação tutelar, mas submete o grupo a estranhos acordos financeiros com os interesse industriais da Aracruz, desde então. A situação ambígua em que os Tupiniquim são definidos não contrasta com a ação tutelar que reage à espoliação das terras, mas não à escala classificatória do indigenismo de então; “Passa-se a manipular o conceito de remanescente indígena, negando-se a existência daquelas criaturas pelo simples fato de serem aculturados” (idem;11)

---

36 Os Mbyá percorreram os municípios de Guarapari e Aracruz até serem removidos para a Colônia Agrícola Guarani em Minas Gerais, da qual retornaram para Aracruz, seis anos depois. (Cicca-

Se as relações políticas e interétnicas estão marcadas pela dualidade identidade/território, esse universo de interpretação alcança a vida comunitária, particularmente na definição da organização social Tupiniquim. Assim é que a autora afirma que os Tupiniquim, diante da espoliação de suas terras, tiveram que “adaptar-se aos novos tempos, passando de agricultores a coletores de mariscos e crustáceos, condição sine qua non de subsistência e a qual se dedicam até hoje” (idem;10).

A terceira e última questão sugerida pela autora propõe uma forma de demarcar as terras de “índios que não são índios”, segundo a classificação da sociedade envolvente. Ela aplica a fórmula da identificação étnica disseminada no estatuto do índio e na definição contemporânea sobre grupos étnicos, afirmando que

“a) se esses remanescentes são aculturados, ‘civilizados’, tendo perdido seu patrimônio lingüístico e cultural, bem como haverem-se mestiçado ao longo de quase cinco séculos, nem por isso deixam de se autoidentificarem como indígenas; b) se viveram e vivem em estado de abandono, sofrendo todo tipo de compulsões, estigmatizados como preguiçosos, indolentes, bêbados costumazes pelos civilizados, nada mais são do que um produto dessa mesma sociedade envolvente, causadora - voluntariamente ou não - desses mesmos males que os afligem; e c) se eles se reconhecem como segmento diferenciado da sociedade nacional e por ela foram reconhecidos como remanescentes indígena até 1975, não é agora que vão deixar de sê-lo, por simples jogo de interesses econômicos da área” (Marcato, 1980).

Estão em jogo nesses apontamentos a definição de comunidade, sociedade e grupo étnico, do ponto de vista da ação tutelar. É obrigatório dizer que não há diálogo entre a pesquisadora - que fala pela atuação tutelar - e os próprios Tupiniquim, o que faz o artigo ser um recorte de outras notícias estatísticas e relatórios da FUNAI, concluindo pelo assistencialismo e estabelecimento de uma dependência em relação ao órgão: creche, água, posseiros, escola e projetos econômicos.

---

rone, 1999)

Até esse ponto os Tupiniquim não passam de mero objeto de especulação sendo suas relações sociais enquadradas numa tipologia bastante similar aos demais grupos indígenas com a qual a FUNAI agora se preocupa. Numa perspectiva das relações interétnicas, uma pesquisa sobre a “memória lingüística” entre os Tupiniquim é realizada no início da década de 1980<sup>37</sup>. A proposta fazia parte de um núcleo de estudos lingüísticos enfocando a memória lingüística de povos indígenas com uma história intensa de contato interétnico. A intenção era recuperar, por meio do uso cotidiano, itens lexicais em situações históricas particulares. Pretendia-se distinguir, por meio de análise lingüística, as diferenças entre os itens lingüísticos aprendidos pelos brancos por meio da Língua Geral, empregada durante a catequese e colonização, e os itens lexicais próprios dos Tupiniquim.

Na região de Aracruz, foram visitadas duas aldeias, Pau Brasil e Caieiras Velhas, onde foram entrevistados os respectivos capitães, Seu Alexandre Seseando e Seu Manuel Simplício, este já falecido. Assim, no caso dos Tupiniquim, de acordo com a orientação geral do projeto, foi possível verificar que o uso de itens lexicais por parte do grupo obedecia a estratégias de afirmação étnica diante dos pesquisadores, professores universitários, interessados em pesquisá-los e possivelmente legitimar a existência de índios naquela região. Assim se expressam os autores:

“Dissemos ainda que possuíamos registros significativos da língua falada na região, durante os séculos XVI e XVII, e que os dados Tupiniquim, caso eles existissem, seriam muito importantes para um estudo diacrônico do sistema, etc, etc...” (op. Cit. pg. 5).

É interessante notar que até essas “constrangedoras explicações” às pessoas entrevistadas, elas “não se lembravam da língua dos antigos”. Como vimos acima, Caieiras Velhas estava em processo de definição da Área Indígena nesse

---

37 O trabalho foi empreendido por Márcio Ferreira da Silva e Maria Bernadete M. Abaurre Gnerre em 1981, pesquisadores de Lingüística da Unicamp, e os resultados da pesquisa foram apresentados no VI Encontro Nacional de Lingüística, na Universidade Católica do Rio de Janeiro.



momento e ao que parece, as oportunidades em afirmar a indianidade diante da sociedade local não eram desperdiçadas. Os pesquisadores foram presenteados posteriormente com algumas palavras<sup>38</sup>. Havia uma controvérsia que se dava com a hipótese de Celso Perota, que alegava que o vocabulário empregado pelos Tupiniquim era uma cópia brasileira do que haviam aprendido com os Guarani vizinhos a Caieiras Velhas<sup>39</sup>. Isso fundamentava-se na perspectiva evolucionista de que, comparando as poucas frases coletadas por D. Pedro II durante sua visita à aldeia, a aculturação do grupo teria, em dias atuais, apagado o pouco que ainda restava daquela língua. Ou, como visto acima, as poucas palavras seriam um empréstimo à Língua Geral da costa.

Uma comparação lingüística mostrou entretanto que não há semelhanças nem influência entre os itens Guarani sobre o vocabulário Tupiniquim. A pesquisa mostrou ainda que o senso comum entre os regionais era de que os Tupiniquim não eram realmente índios, pois não falavam a língua de seus antepassados. Isso criava entretanto duas categorias explicativas, uma de índio, o que os Tupiniquim não representavam (pois “não falavam”), e outra de remanescentes, que melhor se enquadrava nas representações sobre a indianidade local.

Podemos supor que a intenção dos pesquisadores era demonstrar que o uso de termos lingüísticos se dava de forma relacional. A relação entre drama histórico e narrativa étnica é fundamental para compreender as transformações e atualizações na memória social de tais grupos. Eles sugerem ao final que um lingüista que se proponha (...) trabalhar em comunidades como os Tupiniquim de Caieiras Velhas, não pode limitar os seus “problemas de trabalho de campo numa

---

38 É importante salientar que exatamente nesse período ocorriam as primeiras “autodemarcações” em Caieiras Velhas, após longa espera por decisão oficial, o que gerou uma série de conflitos envolvendo a Polícia Federal, as autoridades locais, além da Aracruz Celulose, que ocupava a área.

área indígena”, mas deve perceber o contexto mais amplo em que o grupo se insere (idem, pg.8)

### **À moda da casa**

Quando a FUNAI constituiu o Grupo de Trabalho (GT) pela portaria Nº565 de julho de 1979, o órgão já conhecia bem as áreas que seriam eleitas por ela. Isso fica claro se acompanharmos os processos em que diligências “antropológicas” foram feitas, separadas das que verificariam a qualidade da terra em que permaneciam os “remanescentes indígenas”. O levantamento antropológico foi feito por Hildegart Maria de Castro Rick em setembro de 1975, época em que assina o seu relatório como estagiária (processo 3642/75. Fls.08). O técnico agrícola Lourival Araújo de Souza encaminhará apenas em julho de 1978 seu parecer (processo 3735/79) sobre as áreas a serem eleitas. Com a portaria de 1979 citada acima, mantém-se nas próximas diligências a agora antropóloga e altera-se o nome do técnico agrícola para o Engenheiro Agrimensor José Jaime Mancin. Se considerarmos ainda que um relatório antropológico (Perota, 1981) foi encaminhado à FUNAI em 1976, pela Secretaria Estadual do Bem-estar Social do Espírito Santo, veremos que a decisão de 1979 já estava bastante fundamentada.

Tratarei os dois momentos em que as áreas Tupiniquim foram pensadas pela FUNAI, fornecendo subsídios para o processo futuro de demarcação e ampliação das áreas. De maneira geral, o que me interessa aqui é que as populações que se encontravam fora das áreas eleitas pela FUNAI não receberam a atenção dos demais. Mesmo nos dois relatórios iniciais que asseguram a necessidade de terras para os moradores de Barra do Sahy ou Vila do Riacho, por exemplo, apenas Caieiras Velhas, Pau Brasil e Combóios serão citadas como áreas a serem

---

39 Esse grupo de Guarani Mbyá chegou ao estado no início da década de 60, segundo registram os jornais e uma coletânea etno-histórica do grupo. Augusto Ruschi (1955) chega a afirmar que a existência de um “grupo Tupi-Guarani”, já na década de 50, (Ciccarone, 1998) aponta a presença já na década de 40.

eleitas<sup>40</sup>. Isso reforça a relação estreita entre o modelo fundiário da FUNAI e das agências indigenistas, que gira em torno do binômio “terra é índio”. Não foi possível pensar os Tupiniquim sem uma área pois, no máximo seriam “posseiros” diante dos “índios aldeados”. O isolamento classificatório, curiosamente elaborado desde um ponto de vista espacial, fará com que os parentes dos moradores de Caieiras Velhas, Guaxindiba e Braço Morto, que residiam em Vila do Riacho e outras localidades ficassem marginalizados no processo de construção de uma Área Indígena. Não há nenhum registro de traslado de famílias de tais localidades para Caieiras ou outra área. Pelo contrário, diante de ações de algumas lideranças Tupiniquim para fixar famílias na áreas eleitas, a FUNAI buscará uma posição de apoio a grupos e facções e criando um processo de desintrusão, com a retirada e indenização dos “posseiros”.

Talvez a maior preocupação do GT de 1979 fosse dar uma forma, ainda que pouco precisa, às demandas daqueles índios que haviam sido “descobertos recentemente”, como noticiavam os jornais da época. O momento econômico capixaba, como do resto do país, era de inauguração de grandes projetos, como foi o caso da implantação do pólo de celulose em Aracruz. Portanto, cremos que a solução encontrada pela FUNAI esteve em garantir os sítios que estavam ocupados por mais pessoas, limitando suas áreas ao máximo, o que em curtíssimo prazo tornaria inviável a vida sócio-econômicas nas áreas. Diante da eleição inicial das áreas Tupiniquim, foram deixados de lado problemas cruciais para o futuro. Um deles é a permanência de familiares dos moradores das áreas eleitas em situação ambígua. De um lado, a terra era garantida minimamente em termos do que havia sido proposto pelas diligências, de outro os fluxos migratórios não cessaram desde então, o que se refletiu na progressão demográfica, na demanda por terras e na escassez progressiva dos recursos financeiros e naturais. O levan-

---

40 Para uma análise das categorias empregadas nos relatórios após 1970 pela FUNAI, veja Lima (1998)

tamento feito pelas diligências de 1979 não foi levado à frente até o momento e a proposta quantitativa de terras feita pela diligência “diante do pleito das lideranças” - como queriam os técnicos - mantém-se no papel até hoje.

Ernane Galvêas, vice-presidente executivo da Aracruz Celulose, assim se manifestava diante das “ocupações das propriedades”:

Como era de se esperar, o apoio de alguns grupos políticos estimulou a presença e participação de diferentes pessoas que sempre se preocuparam em tirar proveito da sensibilidade natural da comunidade, em relação aos possíveis interesses de remanescentes de índios(...)Lamentavelmente(...)estamos registrando o início de uma tentativa predatória de destruição das matas nativas da reserva florestal invadida, desmatando-se encostas e margens de rios, em total desobediência às leis vigentes...as fotografias anexas comprovam que a preservação (...) está sendo comprometida pela ação de pessoas que se dizem índios, problema a que já havíamos feito menção, em nossa última entrevista(...)(Doc.98)

Em reforço a esse ofício a empresa volta a firmar seu estranhamento diante dos pleitos onde

Não entendemos porque, de um momento para o outro, pela iniciativa e interferência de órgãos da Igreja Católica e de grupos radicais de oposição, se levanta um problema que antes não existia, suscitando questão naturalmente superada pelos séculos (Doc.99) [pois] “não se trata simplesmente de demarcar algumas áreas de propriedade discutível e entregar a remanescentes...na verdade, está em jogo a estabilidade de um dos mais importantes empreendimentos realizados no país pela iniciativa de grupos privados [e] reconhecido pela visita do presidente da república(...) (Doc.99)

Quais os caminhos que serão desenhados diante de tamanho argumento? Se considerarmos a “missão especial” enviada pelo Ministério da Justiça - em caráter confidencial - às áreas indígenas, compreenderemos melhor os desfechos da demarcação de 1979. Essa missão (Proc. 2561/79; fl.208-9 - nº27/80) levou a uma solução “caseira”, pois contornou os resultados do GT de 1979 com uma “solução amigável”. Esse acordo é, possivelmente, uma das primeiras tentati-

vas de negociar a terra e marcará as negociações futuras, pois a palavra “acordo” sempre será acionada pelas partes quando se tratar da questão da terra. Rocha Freire(1994) já chamou a atenção sobre essa missão ao afirmar que o relatório sintetiza “a posição da então presidência da FUNAI em favorecer a Aracruz Celulose em detrimento dos direitos Tupiniquim” (fl.160). O relatório final dessa missão traz algumas contradições aparentes. Por exemplo Manoel Simplício, uma das lideranças Tupiniquim de Caieiras Velhas, é descrito como um “do conselho dos Guarani”, sendo que ele, sendo Tupiniquim, residia em Pau Brasil (pg.2/10). Descrevendo os “antecedentes” os autores passam da doação da sesmaria aos índios, em 1610, para a dificuldade de acordar alguma solução quanto à reivindicação de 1979! O presidente da FUNAI se reúne no Rio de Janeiro com a empresa e traça-se uma “assistência de cinco anos ...aos índios” (3/10).

Do encontro com as “lideranças indígenas” em Vitória destaca-se o esforço dos agentes em demonstrar “às vantagens que teriam se o assunto não passasse para a esfera jurídica”. Diante da “intransigência” do cacique José Sezenando frente “as vantagens extras feitas pela Aracruz, embora ainda não perfeitamente definidas”, a decisão é adiada porque as informações dadas pelo cacique de Pau Brasil, Waldemar Cruz não correspondiam à verdade. Ora, o cacique havia sido apontado folhas atrás no relatório como membro do conselho Guarani e não uma liderança Tupiniquim! Ou há uma confusão entre os grupos ou a representação indígena foi fraudada. Notemos que o relatório indica a “intransigência” dos Guarani em não abrir mão do rio Guaxindiba na nova demarcação. Ora, quem pleiteava as margens do rio à época eram os Tupiniquim de Pau Brasil. E não temos notícias de que os Guarani queriam uma área distante da costa como aquela.

Dr. Edward e outro funcionário da Aracruz acabam achando “razoável e até reconhecerem serem os índios de Pau Brasil mais humildes, mais autênticos e mais merecedores de assistência”. Chega-se à definição da quantidade de terras necessárias aos índios frente à portaria 609/P de 08/11/79, que segundo os

relatores da missão estava “destituída de qualquer valor jurídico ou administrativo, serviu de base para que associações contestadoras do Governo Federal iniciassem uma série de ações visando à desmoralização do órgão tutelar dos índios, incentivando os silvícolas a agir pela força, promovendo comícios em Vitória contra a Empresa Aracruz Celulose S/A, transferindo famílias de índios de outros estados para a área e até convencendo os indígenas a realizarem a demarcação das terras por sua própria conta e risco” (Doc.17, fl.8/10) . Concluem então os relatores que

“(…) em que pese a relutância das lideranças indígenas em aceitar a proposição da Aracruz Celulose S/A conseguiu-se chegar a uma decisão francamente auspiciosa para ambas as partes, sem prejuízo considerável para a empresa, aliada à ponderável melhora de sua imagem perante a opinião pública e com vantagens incalculáveis para a comunidade indígena, cujos direitos poder-se-iam considerar, de sobejo, duvidosos”. (Doc.17, fl. 8/10)

## Considerações

Vimos que a literatura tratou os Tupiniquim de forma residual focalizando a “cultura” como principal objeto de continuidade histórica do grupo. Apesar das possibilidades de abordagens históricas e sociológicas, a descontinuidade histórica das comunidades foi um entrave à análise descritiva dos sítios e das populações que o compunham e a [re]territorialização, o principal elemento que tornou possível a convergência dos diálogos recentes. O modelo - que atende mais a uma lógica da prática e da classificação (Bourdieu, 1998;107 e ss) de identificação étnica da FUNAI sobrepôs-se à descrição sociológica dos Tupiniquim que, de um lado atendeu ao formato burocrático estatal de gestão de conflitos e, de outro, apagou o cotidiano do grupo. O custo dessa escolha criará uma espécie de “eco histórico-político” dentro da organização social dos Tupiniquim, pois as soluções dos conflitos fundiários se repetirão desde que as formas de resoluções de conflitos mantenham-se nos mesmos moldes que a instituição defende e lance mão dos mesmos atores sociais. Pretendemos mostrar que a constituição de um território específico é atravessado não só pela força do modelo disciplinar do Estado, mas por um conjunto de práticas compartilhadas pelos diferentes atores nele envolvidos. Nos capítulos seguintes estaremos enfocando a constituição do território, do ponto de vista da organização social Tupiniquim não como uma oposição, mas com algumas características de continuidade.

## **Anexo do Capítulo I**

- Documentos consultados
  - Mapas



**Documentos consultados no CEDOC - Funai - Brasília\***

doc	processo	data	relator	sinopse
1	2474/73	12/09/1973	Ajudância MG/BA	Encaminha remoção dos índios Guarani e Tupiniquim do Espírito Santo
2	3649/75	01/09/1975	Estagiária da Funai	Relatório sobre os "remanescentes" Tupiniquim no Espírito Santo
3	*	1976	SETRAP-ES	Relat. De estudo sócio Econômico da comunidade indígena Caieiras Velhas
4	3649/75	1976	Funai/DGPC	Parecer de Rafael M. Bastos (ant. da Funai) sobre o relatório de Perota.
5	3649/75	24/06/1977	Funai/DGPC	Suma dos documentos encaminhados à Funai
6	3649/75	18/05/1978	Inspetoria Funai	Relatório sobre a invasão por particulares em Caieiras Velhas
7	3735/79	12/06/1978	Técnico Agrícola	Relatório das características agrícolas das terras em Aracruz
8	2561/79	14/05/1979	Polícia Federal/ES	Missão para identificar responsáveis pelo conflito de terras entre os "silvícolas" de Aracruz
9	2561/79	22/05/1979	Polícia Federal/ES	Parecer do delegado da PF/ES sobre o conflito de terras entre os "silvícolas" de Aracruz
10	2561/79	14/05/1979	advogado 11ª DR	Visita de advogado daquela DR a Caieiras Velhas
11	3649/75	24/07/1979	GT/Funai	GT para a eleição para reserva indígena Tupiniquim no Espírito Santo
12	*	02/05/1980	Sônia M.ª Marcato	Relatório sobre "os remanescentes indígenas do Leste Brasileiro
13	3649/75	1980	Sônia M.ª Marcato	Relatório "da indianidade Tupiniquim"
14	2561/79	Out/80	DSI-MI	Relatório da "missão especial 27/80" (reunindo empresa e índios)
15	*	1980	Sc.Bem estar soc/ES	Relatório de visita de assistência social a Caieiras Velhas/ES
16	3649/75	05/02/1981	Regularização Funai	Definição da dominialidade "a luz do direito" das áreas indígenas de Aracruz
17	*	Out/82	Iden. e delimitação	Relatório sobre a 11ª DR preparando a visita do presidente da república.
18	*	Nov/92	Museu do índio	Relatório de "A questão indígena no Espírito Santo"
19	*	1994	Carlos A R. Freire	Relatório de Reestudo da identificação terras indígenas Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios.
20	*	1996	Celso Perota	Contraditório - dec.1775-96 - apresentado pela Aracruz Celulose ao GT 783/94 da Funai
21	*	1996	Carlos A. R. Freire	Res. do Relat. das terras indígenas de Aracruz conforme portaria 14/MJ/96
22	Of.198/81	30/09/1981	Pres. Câmara PMA	Pede providências sobre violência contra posseiros à Funai.
23	Funai	13/11/1981	DGPI	Providências dadas pela PMV, Funai e STRAPS sobre de desentrução e identificação das famílias.

\* Dado não disponível

'Tempo e espaço entre os Tupiniquim - Anexos - Documentos consultados

24	Of.984/81	16/09/1981	vale do rio doce	Encaminhando cópia da escritura de lote que a empresa doou aos índios.
25	3649/75	27/02/1981	Funai	Ofício da PJ à DGPI dando esclarecimento do processo 3649/75
26	Of.a.3/227/81	04/06/1981	Aracruz Celulose	Cópia de certidões (Aracruz e Vale do rio doce) de terras à Funai pela Empresa.
27	Pf./240/81	11/06/1981	Aracruz Celulose	Cópia de certidões de terras (Santa Cruz Railway) à Funai pela Empresa.
28	Of.1404/83	05/12/1983	Funai - pres.	Encaminha informações a Eletrobrás sobre áreas Tupiniquim.
29	3440/81	19/01/1983	Funai - AGESP	Reconhece a discriminação de índios e não índios no processo Tupiniquim
30	3440/81	11/03/1983	Funai - BSB	Considera os relatórios sobre identificação étnica dos Tupiniquim.
31	Inf.332/83	08/09/1983	Funai - AESP	Gt para identificar posseiros e acatar a indianidade Tupiniquim.
32	Inf.35/83	31/01/1983	Funai - DGPI	Análise Dominial das terras e sua denominação
33	Ab. assinado	18/11/1983	posseiros	Pedido ao pres. da rep. quanto a situação das terras em Caieiras Velhas entre índios e posseiros
34	Inf.43/83	02/02/1983	Funai - DGPI	Lista de posseiros e esposos em Caieiras Velhas
35	Port.1524	30/06/1983	Funai - pres.	Complementa a portaria 609N.
36	Mem. 468	10/10/1984	Funai - DGPI	Diligências da portaria 326/DPI/84 que indenizou os posseiros de CV
37	*	*	C. Deputados	Feu Rosa acusa a ausência de índios no ES
38	*	*	C. Ver. de Aracruz	Levantamento do vereador Carlos Bermudes e João Assis Luiz (posseiro) dos posseiros em CV.
39	1493/80	Inf.16	Funai - SGPI DPI	Planilha de indenizações aos posseiros de Caieiras Velhas.
40	*	Inf.249	Funai SGPI DPI	Doação de terras da CVRD à Funai para anexar à Caieiras Velhas.
41	Inf.533	26/12/1984	Funai AESP	Escritura de doação com críticas a recusa da 609N.
42	256/79	03/07/1984	Caieiras Velhas	Carta de Jandira Pereira, comerciante, ao Pres. da República.
43	256/79	26/07/1984	Funai DPI	Memo 323 reforçando a necessidade de indenização dos posseiros de CV
44	256/79	31/07/1984	Funai Pres.	Carta 301 do Pres. da Funai a Dona Jandira P. sobre providências com os posseiros de Caieiras Velhas
45	2561/79	10/12/1984	Funai PJ	Parecer 97/84 sobre as indenizações indevidas
46	443/99	24/11/1987	Funai posto CV	Proposta de indenização da Petrobrás pelo gasoduto em Caieiras Velhas
47	443/99	30/06/1988	Funai posto CV	reclame de indenização pelo gasoduto em Caieiras Velhas
48	443/99	02/08/1988	Funai AR 11	Ata de reunião para a indenização do gasoduto da Petrobrás em Caieiras Velhas
49	443/99	16/09/1988	Funai posto CV	Ata de reunião onde assina-se o acordo com a Petrobrás.
50	*	02/04/1990	Câmara de Aracruz	Artigo 168 da lei orgânica do município que trata dos índios em Aracruz.

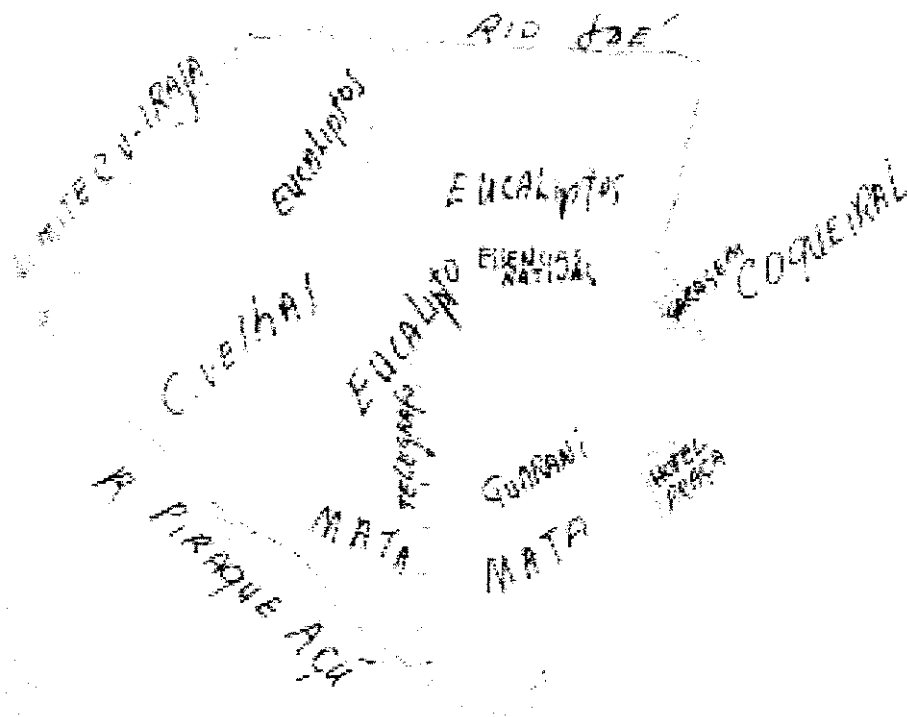
Tempo e espaço entre os Tupiniquim - Anexos - Documentos consultados

51	*		Tupiniquim	12/06/1993			Carta à Funai solicitando anexação de 13274 hectares de terras às áreas Tupiniquim do ES.
52	*		CIMI	*			Moção de apoto a ampliação das terras Tupiniquim
53	*		Aracruz celulose	08/10/1997			acompanhamento nas diligências de 97 e indica uma saída por via de projetos ao pleito Tupiniquim.
54	*		Tupiniquim/Guarani	19/09/1997			Tupiniquim/guarani sobre o pedido da Aracruz e Embrapa para implantar projetos econômicos
55	*		MPF	02/04/1998			Termo de ajuste de condutas
56	*		CIMI	15/04/1998			Nota pública repudiando o termo de ajuste de condutas
57		Port.193	Ministro da Justiça	06/03/1998			Portaria que anula as decisões do G'1853/94
58		Of.66/98	Câmara de Aracruz	01/04/1998			vereador denuncia a deputados estaduais a "arbitrariedade" da demarcação Tupiniquim/Guarani.
59		Of.67	Câmara de Aracruz	01/04/1998			vereador denuncia ao Ministro da Justiça as "arbitrariedade" da demarcação Tupiniquim/Guarani..
60	*		Assembléia da ABA	09/04/1998			repúdio ajuste de condutas Tupiniquim/Funai e Aracruz Celulose, mediado pelo Ministério Público
61	*		Tupiniquim/Guarani	06/03/1998			Carta aberta da comissão Tupinikim e Guarani Ao ministro da Justiça Iris Rezende.
62		1679/81	Funai	02/10/1998			Memorial descritivo de Caieiras Velhas.
63		086200443/99	Esteio Engenharia	14/12/1998			Pedido a Funai sobre áreas indígenas em Aracruz para implantação de Gasoduto em Regência
64	*		Tupiniquim/Guarani	11/01/1998			Ata de assembléia para recusar o GT de reavaliação port.26 de 6/1/98
65	*		Tupiniquim/Guarani	11/01/1998			Resultados de assembléia para recusar o GT de reavaliação port.26 de 6/1/98
66		1752	Câmara Aracruz	01/04/1998			Relata abuso dos índios no processo de demarcação das áreas
67		1488/83	MJ/GM/EM	Out/98			Relata eventos ao presidente da república para homologar a terra indígena Tupini-quin Guarani
68		1488/83	Funai DAF	25/09/1998			Encaminha dossê a procuradoria Geral da Funai para homologação das áreas indíge-uas.
69		1488/83	Funai ADV	29/09/1998			Declara correto os procedimentos para homologação da terra indígena.
70		1488/83	Funai DAF	29/09/1998			Encaminha homologação e solicita indenização a Aracruz Celulose.
71		443/99	Funai DAF DEID	02/03/1999			Dá informações a Esteio Engenharia sobre as áreas indígenas
72		3649/75	Funai/DGPC	18/03/1979			Ofício destina do A Celso Perota solicitando complementação dos dados do relatório
73	*		Ruschi	14/08/1975			Carta de Augusto Ruschi informando sobre comboios e seus problemas de ocupação
74	*		Rogério Medeiros	1999			Entrevista feita pela antropóloga Celeste Ciccarone
75	*		Joaquim Benedito				Entrevista feita pelo Autor
76	*		CIMI	1980			I - Assembléia dos povos indígenas do Leste
77	*		Revista Agora/ES	1973			Entrevista de Itatuitim Ruas à Rogério Medeiros

'Tempo e espaço entre os Tupiniquim - Anexos - Documentos consultados

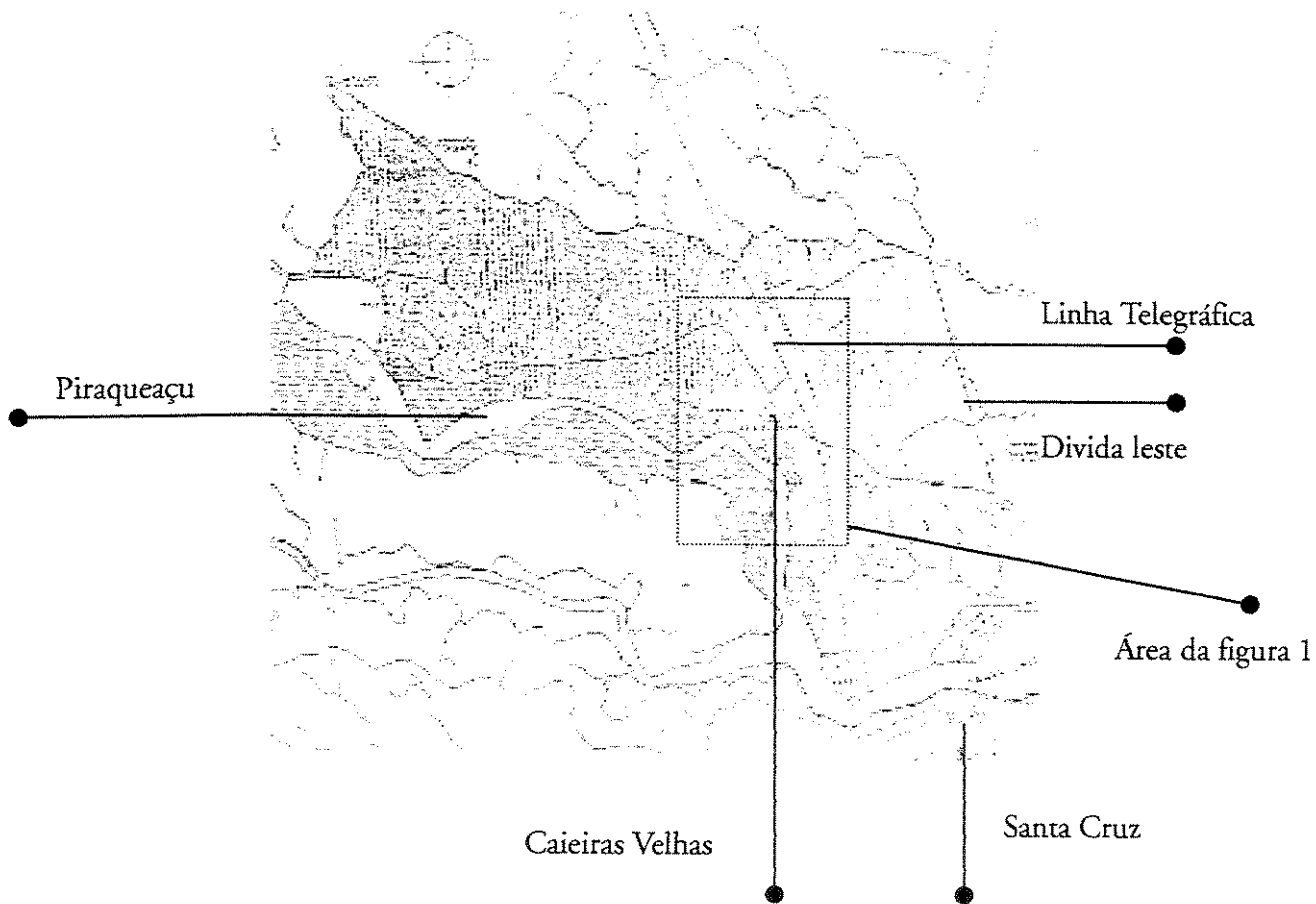
78	*	15/04/1974	Funai aj. MG/BA	Ofício de Joaquim Benedito pedindo para sair da Fazenda Guarani
79	*	15/04/1974	Funai aj. MG/BA	Ofício do chefe da Ajudância dando permissão para a saída de Joaquim Benedito
80	*	28984	A Gazeta/ES	Floresta da Aracruz é ocupada por índios
81	*	1979	Lilia Valle	Entrevista de Zé Cacique, Regina e seu Alexandre Sesenando à Lilia Valle.
82	*	1979	Padre Iasi	Relatório do padre Iasi sobre o GI de eleição das áreas (pot.565/E/79)
83	3799/79	14/05/1979	PF/ES	Relatório e interrogatórios dos envolvidos na ocupação da "mata da Aracruz Celulose"
84	256/79	21/05/1979	PF/ES	Relatório conclusivo dos envolvidos na ocupação da "mata da Aracruz Celulose"
85	2561/79	27/06/1979	Funai - 11ª DR	Decla. de Joaquim Benedito (cacique) e Alexandre Sesenando (capitão) conflito de terras em Aracruz.
86	*	1979-84	CTI-SP	Plano de apoio aos Guarani do Estado do Espírito Santo
87	2561/79	29/11/1979	Aracruz Celulose	Discordando da portaria 609N elegendando as Áreas Indígenas Tupiniquim em Aracruz
88	2561/79	20/12/1979	Funai/DGPI	Avaliação do pleito da Aracruz (doc.87) considerada sem fundamento - relator José Jaime Mancin.
89	*	30/04/1980	Feu Rosa dep. Fed.	Pedido de indenização aos posseiros de Cateiras Velhas
90	*	23/04/1980	Câmara de Aracruz	Pedido de investigação ao Min. do Interior sobre o conflito entre índios e posseiros
91	*	16/02/1980	Jornal de Colatina/ES	Prefeito pede revisão das áreas Indígenas
92	2561/79	14/05/1979	11ªD/Advogado	Inquérito sobre agressão do prefeito ao Guarani João dos Santos
93	*	s/d	posseiros	Abaixo Assinado de posseiros pedindo indenização ao Pres. João Batista Figueiredo.
94	*	s/d	Municípiodade	Ab. Ass. dos moradores de Aracruz à Assembléia Legislativa sobre ocupação de terras pelos índios
95	*	08/06/1985	UFJF	Tupinikin, os fabricantes de farinha de Pau Brasil - Mª Terezinha Barra mattos Martins
96	3735/79	1975	Funai	Memorial descritivo de Cateiras Velhas.
97	ofício 125/74	1975	Funai	Relatório do chefe da colônia agrícola Guarani
98	ofício179/79	1979	Aracruz Celulose	Pedindo soluções às invasões de terras da empresa por "supostos" índios.

**Mapa 1** - Primeira proposta [esboço do GT] de demarcação da área indígena Tupiniquim feita pelo Grupo de trabalho de 1979, totalizando 1200 hectares<sup>1</sup>.



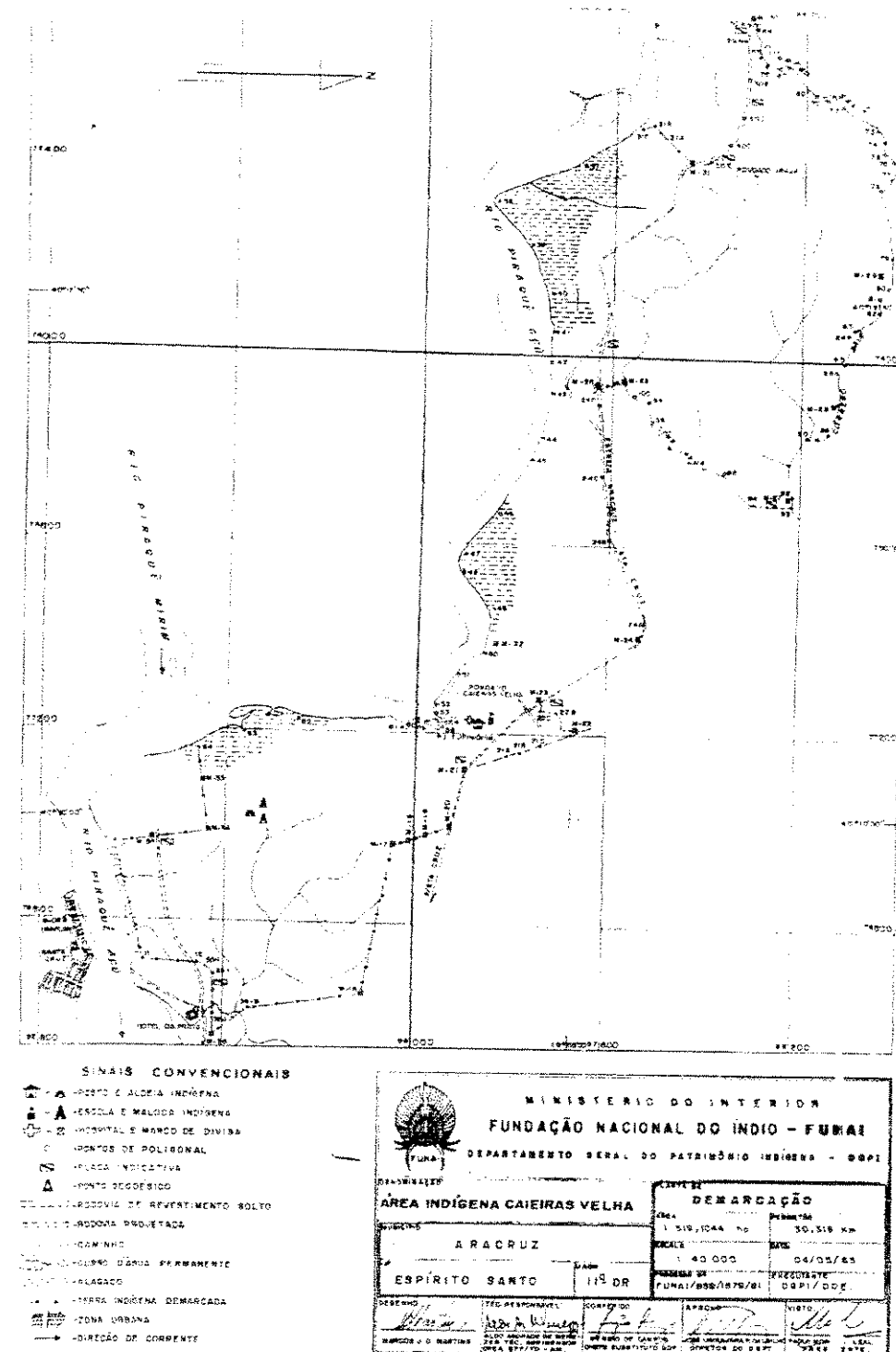
<sup>1</sup> Fonte: Funai, 1979 [doc.82]

Mapa 2 - Proposta final de demarcação da área indígena Caieiras Velhas em 1979, com 2700 hectares<sup>1</sup>. [recusada]



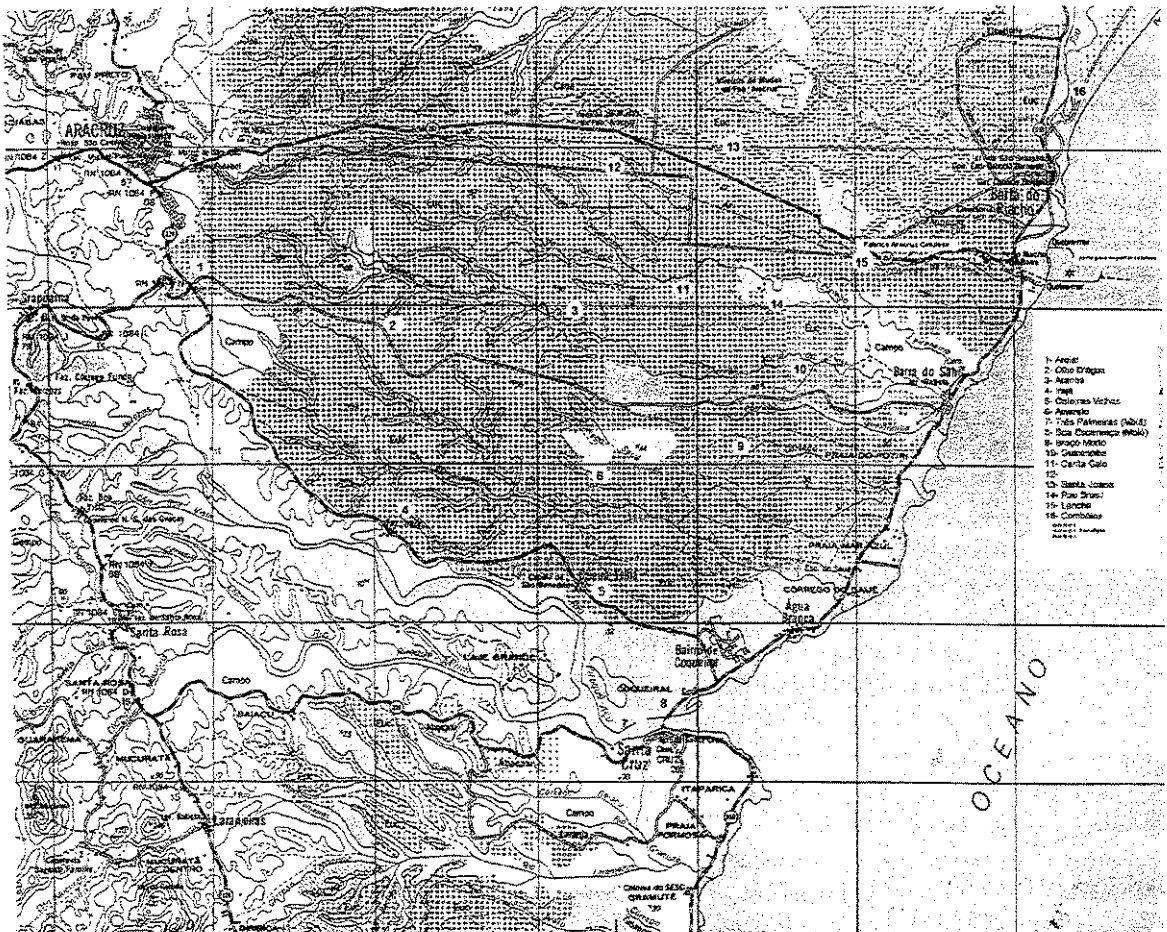
<sup>1</sup> Fonte: Funai, 1979 [doc.11]

Mapa 3 - Demarcação de 1983, após proposta de 1979<sup>1</sup> [ver mapa 2].



<sup>1</sup> Fonte: Funai/DGPI - BSB 1679/81 (Doc. 11) XXIX

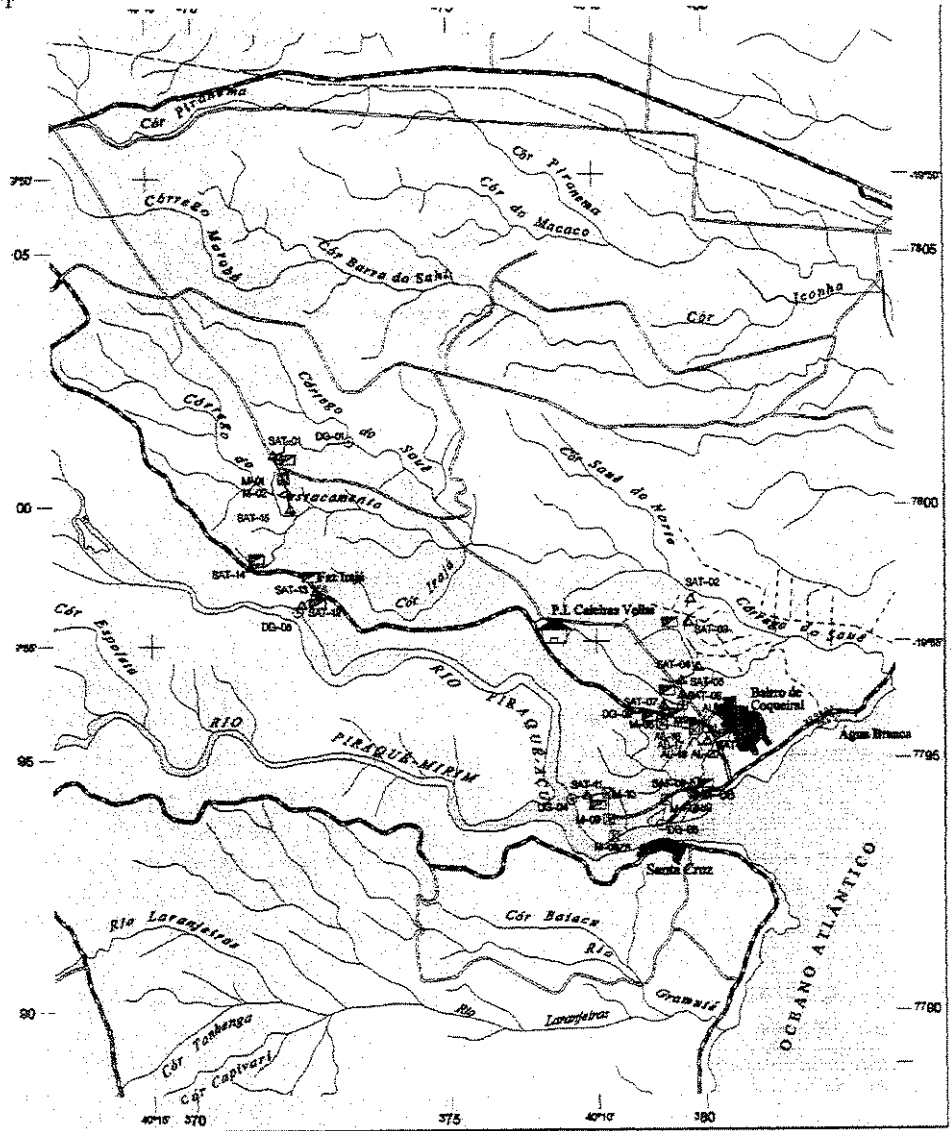
**Mapa 4-** Localização de algumas aldeias antes do plantio de eucalipto pela Aracruz Celulose.<sup>1</sup> Os números nos círculos correspondem a: 1)Areal, 2)Olho D'água, 3)Araribá, 4)Irajá, 5)Caieiras Velhas, 6)Amarelo, 7)Três Palmeiras, 8)Boa Esperança, 9)Braço Morto, 10)Guaxindiba, 11)Canta Galo, 12)Macaco, 13)Santa Joana, 14)Pau Brasil, 15)Lancha, 16) Combóios. A área achurada corresponde ao plantio de eucalipto nos últimos trinta anos.




<sup>1</sup> Fonte: Mapa IBGE e dados Funai (1994) [doc.19]



**Mapa 6** - Demarcação atual de Caieiras Velhas em 2997 ha, homologada em 1999, após autodemarcação que teve início em 1998<sup>1</sup>. Ver proposta de 1979 (Capítulo I), cuja área era aproximada da atual.



- SINAIS CONVENCIONAIS**
- TERRA INDÍGENA DEMARCADA
  - MARCO GEODÉSICO
  - MARCO DE DIVISÃO, PONTO DIGITALIZADO
  - ALDEIA INDÍGENA
  - PLACA PROIBITIVA
  - RODOVIA DE REVESTIMENTO SOLTO
  - CAMINHO
  - CURSO D'ÁGUA

 <p>MINISTÉRIO DA JUSTIÇA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF</p>			
<b>TERRA INDÍGENA CAIEIRAS VELHA</b>		<b>DEMARCAÇÃO</b>	
ESTADO:	ARACRUZ	ÁREA TOTAL:	2.997,2533 ha
MUNICÍPIO:	ESPIRITO SANTO	ÁREA ÚTIL:	32.800,54 hectares
PERÍMETRO:	GOVERNADOR VALADARES	POPULAÇÃO:	1.100,000
PROCESSO:		DATA DO ACÓRDÃO:	28/09/98
ASSINADO:	DELEGADO REGIONAL:	DELEGADO REGIONAL:	DELEGADO REGIONAL:
DELEGADO REGIONAL:	DELEGADO REGIONAL:	DELEGADO REGIONAL:	DELEGADO REGIONAL:

<sup>1</sup> Fonte: FUNAI, 1999.(Doc.68)

## **Capítulo II**

### A Colocação

## Capítulo II- A Colocação

### Introdução

Este Capítulo destina-se a formular uma interpretação do tempo e do espaço, do ponto de vista da morfologia social dos Tupiniquim. Por meio de uma descrição das concepções e categorias que orientam as atividades econômicas, os ecossistemas e o próprio cotidiano da produção e consumo em Caieiras Velhas, sugiro uma interpretação da relação que os Tupiniquim mantêm com o espaço e as classificações que têm dele. Algumas entrevistas nos ajudarão a compreender as concepções que orientavam a ocupação dos “assentamentos”, a relação com os ecossistemas e a produção de símbolos associados à vida das pequenas aldeias em Aracruz no presente e no passado. A morfologia, empregada nos termos em que Mauss a assinalou, é importante não apenas para descrever o meio ambiente em que as populações se encontram, mas também para acompanhar a forma pela qual ele é definido por meio de esquemas de classificação social que no limite, recriam a relação entre natureza e sociedade (Mauss, 1974). Ao tratar a questão do ponto de vista da Organização Social, sugiro que ela está ligada ao campo político da constituição da Terra indígena e das identidades indígenas, uma vez que o tempo e o espaço tornam-se objeto ligado ao capital simbólico dos sujeitos que manuseiam os seus sentidos (Bourdieu, 1998). Se coube ao primeiro capítulo apontar os sentidos produzidos em muitas vozes sobre a terra indígena, cabe agora percorrer seus sentidos mais diretamente ligados ao cotidiano dos Tupiniquim.

Divido este capítulo em duas sessões. Na primeira sessão, **Produzindo o Território**, procuro apresentar um quadro geral do território em que se encontraram os Tupiniquim e descrever a inserção da população, a configuração do espaço e a fabricação de categorias temporais ligadas à constituição do espaço. Introduzo a idéia de que as festas de Congo produziam uma rede de relações não apenas cerimoniais, mas econômicas e matrimoniais, atualizando os vínculos entre localidades afastadas, segundo a ordenação espacial do passado. Concluo a seção

descrevendo a forma pela qual as “categorias de pessoas” são construídas segundo a classificação do tempo e do espaço em Caieiras Velhas, informando práticas políticas e de pertencimento. Na seção II, **Produção, Consumo e Territorialidade**, acompanho as descrições dos Tupiniquim acerca de seu espaço doméstico, das roças e a relação que mantêm por um lado com as “matas”, vistas como áreas de caça e coleta e principal argumento narrativo para explicar a escassez de recursos, e por outro, com o mangue, local de intensa produção de alimentos, gêneros, histórias, cosmologias, ambos expressão de disputas políticas em torno da territorialidade (Oliveira F.º. 1999). Concluo o capítulo com um conjunto de observações sobre a alteridade entre os Tupiniquim, desde uma perspectiva da construção do território no espaço. Essa abordagem nos leva à idéia de que o território, antes de ser uma realidade da natureza, participa das classificações simbólicas humanas.

## Seção I

### Produzindo o Território

A Área Indígena de Caieiras Velhas está localizada entre o litoral do Município de Aracruz e a sede desse município (ver mapas no anexo). Sua extensão atual é de 2.997 ha., após a primeira demarcação feita em 1979 e a ampliação em 1998 (doc. 71). Os limites da Área Indígena de Caieiras Velhas se estendem da margem direita da foz do Rio Piraquê-açu até o limite do bairro Novo Irajá (Irajá de Cima), constituído pela Prefeitura Municipal de Aracruz. Ao norte, os limites correm junto ao córrego Sauê até o bairro de Coqueiral. Fazem parte dessa Área Indígena as aldeias de Caieiras Velhas e Irajá, ocupadas pelos Tupiniquim, e Boa Esperança e Três Palmeiras, ocupadas pelos Guarani Mbyá. O bairro Novo Irajá “de cima”, foi criado com o processo de “desintrusão” dos “posseiros” após 1983, e Irajá “de baixo”, apenas com “famílias Tupiniquim” guardam uma estreita relação, a despeito das fronteiras jurídicas e étnicas impostas pela FUNAI. Nos seus limites inferiores, a Área Indígena de Caieiras Velhas sofre uma transição descon-

tínua entre o eucaliptal e a mata ciliar, acabando nos pântanos do manguezal. Na parte sudeste da Área Indígena, ocupada descontinuamente pelas duas aldeias Mbyá, há predominância de Mata Atlântica desde a embocadura do estuário do rio Piraquê-açu até o início da maior concentração de casas do núcleo de Caieiras Velhas. Irajá, no extremo Norte da Área Indígena, apresenta o perfil mais dependente do regime de chuvas para o cultivo, uma vez que tem grande áreas sem cobertura vegetal substantiva. Em 1979, como podemos acompanhar nos mapas do IBGE, Irajá era uma fazenda particular que concentrava a criação de gado bovino<sup>1</sup>. O desmatamento da região para pasto, produção de carvão vegetal e, posteriormente, ocupado por plantações de eucalipto, levou ao empobrecimento progressivo do solo. Dentre os problemas apontados pelos Tupiniquim, encontram-se a lixiviação, o desmatamento e a drenagem dos córregos, por exemplo. A lixiviação tem sido apontada pelos habitantes de Caieiras Velhas como causa do decréscimo do volume piscoso do Rio Piraqueaçú, bem como da quantidade e qualidade dos moluscos que podem ser retirados da “batinga” do manguesal, como as ostras “do fundo”, as ostras “do pau”, sururu e as amêijoas.

Duas estações estão bem marcadas na região que compreende o município de Aracruz. No verão, entre os meses de novembro a março, predomina o clima quente e úmido. No inverno, conhecido pelos moradores de Caieiras Velhas como a época do “vento sul”, as temperaturas entram em declínio. As mudanças no clima orientam a busca pelo pescado, o plantio e a colheita de forma relativa. As variações climáticas são objeto de variações interpretativas e não raro há discordâncias sobre “o dia certo” para ir ao mangue. Associada à observação desse regi-

---

<sup>1</sup> Irajá é descrita em muitas narrativas sobre o “passado” como um lugar com muitas famílias residentes “distantes” umas das outras, como acompanharemos nos trechos da entrevista com Sr. Jonas do Rosário, no Capítulo III. No século XIX, o vigário de Reis Magos já havia registrado terras em nome de índios na “localidade chamada Irajá” como é o caso de André Freire, Manoel dos Santos, Miguel Nunes Pereira, José Francisco Coitinho, Ignácia Barcellos e José Victoriano, que registraram seus terrenos em 1855. De acordo com os documentos, há casos de registro coletivo e particular entre os índios.

me, a “lua” oferece uma referência importante que rege o regime de marés, a saúde e a maioria das conversas dos pescadores. A lua não é determinada por sua aparição física, mas da intuição de seus ciclos pelo interlocutor. Um recurso argumentativo, a natureza aparece nessas ocasiões como uma das maneiras de transmitir conhecimento entre gerações e gêneros. No entanto a ida ou não a uma pescaria é objeto de escolha individual, ainda que um interlocutor fique algum tempo especulando com seu companheiro de conversa se “hoje é lua” ou se “vai dar vento sul”. Como veremos mais à frente, a especulação sobre o “clima” sugere observações importantes sobre o ritmo da vida em Caieiras Velhas.

Caieiras Velhas é uma aldeia formada por uma rua principal e várias ruas vicinais (Foto 1, deste capítulo). À primeira vista, essa lógica de bairro rural é o cenário preponderante para quem passa pelas linhas municipais em direção à sede de Aracruz. No entanto há uma “lógica interior” que organiza a disposição e distribuição dessas casas em Caieiras Velhas. Os grupos familiares estão distribuídos com certa recorrência num mesmo espaço próximo e o pátio da igreja de São Benedito é uma espécie de eixo em que ocorrem as festas coletivas católicas, reuniões e festas de santo, e mais recentemente, pátio para pregação dos pentecostais. Embora a área indígena seja referida como uma só, os moradores se consideram autônomos dentro de suas respectivas aldeias. Os Tupiniquim consideraram os Mbyá - localizados ao sul da Área Indígena - gente de outro lugar, com outra língua e costumes diferentes dos seus, utilizando a categoria “parente” para incluí-los e se posicionar frente à alteridade e autoridades. Com relação aos moradores de Irajá, as diferenças são fruto dos sucessivos processos de demarcação e disputas faccionais ocorridas desde a década de sessenta, como vimos no capítulo anterior. Eles são vistos pelos Tupiniquim de Caieiras Velhas como não pertencentes aos antigos lugares como Caieiras Velhas. Graficamente, o último senso da FUNAI aponta o seguinte:

Quadro 1 - número de pessoas e famílias entre 1996 e 1998<sup>2</sup>

"aldeia"	n.º pessoas		n.º famílias	
	1996	1998	1996	1998
Boa esperança (Mbyá)	108	88	25	20
Três Palmeiras (Mbyá) <sup>3</sup>	*	73	*	14
Irajá (Tupiniquim)	205	213	44	49
Caieiras Velhas (Tupiniquim)	665	677	124	131
Total	978	1051	193	214

Uma abordagem demográfica atual dos Tupiniquim mostra o aumento do contingente de moradores. Os principais motivos levantados pela pesquisa são o retorno de alguns ex-moradores e um incremento nos nascimentos oriundos dos casamentos locais que retêm com mais frequência os homens adultos em seu lugar de origem. Para termos uma idéia, do total de 464 pessoas nas três aldeias Tupiniquim até 1980, passou-se a 1195 habitantes no ano de 1995, e atualmente contam-se 1489 pessoas. Em Caieiras Velhas, aldeia mais populosa, contavam-se 677 pessoas em 1998.

Tracei um esboço do plano da aldeia com as respectivas casas e os comparei com os dados das genealogias de parentesco dos moradores (ver diagrama). Podemos anotar duas formas de distribuição espacial das casas, que embora possam reproduzir o período de ocupação dos "posseiros" na área, indica uma recorrência na forma de ocupação ligada às relações de parentesco, casamento e residência. Assim, no núcleo mais concentrado de Caieiras Velhas a forma de ocupação reúne em um lote os filhos e a parentela de uma pessoa mais velha, homem ou mulher - embora seja mais recorrente a virilocalidade - e distribui, ao longo das ruas ou pequenas quadras, a rede de consangüíneos e afins (ver Capítulo III).

Como menor recorrência, casas esparsas estão fixadas perto da "mata" e longe do centro da aldeia, abrigando um casal e os filhos mais novos e os netos,

2 Os dados foram obtidos no PI de Caieiras Velhas. A categoria "família" é imprecisa pois seria melhor descrita como núcleo residencial. Assim, o número que aparece para família é baseado no total de pessoas morando numa mesma casa.

ou como no caso de dona Andreлина (80 anos), que prefere ter seus pertences separados dos filhos, numa pequena casa de um cômodo. Aqui os limites da casa são definidos pela “roça” contígua, pela capoeira e pelo “pátio”<sup>4</sup>. Há uma insistência de muitas famílias em não se morar “amontoados” ou “imprensados”, de maneira a evitar “fofocas” e rumores, sugerindo um argumento à ampliação das áreas indígenas e uma forma Tupiniquim de “ser no espaço”. Alguns moradores de Caieiras Velhas mostraram-se prontos a deixar o centro onde vivem “amontoados”, tão logo esteja definida uma nova área.

O regime de roças em Caieiras Velhas segrega os moradores com menos e mais tempo de residência na aldeia. Como pode constatar, apenas as “grandes famílias” têm acesso a pastos e áreas maiores para plantio. Esse fato tem empurrado grande parcela dos moradores para o trabalho assalariado ou, frente aos projetos de mutirão, dedicar-se com mais afinco às atividades extrativistas no mangue. Poucos moradores extraem produtos da mata que ainda resta em Caieiras Velhas e os que o fazem procuram as reservas florestais da Aracruz Celulose, fora das fronteiras jurídicas da Terra Indígena. Os produtos ali coletados são mel, palmito doce e amargo, nozes, coquinhos Naiá, raízes e tubérculos para remédios. Essas reservas servem para a caça de pequenos animais como o quati e o tatu peba, principalmente.

Como vimos no Capítulo I, Caieiras Velhas foi alvo da ocupação máficia de posseiros entre as décadas de sessenta e oitenta, quando parte da população local comercializou alguns lotes de cerca de 300 M2. Em função disso o traçado da aldeia foi drasticamente alterado, pois em alguns casos um “posseiro” chegava a ter entre 10 e 30 lotes. Segundo alguns moradores de Caieiras Velhas, “antigamente”, existiam apenas “oito casas” que abrigavam as “famílias mais velhas do

---

3 A aldeia de Três Palmeiras foi criada em 1997 com famílias oriundas de Boa Esperança.

4 O eixo espacial no qual são nomeados lugares, fronteiras, limites são esclarecedores no caso Tupiniquim, pois a sua não coincidência com as classificações oficiais, quer da FUNAI, quer da Aracruz Celulose, são em grande parte fontes de conflito.



lugar”. Entre essas casas havia um extenso terreno ligado por caminhos marcados no sapé, onde se localizavam algumas roças daquele grupo doméstico.

Uma igreja católica foi construída no centro de Caieiras Velhas e ao seu redor algumas casas foram se aglomerando. A forma atual é a de um pátio onde se desenrolam as atividades rituais, reuniões políticas, festas e onde “a puxada do mastro” (ver Capítulo III) toma lugar anualmente e faz convergir pessoas de outros lugares do município de Aracruz. O posto da FUNAI e os serviços municipais também fizeram um conjunto significativo de casas gravitarem em torno desse “centro jurídico e político”. Mesmo entre os moradores mais velhos não pude ter certeza de quando essa igreja foi construída. O fato é que ela estava voltada para o manguezal, sendo modificada posteriormente pelos padres que a reconstruíram na década de oitenta<sup>5</sup>.

A desintrusão dos “posseiros”, feita pela FUNAI em 1983, criou um volume grande de casas desocupadas. Nesse mesmo período, o cacique José Sesenando fez um pronunciamento num telejornal para que os “antigos do lugar retornassem às suas origens e ao seu povo”. Algumas famílias já estavam retornando nesse período e ocuparam casas muito próximas ou fabricaram outra nas imediações. A volta às aldeias deu-se pela rede de parentesco, e podemos registrar inicialmente a volta da pessoa mais velha do grupo familiar e posteriormente dos filhos casados e seus cônjuges. Surgiram ruas com nomes de famílias: Rua dos Pintos, dos Pêgos, dos Pajehus e dos Sesenandos, na medida em que os casamentos se multiplicavam. Algumas dessas famílias têm suas roças bem perto de suas casas, mas outras tiveram que “pedir” terrenos fora desse perímetro para seus roçados. De maneira geral, não é possível entender o plano da aldeia sem essas considerações gerais, pois elas são fundamentais para vermos “no espaço” como estão articulados os grupos familiares.

As aldeias de Caieiras Velhas e Irajá apenas estão articuladas politicamente em tempos de disputa territorial ou divisão de bens adquiridos em algum “acordo” econômico. A tendência que constato é a fragmentação lenta dos núcleos residenciais, devido ao volume financeiro destinado a projetos “coletivos”. Se Caieiras Velhas é tomada como uma unidade independente de Irajá, é porque as diferenças entre elas chegam ao nível de estabelecer uma competição por recursos políticos e financeiros. Cada aldeia tem um planejamento em separado, embora Caieiras Velhas tente estabelecer uma aliança assimétrica com Irajá e com os Mbyá. O planejamento do mutirão, embora discutido pelas lideranças em conjunto, não deixa de ter suas nuances no plano de cada aldeia e uma imposição organizacional oriunda das lideranças de Caieiras Velhas. A constituição de conselhos, lideranças e cacicados em separado é reflexo da conjuntura autônoma imposta por Irajá.

A “colocação”<sup>6</sup> é parte da unidade residencial dos Tupiniquim. Ela é definida pelos laços consangüíneos diante do casamento e constitui-se da casa, do terreiro e da roça. Em certa medida, é o lado domesticado que cada morador ocupa e modela num espaço dado, o lugar. Esse espaço pode ser compartilhado por parentes do casal mas, ideologicamente, tem um “dono” que orienta sua constituição e exerce autoridade sobre ela. A “propriedade” desse “pedaço” vem sendo transmitida de pai para filho e expressa uma relação agnática. Dentre as idéias relativas à posse e ao pertencimento à região de Aracruz, a “colocação” é a idéia mais marcante que um Tupiniquim pode fazer numa referência pública ou numa conversa informal. Com as transformações na ocupação da terra, descritas no Capítulo I, os Tupiniquim desenvolveram novas formas de gerir seu espaço territorial.

---

5 Recentemente Irmã Angela (Ordem das Combonianas) pretendeu retirar a igreja do centro da aldeia que, segundo ela estava sendo tomada por pentecostais. As pessoas ligadas ao Congo impediram a mudança da igreja “que sempre foi ali”.

6 O termo colocação ou assentamento - a despeito da literatura etnológica (Settlement para Riviere, 1980 : Gow, 1991: Descola, 1988) - é usado aqui em consonância com a forma pela qual os Tupiniquim definem o ambiente mais próximo à sua casa e as prerrogativas éticas e morais que abrigam a casa e o espaço doméstico, em relação aos seus vizinhos, parentes e amigos.

A pressão externa sobre a terra gerou uma competição interna acirrada por recursos, tornando agudas determinadas relações sociais e aumentando o número de querelas por espaço para o cultivo ou manipulação da relação social com o solo - talvez pela falta do exercício das relações “ideais agnáticas” no espaço<sup>7</sup>. A Toponímica sofreu as injunções dessas relações. O termo “colocação” aparece com frequência, acompanhado por “lugar”, que expressa o mesmo sentido mas que é empregado quando se trata da defesa territorial mais remota. Assim, de uma pessoa que tenha regressado recentemente a Caieiras Velhas, é comum ouvirmos a seguinte sentença: “É Tupiniquim mas não é do lugar”. Da mesma forma, é por meio dessa categoria aparentemente espacial que cheguei a entender uma referência mais profunda com relação ao tempo. A toponímica exclui o pertencimento territorial desde um ponto de vista estritamente relativo às relações de parentesco, reconstruindo-a em diferenças temporais. A despeito da trama que envolve a negociação da “colocação”, é no plano do parentesco e, portanto, mais ligado à narrativa temporal, que se encontram as soluções ou acomodações dessas situações. Isso faz surgir em Caieiras Velhas uma espécie de seção residencial nucleada em torno de um sogro ou sogra mais velho, igualmente desenhada no plano da distribuição de recursos como o trabalho numa roça, por exemplo. Nesses dois espaços é que se desenrolam a vida do indivíduo e de sua parentela. Eis o ponto de partida de onde ele tecerá as relações com as outras pessoas, grupos e com as vilas e cidades.

A “colocação” define igualmente um círculo de relações no espaço. Quando olhamos para as narrativas das festas religiosas do passado podemos perceber que elas colocavam em movimento as dezenas de “colocações” da região de Ara-

---

7 Ao considerar a instabilidade e mobilidade de algumas fixações, afirma-se que “tal instabilidade, cuja origem parece essencialmente social - particularmente a incapacidade dos sistemas para regular conflitos individuais ou interfamiliares, a alta de uma relação determinada e precisa entre homens e a terra, conseqüências do contraste entre sistema familiar matrilinear e residência patrifocal - representa um obstáculo à constituição de fixações francamente concentradas.” (Einaudi, 1985;317-8)

cruz. A descrição da festa religiosa, por parte de seus participantes, demonstra que o espaço estava dividido e organizado segundo alguns princípios próprios. Dois universos mais imediatos se relacionam nesse ponto de vista. A colocação era essencialmente o núcleo residencial, habitado pela parentela do marido, enquanto o conjunto de colocações ampliava o círculo das relações comerciais, matrimoniais e comunitárias. Era diante das inúmeras trocas sociais que percebemos o trânsito mais intenso entre essas colocações. Segundo Seu Ernesto,

Minha tia [paterna] morava lá sozinha [Comboios] e era velha. Aí chamou papai para ir para lá. Aí, papai virou a cabeça e foi embora para lá. Ele foi primeiro e eu fiquei. Aí, toda a vida eu gostei de estar junto com ele e fui embora para lá também! Aí, de lá fomos indo. Tinha uns homens lá, um tal de Mário Lopes que era gente muito boa, gostava muito da gente; e quando a gente pegava um serviço era pra fazer mesmo! Aí ele tinha um quadro de roça para plantar abóbora lá. Aí, ele colheu a abóbora e a roça ficou a roça lá. Aí, ele perguntou a papai se ele queria plantar a meia. E papai; “então, nós plantamos!” Pegamos, eu mais papai e plantamos. Daí pra lá, enraizamos em Combóios! Aí fomos cuidar da roça. Aí, resolveu na metade da viagem eu resolvi ir para o Rio [Rio de Janeiro], papai ficou pra lá. (Ernesto, Irajá, 1998)

Há duas observações interessantes aqui. A mobilidade estava diretamente ligada à idéia e ao “cálculo” que um homem fazia do espaço e das possibilidades econômicas que a rede de parentesco lhe proporcionava. O pai de Seu Ernesto certamente não nascera no lugar em que eles estavam ao partir “de mala e cuia” para Comboios. Apenas o casamento de seu Ernesto rompe momentaneamente com a idéia de que “toda a vida eu gostei de estar junto com ele e fui embora para lá também”. Eles estavam “enraizados” em Comboios até o ciclo de vida do filho empurrá-lo para outros lugares<sup>8</sup>. Certamente ali ele teria o que precisava: terra, trabalho e uma colocação. Então, porque sair da “companhia” do pai? O “enraizamento” aparece nesses casos como uma metáfora poderosa. Se por um

lado ele significa um ideal filial - ficar na companhia do pai - por outro ela é um estado de coisas que tem que ser rompido diante da maturidade dos filhos, denunciando rituais domésticos e relações de gênero num determinado momento da vida.

A idéia de que a esfera da produção está ligada à forma como os Tupiniquim concebem seu território continua sendo aqui meu interesse. Farei algumas incursões nas memórias da paisagem, como um recurso narrativo e tratarei como a toponímica faz parte da vida e do cotidiano em Caieiras Velhas. Há diferenças significativas entre as comunidades Tupiniquim do Município de Aracruz. Elas podem ser observadas, tanto nos dias de hoje quanto nas entrevistas que procuraram discorrer sobre o cotidiano da produção e do consumo no passado (ver especialmente FUNAI, 1994). Essas diferenças se expressam social e ecologicamente em a) Uma sociedade caçadora e coletora: os habitantes das aldeias que ficavam perto do manguezal e do leito do estuário do Rio Piraquê-açu afirmam que sua atividade consistia essencialmente na pesca, coleta de mariscos e na caça de animais de rios e de estepe, como quatis e tatus, e b) Uma sociedade agricultora caçadora: No interior do município, uma parcela dos entrevistados afirmou que plantavam para tirar seu sustento e trocavam o excedente com outras comunidades ou vendiam nas vilas como Santa Cruz, Vila do Riacho ou mesmo Aracruz. Tal era o caso da farinha de mandioca, principal produto beneficiado.<sup>9</sup>

As diferenças ecológicas são relativas também à experiência biográfica das pessoas. A narrativa dos que moraram fora de Caieiras Velhas e mantinham uma vida na “roça”, aponta que eles preferiram voltar para Caieiras porque queriam um lugar para morar e ter suas roças. Curiosamente a atividade no manguê e nos brejos era tida como secundária, pois “dali tirava o sustento”. Uma dessas moradoras trabalhou por quase trinta anos em meio a fazendas onde

---

8 Para uma discussão das categorias de geração ver Capítulo III.

9 Martins, (1986) aponta essa atividade como uma sociabilidade própria entre os Tupiniquim.

Tudo era cacau. Depois da fazenda São Luiz, a fazenda Glória. Da fazenda Glória pra a fazenda São Joaquim. São Joaquim para Docelândia. Da Docelândia que eu fui para Linhares. De lá eu vim para aqui. Em 81 que eu voltei para aqui. E quando eu cheguei para aqui o meu avô já tinha morrido. Porque ele morreu matado! A minha avó já tinha morrido. Aí, encontrei meu tio. Tio Domingos. Domingos Francisco Rodrigues. Agora só tenho um tio que é Feliciano Francisco Rodrigues. Esse mora em Pedro Canário [extremo Norte do estado] e está querendo vir para aqui mas o pessoal não estão querendo aceitar ele aqui no lugar. E ele é índio aqui do lugar. Tem todo o direito aqui. (Dona Zumira, Caieiras Velhas, 1998)

A parentela de dona Zumira estava distribuída, à época de sua saída para Linhares, entre Caieiras Velhas, Amarelo e Potiri. Dois tios que eram pescadores em Potiri permaneceram ali até falecerem. Os pais Paulino Manoel Vicente e Maria Ana da Conceição moravam em Caieiras Velhas e os avós maternos se chamavam Luiz Francisco Rodrigues e Ana Barbosa e moravam “num sítio de nome Amarelo”, ao norte de Caieiras Velhas. A relação do grupo familiar com as roças era referida por Dona Zumira como sem importância. Como ela argumenta,

O dia que vendia marisco, Guaiamum, Caranguejo, Ameixa, Ostra para poder sobreviver e comprar porque não tinha nada; ninguém não tinha uma mandioca para fazer farinha, ninguém não tinha uma cana. Só tinha, às vezes, um pezinho de banana na beira deste brejo, né? Quando não tinha farinha, não nego, Não tinha farinha para agente comer, mamãe cortava a banana verde, cozinhava e fazia a paçoca socada no pilão, uma espécie de sopa, para poder agente comer com aquele marisco, aquele peixe ou o que fosse. (Dona Zumira, Caieiras Velhas, 1998)

Duas observações são importantes. Inicialmente os produtos, tanto da roça quanto do mangue, mostram-se aptos às trocas na cidade, mas o valor dado aos dois ecossistemas variava sobremaneira. É comum observarmos o desprezo de alguns moradores mais velhos pelas roças enquanto o mangue, com a rotatividade e “liquidez” do pescado, torna a troca por bens ou dinheiro mais segura e rápida, permitindo o “sustento”.

No interior, a relação de produção apresentava algumas diferenças. Dona Licinha saiu da casa dos pais [Guaxindiba] para morar com a irmã em Caieiras Velhas. A mãe morreu cedo e o pai inseriu outra mulher em casa. Ela confessa que não gostava do pai porque ele não trabalhava. Segundo ela, ele vivia pelas matas matando bicho e tirando lenha para vender em Santa Cruz “a troco de cachaça”. Ele não caçava sempre e a presença de carne de caça nas refeições não era uma constante. A mãe é que “tomava conta de tudo”. Ela é que cuidava da roça, plantava e colhia, e sempre tinham mandioca para a farinha e os mariscos para a refeição. Ele apenas derrubava o trecho para depois fazer a roça. Dona Licinha recorda que a participação masculina nas roças era baixa e que “eles gostavam de ficar andando para os lados de Santa Cruz” caçando e fazendo negócios. A crítica feita por dona Licinha a seu pai nos revela a forma como a divisão sexual do trabalho era concebida entre os Tupiniquim. A literatura etnológica observa que “o que vem da roça é mais constante e certo do que o que vem da caça” (Ramos, 1990;34). Isto é, há uma divisão sexual do trabalho que opõe caça, como particularidade do universo masculino, e agricultura, como parte das atividades do cotidiano feminino.

### **Tempo e espaço remotos**

O espaço da aldeia de Caieiras Velhas está dividido segundo seus moradores numa concepção temporal. Essa classificação reúne concepções diversas e não concorrentes do que seja o espaço aldeão para os moradores, a despeito do que pretende a administração da FUNAI estabelecida na área desde 1979. Os espaços da caça e da pesca não são os mesmos das placas federais fixadas nos limites da Área Indígena e menos ainda da divisa artificial criada com os eucaliptos. A despeito do arbítrio sobre o Território Tupiniquim, pretendo descrevê-lo segundo a “natureza” do interlocutor o que corresponde a uma disputa por legitimidade na definição da área dentro da comunidade. As situações em que operam essa divisão

tomam como universo de referência a percepção territorial e étnica contemporânea em Caieiras Velhas, que opõe “velhos” e “novos” no “lugar”. Como veremos, além de uma categoria espacial que se relaciona com o tempo social, a idéia que os Tupiniquim de Caieiras Velhas têm do “tempo”, enquanto duração, é fundamental na compreensão de qualquer dinâmica que procure descrever as relações no tempo e no espaço. Há, portanto, uma outra perspectiva que atravessa a relação discursiva entre etnicidade e espaço, que reúne grupos políticos de uma certa ordem na construção do espaço da aldeia. Se o tempo de duração sofre as injunções de outras relações sociais, o espaço igualmente é um cenário de dramas relacionados a essas realidades.

Nesta seção procurarei discorrer sobre o tempo e o espaço remotos. Tomarei essencialmente as entrevistas que realizei em campo, quer em Caieiras Velhas, quer entre famílias que deixaram o lugar onde nasceram há muitos anos. Procuo, com isso, dar uma alternativa interpretativa e etno-histórica à percepção do espaço que povoa as disputas contemporâneas, recuando um pouco no tempo. Ao tratar essas categorias procuro valorizar os moradores “das matas” de Aracruz porque elas contrastam com o regime territorial contemporâneo partilhado em Caieiras Velhas.

Tomou-se absolutamente necessário construir uma aldeia Tupiniquim nas últimas décadas. Essa idéia, fundamentada num coletivismo comunitário, contrasta com a percepção do território das gerações mais antigas com quem conversei. Com as transformações ecológicas da região os Tupiniquim envolveram-se na definição dos limites geográficos de uma aldeia, segundo o modelo institucional da FUNAI. Ainda no que diz respeito à noção de pertencimento territorial, toponímia e vocativo formavam um nome; Seu Bino de Irajá, Joaquim de Canta Galo, Pedro do Amarelo. É comum, diante das perguntas sobre o local em que moravam, ouvirmos das pessoas mais idosas que tratava-se do “lugar dos parentes” ou “das matas” e que as relações estabelecidas ali eram, entre outras, de trabalho e criação



dos filhos e netos. Após o período em que consideram o “seu lugar” o limite entre os espaços mais amplos e outras localidades, as coisas se modificaram drasticamente. Com efeito, esse período ressepte-se de uma interpretação que considere ao mesmo tempo a formação de uma tradição territorial Tupiniquim e as mudanças históricas e políticas sobre a região de Aracruz. Isso fez com que minhas conversas se estendessem para fora de Caieiras Velhas, onde antigos moradores guardam ainda alguma relação com o lugar. Dona Guilhermina, hoje moradora na Vila São Vicente em Vila Velha, recorda-nos

Sandro- Como era o nome do lugar onde a senhora morava?

Guilhermina- Braço Morto. Tinha Guaxindiba. Eu só lembro bem no sonho. Porque às vezes eu sonho tudo direitinho como era! No sonho é que vem as coisas tudo direitinho! Do jeito que era a casa, onde a gente morava, o lugar da casa, as matas, os rios onde lavava roupa, levava na cabeça, né? Ia lá no poço, subia aquela ladeira. Às vezes lá quando eu sonho com aquele lugar, amanheço tão bem! Ia para as festas em Caieiras Velhas, atravessava aquele brejo ali no Soué, né? Com o tempo de chuva, como agora, enchente, atravessava com o meu tio Zé, na canoa, uma gamela de tomar banho e atravessava. Botava aquela trouxa de roupa na gamela e atravessava. Ele nadando e nós remando na frente. E nós estávamos. Era assim: levava farinha, botava na gamela e atravessava. Era assim. Para Caieiras. Fazia aquela tapioca para vender, né? Fazia pra vender.

Sandro- morava muita gente lá em Braço Morto?

Guilhermina- Morava nada! Morava só quatro pessoas, quatro casas. A minha vovó, finada minha mãe e o finado meu tio que morava para o lado do Guaxindiba. E da minha tia Emília também, a mãe de papai, depois eles plantaram café, banana, laranja. De tempo de laranja sobrava laranja no pé. Socava café no pilão ainda pra vender. Mas tudo barato mas dava para comprar as coisas ainda. Esse negócio duzentos reis, não falava como agora não. Falava tostões, trezentos Réis, quatrocentos Réis. E agora é só negócio de Real. O tostão eu nem sei mais quanto é! (Guilhermina, Vila Velha, 1998)

Dona Guilhermina (90) sempre volta a Caieiras Velhas para visitar o irmão e o filho que mora com ele. Comenta como está tudo mudado desde que

saiu. Tudo crescido. Fica dois dias e dali segue para uma vila perto de Aracruz, na casa de outro filho. Fica algumas semanas e volta para Vila Velha. Ela demonstra vontade de morar novamente em Caieiras Velhas. Ela aponta o círculo de sua casa e os assentamentos dos seus parentes, o espaço familiar e as unidades ligadas à sua parentela extensa (ver a seguir). O caminho da roça, as plantas no terreiro e as tarefas do dia-a-dia que dividia com os pais e tios. As representações e práticas que estão associadas ao local de moradia, nas narrativas a ele relativas, indicam uma divisão entre gêneros. Os homens apontam com maior prazer as caçadas e as andanças pelas matas e as mulheres consideram a vida doméstica e o universo da produção de alimentos e de filhos. A mãe de Dona Guilhermina mandou-a para a casa da irmã porque o padrasto não a queria em casa. Ali fazia as tarefas da casa e tomava conta dos filhos pequenos da tia. “Andava com ele para cima e para baixo” indica. A festa do santo e a expedição misturavam essas experiências numa relação com o exterior, como veremos a seguir. As narrativas masculinas sobre o espaço imaginado podem ser acompanhadas entre relatos sobre o universo da caça, do companheirismo e das relações entre afins. Seu Antônio Coutinho morou muito tempo no Guaxindiba e é irmão de Dona Guilhermina da mesma união. A experiência dos irmãos perdurou até a mudança para Caieiras Velhas.

Antônio Coutinho- Um cunhado meu que era Vítor Vicente, ele casou com essa tal de aninha [meia irmã] e foram morar lá em casa uma porção de tempo. Ele gostava de caçar e eu também. Era de dia, era de noite, nós gostava de caçar. Nós saíamos de casa ali para as seis horas da noite e saía para aqueles matão a fora. Mas, lá no Guaxindiba. E quando agente voltava já vinha trazendo tatu, paca, era Sarué... Quando era pelo dia, o Vítor chamava mais eu “cunhado, vamos pescar?!” Caçar no Soué, aqui. Ele tinha um barcozinho no Soué. Mas nós não usávamos arma de fogo não. Só pau de ponta. Agente cortava...quando o cachoreiro botava a paca na água, o que agente fazia? Cortava um varãozinho dessa grossura assim, mais ou menos do tamanho desse armário assim de comprimento, né? E despontava a ponta ali. Bem fininha. Quando a paca vinha agente batia em cima

dela. E aí vai pocando aquele borbulho dentro da água. E vai. Quando ia chegando na beirada assim, a beira assim, encostada no Tiririca, botava a cabeça de fora assim, agente vinha com um pau no lombo dela assim. Afundava para o fundo e ficava se batendo se batendo...e suspendia pra cima estava morta, né? Ih, muita capivara eu matei no rio Guaxindiba! Quanto vim pra aqui ainda matei capivara aqui no Soué. Eu sozinho e deus. É! Na maré ali eu já matei muita paca também. Veado. Sozinho e deus. Eu já matei muito veado naquela maré. Agora é que depois que entrou essa companhia, esse negócio de eucalipto, afugentou as caças. Agora eu acho que essas caças estão tudo lá pra ...na Regência, né?

As transformações no espaço mandaram embora as pacas e os cunhados. Mesmo assim o espaço imaginado entre alguns Tupiniquim é uma realidade constantemente assinalada. Embora haja eucaliptos plantados por toda a parte, há uma toponímia da caça e da amizade associada à vida dos mais velhos. As transformações no meio ambiente são claramente percebidas na devastação ecológica desde a implantação da floresta homogênea de eucalipto e as memórias acionadas pelos mais velhos estabelecem um cotidiano há muito extinto. Seu Antônio, ao se referir ao espaço, toma as técnicas de captura dos animais, os nomes das plantas associadas à tecnologia da caça, o drama do animal e sua própria aventura masculina. Ele toma ainda uma relação com um “cunhado”, que nos informa a composição dos grupos residenciais, o parentesco e o casamento nesse grupo. A relação entre homens e companheiros de caçada era bem estabelecida. O pai de Seu Antônio era suficientemente poderoso para dar terras aos seus filhos homens e burlar a regra da patrifocalidade.

### **Entre santos e visitas distantes**

O ritmo temporal do vai-e-vem entre caçadas e a casa era quebrado pela festa do santo, um rito católico bastante freqüente em Aracruz mas que adquiriu um significado diferente entre os Tupiniquim. O lugar que o culto católico ocupava entre os Tupiniquim nesse período era absolutamente importante para a

reprodução simbólica dos pequenos grupos dispersos entre as matas. A “festa do tambor”, como parte da elaboração local do culto aos santos, envolvia um universo de partilha; a possibilidade de trocas matrimoniais e a festa em si, como um momento de trocas sociais<sup>10</sup>.

Para Caieiras Velhas convergiam pessoas de vários lugares quando ocorria uma festa do tambor. O calendário das festas acompanhava algumas datas principais do catolicismo, ainda que “brincar o Congo” não tivesse data certa em muitos casos. Santa Catarina, São Sebastião e principalmente São Benedito eram os santos mais ligados ao cotidiano nas aldeias. É possível que Caieiras Velhas recebesse mais visitas em dias de festa porque a pequena igreja católica, feita de estuque e palha, era uma referência central para as pessoas. Ela mantém, nos dias de hoje, suas feições arquitetônicas - quer no volume da sua construção, quer na posição no “centro da aldeia” e sobretudo na referência espacial e simbólica com o passado. Como afirma seu Manoel Pinto 88 anos,

“naquele tempo, tudo era católico, fazia festa e todos brincavam direitinho. Amanhecia o dia, começava a tiração do mastro. Por exemplo, o dia era amanhã, começava hoje, brincava a noite toda, amanhã pelo dia todo, e só acabava de tarde. Muita bebida mas ninguém brigava porque era unido.”

Durante essa entrevista, seu sobrinho Salvador o convidava para mais uma “festa do tambor” em Pau Brasil.

Salvador- Titio, lá pelas cinco horas o senhor pode se arrumar.

Manoel Pinto- Eu posso ir também? Que horas vai sair?

Salvador- Vai sair cinco e meia.

Manoel Pinto- E o Congo vai também?

Salvador- Não.

Manoel Pinto- Ah, não!?! Se o Tupiniquim ir o Congo não tem que ir também?

Salvador- Eu falei com o Zé e o dia do Congo foi ontem. Hoje é a quadrilha. Tá?

---

<sup>10</sup> Ver no Capítulo III, onde discuto as festas do santo.

Manoel Pinto- Tá. Estão tá. Cinco horas né?

Caieiras Velhas e Pau Brasil estão entre as mais lembradas. Lugares grandes que reuniam muitas pessoas. As excursões até elas nos dão a chave para compreender a perambulação dentro do território. A festa tinha lugar fundamental nessa percepção do território e das redes sociais possíveis de se estabelecer nele. Por meio do comércio ou de alianças matrimoniais, os Tupiniquim moviam-se com grande intensidade de uma localidade para a outra. Se acompanharmos a origem das pessoas no nascimento e no óbito, veremos uma mudança muito intensa ao longo de suas vidas, com muitos casamentos, trabalhos diversos e locais de comércio oscilando entre pequenos vilarejos e cidades mais próximas.

### **Categorias temporais em Caieiras Velhas**

A descrição das categorias do tempo entre os moradores de Caieiras Velhas podem ser descritas desde uma divisão conceitual do tempo em duas séries de explicações, uma ligada aos eventos cronológicos que configuraram a dinâmica demográfica, política e étnica das últimas décadas - que penso, poderia ser chamado de “diacrônico” - e outra ligada ao tempo vivido, através do qual se organizam os eventos cotidianos da produção e consumo - complementarmente “sincrônica”. Darei mais ênfase à segunda ordem de eventos e deixarei a primeira para uma abordagem futura sobre a etnogênese e sociogênese Tupiniquim (Silva, 1999). Enquanto as classes de idade em Caieiras referem-se ao tempo cronológico com certa homogeneidade, o mesmo não se passa com o tempo vivido. Enquanto as gerações mais escolarizadas tentam reproduzir os “tempos antigos dos mais velhos” através de uma lista de atividades desenvolvidas “antigamente” - casamento, moradia, culinária, etc. - e as classificações atuais das atividades econômicas, por exemplo, elas se afastam do reconhecimento do sistema em que estão inseridas. Por outro lado, práticas recorrentes dos “mais velhos” passam como caduquices

próprias da idade: olhar o tempo, anunciar uma chuva, desconfiar da “viração” da maré, etc...

Todos em Caieiras Velhas sabem relatar os acontecimentos que envolveram a disputa pela terra nos últimos anos. Jovens e idosos estabeleceram uma cronologia mais ou menos precisa dos acontecimentos que envolveram a Aracruz Celulose, a FUNAI, o CIMI e a sua própria aldeia. A disputa pela posse e uso da terra modificou o senso étnico entre os Tupiniquim ligados à memória<sup>11</sup>. Uma das correlações mais eficazes com o passado histórico foi traçar a descendência espacial com as dezenas de lugares identificados pelo Grupo Técnico em 1994. O levantamento dos lugares (aldeias) que foram ocupados pelas florestas de eucalipto foi realizado com base na memória das pessoas mais velhas e devidamente apropriado pelas duas gerações subseqüentes.

Garantia-se, assim, não apenas a sobrevivência da história Tupiniquim, mas uma identidade coletiva poderia ser traçada dentro do panorama das demais etnias indígenas brasileiras. Nesse sentido, é importante observar o modelo de construção dessa memória e as pessoas e instituições envolvidas nessa tarefa. Como observa Gow (1991:66), o tempo entre os Piro é dilatado para afastar o passado mítico, desconhecido e intensamente criticado pelas gerações que nasceram fora da escravidão. Essa distância cria a própria noção de história entre os Piro. Por outro lado é significativo perceber que coube a grupos distintos construir essa memória. Quando entrevistado as diferentes gerações isso fica bastante claro em três pontos: a) os mais velhos falam de sua vivência pessoal, da nostalgia, mas afirmam que hoje é melhor que ontem, e em geral não vêem muito sentido em falar do passado, a não ser com propósitos políticos bem demarcados; b) os de meia-

---

11 Os eventos de que estamos tratando tiveram início por volta da década de 60. No entanto, no centenário de Vitória, em 1951, houve uma apresentação com “danças típicas e estilizadas”, conforme lembra Guilherme Santos Neves (Santos Neves; s/d). Nela “compareceram várias pessoas de Caieiras Velhas em Santa Cruz”, como afirma ainda, Seu Alexandre Sesenando, que diz que eles se apresentaram para Getúlio Vargas e que foram premiados nesse festival “com mais de trinta bandas de Congo”.

idade gastam seu tempo no trabalho e nas ações práticas do dia-a-dia, mas valorizam suas “raízes”, por terem nelas o respaldo étnico e político para as reivindicações territoriais ; c)os jovens sentem saudade do que não conheceram, acham que o passado era melhor, mas estão envolvidos em projetos pessoais que certamente conflituam com uma visão comunitária e fechada sob um território. Sua visão nostálgica do passado é em grande parte fruto do que aprendem nos cursos de formação de professor indígena. É aqui que surgem conflitos entre gerações, que serão tratados no Capítulo III. Vamos retomar as representações sociais que estão ligadas ao tempo nas categorias das mudanças climáticas e ver sua presença no cotidiano dos Tupiniquim.

A relação dos moradores de Caieiras Velhas com o tempo meteorológico é bastante significativa. Todos especulam sobre as menores mudanças na temperatura, pressão atmosférica, regime de chuvas ou estiagens, e todos esses fenômenos têm sua nomenclatura e explicações próprias, como veremos. Inicialmente gostaria de destacar a relação que existe entre os moradores e o regime de ventos naquele região e o sistema de conhecimento que dele se origina. Essa descrição enfoca as condições do tempo ligadas à vida doméstica, às atividades econômicas, às concepções sobre saúde e doença e ao próprio regime de trabalho em Caieiras Velhas.

Durante uma das entrevistas que realizei em Irajá, eu e Seu Antônio Nunes Vicente (44) conversamos sobre algumas características ligadas à sua saúde e a produção doméstica que estão associadas ao “vento sul”

Sandro- O senhor me disse que teve um problema, Seu Antônio?  
Antônio Nunes- Tive. O problema dos meus rins. Aí eu comecei a passar mal, sentir muito mal. Aí depois fui para Aracruz, fui internado, fiquei sete dias em Aracruz, aí depois tiramos chapa, né? Deu pedra no rim. Aí fui pra Vitória lá na Vila Velha, no hospital Evangélico. Aí fiquei mais seis dias lá, operou e aí foi melhorando, aos pouco foi melhorando. Aí, depois que eu voltei, estou na mesma luta, desfiando o siri...

Sandro- o senhor falou que vai castrar os porcos... o senhor castra eles quando?

Antônio Nunes- Eu vou castrar ele agora a partir ...lá para o dia dez mais ou menos de junho, né?

Sandro- Com que idade o senhor castra os porcos?

Antônio Nunes- Os mais novos com três meses. Tem o problema da lua. Sendo minguante, na lua minguante é melhor castrar. O problema e o vento, né? Tem que ser algum vento que está soprando de Norte. Não pode ser esse vento igual nós estamos agora assim, não pode ser.[soprando de Sul a Norte]

Sandro- Esse vento é o que?

Antônio Nunes- Nós tratamos aqui de vento sul.

Sandro- por que não pode castrar?

Antônio Nunes- Porque o vento sul é um vento que esfria demais e inflama a castradura. E, se inflamar, morre! Aí não deve.

Sandro- E o senhor castra ele pra que? A carne, fica diferente?

Antônio Nunes- Castra pra gente poder vender melhor, né? Tem mais rendimento no trabalho da pessoa. Se não estiver castrado é difícil, ninguém compra. Eles gosta sempre do porco castrado porque aumenta, ele cresce mais e engorda mais...Fica mais diferente. Ele sem castrar fica diferente. Fica com mau cheiro...nunca ele é igual ao castrado. Limpinho. Um animal bem limpo. Não tem mais problema. Pode qualquer pessoa comer; quem é operado pode comer. E ele sem castrar não pode. Não pode comer por causa de problema, né?

Sandro- O senhor ficou sem comer carne de porco quando estava com aquele problema?

Antônio Nunes- Até hoje não comi ainda [ri]

Sandro- Cria e não come?

Antônio Nunes- crio e não como!

Os porcos de seu Antônio são o que mais lhe agrada. Nisso se iguala aos demais homens que criam porcos em Caieiras Velhas. Tem prazer em andar no meio deles, de lhes dar nomes e de chutá-los carinhosamente. Pediu fotos com eles e quando lhas apresentei na casa de sua mãe, ele ficou muito convencido de que era o melhor criador da região. Sua esposa Maria fala que os porcos “são coisa dele...ela não se mete”. Ele vende os porcos adultos, prontos para o abate e também os filhotes já castrados, uma de suas especialidades. A castração do porco é definida por um conhecimento do tempo e do regime dos ventos, cujo sistema é



adotado em outros itinerários terapêuticos, seja ligado ao mundo dos homens, seja dos animais. As práticas não devem ser tomadas isoladamente mas, relacionado com outros princípios simbólicos presentes recorrentemente nas classificações do tempo. “Quente” e “frio” parecem ser os estados mais gerais ligados ao tempo e por isso associados ao regime de ventos. O vento sul é frio, seco e “traz muita doença”. Todas as atividades humanas e do reino da natureza ficam prejudicadas por sua ocorrência. Além disso, como pude ver nas andanças pelas ruas de Caieiras, sua incidência retira as pessoas de circulação. Não aparece ninguém no campo de futebol, na roça, no mangue e o tempo, no sentido de contagem, parece parar para o vento “passar”. Dentro das classificações do clima e do regime de estações o vento sul é uma incógnita. Não há controle possível em sua determinação. Ele pode acontecer de repente.

Entre os pescadores ficam evidentes as relações de evitamento que se estabelecem entre o mangue e o vento sul. Não é somente o incômodo climático que se sente à beira da água ou dentro dela, com um vento forte soprando o barco de um lado para o outro, os mariscos do mangue também “somem”. “Fazer o que no mangue com este tempinho!? Ficar em casa!” assinala Pelé, um dos pescadores que via, em dias normais, diariamente entrar no mangue. O Vento Sul torna a “loteria do mangue” ainda mais arriscada e é melhor dar a vez ao vento e esperar um dia melhor.

Durante um dia de vento sul saí com Olindo e Helena para pescar caranguejo. O vento naquele dia era realmente frio e tivemos dificuldade de atracar o barco no banco de lama, em uma “entrada” para o mangue. Helena nos deixou e saiu de volta para tentar pescar siri no meio da maré. Cerca de quatro horas depois nos encontramos novamente e ela não havia pego nenhum siri, enquanto Olindo apanhara apenas caranguejos fêmeas, menores, menos “gordas” e “gostasas” que os machos, segundo a concepção local. É certo que Olindo havia relutado em entrar na maré e Helena também deixaria para outro dia. Mas, como ele mesmo dis-

se, “tinha prometido hoje” [para o pesquisador] e então saímos. Praticamente todas as pessoas que encontrávamos na ida e na volta estranharam o “Compadre Olindo” entrando no mangue com aquele tempo. Assinalavam então com uma piada e com olhares jocosos.

Acredito que as próprias noções nativas sobre as condições climáticas podem finalmente estar associadas à contagem do tempo, onde uma relação cronológica pode ser originada daí. O regime de marés, por exemplo, é um desses marcadores. Ele orienta não apenas a entrada no mangue para pescar caranguejos, mas o tipo de pescado que pode ser encontrado naquele momento no mangue. O ano do calendário do manguezal - descrito pelos Tupiniquim - é dividido em três fases, que estão concentradas no verão. Eles representam a fase em que os caranguejos “andam”, quando termina o período de “cema” - engorda do crustáceo, quando ele fica recluso no buraco - e ocorre a “piracema” - período em que o crustáceo busca as margens do mangue para “lavar as ovas”, “desovar” e se alimentar. Esse período vai de novembro a março e é marcado pela abundância desse alimento na mesa dos Tupiniquim.<sup>12</sup>

Quando perguntava sobre a retomada da pesca ou a coleta de mariscos, obtinha como resposta, além da afirmação ligada à fase da lua ou ao fluxo da maré, uma forma de contagem de tempo baseada no fim do vento sul. Quando ele parasse, voltariam ao mangue ou sairiam à noite para caçar. Ao associar o regime de ventos passei a pensar que ele seria uma função na qual se contaria o tempo e não apenas uma ocorrência natural. O vento sul, como um dos fenômenos associados ao tempo, cobre os diferentes ecossistemas em Caieiras Velhas: mangue, roça, e matas. Do ponto de vista do tempo, o espaço fica homogeneizado pelas

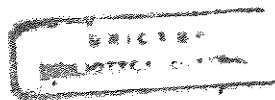
---

12 Uma série de ações do IBAMA tem reduzido a procura pelos caranguejos nessa fase do ano. A fiscalização é ostensiva, sobretudo para os caranguejos fêmeas, com ovas que segundo os Tupiniquim, figuram apenas em suas mesas e não são comercializadas. A rigidez da fiscalização é constantemente driblada quando, a pedido de um “pai de família”, o chefe do posto pede ao IBAMA em forma de ofício que lhe seja franqueada a pesca “apenas para seu sustento e o de sua família”.

contingências das alterações climáticas. Tudo fica ruim no inverno e a alternativa é dedicar-se ao espaço doméstico e às conversas no terreiro. Mesmo recebendo as influências das variações climáticas, o espaço doméstico é familiar e sujeito ao controle dos seus donos, como vimos na criação de porcos de Seu Antônio. A domesticação do tempo está ligada à tecnologia do espaço da casa, ou seja, são as técnicas de produção e reprodução econômica que permitem, senão um controle, a formação de um sistema simbólico que explica e remedia a natureza.

O tempo vivido, compartilhado pelo grupo doméstico nas alterações ecológicas e territoriais, está associado à memória como drama social. A fórmula invisível da memória criou marcas nas pessoas e as ajudou a compreender cedo o que estava ocorrendo à sua volta, com o avanço do eucalipto. As fronteiras físicas estavam diminuindo, o espaço encolhendo, já não se podia andar por aí em busca de casa, colocação e roça. Seu Jonas do Rosário me fez uma extensa argumentação, detalhando parte de sua biografia, que é ao mesmo tempo uma versão da história fundiária local em Aracruz. Gostaria de destacar que a leitura que ele faz de sua própria vida está associada ao espaço, ao tempo e às transformações nas relações sociais e políticas. Sua narrativa para ele é a história.

Areal. Lá foi onde eu nasci. Praticamente criado, juntamente com os meus parentes, os avôs, os tios e as tias. Tio por parte de mãe e tio por parte de pai. E nós convivíamos naquela aldeia ali. Tratávamos de aldeia porque é aonde agente foi nascido e criado e se refere igualmente hoje, como nós estamos nesta aldeia aqui que é o Irajá. Onde nós temos todos os direitos de plantar colher. Mas, só que naquela época não tinha o reconhecimento como área indígena, como todo mundo sabia que estava dentro de sua aldeia ali. E meus pais, viviam assim, trabalhando na roça, fazendo alguma rocinha pra sobreviver. Fazia algum artesanato pra poder vender, né? Vinha mariscar. De lá, nós vínhamos, meu pai e minha mãe vínhamos neste mangue aqui, né? Neste rio do Piraquê-açu que sobe aqui. Vínhamos mariscar, tirar ameixa, ostra, apanhar guaiamum, caranguejo. Tudo isso vinha de lá. E como se diz a história, eu fui nascido lá, no ano de 1946. (Jonas do Rosário, Irajá, 1998)



À toponímica, Seu Jonas do Rosário, ex-cacique de Irajá, associa o “desgosto”, que também era uma razão para entrar em trânsito pelo território. Com a fronteira reduzida, para onde ir? As alianças com os fazendeiros apareciam como uma solução. Essa relação, contraditória do ponto de vista assumido hoje pelos Tupiniquim, fazia parte de algumas das práticas e dos itinerários pessoais em anos difíceis entre os moradores de Aracruz.

Praticamente fui criado lá. Meu pai desgostou do lugar porque, na época que aqueles fazendeiros, igualmente hoje que é uma pessoa que é até acionista da Aracruz, o Primo Bitti [ex-prefeito de Aracruz], que chegou naquela região naquela época, né? Ele foi o maior que começou a tomar as terras dos índios que moravam naquela época ali. E, por isso, na idade que eu estava, com 7 anos. Minha mãe estava criando eu mais dois irmãos, que é o João e o Edson. Eles deixavam eu tomando conta destes meninos e saíam pra mariscar nestas marés por aí a fora aí! Daí, quando foi um belo dia, minha mãe falou assim mais meu pai, seria um dia de Sábado; “hoje nós vamos deixar vocês em casa aqui, vocês ficam tomando conta de casa aqui que nós vamos no mangue, vamos fazer uma pescaria lá. Vamos mariscar um pouco lá”. E nossa casa não era igual a esta aqui. Nossa casa era uma casa de palha, fechada em toda roda de palha, eles tratam de maloca. E uma grande área que tinha assim, aberta, né? Nosso fogãozinho era no chão, né? Aí quando foi um dia de Sexta-feira minha mãe foi e lavou as roupas que nós tínhamos todinha e botou no arame que nós usávamos cipó pra estender roupa, pra enxugar e daí, de tarde, ela pegou aquela roupa e guardou tudinho, né? Nós tínhamos uma caixa grande de guardar roupa que chamávamos de mala, né? Naquela época dizia que “ia fazer a mala”. Eu já era menino que entendia bastante e era o que tomava conta de meus irmãos. Daí eles saíram. E nesta época nós tínhamos uma porção de criação. Nós criávamos bastante também, né? Criação na beira de casa, canavial na beira de casa, que fazia café de cana, e tudo isso. E mamãe disse “vocês, quando der ali na base de dez horas, dez e meia, você pega aí uns três ovos de galinha e vai lá pra casa de mamãe - ela chamava meu avô [paterno]de pai e minha avó de mãe, né? E, depois se der um tempo, você vem aqui ver como é que está as criação, botar água para as criação” - “tudo bem”. Daí eu fiquei e eles saíram. Meu pai e minha mãe saíram para o mangue e eu fiquei

em casa. Arrumei a casa direitinho, deixei tudo limpinho. Daí, quando foi ali para a base de dez horas, dez e meia, os meus irmãos já estavam com fome e eu disse: “agora vamos pra casa de papai, que era nosso avô”. Daí, eu botei o outozinho na frente, peguei o outro no colo o mais pequeno e viemos embora. Viemos pra cá e deixamos tudo certinho lá. Viemos cá e, na casa de minha avó ela fez o almoço pra nós almoçarmos e almoçamos tudinho ali. Depois, quando deu ali pra base de meio dia e meio, ali mais ou menos uma hora da tarde, daí eu falei assim, “mamãe falou assim que quando desse ali por volta de uma hora, eu fosse ali em casa dar uma olhada nas criação, botar uma água para as criação, e eu vou lá” - “então vai meu filho, vai lá” Daí, quando...eu saí, né? Deixei os dois meninos lá na casa do avô e sai. É, naquele momento, naquele dia, tinha chegado um vento sul forte, né? Hoje está um vento sul mas naquele tempo estava soprando mesmo! Aquela ventania que só vendo! Daí, eu vim embora. Andei, que dava mais ou menos quase uns vinte e cinco minutos, meia hora, né? Pra chegar na casa onde eu morava. Andava só por dentro da capoeira, que tinha só o caminho, porque o resto era capoeira em roda. Fui andando, quando eu cheguei mais ou menos numa reta assim que eu avistei lá embaixo onde nós morávamos, daí eu olhei e vi uma fumaça suspendendo pra lá. Aí eu pensei “Ah, uma fumaça pra lá, né? E quando eu sai de casa eu não deixei fogo no fogão não tinha nada de fumaça pra lá! O que está acontecendo?” eu falei. Daí eu fui embora. Fui cismado. Aí eu fui correndo pra ver o que era aquele fogo, quando eu chego que avisto o lugar da casa, cadê a casa?! O fogo, tinha acendido um fogo ali que eu não sei como, aquele foi botado, não sei como é que foi, rapaz, queimou tudo! Só estava os esteios da casa fumegando, do barraco. Tinha queimado tudo! Ai, eu voltei pra trás na carreira, correndo pra trás e cheguei na casa do meu avô e falei “pai, o senhor sabe o que aconteceu? Nossa casa...nossa casa foi queimada nossa casa!” - “o que? Foi queimada?!” - “foi! Só está os esteio”. O velho era aleijado, né? Ele usava uma muleta, duvidava do homem que corria mais do que ele na muleta! [risos]E saiu o velho de lá, naquela carreira, vem cá, chega cá; “que diabo fizeram cá?!” já estava tudo queimado já! Não tinha nada a fazer mais. Agora sim! Aí voltamos pra trás. Fiquei já cismado, que meu pai chegasse e ia perguntar; “como que aconteceu aquilo ali?” aí viemos pra casa, né? Mas ficamos sem nada mesmo. Acabou! Acabou tudo; roupa, estragou tudo, queimou tudo! Não deu pra aproveitar nada naquela época. E daí nós viemos pra cá. Quando foi na base de cinco hora mais ou menos, os meus pais chegaram, né? Chegaram pra apanhar nós e vir embora. Daí, quando eles estavam pra

vim embora meu avô falou assim; “olha, aconteceu um caso, que o fogo queimou a casa de vocês! Queimou e não sabe como é que foi aquele fogo!” Daí, o velho queria achar ruim comigo porque achava que era eu que tinha juntado o fogo no fogão e saído pra lá e deixado fogo no fogão e o vento soprou e pegou vento na casa. Mas não foi. Aquilo foi gente que passou lá, vaqueiro do próprio Eugênio Bitti que é pai do Primo Bitti, que existia lá naquela época. Eles soltaram uma gadaria, mais ou menos umas quinhentas, seiscentas cabeças de gado que tinha, eles soltaram naquela capoeira, que não era um pasto, era um nativo, que se falava. Capoeira grande que tinha ali eles vieram e soltaram o gado e espalharam ali. E eles, com certeza, vieram pra cá ver os gados e jogaram alguma ponta de cigarro. Não sei se fizeram por sacanagem, por malvadeza, não sei porque fizeram que queimou nossa casa. Aí, quando o velho chegou, daí quase endoidou meu pai! Quase endoidou quando aconteceu isso aí. Ficamos pelados, sem roupa, sem nada! Daí, pronto, o que nós podíamos fazer? Daí meu pai desanimou de viver neste lugar. Como viver ali sem nada mais? Daí, precisou que ele fosse lá onde é hoje a Aracruz, que naquela época nós chamávamos de Suassu. Naquela época tinha bem pouca casa, né? Só passava estrada que ia para Linhares. E tinha algumas vendazinhas que era o pessoal que morava ali que era os fazendeiro que tinha chegado para ali. Eugênio Bitti, Beto Modenezi, essas pessoas mais velhas, o Zito Nunes, que era um homem muito velho que morava lá. Daí, como é que ele fez naquela época? Daí, o meu avô disse “agora você tem que ir no Suassu e pedir uma ajuda, um auxílio lá pra poder ajudar o senhor, né? Porque, como é que eu vou fazer pra comprar roupa agora? Daí, meu pai saiu, foi lá na segunda-feira, pedindo auxílio pra poder ajudar que o fogo tinha queimado nossa casa, tinha ficado nu, sem roupa sem nada. Aí, os homens ajudaram ele. Deram roupa pra ele e pra nós. Somente a roupa só. E daí, meu pai desgostou de lá. “Eu não vou ficar mais aqui agora não!” Eu estava com meus oito pra nove anos nesta época, né? E daí foi trabalhar com os próprios fazendeiros que tinham os gado que acho que eles tinha botado fogo lá na nossa casa. E foi trabalhar com o próprio fazendeiro, Eugênio Bitti, lá. Daí pra cá, nós ficamos andando assim, né? Abandonou, saiu, desgostou assim da onde nós morávamos, da aldeia.

As marcas da memória, a forma com que a narrativa é construída, o cenário de seus eventos formam um conjunto sociológico que dá legitimidade ao Seu Jonas e o torna igualmente uma pessoa importante no contexto da luta con-

temporânea pela terra, um “mais velho”. A marca da paisagem impõe-se aos próprios personagens de sua narrativa: o desgosto do pai que quase enlouqueceu, a aflição do avô, o fogo destruindo tudo o que a família tinha e o último recurso: trabalhar com os supostos responsáveis pelo incêndio que trouxe a ruína para a família de Seu Jonas. Os detalhes mais dispersos são reunidos como evidência do tribunal de sua memória. A singularidade dos fatos históricos reconstitui as formas sociais e a morfologia do espaço. Mas era preciso recomeçar, impor-se à sorte e inverter a situação. Remodelar as marcas do tempo.

...morávamos muito distante naquela época um do outro, não é hoje, fala que é uma aldeia é tudo juncado. Naquela época não. A aldeia naquela época, você andava assim, vinte minutos meia hora longe pra você chegar na casa de seu vizinho. Que era andar pelo mato. E aí meu pai ficou assim andando. Anda pra cima, anda pra baixo, e aí não tinha mais parada pra poder viver, que nós vinha andando. Eu fui acabado de criar, assim, andando. Daí, o que aconteceu? Daí, nós conseguimos viver numa colônia, lá, trabalhando e apanhando café com eles, plantando milho, feijão e essas coisas. Até que depois adquirimos um dinheiro lá nessa fazenda que nós trabalha com esse pessoal e daí, nessa época eu já estava com os meus dezoito pra dezenove anos, nós já tinha formado mas estava solteiro ainda. Depois, eu ficava pensando; “meu pai, eu acho que agente tem que caçar um meio de comprar um pedacinho de chão pra gente morar porque ficar só andando pra lá e pra cá, nós não temos parada. Vamos ver se nós conseguimos um dinheiro pra nós comprarmos esse lugar. E foi onde que nós saímos desse lugar. Saímos nessa época, naquela época existia uma lei que quando morasse numa colônia um ano, dois, anos, três anos aí, se o dono mandasse embora, eles tinham os direito pra pagar pra pessoa. E daí, estava naquela época dessa lei que tinha vigorado e o pai quis sair e o pessoal despachou nós pra poder ir embora. E pagou um trocadinho a nós que agente estudou isso aí. daí, viemos cá para o Suassu mesmo que já era Aracruz naquela época. Daí, tinha um Italiano vendendo lote e nós fomos lá. Procuramos um lotezinho pra fazer um barraco. Fizemos uma casinha de palha lá pra nós e vivemos mais vinte e dois anos! Lá em Aracruz. Lá é que eu me casei.

A ordem dos fatos transforma-se rapidamente para seu Jonas e sua família. A notícia de que os Tupiniquim estavam atrás de suas terras reacende seu interesse em voltar. Há uma memória associada à imigração estrangeira, sobretudo italianos, desde a época colonial<sup>13</sup>. Seu Jonas, descrevendo o entorno de suas redes de comércio e transações, esbarra pelo menos duas vezes “nos italianos”. A relação fundiária dos imigrantes não foi ainda suficientemente explorada e pode dar um conjunto de relações bastante interessantes. Entre conversas com o pai e o desgosto de estar trabalhando para apagar incêndios em meio ao eucaliptal, ele procura os parentes de sua mãe em Irajá e inicia um périplo para conseguir seus “direitos”.

E daí surgiu que nós ficamos sabendo que nossa área era uma área indígena e o pessoal, os índio, estavam se preparando pra ocupar e morar. As mesmas pessoas que ficaram no local e não saíram, que a Aracruz estava pressionando muito o pessoal, comprando tudo, esforçando pra sair, mas teve alguém que ficou ainda num pedaço de lote que era lote deles já. E daí foi que conseguiram mexer com a questão da terra, reconhecendo a área como área indígena. Que já era área indígena mas retornando porque era uma área indígena dos índios, né? E daí foi quando aconteceu a primeira demarcação da área indígena, que é essa área que nós moramos aqui hoje. Isso aí foi mais ou menos 1969,68, 71,72, por este tempo aí. Quando eles começaram a mexer com esse negócio aí. Em 79, foi demarcado um pedaço que é esse que nós moramos aqui. Daí, os meus pessoal já morava pra cá. Daí eu consegui procurar a minha terra porque a terra é nossa e a gente tem que procurar onde tem direito de plantar e colher alguma coisa. Daí que eu já era casado e vim procurar os meus parentes pra cá. E consegui morar neste local que estamos hoje, né? Estamos morando, trabalhando. Aonde que eu acabei de criar todos os meus filhos aqui. Foi criado todos aqui. Estão casados todos eles também.

---

13 A imigração estrangeira iniciou-se no Espírito Santo, em 1847, e as primeiras levas de italianos estabeleceram-se numa fazenda na foz do Rio Piraquê-açu. Ver Rocha, 1989.



A narrativa de Seu Jonas é muito interessante. Ela nos dá algumas chaves em que o assentamento ou colocação Tupiniquim pode ser compreendido. A modificação histórica e social que é percebida por ele está associada intimamente à casa e ao cotidiano familiar que ela estabelece. As modificações de longa duração, como é o caso da perda do território e do plantio maciço de eucalipto, sugerem uma trama ecológica que envolve sua biografia pessoal e os ritos particulares de sua vida: formar-se, entender-se por gente, casar-se. No interior dessas modificações, a cronologia oficial das datas é tragada pela lógica da incorporação da história na biografia de Seu Jonas. Entre empregos incertos, “convivendo com o próprio inimigo”, seu Jonas pôde associar uma visão histórica das condições cotidianas e das transformações profundas que atingiam as populações locais, como foi o caso de sua família. O argumento da casa abre-se para o universo amplo das transformações ecológicas do qual a família é a maior testemunha. Acompanharemos desta seção outras categorias temporais que estão associadas ao regime ecológico e climático. Veremos que tais correlações são pensadas no universo íntimo da casa e da família, da doença e da desordem do meio social.

## **Seção II**

### **Produção, consumo e territorialidade**

Dividiria em quatro “complexos sócio-ambientais”, segundo a classificação dos Tupiniquim, o seu meio ambiente: casa, roça, as matas e o mangue. Como pudemos acompanhar, as coordenadas temporais e espaciais estão associadas ao cotidiano do núcleo residencial, a produção e consumo em Caieiras Velhas. A pesca no mangue não se reduz a uma atividade econômica e o debate sobre as técnicas de se pescar caranguejo, por exemplo, é um sinal que amplia a relação social presente nessa atividade. Estendendo a análise aos grupos sociais, veremos que o mangue ensina formas de sociabilidade e introduz os pescadores numa forma específica de ver o mundo. A narrativa sobre a pesca no mangue é objeto de

disputa; enquanto uns acham que determinadas técnicas não acabam com o peixe, outros defendem uma visão ecológica do equilíbrio entre demanda e oferta. Em meio a esse debate as concepções sobre a natureza e qualidade do mangue vêm à tona. Proponho uma descrição dos “complexos sócio-ambientais”, como forma de entender os capítulos posteriores e forjar uma interpretação ecológica das atividades dos Tupiniquim.

### **A casa**

*Oh São Benedito, sua casa Cheira!  
A cravos e rosas, flores de laranjeira!*  
(Banda de Congo de Caieiras Velhas)

Meu objetivo nessa parte é tratar da casa como espaço físico e como uma forma sociológica associada à produção e reprodução dos grupos sociais Tupiniquim. As seções do Capítulo III tratarão dos aspectos morais, sociais e éticos relacionados a ela. A casa é dividida em dois ambientes, o pátio e a casa, propriamente dita, que tem uma toponímica que revela um “dono da casa”, geralmente homem. O pátio, que engloba o terreiro, se abre como extensão da casa. Ali há o fogão a lenha, o jirau, o pomar, o chiqueiro e algumas galinhas soltas. Nessa paisagem os porcos formam um cenário à parte e revelam o interesse de muitas famílias pela criação suína ( fotos de Carlindo, Miguel, Celina ). Além de ser uma fonte de renda e satisfação pessoal para muitas famílias, os porcos funcionam como uma reserva de alimento, dádiva ou moeda simbólica sobre a qual os vizinhos desenvolvem relações. Alimentar um porco é coisa relativamente fácil, se contarmos com a ajuda dos vizinhos com restos de comida, plantações, mandioca, etc... O final de ano é sempre o momento em que se pode contar com um pedaço de carne de porco que se ajudou a engordar. Vende-se uma parte dos porcos e “dá-se” a outra em forma de pagamento e reciprocidade. O fogão a lenha pode estar dentro ou fora da casa, mas tem um lugar coberto para a cocção de alimentos. Todas as refeições são ali

preparadas “porque é mais gostoso”, ao contrário do fogão a gás, “que deixa *cheiro* na comida” ou “não deixa o *gosto* da comida”. Mesmo as casas que têm fogão a gás, em número crescente após o acordo com a Aracruz Celulose, um fogão a lenha é mantido para “cozinhar uma comida mais dura”, como um galo, uma “galinha velha”, mocotó (pés de boi), feijão, etc... O jirau é uma mesa tosca de madeira que serve para preparar, lavar e limpar. Há geralmente numa casa dois jiraus: um para preparar os alimentos e outro para lavar a roupa. Com altura que ultrapassa a cintura de sua dona, ele é usado para preparar alimentos de toda espécie. A água potável em grande parte das casas fica perto do jirau em que se prepara os alimentos. Os artefatos ligados a ele são várias cuias escavadas em madeira, baldes de pneus manufaturados, baldes plásticos, sabão e um bico de água limpa. Os resíduos da limpeza são atirados num canto do pátio, onde crescem hortaliças “que gostam mais de água”, como a taioba e o inhame. Essa água tem um aspecto de sujeira, pois se acumula em algumas partes. As casas, feitas até pouco tempo de estuque e cobertas de palha, eram de fácil construção e quando ficavam velhas, o dono fazia outra nas imediações. A modificação espacial das casas no terreno de seu dono permitia uma adubação relativamente eficaz de todo o lote, já que os jiraus mudavam de lugar junto com a casa. Uma vez que os detritos são orgânicos, eles ajudam a adubar o solo e alimentar os animais domésticos que vivem no seu entorno, os patos e as galinhas. O jirau está colocado no limite entre a casa e o pátio e representa uma transição para a interioridade da casa. Nas casas observadas, raramente o jirau estava construído do lado da rua, mas ao chegar-se dela com caça ou compras é nele que se deposita o pacote.

As casas Tupiniquim de Caieiras Velhas não chegam a diferir entre si na concepção arquitetônica do conjunto. As diferenças aparecem entre Irajá e Caieiras Velhas e estão relacionadas à concepção do lar e do espaço doméstico<sup>14</sup>, sendo os

---

14 Existe uma diferenciação marcante entre os moradores que viveram fora das aldeias e os que nunca saíram dali. Os primeiros incorporaram uma série de “necessidades” dos lares urbanos,

materiais empregados na construção o maior diferencial. Na pesquisa feita por Perota (1976;1981), ele identificou a casa de “estruque” como a forma preponderante de construção entre os Tupiniquim<sup>15</sup>. Nas 103 casas das aldeias pesquisadas o estruque representava 77,7% das paredes construídas, enquanto que a cobertura é composta em 71,9% de folha de coqueiro. O restante é uma variação de materiais entre telhas, madeira e cimento e lajotas, alternados com o estruque. A maioria das casas pesquisadas era “própria” e apresentava uma divisão espacial interna com em média dois cômodos, sendo um deles destinado a “dormitório” e outro a “cozinha”. Pude observar que se a composição dos materiais modificou-se ao longo do tempo, a unidade doméstica permanece com o mesmo arranjo demográfico das décadas passadas.

Uma “indenização” recebida da Aracruz Celulose em meados de 1998 ajudou muitas pessoas a terminar, mobiliar ou ampliar sua casa. A oportunidade de ampliar a planta da casa não passou de alguns planos bem dispersos que, de maneira geral foi reformada, apresentando a disposição da antiga casa. As reformas praticamente não mexeram no espaço social da estrutura doméstica. A planta, como uma imagem material das relações sociais, permaneceu relativamente inalterada. Embora redutíveis ao quarto e a cozinha, muitas casas têm mais que dois cômodos, sendo a sua utilização menor que a dos cômodos principais. Eles acabam invariavelmente abrigando utensílios que ficam fora do contexto inicial da casa ou, em muitos casos, servem apenas de passagem de um lado ao outro da sua nave.

Esse modelo de casa se constitui ainda de um pátio onde se desenrola uma sociabilidade entre vizinhos e parentes e os jogos das crianças. O pátio é ain-

---

enquanto os outros são criticados, em sua maioria, por não conhecerem tais “confortos”. Note-se que nessa época a locação de terrenos e casas era uma prática comum entre os posseiros.

15 O estruque consiste basicamente na fabricação de um engradado de galhos roliços em forma de parede e posteriormente o “embarreamento”, sendo o barro preparado no canteiro de obras. As paredes são cobertas por dentro e por fora e a cobertura mais comum hoje é o fibrocimento. O trabalho pode ser contratado e dividido entre parentes e a casa pronta pode durar cerca de vinte anos.

da uma oficina onde se seca café, estende-se roupa, desfia-se siri, emenda-se uma rede ou confecciona-se um utensílio doméstico para venda ou para o uso particular. As galinhas conhecem bem os limites do pátio de seus donos e arriscam-se a virar ensopado na panela alheia quando invadem as hortas vizinhas, causando brigas. Uma bagunça aparente reina no pátio, onde se acumulam restos de bicicleta, televisores, sapatos, conchas vazias de ostras, galhos de manguezal, cacos de vidro, etc... Testemunhos de doações, trocas e presentes, esses restos, objetos de segunda e terceira mão, são acumulados mesmo quando não têm mais utilização. Dessa forma, estão ali para contar uma história de alguém ou da situação em que foram adquiridos. Os pátios acumulam objetos, como uma espécie de memória das redes pessoais. Um rezador que conheci em Irajá traça facilmente a genealogia de seus presentes que vinham geralmente de “pessoas de fora”. No pátio são desenroladas as atividades que socializam os Tupiniquim no trabalho, nas narrativas, nas danças e nas festas. Ficar sentado algum tempo ali é compreender e conhecer as redes sociais dos moradores. É também ser identificado pelos que passam na rua e lançam olhares rápidos ou demorados para uma prosa, segundo o tipo de relação que tenham com um membro ou dono da casa.

Os limites do terreiro são mal definidos, mas bem conhecidos onde algumas vezes árvores, córregos secos e caminhos separam vizinhos. Diante da coletivização da terra, um modelo de comunidade étnica adotado pela FUNAI, há um certo incômodo na realização da regra de transmissão do patrimônio terra. A distribuição dos lotes saiu das mãos dos sogros e foi para a mãos das lideranças. Essa nova regra forçada não contradiz muitas vezes o regime antigo de distribuição do patrimônio, mas alterou a idéia de território, amplamente calcado na parentela Tupiniquim. O acesso à terra passou de uma relação de parentesco para determinadas obrigações da chefia que, se por um lado não desobrigou os sogros das relações com os genros, diminuiu o poder oriundo dessa relação. As terras

estão fracionadas hoje ao nível do lote, onde fica a casa e uma pequena roça, em raros casos usada coletivamente pela parentela. (Irajá e o filho de Seu Bino)

A rua serve de orientação para a construção da casa. Em Caieiras Velhas, a sala das casas voltam-se para a rua e a cozinha, para os “fundos”. Como já foi dito, a casa tem dois ambientes. Um destinado à cocção dos alimentos e outro que é dedicado ao dormitório. O primeiro ambiente é o mais freqüentado na maior parte do dia, por três motivos. Primeiro, a preparação dos alimentos toma grande parte das atividades das mulheres da família durante o dia; segundo, as reuniões dão-se com muita freqüência dentro desse espaço; terceiro, a cozinha é um espaço destinado às ferramentas e utensílios de pesca, caça e agricultura. A cozinha, nesse caso, não é um ambiente estritamente feminino, mas dividido entre os demais membros masculinos da casa. (Jonas) Quando um genro faz uma caçada, ele limpa e prepara o animal na casa de seus sogros. As crianças ficam em volta observando o pai pelar e cortar o animal e mostrar-lhes as partes internas. Disseca o bicho e mostra o que presta e o que não presta para comer, quando está gordo e quando está magro. Os sogros ficam com a metade, embora o animal seja preparado ali mesmo, no fogão da sogra (Baiôco e o tatu).

O elemento central que associa as mulheres à cozinha é o fogo. Elas fazem o fogo e o mantêm durante o dia inteiro, como forma de dar continuidade àquela casa. Visitei diversas casas em que o fogão a lenha era do lado de fora da casa, num cômodo à parte e era de uso exclusivo da “dona da casa”, pois raramente vi os homens da casa deterem-se no preparo de alimentos, exceto o genro e sua caça. Em duas situações, o fogão a lenha de duas octogenárias foi a última peça da casa que sobreviveu à ação do tempo sobre a casa de estuque. Elas abandonaram a “casa” apenas quando tiveram outro lugar para acender seus fogos (Helena e o seu fogão).

O emprego da alvenaria, como vimos acima, manteve o estilo neocolonial das casas Tupiniquim e a separação ideológica “lugar de dormir/lugar de cozinhar”

do universo do lar. Isso me levou à idéia de que, a despeito das mudanças espaciais experimentadas nas décadas passadas, haveria uma forma de habitação Tupiniquim associada a formas específicas de sociabilidade que leva do interior para o exterior, por meio de vários elementos de transição ligados à comida, à limpeza e aos encontros pessoais.

A casa representa a menor unidade social entre os Tupiniquim. Ela confunde-se, em alguns momentos, com a idéia de família que têm os Tupiniquim e que se expressa através de uma ideologia conjugal preponderante no núcleo doméstico. Sua constituição física e espiritual revela aspectos importantes da sociabilidade Tupiniquim tanto no que se refere à reprodução da organização social, quanto dos conflitos que dinamizam. A casa, entretanto, sofre modificações, segundo a própria visão que a associa ao núcleo doméstico. Desse ponto de vista podemos falar em ciclo doméstico para expressar a idéia de que a casa, enquanto unidade biológica e social, está em franca movimentação. Assim, à idéia de casa soma-se a de bem simbólico que orienta atitudes, define regras, estabelece ações. Ao falarem de sua casa e das relações que nela se desenvolvem, os Tupiniquim falam de seu cotidiano e estabelecem determinadas relações sociais.

A “língua da casa” é o melhor caminho para compreender o interesse que os Tupiniquim têm em demonstrar o quanto ela é importante. Há dezenas de provérbios e metáforas que envolvem a casa. Por exemplo, numa briga de casal, todo o universo de obrigações matrimoniais encontra na idéia de casa um argumento: - “se você for homem de verdade não pisa na soleira da minha casa”. Ele, contrariado, retruca que “fez a casa com o suor do corpo”. Quando alguém quer demonstrar a “ingratidão” ou os motivos que levaram a um desentendimento, usam uma narrativa que está associada ao espaço da casa. Sobre um desentendimento bastante agudo, uma mulher argumenta que “Ele - vizinho - vinha aqui; comia e bebia dentro da nossa casa!”. A casa é o lugar onde se vive e se pensa o universo das relações sociais Tupiniquim. Quando um homem adquire um bom

cachorro de caça, ele dá três voltas com ele ao redor da casa, garantindo assim que aquele animal passe a fazer parte da casa.

Veremos que o novo casal está subordinado à casa paterna e o esforço da parentela afim constitui-se no incentivo ao marido em sair logo da casa dos sogros. Assim, os recém-casados são vistos como “donos de casa” e “uma família” apenas quando conseguem ter uma casa própria. Entretanto, o núcleo doméstico dos pais continua sendo uma referência quase constante na preparação dos alimentos, obtenção de remédios, criação e educação dos filhos, energia elétrica e relações sociais como um todo, pois perceber o espaço da casa é tomar a historicidade do grupo e os seus ciclos domésticos.

### **As casas e as pessoas**

Tentarei, a seguir, demonstrar que as casas Tupiniquim são fabricadas de acordo com: a) a sua noção de conjugalidade; b) seu ciclo doméstico; c) a história de vida de seus habitantes e d) a definição geracional local.

À beira das panelas do fogão a lenha ou na louça suja e empilhada em cima do jirau desenrola-se uma vida cheia de divisões, projetos, sonhos próprios de um ambiente utilizado coletivamente e alvo de disputas e de relações de poder. Uma parede derrubada, um fogão a lenha desmanchado ou a construção de mais um quarto são mais que modificações paisagísticas ou funcionais. Elas nos motivam a refletir sobre o *habitat* mais íntimo como uma metáfora de um modelo ideologicamente prescritivo, com relações postas em jogo e redefinidas constantemente. Uma casa pode ser um lugar em que se está a maior parte do dia, onde se cria e de onde se expulsa os filhos em idade matrimonial, recolhendo-se os netos de uniões com ou sem lar, os filhos descasados, afins e consangüíneos. À beira do fogão de Helena Bento aprendi mais sobre Caieiras Velhas que andando pelas ruas e fazendo extensas e confusas perguntas. Durante as horas da manhã é possível acompanhar a intensa movimentação de pessoas em sua casa. Um compadre que



vem pedir o barco de Olindo, emprestado, uma “irmã” que vem tratar de assuntos da igreja e da missa do Domingo, um irmão que passa para tomar um café, o sogro que chega na janela após cruzar o terreno vizinho do filho e as inúmeras pessoas que passam em frente ao seu terreiro sem levantar a cabeça para um “bom dia”. Naquela manhã de maio, Vera, sua filha mais velha, esteve na casa dos pais para tratar do galo que emprestara da mãe para “cruzar” com suas galinhas. Estavam com desejo de comer o bicho. A história rolou por mais de uma semana até que se decidissem por deixá-lo vivo. Ele continuou, no entanto, a ser objeto de especulações. Noutra dia um parente bêbado indesejado - primo de seu marido - ralhou com Helena, em busca de um café e um pão. Ela fez que não ouvia e expulsou o pedinte, que não “se comportava como gente”, entre uma relação de amizade e uma velada desconfiança. Sob os olhos das mulheres, o cotidiano do terreiro ganha uma narrativa sempre mais interessante e dramática. Redes de fofoca e intriga estão presentes ao mesmo tempo para justificar as relações entre os pares. Aos poucos vamos sendo candidatos ao “olho gordo” desta ou daquela pessoa e procuramos quem, se pelo menos não nos livre, indique as causas de uma febre, tosse ou preguiça na aldeia. As fórmulas de cura são menos conhecidas - e importantes - que seu diagnóstico. É mais interessante saber as causas que descobrir sua profilaxia. Assim, descobri que dentro de uma casa uma mulher pode ser a dona da doença e da morte, imputando diagnósticos e desaconselhando terapias, ao contrário dos homens que “não acreditam nessas coisas” e preferem ficar de fora das conversas.

Aos poucos vai-se deixando de ser o observador que com frio procurava a beira do fogo, e tornando-se alvo de especulações de todo tipo, quando um estado febril ajudou a descobrir outras noções mais interessantes ligadas à casa. Enquanto era aconselhado a cuidar do “olho grande” pelas mulheres, era convidado a “zuar” com os homens nas festas. Fui classificado como “da casa”, por aceitar as refeições sem “frescura” e tomar a água diretamente na mangueira que abastece o

jirau. Outra vez recebi uma censura por pegar um utensílio do dono da casa para a refeição... Posteriormente fui informado que a “Irmã Angela nunca havia tomado um gole de água sequer na casa de Helena”, fato que a constrangia bastante, pois além da relação de evitação, a falta de reciprocidade revelava uma crítica velada à qualidade de mulher e dona-de-casa de Helena, feita pela freira. As crianças, pela proximidade com as mães, tias e avós, são o alvo de taxinomias que não são complicadas em seus processos de cura, mas complexos na administração do diagnóstico. Elas podem facilmente, e o fazem com maior frequência do que se imagina, sair rapidamente de um diagnóstico de “febre de olho gordo”, passar a algumas gotas de *dipirona* dentro do chá de folha de mexerica e se deter horas e mesmo dias numa intriga com um irmão, nora ou sogra. Fui percebendo que a casa, ao invés de ser o lugar da saúde, poderia ser muito bem lugar de fabricação de doença, se olhasse do ponto de vista das relações afins. Com uma facilidade espantosa pode-se ficar doente da noite para o dia ou numa “virada de vento sul”. Aos poucos vai-se ficando à mercê de um diagnóstico feminino. Basta abrir a boca repetidas vezes. Uma nora descuidada, sob a casa e os olhos da sogra, deixa os netos magrinhos e amarelinhos, revelando não ser uma boa mãe, menos ainda uma boa esposa e, quem sabe, uma mulher descabeçada.

Não há limites para a doença, mas a casa é o objeto principal do interesse e das preocupações sobre um feitiço ou despacho. Entre pentecostais, católicos e umbandistas, a idéia de que uma pessoa pode atingir a outra com feitiçaria é estritamente relacionada com a casa. Ela é o principal alvo quando se quer “destruir” a vida de alguém. Os sonhos, memórias e avisos estão relacionados a ela inexoravelmente. Tomemos um exemplo em que a relação com os parentes extrapolaram a vida em vigília e se mostraram “como elas são na verdade”, em sonho. Numa noite a conversa corria solta na casa de um octogenário, quando o assunto dos feitiços saiu. Motivados pela minha “abrição de boca” começaram as especulações. Dias antes tivemos uma discussão entre duas famílias, que têm seus filhos casados

entre si e guardam rivalidades há muitas décadas. A mulher mais velha dessa parentela guarda a lembrança de que os “velhos” da outra família mantinham sessões de macumba e chegaram a prejudicar os seus. O anfitrião dessa conversa, por outro lado, lembrava-nos que a família da outra senhora havia prejudicado várias pessoas. Retrucando, a mulher dessa parentela argumentou com um sonho.

Uma noite eu sai que, eu fiquei doente por uns tempo mesmo, né? Que eu fiquei passando mal. Aí, quando foi à noite eu falei: “Aí meu Deus, rezei ao meu anjo de guarda que me desse força. Que se fosse alguém que tivesse feito alguma coisa comigo que ele me mostrasse. Eu dormi. Quando eu estava no meu sonho, eu cheguei numa casa, uma casa branca...tudo branquinha! Aí chegou uma mulher e disse; “você, você vem cá - eu não, eu estou com pressa! - não, vem cá, eu quero falar com você! Você trabalha com os espírito? - Eu disse, eu não! - Você nunca trabalhou? Não, mas você vai trabalhar! - mas como que eu vou trabalhar? - não, você vai trabalhar hoje aqui! Botaram você pra trabalhar hoje aqui! - ai...seja como Deus quiser...” Dentro do meu sonho, como diz o outro, “seja como Deus quiser e glorioso São Benedito, vai me levar”... e entrei! Entrei num quarto assim, e entrei em outro e cheguei numa sala. E numa sala assim, com aquela poça de água assim. Ai, o que eles fizeram comigo? Aí me jogaram, um lençol branco em cima de mim e era para mim dançar ali assim. Parece que fizeram para me matar mesmo! Aí, acho que eu voltei...ai eu fui dançando. Mas eu não fui pra frente não! Eu fui pra traz! Assim, pra traz e eu rodei tudinho! E dançando assim pra trás e só com uma perna...e pra trás e pra trás e pra trás e eles cantando o ponto. E rodei tudinho!! Quando eu rodei, sabe quem pareceu??! Dona X - sogra - e a Y - mãe desta. Sem mentira nenhuma!

(Helena Coutinho, Caieiras Velhas, 1998)

Em outra ocasião a narrativa da casa esteve presente dramaticamente na vida de um casal e de seus filhos. Entre as várias crises de doença que me foram relatadas por essa mulher, essa foi a mais contundente. Dizia-me ela, diante de um mal-estar na gravidez que

Jogaram água de sal em cima da casa que depois foi preparado aí pra nós e terra de cemitério também! Jogaram terra de cemitério em cima de nossa casa, lá por cima, vieram lá por cima. Então ficaram - primos que fizeram o feitiço - de voltar mas, vieram é nada! Agora pra cuidar primeiramente Deus e abaixo dele o resto. Porque padrinho de Jobim - quem desfez o feitiço - era um homem que brigava, mas o Jobim era um pessoa pra toda a hora pra mim!

Se a casa é o ambiente dos afetos com o grupo de consangüíneos, ela é também “um lugar de onde se fala”. Por isso, na divisão sexual do trabalho - que organiza em boa medida a manutenção e a subsistência doméstica - é também expressa a divisão sexual da locução que opõe perspectivas sobre a parentela - consangüínea ou afim - que gravita em torno da casa. As mulheres tecem relações complexas e costuram um universo ampliado a partir desse conjunto de locuções baseado na memória e no parentesco.

### **A roça**

Se tomarmos a maioria das entrevistas que fiz, não encontraremos a roça como elemento primordial entre os Tupiniquim. A roça aparece como argumento narrativo apenas quando se trata de demonstrar a desapropriação territorial que os Tupiniquim sofreram diante dos interesses industriais. Na verdade eles falam com algum desprezo dos roçados, que parece que os prende ao chão, e da faina do tempo sem mudanças. Acredito que o regime de roças permite a construção de uma temporalidade marcada pela dedicação, cuidado e sobretudo espaço que se tornaram escassos nas últimas décadas em Caieiras Velhas. As entrevistas mostram que o interesse pelas roças está diretamente ligado à possibilidade de acesso à terra e ao desenvolvimento do “sistema”. “Cada um tem seu sistema”, afirma-se. Por outro lado, podemos observar que no período que antecede a ocupação das terras pelo eucalipto, as roças estavam mais a cargo das mulheres que dos homens, sendo que estes participavam apenas na derrubada de um trecho ini-

cial para a feitura das roças. Faziam a coivara e depois o plantio e colheita dos produtos ficava por conta das mulheres e crianças do grupo familiar. Hoje as mulheres estão na cidade como empregadas domésticas e faxineiras, entre outras atividades assalariadas. Elas estão voltando aos poucos a dedicar algum tempo às roças coletivas, mas o fazem com desconfiança e muitas críticas ao “sistema” da FUNAI. Os homens, por sua vez, também se empregam com mais frequência como pedreiros e ajudantes, mantendo-se mais independentes na escolha do trabalho e preferindo as “empreitadas” que os prendem menos às jornadas de trabalho. Assim, quando olhamos o sistema de roças desenvolvido pelos Tupiniquim, vemos algumas alterações substantivas. Criou-se nos últimos dois anos, através do NISI<sup>16</sup>, um projeto comunitário para plantio de feijão, mandioca, café e milho. No “mutirão”, o pagamento é feito por dia de trabalho, com base na colheita. Apesar do incentivo desse “projeto”, algumas pessoas estão preferindo continuar o próprio “roçado” ou, mediante sua posição diante da aldeia, acabam pagando “a meia” um “companheiro” para ir para o mutirão em seu lugar. Com a criação da Associação Indígena Tupiniquim Guarani (AITG), para gerir os recursos de acordos com a Aracruz Celulose, criou-se uma espécie de proletariado indígena para produção de alimentos, condenado sistematicamente pelos técnicos agrícolas, mas mantido como um ideal patrimonialista pela FUNAI.

A insistência de algumas pessoas em manter suas roças tem gerado conflitos internos entre os Tupiniquim. O coletivismo contrasta com a forma de organização social baseada nos núcleos domésticos e na alocação de mão-de-obra na parentela “a meia” para produção de alimentos. Igualmente a roça contígua à casa é cada vez mais privilégio das famílias que conseguiram manter terrenos, seja pela regra da patrifocalidade, seja pelo domínio de certos cargos políticos. A alternativa criada pelo NISI contrasta com os esforços em identificar uma forma pró-

---

16 O (NISI) Núcleo Interinstitucional de Saúde Indígena congrega representantes dos índios (Tupiniquim e Guarani) do Governo Federal e do Estadual, ONG's, empresas e a municipalidade

pria de o grupo produzir sua subsistência. Um alternativa barata aos cofres da FUNAI, da prefeitura e da Aracruz Celulose, mas que gera posições arrivistas e faccionalismos de toda a espécie em Caieiras Velhas.

Se possível, um Tupiniquim faz suas roças próximo ao pátio onde tem sua casa. O tamanho das roças não excedia dois hectares e a cultura principal era a mandioca, plantada extensivamente. Em Caieiras Velhas as poucas famílias que mantêm uma roça ocuparam ou ocupam as lideranças. Essa roça é parte integrante das atividades das mulheres e crianças e os homens não se imiscuem se não são requisitados. O número de espécies plantadas diminuiu, como argumentam alguns moradores antigos, e já não se plantam determinadas iguarias apreciadas em Caieiras como “fruta pão”, inhame, cará, batata doce, entre outros tubérculos. A introdução de produtos como o café mobilizou a produção para a venda e a monetarização das relações antes baseadas na troca e no aprovisionamento (Godói, 1999;91). O sistema de herança da terra fazia com que aos filhos homens da família coubesse a posse e o uso do solo. A mulher era também proprietária dos lotes, pelo intermédio masculino de um tio, primo ou do marido, não necessariamente ligado ao seu grupo de parentesco. São vários os relatos que apontam a venda de terras pelos homens na época em que a Aracruz Celulose ampliava suas fronteiras. Na velhice, os homens dedicam-se com afinco às roças, compostas de várias espécies, sendo cultivadas de modo a garantir aos plantadores um lugar como pessoa dentro da aldeia. Godói (1991) chama a atenção para o fato de essa relação estar ligada ao “ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico”, onde os homens velhos tendem a exercer atividades antes vistas como exclusivamente femininas (op. cit., 90)

A produção de mandioca para farinha reúne muitos membros de uma família e parentes afins que guardam outras relações de amizade. O processo de fabricação começa ainda de madrugada, quando as mulheres se reúnem no quitun-

---

em ações voltadas à educação, à saúde e à agricultura.

go comunitário, ralam, secam e torram a pasta. (foto 2 deste capítulo) A mandioca para a farinha é classificada em várias espécies, bem como o aipim, dedicado ao consumo, cozido direto. A diversidade de mandiocas que registrei nas entrevistas são: prato cheio, veada, veadinha, piriquita, harmônica, cavalinha, macaco e ovo, sendo estas últimas as mais apreciadas para a fabricação de farinha. O aipim é sub-classificado em sela cavalo, rosa, baiano e sinhá-está-na-mesa. A despeito do clima seco, que vigora na maioria do ano em Aracruz, as culturas ocupam estações alternadas. O café, por exemplo, é indicado nos meses de abril a junho e o plantio dessa espécie, nos meses de janeiro e fevereiro pela Associação Tupiniquim, causou risos e perplexidade de algumas pessoas. A região onde os Tupiniquim têm suas roças de mutirão não contam com reservas especiais, o que torna inviável culturas que necessitam de grandes quantidades de água. Mesmo assim, têm-se investido em aparelhos para irrigação onde a falta de água é absoluta.

O solo é preparado em muitas ocasiões por meio da coivara. Escolhe-se um pedaço de mata, derrubam-se as madeiras de um diâmetro inferior, separam-se os gravetos secos finos dos grossos - estes irão para a cozinha para serem usados como lenha - e ateia-se fogo à palha seca espalhada no chão. Há certa satisfação em ver o mato queimar, o que configura a eficácia do processo. As cinzas são espalhadas e cerca de duas semanas depois o plantio inicia-se. O consórcio de plantas no roçado pode conter banana, feijão, mandioca, abóbora, melancia, abacaxi, milho e batata. Recentemente essas culturas têm-se reduzido, em função do escasseamento de terras destinadas a roças “particulares”<sup>17</sup>. Os mutirões aumentam o monocultivo e a dependência econômica dos Tupiniquim, além de reduzir drasticamente a produção de variedades de alimentos. O feijão com frequência mofa nos sacos, mal acondicionados pelos funcionários - que são os próprios Tupini-

---

17 O termo não reflete a idéia de que uma parentela pode usar em conjunto uma roça com diversas culturas. Não reflete também que o trabalho do preparo pode estar dividido entre diferentes pessoas, como ocorre; uns preparam o solo enquanto outros plantam e colhem.

quim - e a distribuição em Caieiras Velhas é sempre um momento tenso e conflitante

O mutirão reúne pessoas numa tarefa coletiva e impõe divisões arbitrárias, segundo gênero e geração. A remuneração do serviço faz surgir uma classe de assalariados rurais que se diferenciam segundo a atividade. Um debate intenso surgiu recentemente sobre o valor do dia de trabalho nas diferentes atividades. Estavam em curso a “quebra” do milho, a limpeza do cafezal recém-plantado, a limpeza do eucalipto do fomento e os serviços de irrigação, transporte e provimento de água potável aos trabalhadores. Qual a remuneração de cada atividade? O trabalho na roça era cotado a R\$ 10,00 a diária, contra R\$ 15,00 dos demais. Durante uma reunião entre a diretoria da Associação, decidiu-se reduzir para R\$ 5,00 a diária dos que trabalhavam nos roçados e para R\$ 10,00 a dos que atuavam no suporte àquele trabalho.

### **As matas**

Como pode a paisagem marcar o tempo? Se o tempo é efeito de uma contagem, os elementos que a possibilitam podem ser diversificados. A observação dos dois ecossistemas - matas e mangue - ajuda os Tupiniquim a pensar as mudanças históricas em suas vidas, numa temporalidade assinalada por duas vertentes complementares, em forma de narrativa. As matas representam as alterações recentes e o mangue representa as alterações de longa duração. A profundidade temporal do mangue é bem maior que a das matas. No entanto o valor simbólico da destruição das matas é bem mais acentuado que o do mangue. Isso porque o regime de habitações dos Tupiniquim tinha nos pequenos povoados “dentro das matas” algo recorrente nos comentários sobre o período de transição para outros lugares do município de Aracruz ou do estado. Os vocativos Mata e Mangue são marcados pela generalidade de seu uso. Por carecerem de uma descrição imediata, perguntamos, com frequência, o lugar específico de que tratavam nossos interlo-



cutores. Apenas aí é que surgiam nomes como Aldeia Putiri, Lancha, Braço Morto etc... A nomenclatura dos lugares estava associada, no caso das Matas, a um conjunto de relações entre o relevo, o regime dos cursos dos rios ou um acidente natural. Córrego do Morcego, por exemplo, foi assim nomeado por haver ali uma pequena gruta com morcegos, enquanto o nome Braço Morto era atribuído a uma aldeia que ficava perto do córrego que terminava subitamente. Em muitos momentos, os nomes empregados no município de Aracruz confundem-se com os atribuídos pelos Tupiniquim ou pela própria municipalidade. Isso é melhor compreendido quando observamos os termos de confirmação de posse de terras elaborados pelo clérigo ou doação aos colonos italianos no século XIX. O próprio município chamava-se Suassu antes de ser desmembrado de Santa Cruz e ser elevado à categoria de município, em 1940.

Há uma diferença significativa nos assentamentos entre as diferentes aldeias Tupiniquim de Aracruz. Essa diferença constituiu-se tanto no número de pessoas por local quanto na maneira de utilização dos recursos naturais que implicava em diferenças significativas na manutenção das aldeias. O uso dos recursos naturais e a concepção do território afetou a futura sociabilidade em aldeias como Caieiras Velhas. Morar “esparramado” não é apenas um ideal de ocupação do espaço, mas está integrado a uma visão da distribuição das parentelas e do próprio núcleo doméstico, espécie de centro no universo da sociedade Tupiniquim. Por contraste, afirma-se com frequência que em Caieiras Velhas, hoje, estão todos “amontoados” ou, como registrou Silva e Abaurre (1981), “imprensados”. Imprensados pela companhia, pelos vizinhos, pelos parentes, pelos inimigos, pelos eucaliptos, pela maré. A situação de confinamento, em voga desde o início da exploração do carvão (1940), deu início a uma onda de deslocamentos em maior escala do que podia ser percebido nas festas e rituais intercomunitários do passado (ver a seguir). O “imprensamento” é uma idéia que permanece, nos dias de hoje, em oposição ao ideal de território Tupiniquim. Apesar dos conflitos que esse

novo formato de ocupação do espaço irá estabelecer, meu objetivo aqui é apontar as diferenças e semelhanças que a relação com a terra, enquanto espaço de produção, consumo e reprodução dos grupos sociais, ocupou entre os Tupiniquim diante das transformações ocorridas sobretudo com a implantação do empreendimento da celulose no município de Aracruz.

O perfil praticamente extrativista das famílias que moravam nos arredores do estuário e Rio Piraquê-açu mantinha uma dinâmica de pequenos grupos e de um impacto baixo no uso dos recursos naturais. Muitos moradores afirmam que não haviam roças grandes e que ficavam perto do terreiro da casa de seu dono. Quanto ao deslocamento pela região, podemos afirmar que havia uma noção de território baseada amplamente, não no pertencimento étnico, mas em extensas redes de parentesco, trocas matrimoniais, caça e coleta. Com a vinda dos primeiros empreendimentos industriais na década de sessenta, o perfil que associava produção e consumo voltados para o núcleo familiar e uma parentela relativamente pequena foi-se alterando. É nesse período que os relatos tornam-se mais dramáticos e a narrativa da violência toma lugar entre os Tupiniquim. Seu Alexandre Sesenando, no relato que fez ao Grupo Técnico da FUNAI em 1993 (Doc.19), afirmou que

A Aracruz chegava pagando pro posseiro ou pro índio do lugar, pagando pouco ou nada. Aí os índios foram se afastando, saindo, foram pra cidade, vieram para Caieiras Velhas, foram para a Barra do Sahy, Riacho. A Aracruz chegou arrebrandando tudo, trouxe dois tratores e um carretão e ia levando tudo que tinha pela frente, encontrávamos tudo quanto é bicho morto lá. Aí foram acabando as matas, os pássaros, secaram os córregos (Alexandre Sesenando, Caieiras Velhas, 1993)

A modalidade dos relatos aponta a diferença em termos do uso do meio ambiente. Enquanto uns afirmam que abandonaram suas roças e fruteiras, outros afirmam preponderantemente o drama da retirada forçada de suas terras,

onde haviam “nascido e se criado”. Seu Agenor Pereira Fraga, ex-morador da aldeia de Cantagalo, ao norte de Caieiras (ver mapa), afirma:

Tínhamos uma lavoura, quando apareceu a Aracruz Florestal comprando tudo. Não queríamos sair de lá mas não pude ficar porque os vizinhos e parentes saíram todo, aí não teve jeito. Pra não ir pra longe, fui pra Pau Brasil, lugar antigo. A Aracruz dava um dinheirinho pra pessoa desocupar. Tinha um prazo pra achar casa, um mês, e aí eles queimavam a casa. (Agenor Pereira Fraga, Pau Brasil, 1993)

Ao descreverem o meio ambiente em que se insere a Área Indígena de Caieiras Velhas, os Tupiniquim historicizam a região em que se encontra o município de Aracruz, apontando as transformações drásticas que se mantêm há pelo menos cinco décadas. A “paisagem natural” em que se inserem os Tupiniquim está amplamente sujeita a alterações que não lhes dizem respeito, mas que alteraram o seu modo de vida e o regime ecológico. Com relação ao tempo, pode-se dizer que os padrões de ocupação e uso dos recursos ecológicos sofreram mudanças que não conhecemos completamente. Segundo as descrições mais remotas sobre o meio ambiente de Aracruz, o predomínio da Mata Atlântica podia ser comprovado pela variedade de espécies da fauna e da flora. A devastação, não sendo apenas dos espécimes da fauna e da flora, alcançaram inúmeras localidades habitadas. É nesse contexto que a memória Tupiniquim localiza os “parentes antigos” vivendo nas “matas”, da abundância da caça e da pesca e recriam o passado.

Consideramos que uma descrição do meio ambiente entre os Tupiniquim só é possível num contexto de mudança. Uma vez que as análises que procuram descrever a relação entre as populações indígenas e o “seu” meio ambiente o fazem do ponto de vista de uma simbiose sincrônica, um regime de mudanças constantes implica em que reconheçamos esse fator na análise. Os Tupiniquim que estão hoje em Caieiras Velhas ocuparam pequenas aldeias (unidades residenciais de que tratarei mais adiante), em que mantinham uma estreita relação de co-residência

com parentes afins. Grande parte dos atuais moradores estabelecem conexões com aqueles lugares “antigos” através do regime das expedições de caçadas, pescaria, coleta e cultivo. O aspecto familiar que Caieiras Velhas tem para muitos deles deriva dessa estreita relação com os recursos naturais e ambientais (ver mapa com as aldeias antigas).

Quando nós morávamos lá nas matas do Guaxindiba, nós tínhamos muitos cachorros bom de paca, né? E tinha esse Venâncio que morreu [irmão] há poucos dias, né? E tinha um cunhado meu que era Vítor Vicente...Então ele casou com essa tal de Aninha e foram morar lá em casa uma porção de tempo. Ele gostava de caçar e eu também. Era de dia, era de noite, nós gostava de caçar. Nós saíamos de casa ali para as seis horas da noite e saía para aqueles matão a fora. Mas, lá no Guaxindiba. E quando a gente voltava já vinha trazendo tatu, paca, era sarué. Quando era pelo dia, o Vítor chamava mais eu “cunhado, vamos pescar?”. Caçar no Souê, aqui. Ele tinha um barquinho no Souê. Mas nós não usávamos arma de fogo não. Só pau de ponta.(Antônio Coutinho, Caieiras Velhas, 1998)

Seu Antônio Coutinho não caça mais, mas vibra quando o filho ou um genro lhe traz uma carne de caça. Ele mesmo vai para o jirau e prepara cuidadosamente o alimento, que é consumido com muito prazer pelos seus convidados. Alguns genros sabem disso e procuram sempre agradá-lo com umas partes de tatu e quati. (fotos do pagode)

### **Vivíamos no mangue!**

O mangue representa uma fonte de alimentos e de idéias para os Tupiniquim (Ver Foto 3 no anexo deste capítulo). Ele é objeto de orgulho para muitos, e ao mesmo tempo de temor, por outros. Seu aspecto liminar - o ecossistema está em transformação vinte e quatro horas por dia - faz surgirem medos e oportunidades de desafiar a natureza. Em um ciclo constante de marés, o mangue vai se transformando de terra firme em lamaçal até a imersão completa do solo onde todas as marcas, relevos, aclives e galhos diferentes desaparecem. Ao entrar no

manguezal o pescador tem que ter em mente que dali a algumas horas a água vai subir em média três metros e ele ficará pendurado nos galhos de “siriba” ou “mangue preto” (*Avicennia Schaueriana*) por cerca de cinco horas enfrentando borrachudos, fome e sede. Mesmo assim, ir ao mangue é divertido e as crianças lançam-se com frequência à pescaria de barco ou apenas excursionam pelas águas do estuário. Como afirma uma moradora bastante antiga de Caieiras Velhas,

...Não estou falando que eles, para sobreviver, era tudo do mangue?! Sabe quem tinha roça? Era o pessoal dos Barbosa que morava aí para o lado dos Amarelo. Eles que fornecia farinha para o pessoal aqui. Eles é que lutava com roça. Na lavoura deles, cana mandioca, cana. Só eles. E agora na área aqui ninguém tinha roça não. Sobrevivia do mangue. Fazia esteira, tirava taboa para fazer esteira, como eu mesmo fiz muita esteira. Vendia para fora e ainda fazia crédito[ri]. Eu com os meu quinze anos eu cortava taboa para fazer esteira, para pode sobreviver, comprar roupa e comida[ri]. E ainda fazia crédito! Lá em Santa Cruz tinha um senhor que a gente chamava de Amilton Stefani, ele que era meu patrão de comprar esteira na minha mão. Quando eu fazia para vender, eu cortava e meus tios fazia, né? Eu só ia cortar no brejo, eram os meus tios que faziam. Eles é que faziam as esteiras. Quando eu levava para Santa Cruz, era de quatro a cinco dúzias. Lá, eu pagava o que eu devia e ainda tirava saldo[ri]. (Dona Zumira, Caieiras Velhas, 1998)

Quando converso com os moradores de Caieiras Velhas, eles fazem duas observações com referência ao espaço e o tempo quando falam sobre seu ecossistema. Falam sobre as matas e sobre o mangue. Quando falam das matas, a definem pelos recursos naturais e por meio das transformações que ela sofreu nas últimas décadas. O mangue, por outro lado, desloca referência para os dias de hoje. Ao falar do mangue referem-no como o *habitat* da principal fonte de alimento e como origem da matéria-prima para adquirir renda e bens de troca. De maneira analítica, o mangue estaria associado ao espaço e as matas ao tempo, ambos relacionados à forma pela qual consideraram um conjunto de relações sociais e transformações históricas e territoriais. As matas levam suas reflexões à família, ao

cultivo e à fixação no espaço, bem como ao espaço doméstico. O mangue, como o rio que leva até o mar, a cidade e a aventura, espaço do desafio pessoal na busca da sobrevivência e da incerteza - uma loteria, como diz Antônio Bento - ligada à cosmologia. Os Tupiniquim constroem, dessa maneira, um modelo de subsistência intimamente ligado ao seu cotidiano, quer na sociabilidade com os vizinhos, parentes da aldeia “nas matas”, quer com o universo das relações da cidade, abertas pelo fluxo diário das marés.

### **O mangue é um homem**

Dona Helena, uma senhora de oitenta anos me descreveu assim a relação da humanidade com o manguezal:

...Deus queria saber se os filhos dele iam 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, não teria problema. Depois, Ele perguntou para o mar: você garante sustentar os seus filhos aqui na terra? O mar falou: 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 o dia não! E virou para esses bracinho de rio aí e eles também falaram do mesmo jeito. Depois, de perguntar para o mar, pra água doce, para as florestas, e eles terem respondido, Ele virou para o mangue e o mangue respondeu para Deus; sim. Mas para aquele que tiver coragem! Deus falou: então está bom.(Dona Helena, Caieiras Velhas, 1998)

Dona Helena tem hoje oitenta anos e pesca no mangue desde muito pequena. Apanhava marisco (caranguejo, goiamum, amêijoas, siri, sururu) e taboa para esteiras que vendia em Santa Cruz. Depois que se casou, acompanhava o marido Lídio Maria entre as roças e o mangue. Depois que ele morreu, continuava com o pé afundado, mariscando no mangue. Sua casa de estuque é voltada para o mangue, no alto de um barranco onde vemos o pôr do sol. Ele pousa entre as floresta de eucalipto e a maré que, parada, reflete seus raios. Naquele momento de nossa conversa os filhos estavam fazendo outra casinha de madeira para ela. Ali, o

que ela ainda chamava de casa era apenas a cozinha, ou menos, seu fogão a lenha coberto do tempo. O resto havia caído por causa da ventania que assolara Caieiras Velhas. Dali saíam todas as histórias de Dona Helena, sentada à beira do fogo lento.

Quando a firma começou a cortar as árvores, os terrenos foram sendo vendidos para um tal de seu Landico. De Santa Cruz. Foi ele que mediu tudinho as matas aí dos índios! Mediu tudo e vendeu! - E a senhora foi morar aonde? - Por aí mesmo. Sem mexer em nada. Sem fazer roça. Ele sabia que era da gente. - Mas muita agente saiu daqui? - Ah, porque eles venderam! Nós nunca vendemos nada, nem um palmo de terra! - E agora estão voltando tudo. Foram tudo embora e agora estão voltando tudinho. Meu pai, quando era vivo, ele conversava que chegaria o tempo de quem foi embora ia voltar tudinho! Uns foram para Linhares, outros para tudo quanto é lugar! Lá pra Bahia. Estão voltando tudo! Uns ficaram trabalhando para os fazendeiro e ficaram por lá mesmo. (Dona Helena, Caieiras Velhas, 1998)

O manguezal é um complexo que envolve poucas e intensas espécies arbóreas numa região hostil. O caráter salobro da água, devido ao contato direto com o mar, varia de acordo com o regime de marés, o que torna a adaptabilidade de outras plantas bastante difícil. Essa característica faz com que as plantas desenvolvam-se com escassez de oxigênio em meio a sedimentos arenosos e lodosos. O manguezal (*Rhizophora mangle*, *Avecennia schaueriana* e *Laguncularia racemosa*), absoluto na paisagem do mangue, sempre está verde, não ocorrendo mudanças de acordo com a época do ano. O mangue de pendão lança suas raízes de cima dos outros ganhos para dentro da lama ou da água salgada. O mangue vermelho faz suas raízes brotarem do chão em direção ao céu, criando uma trama rasteira e favorecendo a caminhada por sobre a lama. Muitas espécies de peixes, mariscos e crustáceos dependem desse ecossistema, o que torna a entrada do estuário e o curso do rio acima muito piscosos e bastante procurados pelas populações ribeirinhas que tenham alguma relação estreita com a sua fonte de alimento e de subsistência. Ao entrar no mangue a sensação é de que estamos num labirinto verde desordenado e igual em todas as direções em que se poussa o olhar. Além disso, os

passos ali dentro não devem ser dados à toa. Não se caminha pelo mangue. Equilibra-se sobre e através dele. Um passo distraído pode levar o visitante incauto a ficar atolado até a altura da coxa ou cortar profundamente as pernas numa concha ou na casca de um buzo (*Euraphia rhizophorae*). O mangue é silencioso e apenas as copas das árvores quebram esse silêncio. Entrar no mangue é o primeiro desafio. Não é qualquer parte que recebe seus visitantes. Há partes em que o sedimento é tão lodoso que ficaríamos atolados até a barriga facilmente. A ida solitária, portanto é um risco, tanto para o desavisado quanto para o nativo com experiência de anos ali.

O tempo pode ser contado pelo mangue. Dia após dia os pescadores entram na maré para tirar caranguejo e vão deixando suas marcas entre as árvores do manguezal. O facão afiado, crava e risca diferentes marcas nos galhos, para cima e para baixo. “Entrar na maré não é para quem quer”, 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. Às seis horas da manhã ela já esvaziou novamente. É primavera e logo mais, às onze horas, ela voltará a encher. É assim na parte da tarde e na “boca da noite”. O nível de suas águas chega a três metros em alguns lugares. Os galhos do mangue se lançam pelo espaço e procuram se desprender e alcançar a lama e a batanga, reproduzindo o ecossistema do manguezal. Nele agarram as sementes de “ostras de pau” (*Crossostrea rhizophorae*) que, aderidas, crescem igual a cachos de uvas. Um alimento rico em proteínas e de fácil acesso. O facão corre seccionando o galho e temos um espeto de mariscos que são lançados ao fogo ou comidos crus, uma iguaria. Logo no início da “vazante”, a água corre forte em direção ao mar. Uma hora, ela pára. É a maré morta, que os pescadores rejeitam para pescar, mas não para apanhar caranguejo, siri ou para “mariscar”. A pesca se distingue da coleta de frutos pela classificação dos tempos que a natureza impõe à percepção do homem. As águas ficam caudalosas e paradas, em silêncio. O silêncio é perigoso. É maré



morta que invade a cabeça do pescador. É a hora em que as “visagens” aparecem, um companheiro falecido que ainda pesca no mangue, fazendo as “obrigações” dele. Um credo ou pai-nosso, e pode passar. Logo as águas vão começar a correr para dentro e é hora de sair. Ela vai parar novamente e os galhos do mangue ficarão cobertos. Os sinais somem, o mangue fica sem identidade. Ninguém passou por ali.

Ao entrarem na maré, homens e mulheres estão com os mesmos instrumentos e apetrechos pessoais: uma garrafinha com óleo ou querosene, que passado no corpo espanta os mosquitos vorazes e inoportunos; um balaio de cipó embê para acondicionar os caranguejos; um facão, e aqui uma variação importante: o gancho de madeira ou dúzias de “laços” feitos com saco de trigo para apanhar caranguejos. Partindo do “Porto de Caieiras” ou do “Porto do Eliseu”, vários barcos, próprios ou emprestados de um camarada ou compadre saem em momentos diferentes à caça do marisco. O porto é geralmente cheio de “ostras de pau” vazias que mataram a fome nas horas de pescaria. Algumas orações a São Benedito, pela proteção, passam despercebidas no silêncio dos lábios. Estamos na água.

O barco desliza facilmente nas encostas sob a proteção da fileira de arbustos de mangue vermelho. Quase encalhamos na lama, de tão rente que passamos à margem. O vento é desviado aqui e o barco é remado com maior facilidade. Olindo trouxe apenas o balaio e o gancho. Helena, sua esposa, trouxe suas físgas, para a eventual e perigosa moréia - espécie de cobra d'água - e o puçá - peneira em forma de coador grande - para os siris sempre encomendados. Atravessamos o braço do Rio Piraquê-açu e seguimos maré adentro uns quinhentos metros.

É por isso que o caranguejo fica fracassado, como diz; “Ah, não tem mais caranguejo não!” Mas quando bota sentido assim, se o senhor for no mangue o senhor fica admirado! Aquela boniteza. Cheio de buraco! Eles levanta pra batanga e chega ficar branco! ...Porque ele - Deus - garantiu que sustentava todos os filho de Deus aqui na terra...tendo co-

ragem! Só de entrar um pouquinho assim, começa a atolar, dá vontade de chorar! Mas, se agente enfrentar!?!... Porque o mangue é um homem! O mar é mar e o rio é um rio, né? Mas pra Deus é um homem!(Dona Helena, Caieiras Velhas, 1998)

Pela manhã os homens já estão se aprontando para pescar no mangue. Quem não foi fachear ou caçar no dia anterior, arruma as tralhas de pesca ali por volta das cinco horas e sai para a maré. Não vai só. Na véspera uma visita a um camarada prepara o encontro e a pescaria conjunta. Dois ou três no máximo, seguem para o misto de trabalho e diversão. Quem não tem barco passa na casa de um compadre ou colega para apanhar a chave do cadeado. Os remos são coisas que não se emprestam e cada um tem seu par, feito por ele mesmo. Não deixa de existir um ar de constrangimento no pedido do barco que, no entanto, é contornado por brincadeiras que põem à mostra o exercício de uma assimetria entre os contratantes. Quem toma emprestado olha com vagar as palavras que vai proferir mais uma vez. “Fazer o quê?” Quem empresta diz algumas gracinhas para marcar bem sua posição de doador mais uma vez. “Fazer o quê?”. Olindo é compadre de Pelé. Os dois não pescam juntos, mas Pelé sempre recorre a Olindo para tomar emprestado seu bote nas pescarias. O companheiro de pesca de Pelé é o Élcio, “o delegado”, seu vizinho e também companheiro de farras. Após conseguir as chaves do barco os dois vão rápido para a maré. Levam um garrafa com um pouco de pinga para servir de aperitivo enquanto pescam. As suas mulheres sequer pisam na maré, a não ser para levar as crianças para tomar banho nos dias quentes de verão. As brincadeiras são constantes. Quem é mais macho, quem é a mulher da história? Na beira do mangue a masculinidade é testada a toda hora; segura no meu remo, senta na minha vara, pega na cabeça do Caramurum, constituem os desafios que o sujeito tem que enfrentar diante de seu parceiro ao propor uma pescaria. A homossexualidade, presumida entre parceiros de pesca, é uma brincadeira que ocupa a maior parte da pescaria. Desde o convite para a pesca até a chegada da maré, há

insinuações sobre quem comeu quem na maré. A brincadeira, no entanto, é contada na frente de uma terceira pessoa. Entre dois homens não há sentido para as brincadeiras desse tipo<sup>18</sup>. Um terceiro camarada tem que acompanhar a disputa de saber quem é a “mariazinha” da história. Quem fica por baixo, quem leva ferro, quem deita de barriga para baixo. Enfim, um jogo sobre a masculinidade, que incide mais sobre a imagem social da pessoa que de fato sobre seu status sexual na aldeia.

A pesca do caranguejo obedece a um ciclo anual conhecido na região como “andada”. Nela os caranguejos são presa fácil dos apanhadores porque as fêmeas e os machos deslocam-se de seus buracos, relativamente indefesos. *“Eles ficam meio tontos. Quando a fêmea vem lavar a seta na água, é porque ela já despejou os caranguejinhos na água”*. A seta é a parte de baixo do caranguejo, onde ficam depositados os ovos. No dia seguinte é o macho que vem andar. É lua nova e os caranguejos vão “andar”, três vezes ao ano: janeiro, fevereiro e março, os caranguejos saem em busca dos parceiros sexuais. Esse fenômeno ocorre depois da cema, fase do ano em que os caranguejos engordam e mudam sua casca. Antes de um período de reclusão, os caranguejos ficam com “banha nos cascos”. Nessa época uma moqueca de caranguejo é uma iguaria da culinária Tupiniquim. O IBAMA, por meio de uma resolução estadual, controla a pesca de caranguejo nessas épocas. Todos ficam proibidos de capturá-los e o comércio de caranguejos é duramente castigado com o recolhimento do marisco. Mas segundo alguns Tupiniquim, eles têm “licença para pescar porque é o pessoal de Vitória que tira de saco, macho e fêmea! O chefe do posto assina e agente pode entrar.”

“O caranguejo está sumindo do mangue!” Essa afirmação parte de pescadores mais antigos de Caieiras Velhas e Irajá. A afirmação, no entanto, é um processo meticuloso de acusação. Logo que entram no mangue ou descrevem o

---

18 Sobre as representações da masculinidade hegemônica ver Almeida, Miguel Vale, 1997. *Senhores de si*. Lisboa.

volume e intensidade da pesca diária, comparam o “seu tempo” com os dias de hoje. Estabelecem um nível de comparação e historicizam uma relação política com os “novos no lugar” que não conhecem o mangue e não sabem retirar o marisco. O alvo das acusações são os “pescadores novatos” que não conhecem o mangue, e tiram “caranguejo aos sacos”. Mesmo conhecendo os ciclos reprodutivos e os períodos em que os animais estão mais “gordos” ou quando a “lua” para apanhá-los surge favorável, há um profundo pessimismo quanto ao destino da coleta do caranguejo (*Ucides Cordatus*) no manguezal. As demais hipóteses para o sumiço dos caranguejos - como a poluição, ou os predadores naturais - não são mencionadas com tanta ênfase como as motivadas por disputas políticas ou arri-vismos de vizinhos.

Há duas técnicas bastante utilizadas para a captura do Caranguejo: a pesca com o gancho e com a redinha. A primeira com o auxílio de um “gancho” de madeira com dois metros, feito pelos próprios pescadores e outra através da colocação de armadilhas na saída dos buracos dos caranguejos, feitas de saco de trigo desfiados. O emprego de uma ou outra técnica põe em movimento a discórdia e requer explicações sobre as concepções que os pescadores têm sobre a fauna do mangue. Após uma breve descrição sobre a tecnologia usada nas duas formas de coleta, passarei a relacionar as principais reflexões que fazem os pescadores sobre suas atividades.

A coleta com o gancho é desenvolvida pelos pescadores de Caiéiras Velhas da seguinte forma: a) observação da maré; b) observação da lua; c) observação da época do ano; d) observação dos ventos; e) observação dos ciclos reprodutivos; f) observação dos ciclos alimentares (cema e piracema); g) demanda econômica reprimida (mercado e consumo interno, vontade de comer); h) “paciência”. A redinha requer as mesmas observações, mas está mais voltada para a produção de excedentes para o mercado em grande escala. Seu Jovino afirma que já

pegou em uma semana de trabalho 800 dúzias para vender em São Mateus! Com o emprego do gancho nunca atingiria essa marca.

Os pescadores que trabalham no mangue afirmam que a redinha acaba com o caranguejo. A redinha, esticada no buraco do caranguejo, é deixada lá até que o pescador volte. Segundo os pescadores que utilizam o gancho, os usuários da redinha nem sempre se lembram do lugar onde a deixaram e quando a maré enche o caranguejo não consegue sair do emaranhado, entalando e morrendo no buraco. Numa saída que fiz ao mangue pude ver vários buracos com caranguejos mortos, enroscados na redinha. A coleta com redinha obedece aos critérios da demanda econômica reprimida. A quantidade de marisco que uma pessoa pega dá, em muitos casos, para gerar uma renda de aproximadamente R\$ 500,00 mensais. A dúzia do caranguejo é vendida por cinco reais na rua e quatro na porta do pescador. Manoel dos Santos tem trinta e cinco anos, é casado e tem cinco filhos. Sua renda mensal dá para as despesas da casa e outras despesas extras com as crianças, como roupas e livros para a escola. Sua atividade é intensa na semana e aos sábados e domingos vai para Nova Almeida, Fundão e Jacaraípe vender suas “corda de marisco”. A acusação da pesca com redinha é nominalmente estabelecida. Dentro da aldeia todos sabem quem pesca de gancho ou de redinha e na maioria das vezes a discriminação é étnica, pois os Tupiniquim afirmam que apenas os “brancos” é que pescam com redinha.

O disciplinamento institucional - IBAMA - pelo qual vem passando o manejo de recursos naturais no estuário do Piraqueçu, contrasta muitas vezes com as práticas sociais dos Tupiniquim. Pescadores e caçadores são equiparados, quando em muitos casos suas práticas são profundamente contrastantes. No entanto, eles ficam sob a mesma lei e critérios de controle e punição. Os ambientes controlados pelo IBAMA incidem sobre os dois ambientes que os Tupiniquim ocupam. O mangue tem um controle extensivo e as matas, além do controle do

órgão oficial, ficam sujeitas à fiscalização da polícia florestal particular da Aracruz Celulose.

## **Anexo Capítulo II**

### **A Colocação**

Fotografia aérea de Caieiras Velhas (1992). Fonte: Instituto de Desenvolvimento Agrícola e Reflorestamento/ES. Caieiras Velhas está ao centro, as manchas mais escuras são plantações de eucalipto e as mais claras, onde ele já foi cortado. Embaixo e a esquerda está o rio Piraquê-Açú.





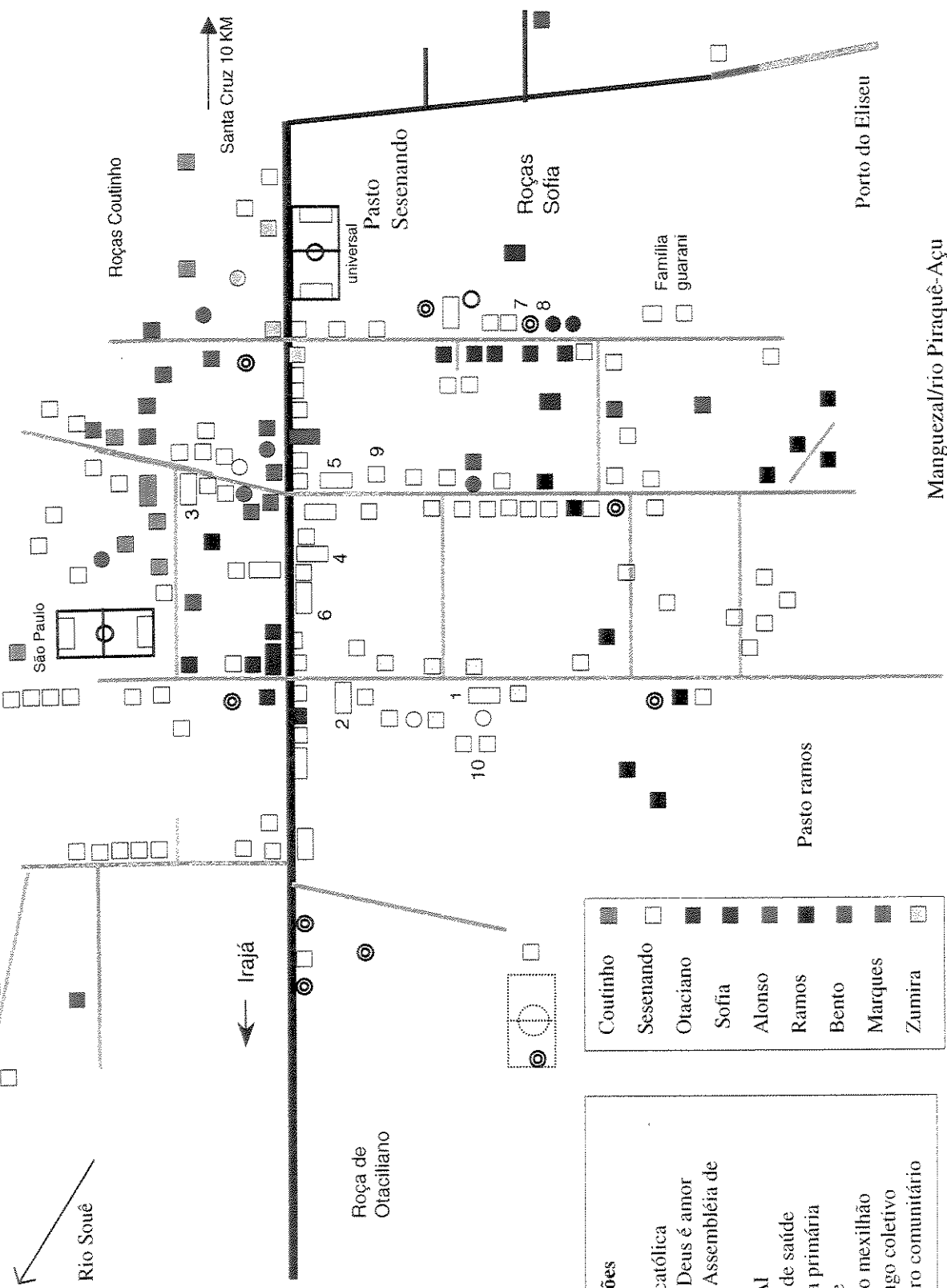
Quitungo Coletivo

Rio Souê

Irajá

Santa Cruz 10 KM

Plantação de eucalipto da Aracruz Celulose



Porto do Eisen

Manguezal/rio Piraquê-Açu

porto

XXXII-A

- Convenções**
- 1 - igreja católica
  - 2 - igreja Deus é amor
  - 3 - igreja Assembléia de Deus
  - 4 - FUNAI
  - 5 - Posto de saúde
  - 6 - Escola primária
  - 7 - creche
  - 8 - projeto mexilhão
  - 9 - quitungo coletivo
  - 10 - Centro comunitário

- Coutinho
- Sesevando
- Otaciano
- Sofia
- Alonso
- Ramos
- Bento
- Marques
- Zumira

Foto 2 - Um quitungo doméstico para fabricação de farinha. O processo consiste em ralar a raiz da mandioca (ralador a esquerda), secar por tração a polpa (tipiti a direita), secar e torrar com calor (chapa abaixo)

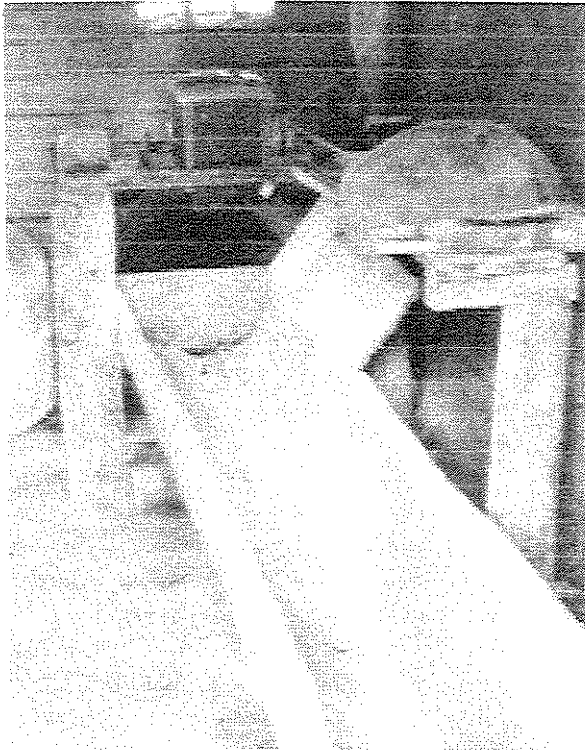


Foto 3 - Cenas da “luta no mangue”. Olindo Percorre o labirinto de galhos, lama e raízes em busca do caranguejo, que pode durar em média de 4 horas.



## **Capítulo III**

A aldeia não é o mundo

### Capítulo III - A aldeia não é o mundo.

Neste Capítulo tratarei alguns temas relativos à organização social entre os Tupiniquim. Divido este Capítulo em três sessões: na seção I, **parentesco e residência**, descrevo como o “idioma do parentesco” (Gow, 1991) possibilita a formulação de normas e estratégias diante da produção e reprodução dos núcleos domésticos, das famílias e das parentelas. Procuo identificar as principais concepções sobre a localização dos grupos sociais no tempo e no espaço. Casamento, parentesco e geração são as principais idéias que orientam a concepção em que as pessoas são classificadas com relação à organização social Tupiniquim. Na seção II, **Categorias de idade em Caieiras Velhas**, descrevo como o tempo social “contamina” o espaço social, quando se trata de observar a idéia que os Tupiniquim têm do tempo e do espaço. A valorização da memória “dos mais velhos” e das “tradições indígenas” torna-se o pano de fundo no qual são costuradas relações políticas tensas entre a tradição e a própria organização social dos grupos e a distribuição de poder no interior de Caieiras Velhas. Na seção III, **tempo sagrado, espaço dividido**, apresento a dinâmica religiosa em Caieiras Velhas e a sócio-cosmologia que orienta a opção religiosa dos Tupiniquim. A idéia de campo religioso (Bourdieu, 1989) é atualizada, focalizando a formação de um faccionalismo religioso com expressões políticas importantes no nível da distribuição de poder, e observo o Congo como elemento mobilizador de grupos sociais e cerimoniais no tempo.

## Seção I

### A aldeia não é o mundo

Durante uma reunião noturna animada pelo Congo, compadres e parentes começaram a conversar sobre o passado e sobre as pessoas que moravam em Cairas Velhas. Na sala do anfitrião octogenário, uma narrativa foi apresentada sobre a família, sobre os laços de parentesco e sobre determinadas relações no círculo familiar. Do ponto de vista da produção e reprodução social, ela é também uma narrativa sobre a aventura e sobre as fronteiras, uma espécie de *script*, que mesmo não levada hoje a seus termos, dá um sentido possível ao drama da vida social. Essa narrativa pode ser tomada como regra de sociabilidade e conduta moral no círculo de parentes, estabelecendo vínculos com a aldeia e com os grupos locais. Se estamos interessados numa idéia de espaço entre os Tupiniquim, essa narrativa compreende uma fórmula de continuidade entre o “interior” e o “exterior”, ligados pela construção de uma biografia pessoal.

...Era um homem que tinha três filhos. Um era Pedro, Manoel e outro era João. Eles tinham uma quinta boa que tinha tudo quanto era tipo de verdura... Então apareceu um negócio na quinta comendo as verduras deles. O tal de Manoel, -“Ah pai eu vou vigiar a sua quinta que o bicho está comendo tudo - Ah, dá conta nada! - Oh, que às vezes dá! - Então vai!” Bateu pra lá; ficou, ficou, ficou...dormiu. Quando amanheceu o dia a quinta amanhece vazia. -“Ah, papai, não deu certo não”. Aí o Pedro disse -“Agora eu vou lá vigiar a quinta - Ah, Pedro, o Manoel já foi lá e não deu certo. Agora você. Mas, quer ir vai?”. Aí, quando chegou lá, vai daqui vai da acolá. Dormiu também, e quando acordou não tinha mais nada, estava vazio. -“Ah, pai, não deu certo não, a quinta ficou mais vazia ainda!” E tinha esse João, que era cinzeiro e magrelo, o nome dele era João cinzeiro. -“Ó pai, agora quem vai vigiar a quinta sou eu! - Ih, meu filho, os outros que são cada um homem, uns homens forte foram vigiar a quinta não deram conta, você, que é um porqueira, vai dar?!” - “Não pai eu vou dar certo e a gente vai ficar rico outra vez. Nós estamos pobres mas vamos ficar ricos outra vez. Olha, eu quero que o senhor vá na casa do meu padrinho e compra fiado no risco, uma cadeira de ponta de aço, uns livro, instru-

mento de assopro, pra não dar sono”. E a noite ia pesando para o troço chegar, né?. No que ele cochilou, quando acordou, aquilo estava que estava alumiadinho! Tudo alumiado a quinta, tudo clarinho! Um cavalo comendo dentro da quinta; comendo, comendo. Quando passou na beirinha, ele juntou no pescoço do cavalo! O cavalo pula daqui pula de lá -“me solta João! me solta João” -“não, não solto não”. “Me solta que eu vou deixar a quinta do seu pai e de vocês mais rica do que estava!” Ai, soltou. -“Ó João, eu vou te dar esta crina. Quando você estiver no aperto, você responde ‘me valha cavalo Marins’ e você tem de tudo que você quiser!” O cavalo desapareceu. Ai o dia clareou e lá vem e ele chegou e disse -“Ó meu pai, você vai na casa do meu padrinho, quero três carruagens para trazer material da nossa quinta. A nossa quinta está mais rica do que estava!” Ai, os irmão -“que está nada! Conta esta história direito seu mentiroso!” Os irmãos estavam com raiva do João. Ai, o pai acreditou no filho e foi buscar! Trouxe as três carruagens. Ai, tudo rico de novo, criaram orgulho e ficaram com raiva do João. O Manoel falou assim -“Ah papai, eu vou embora!” -“O meu filho, você vai embora? Quando nós estávamos pobres você não fazia força de ir embora! Agora estão fazendo força?” -“Ah não, mas eu vou!” -“bom, meu filho, você vai embora. Você quer muito dinheiro com a maldição, ou pouco dinheiro com a bênção?” -“Ah, eu quero muito dinheiro e a maldição!” Falou duro com o pai. Ai, o pai amaldiçoou ele (risos) ... amaldiçoou ele. Entregou aquele pacotão e ele pisou no mundo. Quando foi lá pra duas semanas. O Pedro -“Ah pai, eu também vou embora!” -“O meu filho, você vai embora? Quando nós estávamos pobres você não fazia força de ir embora?” -“Ah, nós vamos embora!” -“Você quer ir, você vai! Você quer muito dinheiro com a maldição, ou pouco dinheiro com a bênção?” -“Ah, eu quero muito dinheiro e a maldição!” Ai, o pai amaldiçoou ele, deu bastante grana, e foi embora. Ai, caiu na sorte de João lembrar destes irmão dele -“O meu pai, eu vou atrás de meus irmão!” -“Você está bestando João?! Seus irmão vão matar você aí por onde você vai porque seus irmão ficaram com raiva de você!” -“não, eles não vão matar eu não pai. Eu vou atrás deles, o senhor vai ficar melhor também. -“Ah, meu filho já que você está pronto vai. Mas eu não queria que você fosse não! Mas, você quer ir, você vai!” Ai o velho chegou e falou - “Bom, você quer ir embora então você quer muito dinheiro com a maldição, ou pouco dinheiro com a bênção?” -“Papai, eu quero pouco dinheiro com a bênção!” Ai, o pai dele abençoou ele, pegou duas moedas, duas pratas e deu a ele. Colocou no bolso e viajou, viajou...e chegou na casa de uma velha. E pra adiante era uma cidade. -“boa noite minha vozi-

na!” - “boa noite” - “O minha vizinha, a senhora tem um agasalho pra me dar aqui?” - “Tá bem, você pode ficar aí”. Quando deu tantas horas, os irmão dele chegaram. Era os irmão dele! - “Ih, João, o que você está fazendo aqui, João?” - Todos com raiva dele. Correram no ferreiro, mandaram fazer uma corrente e algemaram. Algemaram o bichinho e botaram a corrente! Prenderam ele com um troço como se fosse um criminoso. Aí, deixaram o João amarrado na corrente. Amarraram e falaram - “Ah, moça é assim, assim”. Aí a sinhá velha contou pra eles - “Oh, ali tem um festão que esses rapaz estão aí. Estão doidos para tirar uma jóia do dedo de uma princesa. Aquele que conseguir, casa com esta princesa! E ele estão doido pra tirar!” - “está muito bem minha Vovozinha. Ah, amanhã nós vamos cedo!” E João disse assim, - “Oh, vizinha, a senhora me solta minha vizinha?! Me solta pra mim pegar uns passarinhozinho pra gente comer com arroz!” - “Ah, meu filho, eu não vou te soltar não que quando teus irmão chegar eles me matam !” - “Não matam não que eu vou te fazer feliz, eu vou te dar uma moeda” A velha, atrás da moeda, soltou ele. E ele ficou no ponto assim - “Me valha a crina do cavalo Martins! Eu quero um cavalo todo equipado, as arriada toda de prata, melhor ainda eu quero um kep de príncipe!” Quando acabou de dizer, a lança e a espada de prata. Acabou de dizer estava carapitado em cima do bicho! Aí ele lascou fora. “Meu filho, cuidado que seus irmão vão me matar!” E ele tu, tu, tu, tu...soltou a lança e foi na aliança e vap, tirou fora! Tirou a aliança e saiu montado e aí todo mundo ficou atrás para pegar. E quem que pega?! Aí ele chegou lá e ficou quieto no lugar. Aí, no outro dia, chamaram todo mundo pra ver quem é que tirou. Aí chamaram um pra ver a aliança, outros mandavam fazer, pra ver se cabia na mão da princesa, né? Aí, vai que o cara foi chamando todo mundo, chamava um e não dava certo, chamava outro e não dava certo, botava noutro e não dava certo e o rei anotando tudo ali! - “É, mas está faltando um aqui! Está faltando um aqui!” - “Tá faltando como?!” - “O nome dele é João!” - “Nós temos um cachorro no cambão lá! Na corrente, com pena de morte!” - “Mesmo com pena de morte, vocês vão buscar ele!” - “Ah, sua majestade, nós perdemos a vida mas nós não vamos buscar ele não! Pode mandar outro buscar!” E mandaram outro buscar. Chegou lá, - “Oh, o rei mandou te chamar pra você ir lá, foi você que tirou o anel do dedo da moça!? É pra você ir lá” - “Olha, fala para o rei para ele me esperar! Às nove horas no Campo de Espanha, que eu espero ele lá, para ele ir com as ordenanças dele que eu estarei lá. Aí, no outro dia foi com a ordenança do rei e com a moça e ele pediu - “Valha-me a crina do Cavalo Martins! Hoje eu quero minha carroçaria, com minhas



ordenanças e a minha espada toda de brilhante e ouro com a aliança da moça na ponta!” E foi com a carroça toda bonita e toda enfeitada, com a ordenança dele tudo pronta e ele já de rei, príncipe E quando deu nove horas ele [João] apareceu lá. A moça vistoriou ele todinho. Ele sentou com ela, quando chegou lá, os irmão estavam em cima de um prédio. Quando viram, o João, chegando com a moça, pularam todos os dois lá de cima e se esbagaçaram todos ...[risos] (Alexandre Sezenando, Caieiras velhas, 1998)

João despertou a inveja dos irmãos ao ponto de obrigá-los a sair pelo mundo<sup>1</sup>. Com idade distinta, João era um sujeito inexpressivo; magrelo, cinzeiro, falava com os animais e era “mocinha” para tratar dos assuntos do pai. Ao contrário dos irmãos, procurou ajuda em sua rede de relações “fora” da quinta na figura do padrinho rico ou na pobre velha. Pobre por opção, saiu em busca da conciliação com os irmãos que o invejaram mas impôs a lógica de sua conduta ética a eles. João é o modelo intelectual da trama e os irmão embrutecidos não alcançam a sutileza e o arдил em que ele representava a sociedade. João tornou-se o melhor dos filhos. Solteiros, em busca de uma noiva, o mundo exterior era a opção e o prêmio maior, pois os casamentos estavam lá fora . A narrativa em torno de João aponta o diálogo entre “interior” e “exterior” no universo das personagens. Sob essa ótica o mundo da quinta era pequeno demais para os três irmãos e o mundo exterior mais que uma opção. Se, no plano do mito podemos ler o drama de João como uma cosmologia de origem que se ramifica, é certo também que a versão apresentada não deixa de informar aspectos de um cotidiano da dinâmica da geração e do gênero. Ao estabelecer a quinta, o pai dos jovens solteiros nos dá a chave para entender as discontinuidades e ao mesmo tempo uma fórmula ideal para a reprodução do universo social Tupiniquim. O tipo de relação agnática declara uma fórmula de

---

1 Dentre as narrativas mitológicas que ouvi em Caieiras Velhas, há uma recorrência na presença de oposições espaciais, como por exemplo, mais de duas delas iniciam com um homem morando bem longe com seus filhos ou sua filha, e outras iniciam com um lugar muito distante. As posições frágeis, como a de João, vão aos poucos sendo conduzidas para o centro da narrativa até constituírem o elemento central, não apenas no espaço da narrativa, mas no eixo temporal que orienta o drama.

relação com o espaço e com o tempo. A temporalidade dos ritos domésticos que cercam os meninos que saem para o mundo para tornarem-se homens povoa as representações acerca do ideal de sociabilidade e reprodução do grupo. A noiva está fora da quinta como a dádiva máxima, aguçando a competição. Como observa Peter Gow, a virilocalidade faz com que a noiva venha de fora das relações entre consangüíneos, compreendendo uma série de momentos sociais no interior do ciclo de reprodução doméstica (Gow, 1991:137-141). Entre os Tupiniquim o ideal exogâmico reduziu seus círculos de abrangência matrimonial, mantendo determinadas nuances sociológicas a partir da nova configuração espacial das Áreas Indígenas.

Nesta seção tomarei algumas considerações sobre o parentesco e a residência entre os Tupiniquim, procurando conhecer as formas pelas quais o espaço é interpenetrado por relações sociais. Dividirei a seção em três pontos: a parentela como o universo das relações sociais entre afins e consangüíneos; o núcleo doméstico como ideal do parentesco e das relações conjugais; e finalmente, o sistema de atitudes e práticas que orientam o casamento e as regras de residência<sup>2</sup>. Tomarei dois casamentos numa mesma família para observar-mos um conjunto de práticas e atitudes que se ligam à constituição de um novo casal, em relação aos parentes afins e consangüíneos.

Cristina e Verônica são as filhas mais velhas de Olindo Sesenando e Helena. Verônica “é a veia do meu coração”, como afirma Helena, e Cristina só lhe dá dor de cabeça, completa com pesar. Embora sejam irmãs com pouca diferença de idade - uma tem 25 e a outra 23 - suas histórias de vida se distinguem a partir da idade de 15 anos. O tipo de união matrimonial parece guardar a chave para compreender essas diferenças, pois informa noções como reciprocidade no plano da aldeia, trocas matrimoniais, trajetórias e projetos de vida, numa linguagem das relações do parentesco e casamento. Enquanto que em um casamento parece

“dar tudo errado”, gerando um estigma, no outro “dá tudo certo” e ele ganha um status de modelo de relações maritais. Vejamos.

Quando Verônica casou-se, Cristina já tinha o primeiro filho, com 16 anos, e morava com os pais dela. Segundo a classificação local, Verônica casara-se com um “branco”, Clemildo Quintiliano, que era membro de um centro umbandista, que a futura sogra freqüentava semanalmente na Vila do Riacho. Ele recebe os carinhos explícitos de Helena em Caieiras Velhas, enquanto que “Baiôco”, marido de Cristina, é lembrado nas conversas como o “que não tem emprego” e que faz a filha “passar um bocado”. “Baiôco” é irmão de Dona Irene, vizinha e comadre de Helena e filha de Andronico e Dona Jandira, parentes dos “mais velhos” do Guaxindiba<sup>3</sup>. Baiôco “roubou” Cristina aos quinze anos<sup>4</sup>. Veio pedir a mão da filha e diante da recusa dos pais, fugiu com ela para Aracruz, com a cumplicidade de Verônica.

“Era um dia de Sábado. De sábado para Domingo, afirma Helena. Quando foi na Sexta-feira, os dois caíram no mundo. O pai de Cristina ainda foi atrás mas ela se enfiou debaixo do banco do ônibus e ele não a viu. Depois eles voltaram dizendo que queriam casar!” [Helena Carlos, Caieiras Velhas, 1998]

*Cair no mundo* torna-se uma espécie de paradigma sócio-espacial, pois atualiza determinadas relações entre os sogros, que são dramatizadas nas relações com os genros. Nesse caso específico, trata-se de duas parentelas bastante influentes no plano político e econômico. Se considerarmos que o casal, ao “fugir”, ritualiza sua entrada no mundo dos esposos, as categorias espaciais, expressas na relação com o exterior necessário, configuram uma chave sociológica importante. Verônica, afirmou-me sua mãe, prometeu que com ela “*seria diferente*”.

---

2 Para uma observação da casa em seus aspectos arquitetônicos ver o capítulo anterior.

3 Sobre as categorias de idade ver mais adiante.

4 O “roubo” de mulheres é analisado na literatura sobre as sociedades camponesas como uma estratégia de reprodução social dos grupos domésticos e de manutenção da terra entre eles. (Para uma discussão da “fuga” entre camponeses ver Woortmann & Woortmann, 1993)

Ela não daria aquele desgosto aos pais e preferia o convento a ficar naquela situação; na mão de um e de outro?!”...Ela falou e honrou, Sandro!”. [Helena Carlos, Caieiras Velhas, 1998]

Diante do noivado desmanchado com Salvador, filho de seu Manoel e Zumira, Verônica logo conheceu o atual marido nos “trabalhos espíritas” na Vila do Riacho, e daí ao casamento foi rápido. Mãe e filha se riem hoje de o casamento com o filho de seu Manoel não ter dado certo. Duas considerações são aqui fundamentais. A parentela do antigo noivo é bastante reconhecida em Caieiras Velhas pelas lideranças e demais moradores. No entanto, mantêm-se muitas reservas, pois a parentela foi classificada como “nova no lugar” por ter retornado no período da primeira demarcação, no início da década de 80. Clemildo é mais “exterior” que Salvador, que de certa maneira representa uma duplicação de antigos laços entre os parentes “do lugar” e seus pais, que haviam deixado Caieiras Velhas na década de 50. Clemildo está longe de sua família e mais sujeito às condições da casa de seus sogros. O controle que a família da esposa tem sobre ele chega ao ponto de a sogra tratá-lo como filho, ficando ele incorporado à parentela por uma espécie de adoção. Toda a sua energia está voltada tanto à manutenção da sua casa quanto da dos sogros.

“Casei duas vezes; na igreja e no cartório”, aponta Verônica. “Teve festa e eles ganharam de tudo para casa”, afirma orgulhosa, ainda hoje, sua mãe. Muitos dos presentes só deixaram a casa da mãe após um vendaval arrancar o telhado, quase três anos depois. Os padrinhos de casamento estavam entre os consangüíneos de Helena; os irmãos Pedro Carlos e Luzia e o enxoval foi dado pelo irmão de Olindo, José Sezenando, à época funcionário da FUNAI, e por Isabel, sua esposa, e a cerveja para festa foi dada pelo irmão de Helena, José Carlos, vice-cacique. Houve uma grande festa com churrasco de novilho, feijão tropeiro e bolo para os convidados. Os padrinhos de Cristina foram os irmãos do noivo. Não houve “lembrança” da festa. “Comadre Irene e compadre Vantuil” depois também foram convi-

dados para o batismo de crisma da filha Olinda.

Segundo Woortmann & Woortmann (1993), há uma distinção importante entre os tipos de casamentos iniciados com a “fuga”, do ponto de vista das condições econômicas da família da noiva. Se os pais da noiva são “fracos”, a incorporação dos noivos é posteriormente mais aceitável, o que não ocorre com as famílias “fortes”, em que a pena é a perda dos direitos à terra. Entre os Tupiniquim, estamos vendo que “fortes” e “fracos” podem se tornar conceitos relativos, pois podem estar relacionados ao mesmo universo familiar. Teoricamente a família do noivo e da noiva não têm o que repartir, pois a terra está - até certo ponto - em regime de uso comum. No entanto, há outros componentes que podem entrar - e entram, como estamos vendo - no cálculo matrimonial, como o prestígio e a honra dos sogros. Aqui a “estrutura da fuga” se assemelha quando o objetivo é constituir uma nova família, testar o poder dos sogros, fazer novas alianças, conceder prestígio à casa dos sogros e criar uma nova família.

Em diversos momentos a conjugalidade aparece como um projeto ideal, mas é na construção da casa que ela adquire uma visibilidade social maior, pondo à mostra relações sociais de um certo tipo. O prestígio dos pais da noiva leva à incorporação do noivo à casa dos sogros, como uma espécie de filho (Godói, 1999). Desse ponto de vista, o momento do casamento é cercado por uma série de cuidados e rituais privados, para o bom desenvolvimento do novo casal. Por um lado, a reprodução do patrilocalidade e, de outro, um exercício dos domínios maternos, por meio de um conjunto de práticas e saberes que envolvem o cuidado da casa e dos filhos. Em muitos casos essa situação torna-se um projeto de vida entre os pais, mas expressam, como estamos vendo, um conjunto de idéias sobre o ideal de “ciclo doméstico”<sup>5</sup>. Assim é que, ao casarem-se ideologicamente, os

---

5 A idéia de ciclo doméstico não está ligada à reprodução das relações do círculo familiar, mas a uma certa dinâmica temporal da fabricação das pessoas e das relações sociais no interior desta. Saraceno (1988;228) aponta a idéia de “percurso de vida” como uma alternativa mais histórica e processual à família.

noivos estabelecem um novo núcleo doméstico, uma casa. Eles constituem, segundo a ideologia de Caieiras Velhas, uma nova família, que passa, política e socialmente, a ser contada dentro de Caieiras Velhas como tal. Mas é bastante raro que os cônjuges tenham condições imediatas de construir uma nova casa, e caso consigam, provê-la nos padrões econômicos e estruturais dos pais. Minha abordagem se concentra, nessa parte, na descrição da medida em que uma mesma família com filhos já casados vivenciam experiências matrimoniais distintas, isto é, em que medida os filhos podem ter experiências não determinadas por regras de casamento, mas sim por atitudes ou estratégias<sup>6</sup> em relação aos pais e sogros, na esfera doméstica. As pessoas vêem a tradição como algo muito passível de transformação e esforçam-se para isso. Diante da experiência pessoal, procuram uma fórmula que seja diferente para os filhos. É Helena que, lembrando a doença da sogra, aponta como chegou a casar-se com Olindo, numa gramática sobre as relações de parentesco. A filha de quinze anos, atenta, fazia suas observações sobre a avó e aprendia sobre esses afetos.

Helena - A mãe dele [seu esposo] era a corda do nosso coração!! (...) quando ela morreu eu quase morri também! Eu não comia mais; nada, nada. Sofria tanto! Quando eu saía de casa com ele, nós estávamos trabalhando eu estava chorando; porque eu sabia que ela estava aleijada. E quando estava em casa, eu estava lá; dava uma água, dava um banho, uma comida, né? Maria, também, minha cunhada, quando eu não estava ela estava. Quando eu estava ela não estava que ela trabalhava na prefeitura, né? E os outros que estavam em casa já não tinham mais paciência com a velha. E eu estava cá, chorando, fazia comida mas não tinha mais gosto. Mas eu fiquei magrinha, magrinha, depois que ela morreu, menino. Mas foi um sofrimento, sofrimento! Pra mim ela era mais que...não é pra falar mal não, mas ela era mais que minha mãe! Ela gostava de mim. Foi a ponto de ela dizer assim, que ela não me chamava de Helena não. Muita gente me chama Ilena e não Helena. Que ela falou "não é por vós estar em minha presença não mas, das noras a nora que eu mais gosto é de Voz!!" Ela chamava

---

<sup>6</sup> Bourdieu (1996:68-9) estabelece uma distinção entre as regras e as estratégias; aquelas como normas de um jogo e estas como resultado da experiência, um sistema de disposições.

de “vóz”. A fiquei cabido com aquilo. Tinha ela no coração mesmo. Aí, na hora de ela falecer, eu já tinha ficado de Sexta pra Sábado, a noite toda eu conversei com ela pra poder naquele momento de ela morrer e no Sábado para o Domingo, que ela morreu Domingo a meia noite. Aí eu conversei com ela que naquele momento eu não ia mais chegar mais perto dela. Mas eu fui perto dela conversar com ela; mandar ela embora! (...) Todo mundo conversou com ela, todo mundo despediu dela, pediu a benção, os filho, recomendava... menino coisa mais triste. Ela ia e voltava, ia e voltava. Aí o Olindo dizia assim, “Ilena, vai lá perto de mamãe!” eu dizia “Não Olindo! Eu já fui, eu conversei com ela pra mim não ir neste momento! Não precisar mais” e eles “vai meu bem, vai meu bem, vai, vai!” Até que eu fui! Eu fui em desespero. Aí eu cheguei, e disse assim que fosse embora, pra ela descansar e deixar nós tudo em paz, ir em paz e deixar nós em paz, porque ela estava sofrendo muito. Então eu sai, menino, mas foi por mim, não!

Sandro - Você conheceu ela antes de conhecer o Olindo?

Helena - Não. Nós vínhamos passear aqui em Caieira. Nós morávamos no Irajá e vínhamos aqui passear aqui, né? E daí nós vínhamos passear aqui, vínhamos em festa na igreja e depois a gente pegou conhecer ela assim. Mas a gente pegou conhecer ela assim, ela já era mesmo que uma pessoa que conhecia a gente. Parece que o sangue dela combinou com o sangue da gente! Aí foi com o namoro e ela aceitou, que se ela não aceitasse ela não ia buscar a gente! Moramos com ela três anos depois separamos. Juntamos e moramos com ela e depois passamos pra nossa casinha de vez, né? Depois casamos, tiveram muito prazer com o nosso casamento, também, com festa com comida com muita gente.

Sandro - O que eu achei legal foi você falar que ela foi te buscar lá...

Helena - Foi ela que foi me pedir para a minha mãe. Mas ela não comia nada que não desse pra mim! Às vezes eu estava em casa de noite, quando pensa que não, no tingir da noite, não tinha energia não, né? Pensa que não vinha aquele chinelinho; chac, chac, chac...(risos). Ela era uma índia, mas fedia de índia mesmo. Aí ela dizia “o, Ilena, ói, olha aqui um pedacinho de peixe que eu trouxe pra voz”. Aí eu pegava. Sei lá, Deus me livre, isso é muito triste! Acho que vai fazer uns seis anos, não sei. [Helena Carlos, Caieiras Velhas, 1998]

Após casarem-se, os noivos moraram por algum tempo na casa dos pais da noiva. Olindo e Helena acomodaram os dois casais por cerca de cinco me-

ses, até que tivessem uma casa sua para cuidar. No caso de Cristina e Baiôco, depois que o primeiro filho nasceu, foram morar numa casa desocupada por posseiros indenizados em 1983 pela FUNAI, em frente à casa dos pais dela. Quanto a Verônica e Clemildo, construíram uma casa de estuque bem distante dos pais dela, quase na beira do manguezal. Enquanto Verônica dispõe dos móveis do enxoval, obtendo certa independência dos pais após sua mudança para a casa nova, Cristina permanece usando os utensílios domésticos dos pais. Sua casa, até que a indenização da Aracruz Celulose em 1999 propiciasse a compra de eletrodomésticos, servia para abrigar os filhos e o casal à noite, sendo que as refeições e a toaleta eram feitas na casa dos pais. As queixas de Helena com relação à presença de crianças é constante. *“Acabei de criar meus filhos e já vem outros pequenos para eu tomar conta?”* aponta em meio a uma satisfação velada, por ter tantos netinhos por ali. Assim, a capacidade de cocção de uma casa - entendida como capacidade de produzir e manufaturar alimentos - representa um elemento interessante para esse tipo de união conjugal. O fogão a lenha de Helena serve para preparar as refeições diárias do grupo familiar. Na casa de Cristina não havia ainda fogão e os alimentos eram preparados na casa da mãe. A caça que Baiôco trazia e preparava ali era dividida com os da casa do sogro. A atitude que se espera das filhas dentro da casa paterna apresenta diferenças após o casamento. O espaço doméstico de suas casas é dilatado até a dos sogros. Por meio de presentes e objetos, bem como de pequenos serviços domésticos, elas, da mesma maneira que os genros, estendem o âmbito estritamente espacial de suas casas, alcançando a casa dos sogros. Isso se aplica à criação dos filhos, pois embora a mãe seja acusada a todo instante de descaso com as crianças, elas continuam recebendo alimentos e educação na casa dos avós maternos e às vezes são levados “para visitar” os avós paternos, após alguma insistência. Numa das minhas conversas em Caieiras Velhas, as trocas foram frisadas no intercurso de presentes religiosos, dados pela filha católica à mãe, umbandista.

Helena - ...Esse ajuda. Esse Aí é dos trabalho! Porque ela [uma coma-



dre] é espírita, né? Então, ele mexia com essas coisas, essas coisas todas. E tem esse índio, aqui. Esse aqui é um índio, que eu ganhei de aniversário. Presente de aniversário da minha filha, que me deu. A Verônica que me deu porque ela sabe que eu faço parte dessas coisa! E ela comprou e me deu. Eu faço parte desses trabalho dos espíritos... [Helena Carlos, Caieiras Velhas, 1998]

Mesmo com as críticas veladas das irmãs combonianas, que atuam na igreja católica de Caieiras Velhas, a respeito do casamento de Verônica com um “macumbeiro”, a relação entre genro e sogra foi exatamente reforçada por essa “qualidade” pessoal dele. A filha, como boa entendedora desta gramática, reforçava a relação com presentes do universo religioso da mãe. Verônica, embora não frequente os “trabalhos de santo”, de alguma maneira agrada a mãe, interagindo no campo semântico de suas crenças e da sogra, que está fora da aldeia. Com os presentes, garante o sucesso da mãe, que “trabalha com os santos”, dela própria, do filho, do marido e de sua casa contra o “mau olhado”, uma iminência constante em Caieiras Velhas.

Embora discordâncias frequentes animem as opiniões sobre o trabalho na igreja, opondo a coordenadora dos trabalhos a Helena e às duas filhas, sobretudo Verônica, é certo que apenas elas estão a frente da maioria das liturgias semanais e eventos que requeiram a presença dos católicos de Caieiras Velhas. Uma relação de consórcio de congêneres se estabeleceu entre Verônica e a mãe. O dia-a-dia que envolve as duas casas é de trocas, às vezes sutis. O mesmo não acontece com Cristina, cuja relação com a casa dos pais é bem diferente da experimentada pela irmã. Por outro lado, há uma intensa partilha de congêneres, sobretudo de carne de caça obtida por Baiôco, seu marido, entre essas duas casas, uma vez que Olindo não ensinou Clemildo a caçar. Ainda que a carne de caça não represente uma fonte constante de alimento entre os Tupiniquim, ela enseja outro tipo de presente entre aqueles afins, uma forma de se alimentar como os “antigos”

(Gow, 1991:62-4)<sup>7</sup>. O valor simbólico da carne de um tatu é bem maior entre os outros presentes pois reforça a relação com uma identidade e argumenta em favor das trocas entre afins.

O terreiro da casa de Helena e de Verônica é povoado por muitas galinhas, e há uma troca constante entre galos “mais velhos” por um frango ou um galo “mais novo”. A atividade de coleta e caça tem variantes também interessantes. Olindo não ensinou Clemildo a pescar no mangue, nem a tirar caranguejo ou outro marisco na maré. Como as expedições de coleta são realizadas, em sua maioria, pelo casal, apenas Olindo e Helena comparecem com gêneros oriundos da coleta e os distribuem aos demais membros da família. Entre Baiôco e Clemildo tampouco há um consórcio para a caça. O primeiro tem em Antônio, irmão da sogra, um companheiro mais experiente e que sempre está com ele nas caçadas e excursões masculinas às vilas vizinhas. Isso acaba especializando os gêneros para determinadas atividades complementares, no que diz respeito à manutenção da casa dos sogros. A obtenção de caça, seu preparo e a distribuição na parentela atualizam e reforçam os laços entre genro e sogro, como uma forma de exercício de determinadas prerrogativas e atitudes entre afins.

### **A parentela**

Há uma idéia recorrente que leva vários dos meus interlocutores mais velhos a apontar-me que em Caieiras Velhas havia “poucas casas”. Como já vimos, a relação de identidade entre as pessoas e as casas torna-se um elemento chave na reprodução dos grupos sociais em Caieiras Velhas. Por outro lado, é a própria relação de fabricação dos grupos sociais que leva a memória social a circunscrever o território com as parentelas e a “apagar” outras possíveis relações com grupos locais. Saraceno (1988;59) considera analiticamente a parentela como “um voca-

---

<sup>7</sup> Para esse autor, a comida “dos antigos” reflete o modo de sua existência e funciona como um link narrativo entre o presente e o passado: o que entra pelos corpos, também constitui a pessoa.

bulário social, através do qual se definem espaços, fluxos de relações, limites entre grupos, quer no sentido de separações, quer de possíveis alianças...”. O efeito da memória sobre a formação do espaço é bastante importante para acompanharmos as relações contemporâneas em Caieiras Velhas. Proponho descrever a família, o núcleo doméstico e a parentela entre os Tupiniquim, enfocando o ambiente das relações de parentesco e buscando contornar as lacunas da literatura (Perota, 1976). A parentela Tupiniquim é um conjunto de parentes consangüíneos e afins que trocam obrigações morais, econômicas e simbólicas, e que afirmam determinadas relações no espaço (Godói, 1999;117). Esse “conjunto de parentes” pode estar articulado no espaço por meio de um conjunto restrito de casas vizinhas, mas o que a caracteriza como entidade sociologicamente distinta é a sua articulação com uma pessoa mais velha na figura do sogro ou sogra. Assim, um aspecto apontado por Perota (1976) é de que a recorrência a uma “liderança” em Caieiras Velhas é bastante difusa, imperando uma lógica de grupos familiares para a resolução de problemas. É como se os problemas e soluções para o cotidiano fossem gerados e resolvidos dentro do círculo dos “parentes”.

Diante da dificuldade de identificar grupos sociais discretos sociologicamente (facções, metades, clãs, subgrupos, etc.), a modalidade de troca exogâmica considera a parentela e a articulação que ela tem no tempo e no espaço com outras parentelas. Caieiras Velhas passa hoje por uma remodelagem das parentelas apontadas como “tradicionais” devido ao processo de redefinição das fronteiras da aldeia. Como já foi afirmado (Silva & Gnerre, 1982), a situação nas aldeias era, segundo seus moradores, de “empresamento”. As parentelas passaram a viver “amontoadas”, o que gerava conflitos no uso dos recursos naturais e na distribuição do grupo no espaço, segundo uma regra neolocal. Esse fato levará a uma conjuntura de parentesco bastante interessante, pois o espaço passará a ser dominado por um conjunto relativamente restrito de parentelas que empurraram as demais para as bordas de Caieiras Velhas (Acompanhe um esboço da distribuição

das parentelas no fim desta seção).

A “lógica de grupo” que se estabeleceu em Caieiras Velhas passa no momento atual por uma “mistura” que tentei avaliar por meio de genealogias familiares. Assim, observei por exemplo, que entre determinados grupos familiares não há intercasamentos, enquanto que em outros, pessoas de uma determinada geração casaram-se com mais de um membro da mesma parentela. Como os limites administrativos da terra indígena definidos em 1983 parecem ter conferido uma certa “lógica da interioridade” em Caieiras Velhas, penso que as modalidades de matrimônio tendem a se “fechar”.

Em algumas situações, os Tupiniquim afirmam que todos na aldeia são parentes<sup>8</sup>. Tal foi o caso recente, em que a ampliação e demarcação das terras levou à idéia de “direitos” e de “comunidade”. É possível que essa idéia esteja associada à distribuição das parentelas em Caieiras Velhas, pois todos os moradores identificam mais ou menos uma origem remota numa pessoa “mais velha no lugar”. No entanto, se considerarmos a dinâmica da memória, veremos que tais parentelas são, em boa medida, fruto de uma estratégia da memória, com vistas à fabricação, ao mesmo tempo, de um pertencimento ao espaço - como território - e à formação de grupos de parentes - como uma fórmula de continuidade sociológica no tempo. Quando olhamos o entorno de uma casa, vemos que a presença dos parentes consanguíneos ligados a um casal é preponderante. Essa fraternidade generalizada reduz-se, no entanto, quando algumas situações práticas da política ou dos “direitos” surgem. A idéia de que há um grau de parentesco entre algumas

---

<sup>8</sup> Valle in Oliveira Filho(1999) afirma que para os Tremembé a definição “é tudo parente” carrega uma idéia de que os laços sociais como o compadrio, parentesco e afinidade são “difusos”. A descrição dessas relações entre os Tupiniquim demonstra que o “difuso” pode encobrir várias classificações. Para Almeida (citando Queiroz), trata-se de considerar os “grupos extradomésticos” empenhados em “função da integridade de um território possuído conjuntamente”, usando uma “linguagem do parentesco” (Almeida, 1986)

peessoas está relacionada ao lugar onde moravam seus parentes “mais antigos”<sup>9</sup>. A razão por não viverem juntos deve-se ao fato de alguns terem “caído no mundo” na época da “Florestal”, e apenas agora podem restabelecer alguns desses vínculos em Caieiras Velhas. Se acompanharmos as narrativas das pessoas com mais de setenta anos sobre as terras onde elas habitavam e o número de pessoas que ali moravam, não raro ouviremos que aquele espaço era composto por parentelas exogâmicas. Mencionam que algumas pessoas iam morar “longe” quando se casavam e que era geralmente ruim porque tinham que abandonar os seus parentes. Isso acontecia especialmente com as mulheres como Dona Guilhermina, que morava no Guaxindiba e veio morar em Caieiras Velhas, perto dos pais do noivo.

Era assim. Depois que ele levava a irmã dele. Gabriela o nome dela. Levava ela para trazer eu de lá. E ela ia junto também. Ia contente “para mim ir morar com ele, porque ele tinha filho pequeno também” Tinha mesmo. Aí, ela estava dando conselho, dando conselho, e eu não queria. Até o dia que aquele homem foi me buscar. Aí, ela também foi, essa Gabriela. Ela e um tal de Alexandre que era o genro dela. Disseram assim “É, Guilhermina, viemos buscar você hoje, porque as crianças estão lá largadas, ninguém toma conta. Precisava tomar conta deles, tem um pequeno!” - “não vou mesmo! Falei que não vou e não vou!” E eles foram embora. E tinha a casa de minha tia assim do outro lado do rio. Descia uma ladeira e subia outra de um café que ela tinha. E ele [o pai] “Se você quer ficar aqui então você vai embora daqui! Não quero você aqui também não! Vai para a rua então! Não quero você aqui e vou apanhar esse menino [filho de outra união] e vou jogar lá para o meio do mato!”. E eu chorei de raiva. “Não quero você, pode sair logo! Pode juntar sua roupa e sair!” E fiquei com aquela raiva, apanhei ela, apanhei minha roupa e gritei para minha tia. Aí cheguei lá e eles estavam lá embaixo me esperando! Aí de cá eu gritei para a minha tia Sinhá. Saí e nem tomei benção não, porque ele não gostava de me dar a benção! Não tomei benção não. Só tomei benção da finada mamãe só. Aí, quando eu cheguei lá eles estavam me esperando. A minha tia Sinhá disse assim “você vai morar com esse homem?!!” - “vou” - Ah, fica aqui” Aí, a finada Gabriela disse “não, vamos para a casa tomar conta das crianças de Ângelo porque eles estão tudo lá so-

---

9 Godói, (1999:117) afirma que o “fechamento do grupo sobre si mesmo” responde a uma lógica de relação com a alteridade no tempo.

zinho, tem um pequeno. Ele não vai judiar de você não!” Eu ainda falei assim “Ele judia sim, porque ele judiava de outra mulher dele, quando tinha. Batia na mulher dele” minha tia falou assim “Oh, se você levar ela pode ir também, mas se você judiar dela eu vou dar a parte de você! Eu vou falar. Na delegacia, eu vou falar com a polícia para tirar ela de lá” e ela falou assim “não, ela pode ir porque eu não vou judiar dela não” ele mesmo falou. Judio dela não. Mas quando não deu uma semana pegou a beber! [Guilhermina, ex-moradora de Caieiras Velhas, 1998]

Sair da companhia dos parentes não era o que desejava para Dona Guilhermina. Entrar num círculo de relações cujo domínio espacial pertencia aos parentes do homem, menos ainda. No entanto, as uniões entre aldeias não eliminavam os laços entre os antigos parentes e a afeição ao lugar de nascimento, o que era fonte de sérios conflitos domésticos. O núcleo doméstico era seriamente alvo de fofocas que causavam brigas, expressando os conflitos entre as parentelas. As redes de relações consanguíneas perduravam em relação às alianças, o que aumentava a percepção dos “iguais” e dos “diferentes” na esfera da parentela Tupiniquim. Notemos, no entanto, que a “negociação” do destino de Dona Guilhermina é feita entre mulheres: sua futura cunhada e sua tia. Nessas condições as pessoas lançavam mão de certas estratégias - fazer farinha, por exemplo - para reviver seus vínculos com os “parentes”, a despeito da nova condição marital<sup>10</sup>, e assim burlar momentaneamente o poder da parentela afim.

Antônio meu irmão, esse que está vivo ainda, era noivo de uma moça lá filha da Corina que era minha madrinha. “Ela falou assim...” o nome dela é Flordízia. Quando deu uma semana que eu estava lá “...vamos lá na casa de sua mãe? Nós vamos no Sábado e no domingo nós vem embora”. E ela falou assim para ele “Ângelo, você quer mandar a Guilhermina lá na casa de Dona Paulina para passear, nós vamos hoje e voltamos Domingo de lá” - “Vocês não vão demorar á não?!” - “não”. E nós fomos. “Pode ir. Mas, se passar de Domingo eu não vou querer

---

10 A única monografia sobre os Tupiniquim (Martins, 1986) trata exatamente das relações sociais que envolvem a fabricação da farinha. Ao fim do processo, os fabricantes - entre eles, convidados - “comem gostosamente” os beijus que são o subproduto da torragem da farinha. (Martins, 1986:47)

mais ela não!” E nós fomos. Fomos tirar ameixa [molusco da lama do mangue], porque nós tirávamos ameixa, o irmão dela tirava caranguejo. Quando chegou no Domingo, Antônio falou assim “Agora faz farinha para levar! Faz farinha para levar porque ao menos não precisa comprar” - “então eu vou tirar mandioca mais mamãe para fazer farinha” E nós fomos para a roça. E levei o menino no colo, né? Tiramos mandioca, enchemos um saco e viemos embora pra casa no Domingo. Não deu tempo de vir para casa no domingo e ficamos lá. Segunda-feira viemos em casa para Caieiras Velhas. Quando chegamos em casa ele estava dormindo. Estava bêbado! Ficou o Domingo bêbado, esperando bêbado, né? Só que não viemos no Domingo. Quando chegamos em casa, ele estava dormindo no banco! Eu com a menina no colo, o saco de farinha na cabeça. Quando ele viu nós chegarmos, passou a mão num pedaço de pau, porque ele tinha um pedaço de pau deste tamanho assim...como essa bengala que estava aqui. Quando ele bateu nós corremos, saímos com a Flordízia com a menina no colo e eu corri atrás e cai por cima dela. Ensanguentei tudo assim e levantamos e fomos lá para a casa da finada minha madrinha, né? E lá fiquei. Fiquei lá mais de uma semana lá! [Guilhermina, ex moradora de Caieiras Velhas, 1998]

O Grupo Técnico que fez o reestudo das áreas Tupiniquim identificou as aldeias intimamente ligadas à reprodução das relações entre primos e entre vizinhos não muito distantes (FUNAI; 1994, fls.55). A narrativa de Dona Guilhermina nos ajuda a pensar o quanto poderia ser dramática a aplicação da exogamia de um certo tipo entre as pequena aldeias Tupiniquim das décadas passadas, e no entanto as fórmulas em que os grupos interagiam tornam-se extremamente interessantes. A recusa de Dona Guilhermina em aceitar ir morar na casa do noivo/sogros, expressam as tensões da neolocalidade, mas nos ajudam a perceber as fórmulas de continuidade e descontinuidade entre as parentelas.

Poderíamos sugerir a idéia de círculo de abrangência para definir as parentelas Tupiniquim a partir da noção de laços de “sangue”, pois certas relações dentro da parentela tendem a reproduzir-se mediante o parentesco ritual, e a adoção, por exemplo. Em praticamente todos os núcleos domésticos há uma criança que foi “adotada”, fruto de relações de reciprocidade que carregam agora a marca

do “parentesco de verdade”. Como afirmam as mulheres com quem conversei, o fato de alguém ser “parente de sangue” não impede que haja conflitos, e eles são muito freqüentes. Nesses casos a “ideologia do sangue”, que serve para justificar quem é ou não parente, também é um argumento da característica boa ou má de determinado consangüíneo. Numa genealogia que tracei com o auxílio de uma mulher, ela omitiu um irmão mais velho. Na segunda tentativa, perguntei a ela porque seu irmão não era mencionado e ela respondeu-me que ela não o considerava como irmão, pois ele “era do contra” em tudo o que faziam. Relembrou os tempos em que o pai morreu, deixando quatro filhos menores, ocasião em que ela e a mãe tiveram que passar por maus pedaços, entre o mangue e os trabalhos para terceiros em Caieiras Velhas. *“Mamãe limpava peixe para um tal de Antônio Mineiro e trazia para casa os peixinhos miúdos e o bofe do peixe para cozinhar”*. Ela me disse que esse irmão nunca deu atenção em nada às duas, e que isso se devia ao fato de ele ter herdado as características do “sangue de seu pai”. *“Ele puxou a papai. Dizem que ele e os pessoal dele era ruim assim”*. Nunca vi esse irmão freqüentar a casa dela, a despeito da grande freqüência dos demais. O “sangue ruim” teria sido transmitido do pai aos filhos homens, cuja “natureza ruim” ela apontava com freqüência. Em outra conversa com a sua mãe, notei que ela fazia as mesmas críticas à parentela de seu marido, uma crítica às relações agnáticas que se impunham entre os Tupiniquim por parte das interlocutoras mulheres, mas também uma expressão da ingratidão diante de relações de reciprocidade.

A redefinição no espaço de “parentes antigos” tornou-se possível mediante determinadas composições, ao mesmo tempo de parentesco e de alianças políticas ou matrimoniais. Nesse ponto a fabricação da memória torna “natural” determinadas atitudes diante do parentesco, como a ênfase na produção de relações de reciprocidade.

...Sezenando [cacique de Caieiras Velhas à época], vai e fala para ele “quem tem uma benfeitoria aqui que era de Dona Sofia, que era do pai



dela” e ele [seu marido Manoel] foi e disse “será que ela não vende não?!” o Zé falou “não sei não. É só...falar com ela! Você conversa com ela” Aí ele voltou e foi lá no Interlagos - Linhares - na casa de Dona Sofia e conversou com ela. E ela disse que “Ah, eu nem sei...” aí, vai o irmão - pentecostal e seu cunhado - Zeca Pego e se interessou de trazer a mãe aqui. Se interessou de trazer ela aqui para ver esse lugar. E ela veio mais o irmão Zeca e a Deuzedi, a ex-mulher do cacique [Sezenando]. Vieram mais a Deuzedi. Chegou aqui o Zé conversou com ela né. O Zé falou assim “É Dona Sofia, até que eu estou querendo procurar os índios que foram saído daqui que é para voltar para cá. E a senhora vai vender?!” E irmão Zeca falou assim “não mãe! Eu acho que nós não vamos vender não!” Aí ela disse assim “Ah, não sei se vou vender não... e a gente pode voltar para cá?” E ele falou que sim. E ela falou “E se eu voltar para cá e os meus filhos pode voltar para cá, pode voltar também?” Ele disse que pode. É por isso que nós estamos aqui. Ela voltou para trás, lá reuniu os filhos, lá conversou com eles. A Deuzedi decidiu por bem de vir porque ela já estava namorado com o cacique daqui. Aí eles vieram.[Celina Pego. Caieiras Velhas, 1998]

As parentelas que venho descrevendo centram-se em relações agnáticas. O que acontece se olharmos para as mulheres que reúnem uma extensa parentela entre os Tupiniquim? A “velha Sofia” e seus filhos chegaram de volta para Caieiras Velhas no início da década de oitenta. Vieram depois que um dos irmãos de Dona Sofia lhe disse que o “pessoal” de Caieiras Velhas estava voltando e eles deveriam retomar seu “lugarzinho ali”. Os filhos já casados trouxeram as esposas, maridos e filhos, e uma de suas filhas casou-se com o cacique. Eles praticamente ocuparam uma rua inteira da aldeia: a “rua dos Pêgo”. Essa parentela estará presente nas demarcações que se seguirão nos anos de 1979, 1983 e 1998 e essa participação lhes garantirá uma prerrogativa política dentro da organização de Caieiras Velhas, além das relações religiosas de pentecostalismo - que já estavam desenvolvendo. No entanto, as demais lideranças de Caieiras Velhas não interpretaram dessa forma a atuação de um dos filhos de Dona Sofia. Em face da negociação pela demarcação da terra, José Pego havia iniciado uma participação nas viagens e reu-

niões em companhia de seu Joaquim Benedito. Uma série de acusações (ver Capítulo I) levou à destituição dessa liderança, o que desmontou também o conjunto relativo de seus colaboradores. A “nova liderança” articulou-se sem a presença da “antiga” e Seu José passou a residir fora de Caieiras Velhas. Em anos recentes sua mãe insistiu para que ele retornasse. A participação gradual, pela conversão, na Igreja Assembléia de Deus, e os serviços de carpinteiro para a Associação Indígena Tupiniquim/Guarani (AITG) devolveram-no como morador de Caieiras Velhas desde o início de 1999.

Dona Zumira também é um exemplo de como as coisas ficam difíceis quando se quer considerar a “tradição” Tupiniquim do ponto de vista das prerrogativas das mulheres mais velhas. Seus filhos e netos formam uma verdadeira oposição às lideranças e criticam constantemente a organização da AITG, e poderiam ser classificadas segundo a bibliografia dos “índios do Nordeste” como uma “facção” (ver Arruti, 1996; Valle, 1999; Brasileiro, 1999, para algumas abordagens). Nos últimos anos, desde que Dona Zumira mudou-se para Caieiras Velhas, apenas seu filho mais velho conseguiu alguma inserção nas atividades dos Tupiniquim, quando organizou as “danças indígenas” e músicas destinadas exclusivamente às “apresentações” públicas. Como havia se casado com a filha de um líder de Caieiras Velhas - um dos “mais velhos” que permaneceu na área - ele conseguiu fazer convergirem as ações “culturais” e envolver sua parentela nas danças, viagens e excursões para mostrar as “tradições dos Tupiniquim”. O fato é que, ao serem substituídas as lideranças por problemas de brigas internas, Amarildo começou a se desentender com o novo cacique, o que o levou a desistir das atividades de promotor cultural. Sua decepção foi tão grande, descreve, que ele apenas vai à igreja hoje e nem aparece numa reunião. Seus irmãos, no entanto, continuam a questionar seriamente a condução política de Caieiras Velhas, enquanto Dona Zumira é conhecida pelas suas habilidades políticas de enfrentamento das decisões das lideranças. Ela “fala alto nas reuniões” e “bate no peito e faz o que diz”, argu-

mentam alguns. Recentemente fez “voltar à sua companhia”, a contragosto das decisões das lideranças, a filha descasada mais velha e os seus cinco filhos, Arranjando-lhes casa e trabalho no mutirão da AITG.

A relação entre Seu Manoel e seus genros e noras dá-se de forma diferente. Enquanto os homens do grupo, seus filhos, recusam referência ao pai, é no nível dos genros que ele consegue apoio às atividades da roça e certa representatividade em Caieiras Velhas. As uniões conjugais entre os filhos de Manoel e Zumira e os filhos dos moradores do lugar abriram uma nova perspectiva de alianças matrimoniais em Caieiras Velhas. A constituição dos casamentos entretanto forma uma oposição a certas famílias tradicionais. Por exemplo, não há casamentos entre os Sesenando e os Pinto e entre aqueles e os Coutinho, a despeito do tamanho considerável dessas parentelas. Apesar de ser uma afirmação rígida demais para o momento, o fato é que o universo das relações dessa agenda matrimonial tem funcionado para expressar dramas sociais entre essas pessoas e grupos.

### **Regimes de aliança**

As alianças matrimoniais fundam uma sociedade. Elas a reproduzem biologicamente e culturalmente, perpetuando suas gerações. São, por isso, palco de debates e servem de gramática cultural aos grupos sociais. Reveladas por meio de dramas sociais, podemos considerar que as regras matrimoniais são apenas um ponto de partida para os grupos sociais. O que parece interessar nesse tipo de relação é o jogo de tensões, expectativas e os resultados esperados, em que tomam parte os atores. Se por um lado admitimos que existam regras de parentesco, por outro devemos considerar os “usos sociais” de tais regras (Bourdieu, 1996). Entre os Tupiniquim, a regra não está longe dessa observação, de maneira que um evento que envolva um matrimônio ou uma separação, por exemplo, pode tornar-se objeto de debate público. Tomando um exemplo de matrimônio, procurarei apresentar as variações históricas que ele contém, assim como a margem de interpreta-

ção que a regra proporciona às pessoas envolvidas. Quando me refiro à “regra” entre os Tupiniquim, penso que ela está inserida em um contexto de debate que é histórico - recebe ingerências do tempo e ações institucionais - e está sujeita às modificações pessoais às quais se habilitam constantemente os grupos políticos. As assimetrias, antes de serem consideradas fenômeno exclusivo da regra, são vistas como uma tomada de posição em relação a determinadas situações. Mesmo assim, se tomarmos o ponto de vista associado ao tempo, veremos que há uma recorrência a certas formas de ver e de agir diante do matrimônio. É o que tentarei apresentar abaixo.

Em Caieiras Velhas a união conjugal baseada no sororato é bastante comum e um ideal para muitas parentelas. A maioria das pessoas com quem conversei teve ou tem uma relação conjugal com um irmão ou uma irmã de seu antigo cônjuge. Há filhos e filhas de famílias inteiras que se casaram dessa forma. Em Irajá, há uma coincidência dos casamentos e da residência, onde a patrifocalidade impôs aos noivos o regime de residência. As mulheres do grupo doméstico, vindo a residir perto do marido, constituíram uma extensa parentela centrada no sogro. No entanto, pensava que das gerações oriundas desses casamentos poderiam advir novas uniões, configurando um casamento entre primos. Como os casais que entrevistei são ainda jovens, em torno dos 30 anos, seus filhos e filhas estão no máximo com 15 anos. No entanto os flertes entre os jovens são constantes em qualquer ocasião e em Caieiras Velhas e registrei um casamento entre primos cruzados. É interessante notar que se o casamento sororal é relativamente bem visto pelos pais, o resultado possível no futuro - casamento entre primos - não o é. A filha de uma importante liderança da década de 80 afirmou-me ironicamente que antes não havia casamentos entre primos, mas que hoje há algumas situações. “O pessoal está ficando sem-vergonha” arremata ela.

Em outra união desse tipo, a nora de Dona Helena ficou viúva e com duas filhas pequenas. “Ele tinha que criar os filhos dela. Ela ia para onde? E tinha

este meu filho Zé Antônio que estava solteiro. Então ela ficou, como diz o outro, em casa mesmo.” A nora é mais velha quase dez anos que o filho solteiro de Dona Helena. Dona Helena é a companheira da nora nos passeios e compras e arranjou emprego para a neta da primeira união em Coqueiral. É possível que a amizade entre as duas seja muito forte, mas o fato de conservar perto de si os netos do filho morto tem um peso fantástico para Dona Helena. “É uma parte dele que ficou”, arremata<sup>11</sup>.

É interessante notar que em termos estatísticos os casamentos sororais eram mais fáceis de ocorrer no passado em que, como poderemos ver pelas redes cerimoniais e pelas festas religiosas, haviam constantes contatos e trocas matrimoniais. No entanto, trabalho com a hipótese de que a geração que está hoje com seus cinquenta anos, teve acesso a mulheres e homens estranhos a seu convívio, gerando uma forma de casamento “aberto”. Com a residência de vários migrantes em Caieiras Velhas desde 1960, mineiros e cearenses, por exemplo, ampliou-se o leque matrimonial. Algumas entrevistas demonstraram que isso era verdadeiro apenas com relação aos homens de Caieiras Velhas e que as mulheres eram recriminadas por esse tipo de união. Essa geração voltou-se completamente para o “exterior”, construído espacialmente, e o mesmo ocorreu com os homens. No entanto, como vimos no regime de casamentos patrifocais, a permanência dos homens casados com mulheres “estranhas” ao núcleo doméstico foi mais recorrente que entre as mulheres. Elas, como ocorre hoje, vêem-se coagidas a sair da aldeia ou a permanecer fora, se seus casamentos são com “gente de fora”. Essa situação tem gerado conflitos exatamente porque causa um curto circuito político entre os sogros, que querem seus filhos perto de si, e a forma como a condução da ocupação do espaço vem sendo conduzida pelas lideranças e pelo modelo econômico e administrativo que a prescrito pela FUNAI. No final, substituiu-se uma importante forma de reprodução social, baseada na formação de uma extensa pa-

---

11 Uma pesquisa futura deverá considerar o tipo de relação entre mulheres.

rentela centrada nos sogros, por uma fórmula de disputa por recursos econômicos. Os reflexos dessa tomada de decisão das lideranças, que no entanto mantêm para si as prerrogativas de formação dessa parentela, se farão sentir num acúmulo de acusações dentro da aldeia.

Como pode notar, se as diferenças étnicas chegam a definir o alcance das relações pessoais, não o fazem com relação aos casamentos. Embora o custo de uma união desse tipo fosse, como hoje, mais alto para a mulher, nem por isso esse ideal de exogamia foi suprimido. Ele, com razão, expressa-se em outras formas de sociabilidade, como na relação com grupos de amigos para jogar futebol, beber, dançar e ir a festas, trabalhar, comprar determinadas comidas e ter determinadas conversas, bem como pelo acesso a bens religiosos que não se encontram em Caieiras Velhas. Se a geração de cinquenta anos experimentou, como venho chamando, casamentos do tipo “aberto”, seus filhos parecem agora fechar-se sobre as possibilidades que estão presentes nas aldeias. Embora meu trabalho de campo tenha se concentrado em Caieiras Velhas e Irajá, pude observar que nas aldeias de Pau Brasil e Combóios, os regimes de casamento “fechado” estão ocorrendo com grande intensidade. Dentro dessa perspectiva, o fechamento matrimonial toma a aldeia de nascimento como referência. Em alguns casos, um homem tem filhos fora do casamento com mulheres da mesma aldeia, onde um regime de prestações econômicas tem lugar entre esses filhos.

O que mais chama a atenção é que dentro desse “fechamento” há “aberturas” a determinados ciclos de exogamia e de troca matrimoniais como de outro tipo. A religião talvez seja o exemplo mais contundente, como vimos no capítulo sobre o campo religioso em Caieiras Velhas. Gostaria de afirmar que as pessoas raramente vêm-se fechadas em Caieiras Velhas, quando menciono os casamentos que elas podem ter ou mesmo um namoro sem maior importância. No entanto o que venho observando crescentemente é a participação de uma ideologia que se fecha, além de uma definição étnica, como pudemos ver, sobre o nível de

reprodução física em Caieiras Velhas. Recebi algumas propostas de casamento de moças mais novas, sem nenhuma relação de constrangimento com relação ao casamento com um “branco”. Em muitos casos, sair da aldeia é um ideal entre os jovens. Resta ainda o deslocamento das lideranças dentro desse regime da vida íntima. Como vimos, a classificação dos círculos matrimoniais, se é bem conhecida não o é, em certas circunstanciais, reconhecida. Assim, se para o casamento dops filhos de um líder importante, os círculos se dilatam, eles encolhem sensivelmente quando falamos de uma pessoa fora desse grupo. Isso está ocorrendo visivelmente e os constantes reclames dos que ficaram fora da “regra” demonstram seu conhecimento da situação. Recentemente o cacique de Caieiras Velhas separou-se da mulher com quem vivia há anos em Aracruz e voltou a residir em Caieiras Velhas. Não há filhos dessa união. Está namorando a filha de um companheiro “do lugar”. Simbolicamente sua atitude serve de argumentação aos demais colegas que pretextam seus direitos matrimoniais. As prerrogativas matrimoniais das lideranças retomam sobre uma certa ética com relação “ao que dizem mas não fazem”. Mas os casamentos sororais não são uma novidade em Caieiras Velhas e podemos encontrar um exemplo entre um casal de irmãos bastante antigo. Dois irmãos, Manoel e Alonso, casaram-se com duas irmãs, Zumira e Nair, respectivamente. O primeiro “roubou” a jovem Zumira de Caieiras Velhas e o seu irmão casou-se com a irmã dela, depois que estavam trabalhando nas fazendas de cacau em Linhares.

### **A Família**

A família, assim como a casa, como vimos acima e no capítulo sobre a morfologia, é um poderoso meio de definir os círculos de relações sociais demarcados pelos Tupiniquim. A idéia de família está relacionada tanto ao núcleo conjugal composto pelos pais e filhos dessa união, como corresponde, para os nativos ao que chamamos de família extensa (Almeida, 1986). Na definição dos Tupiniquim, a família pode ou não coincidir com núcleo doméstico, que é marcado pela

capacidade de produzir alimentos na casa em que circulam os filhos e a parentela. A casa toma forma diversas vezes nas falas dos Tupiniquim, para destacar uma idéia sempre metafórica das relações sociais. Assim, é comum que homens e mulheres lancem mão de um conjunto retórico sobre o espaço doméstico incluindo em suas falas, ao dramatizar um evento, partes da casa e pessoas: dentro/fora, em cima/embaixo, etc. Voltemos à família.

Numa das reuniões para a negociação do acordo com a Aracruz Celulose, o debate mais acirrado foi travado na presença do Procurador da República, no pátio central de Caieiras Velhas. Os Tupiniquim queriam como parte de seus “direitos” a “liberação” de dois mil reais, que a FUNAI havia prometido, se o acordo fosse celebrado (Ciccarone, 1999). Os acontecimentos fizeram com que todos na aldeia ficassem sabendo da oferta, o que contrariava os planos da Procuradoria, que queria o dinheiro para “projetos comunitários sustentados”, além, é claro, de evitar a configuração jurídica de “venda da terra”, vedada no Estatuto do Índio. Após inúmeras explicações, o debate que se seguiu foi sobre quem podia ou não receber a quantia. A “família” foi o alvo de especulação desde o início. Uns concordavam em que o dinheiro devia ser dado às “famílias”. Essa proposta coincidia com a idéia de que uma família compõe-se de um “chefe de família, sua esposa e seus filhos”, portanto, uma unidade conjugal. Outros achavam que o dinheiro deveria ser distribuído segundo a composição doméstica dos núcleos residenciais. Assim, as casas que tinham mais de um casal morando - o caso dos filhos recém casados ou dos filhos com filhos de uniões desfeitas - deveriam receber a quantia equivalente ao montante principal do número de pessoas. Em alguns casos, os defensores da primeira proposta afirmavam que as “mães-solteiras” não teriam direito ao dinheiro porque não eram “família”. Da mesma forma os rapazes solteiros que moravam com seus pais velhos não constituíam “família”. A discriminação das formas de composição doméstica foi contornada após muita pressão das famílias extensas prejudicadas; afinal, ao entrarem nas matas para autodemarcação que



ocasionou o acordo, não foi estipulado quem era família ou não, mas sim uma base de ação comum fundada na idéia de comunidade. O debate arrastou-se por semanas, num clima de desconfiança aberta em Caieiras Velhas, em que as lideranças foram ameaçadas várias vezes. O poder de algumas facções acabou imperando e a distribuição do dinheiro não foi de toda transparente, ora prevalecendo a “lógica” do grupo doméstico, hora a parentela mais articulada politicamente às lideranças.

Uma família Tupiniquim inicia-se quando um casal tem seus filhos. Pude acompanhar determinados casais que se apressavam a ter seus filhos, de maneira a entrar no universo das relações de parentesco diferenciadamente. Uma família constitui parte da “árvore da família” segundo alguns moradores, e os nascimentos ampliam essa “árvore”. A idéia de árvore genealógica, adotada pelos Tupiniquim mais jovens, é oriunda das aulas de formação de professores indígenas. Ao proporem uma organização dos dados dos “parentes”, no entanto, os professores do curso favorecem a criatividade e a forma ideológica como os dados do parentesco são organizados pelos alunos. A representação gráfica institui uma idéia de tempo biológico entre as gerações, fazendo com que o tempo possa ser mapeado e hierarquizado, do ponto de vista do parentesco. Após a organização das árvores genealógicas não foi feita nenhuma análise pelos professores, e o exercício foi mais uma forma de saciar a curiosidade dos jovens educadores Tupiniquim quanto as formas de continuidade entre parentes. Numa das aulas recebemos de uma aluna a “árvore de sua família”. Ela mora em Irajá e participa do curso há dois anos. Ficou entusiasmada quando fiz algumas perguntas sobre a organização dos dados e as pessoas que aparecem ou não em seu levantamento. Destaco abaixo algumas observações.

A família de Aleida (36) está distribuída e representada em forma de árvore com muitos galhos que se desmembram em outros, mais finos, que estão abertos nas extremidades. Há um tronco principal - de onde se originam os demais

galhos - que recebe no seu interior os nomes de seus familiares. Os troncos mais grossos representam casais e nos mais finos são representados graficamente pessoas isoladas. Os casais não são necessariamente conjugais. Há, por exemplo, o casal Eutália e Carlindo, que são irmãos. Em outros casos, como Aleida e Denevaldo, a conjugalidade marca a união em um galho. O galho único deixa ver que o casamento torna um dos dois elementos constitutivo do outro, apagando a individualidade do passado e constituindo uma relação de conjugalidade. O galho único nos faz pensar também numa possível regra de residência que organiza os dados de nossa interlocutora. Ela reside no Irajá e cita pessoas que moram há anos em Caieiras Velhas. Os casamentos que cita são os que estão hoje com residência estabelecida em uma das duas aldeias, e não há casais mencionados que estejam fora dessas duas aldeias. Tanto as mulheres quanto os homens, filhos do casal-tronco Verêncio e Maria, estão residindo no Irajá ou em Caieiras Velhas. No caso das filhas, há duas que são assinaladas como moradoras de área próxima ao terreno que pertenceu aos pais, enquanto os homens casados permanecem residindo nas imediações desses lotes. Notamos aqui um par de “casamentos trocados” que replica o tipo de relações desde uma perspectiva de “endogamia de lugar” (Woor-tmann & Woortmann, 1993). O que é mais interessante é a maneira como os parentes são classificados segundo seu lugar nos galhos. Vejamos, por exemplo, o caso em que irmãos mais novos aparecem logo em seguida ao galho mais grosso (o tronco), representados pelo irmão mais velho e sua esposa. Dos galhos dos irmãos mais novos saem os filhos do casal. A árvore desenhada por Aleida não demonstra, por exemplo, os parentes por aliança e seus respectivos grupos.

A idéia de tronco resolve uma questão importante quanto à profundidade da árvore, na medida em que limita o número de gerações a serem considera-

das<sup>12</sup>. A adoção do avô materno para iniciar a árvore é mais que sugestiva. Aleida nasceu e criou-se no Irajá. Na adolescência trabalhou em Coqueiral como doméstica e casou-se em seguida com uma rapaz do Irajá. Mora na esquina da rua principal que corta a aldeia, no terreno onde seu avô tinha uma roça. Ao seu lado moram outra irmã (Maria) e seu esposo (Antônio), este antigo morador em Santa Rosa. A posse da terra pela família das mulheres atrai os homens solteiros. Nas palavras de um morador local, todos querem casar com a índia! Casando com ela casam também com a FUNAI. O tronco tem um lugar para se desenvolver e pode contar sua história desde aquela origem. A idéia de tronco restabelece a relação entre as famílias ligadas a ele e o pertencimento territorial entre os Tupiniquim, não tanto por meio da etnicidade, mas pelas relações familiares e de descendência. A árvore e suas partes podem dar a dimensão temporal das gerações Tupiniquim e dar uma idéia organizacional do que “vem antes” e do que “vem depois” na escala de valores sociais, com relação à idade e à geração. No entanto, a árvore reflete a idéia de que um tronco é uma unidade, e uma unidade “no espaço”.

O casal e as crianças parecem fornecer a base da família Tupiniquim. Se olharmos para os casais, veremos que não há muito sentido em constituir uma casa sem filhos. Os casos de infertilidade masculina que acompanhei fazem com que os relacionamentos durem pouco em relação aos demais casamentos “férteis”, quando a adoção não entra na pauta dos cônjuges. No caso de um casal lésbico, a família ganhou uma filha adotiva que preencheu as expectativas recíprocas do casal sobre criar filhos. Elas já haviam batizado outras crianças anteriormente, mas a adoção “encheu a casa”, como afirma a mulher mais identificada com o papel feminino do casal. Essa posição estabelece outras fronteiras sociais, pois apenas com a adoção é que o pai da outra companheira reconheceu que “aquilo não era brin-

---

12 A literatura sobre família aponta que “as famílias-tronco são um caso de famílias extensas, em que as famílias conjugais agrupadas compartilham uma residência e são ligadas por filiação” (Almeida, 1986). No entanto, o partilhamento de uma residência não é o caso dos Tupiniquim e o conceito de “família ramificada” - com várias residências - parece ser mais adequado.

cadeira” e que realmente havia ali uma família. Se a fronteira simbólica estava ganhando contornos fortes, o espaço também modificou-se com a chegada da criança. O casal mora com o avô materno de Patrícia, cujo vocativo, para ela, é Pai. Ela foi “adotada” pelo avô, diante da segunda união conjugal da mãe. A casa de seis cômodos já abrigara outros filhos de uniões anteriores, mas agora tinha apenas os três como moradores. Uma cozinha comum induzia o casal a prestar serviços ao “pai” de Patrícia que, no entanto reclamava, pois não tinha a atenção de uma “mulher dentro de casa”. Sua roupa suja acumulava-se e o almoço começou a ser fornecido pela mãe de Patrícia, que mora do outro lado da rua. Com a adoção da criança (recém-nascida), o casal comprou uma geladeira nova e um fogão e passou a preparar as refeições em um cômodo separado da cozinha originária da casa. Isso aumentou as críticas do “pai” de Patrícia, mas deixou as coisas mais claras entre eles: elas formavam agora uma “família”.

Considerando o cotidiano doméstico, as crianças geradas no interior de uma família conjugal recebem alguns cuidados especiais e estão ligadas à concepção dos Tupiniquim sobre a formação de seus corpos e a relação com os pais. Os Tupiniquim reconhecem como o pai “de verdade” aquele de laços biológicos. Desse ponto de vista, as brincadeiras dos homens giram em torno desse tipo de paternidade. Há inúmeras formas de descaracterizar a paternidade de uma criança, dizendo que ela tem a “cara” de outro homem e não a do pai biológico. Embora essa ideologia do sangue constitua um fundamento, ela é posta num amplo relativismo pelos casos de adoção que envolvem outros tipos de relação. Aqui, surge uma outra categoria paterna que valoriza as qualidades de um homem mantenedor de uma casa, não tanto com seu poder econômico, mas pela capacidade de incluir em sua casa crianças oriundas de outras uniões e “criá-las” como se fossem seus filhos, aumentando seu prestígio (Mauss, 1950). A adoção, na verdade, é uma composição de atitudes em relação à criança, pois nela concorrem a capacidade do pai e de sua mulher. O agenciador das adoções é, na grande maioria, a mulher do

casal, o que nos leva a considerar que há outro nível de circulação de pessoas além da estritamente ligada à família conjugal: a mulher do casal sempre conhece a “situação” de uma parente que não tem “condições” de criar o filho<sup>13</sup>. Acompanhei dois casos em que um homem mais velho casara-se com uma mulher mais nova, com os filhos da antiga união. Como esse homem já havia “criado seus filhos”, gabava-se de constituir “mais uma família”, a despeito das críticas dos filhos e das noras. Essa família é marcada pela prática da adoção e em todas as gerações que considerei na genealogia da memória havia uma parcela de filhos adotivos, como é o caso de José Sezenando, cacique de Caieiras Velhas. Se a produção social dos vínculos de parentesco é interessante, os Tupiniquim também têm uma forma para a reprodução social dos corpos.

### **Ideologia agnática entre os Tupiniquim**

Quando fazia farinha [Seu pai], ele fazia aquele beiju grande assim, assado na folha e trazia para cá[Caieiras Velhas]. Mas eu não sabia para quem ele trazia farinha! Todas as vezes que ele fazia farinha trazia aqui para Caieiras Velhas. E estava dando para esse homem [seu futuro marido], pai de Getúlio mais Pedro. Depois é que fomos saber. A minha finada tia disse assim, ele se chamava Chiquinho, “Chiquinho está arranjando um marido para vós!” eles chamavam de vós, nem de vocês nem...só chamava de vós... “está agradando um homem para lá para casar com vós para morar com ele” - “quem é?” - É um tal de Angelino” bem assim... “Eu não quero não” - “não vai querer não porque ele bebe demais, bate na mulher, briga com a mulher e fica bêbado!” e ficava mesmo. Passou um Sábado, quando foi no outro Sábado, apareceu aquele homem! Aí ele chegou lá e falou assim “O Guilhermina, o Ângelo quer que você vai morar com ele” - “eu não quero morar com ninguém não!” - “você tem que morar com ele pra criar essa menina![filha de outra união] Porque ele toma conta da menina e ajuda a criar!” ela estava com 4 meses.[Guilhermina, ex-moradora de Caieiras Velhas e Guaxindiba, 1998]

---

13 “Circulação” é um termo usado por Fonseca (1998) para descrever a relação que aparece no

A noção de relações agnáticas tem expressão entre os Tupiniquim por meio de regras de patrifocalidade, podendo ser considerada como a junção: a) de uma ideologia que reúne os parentes consangüíneos e afins masculinos em torno de uma mesma casa; b) a idéia do poder masculino; c) em alguns casos a “ideologia do sangue” é uma forma de narrativa social contextualizada. A reunião eletiva desses parentes envolve a própria idéia do exercício da masculinidade do pai-sogro. Ser um bom sogro - um ideal, cujos domínios se estendem do espaço às relações sócio-políticas - constitui-se num aprendizado que se inicia quando se é ainda um genro (ver seção I). A fórmula de reprodução desse universo de homens é reforçada pelo fato de que ao casar-se, um homem sabe qual o destino que o aguarda em termos das relações sociais com o seu grupo doméstico. O contrário se dá com as mulheres que, ao casarem-se, entrarão no universo das relações de um grupo que não é o seu. O “roubo” de noivas, em alguns casos, mostra uma tensão na suposta regra, pois representa uma insubordinação ritual do noivo diante dos futuros sogros, dos quais prefere “fugir” a entrar nos seus domínios. Isso implica em assimetrias e hierarquias fundamentais nas relações entre a ideologia do parentesco e a construção de uma relação de gêneros entre os cônjuges, como vimos acima. Como argumentarei, as assimetrias são constituídas por uma memória étnica calcada no que venho afirmando sobre a relação tempo e espaço entre os Tupiniquim. Uma observação sobre a construção de relações agnáticas é bastante esclarecedora.

A ideologia agnática tem suas conseqüências do lado das mulheres. Entre as mulheres, como pudemos ver acima, a idéia de que os filhos devem ser nutridos adequadamente ao nascerem faz com que surjam algumas controvérsias em que o ideal pode ficar colocado de lado. A criação dos filhos relembra uma hierarquia entre sogra e nora que sugere uma forma de controle daquela sobre esta. A linguagem do controle é a “criação dos filhos”, na qual impera a “sabedoria

---

discurso oficial adoção em grupos populares urbanos.

dos mais antigos”, frente ao que os mais novos acham que devem fazer. Uma sogra pega seu neto e diz logo que ele está “magrinho” ou com “feições de doente”. A nora, consternada, não encontra explicações para o “olhar experiente” da avó e se resigna a não contestá-la. A “insuficiência” materna na criação dos filhos, apontada pela sogra, redobra a condição de inferioridade em que se encontra a nora diante da parentela do esposo.

Soma-se a essa observação o fato de que os noivos estão sempre à mercê da crítica, mediante a “ideologia do sangue”. Quando uma criança recusa-se a tomar a refeição, chora insistentemente e agride os seus, prontamente há quem evoque que “é de família”. Curiosamente, essa observação é seguida de uma outra, que afirma que “o pai” dele ou dela “era assim”. Esse universo da crítica não se reduz às crianças, obviamente. Quando uma mulher faz uma crítica a seu marido, o faz em termos do que ele herdou do pai. Talvez pior que apontar um defeito no cônjuge seja identificar o “mal” na família, comprometendo os consangüíneos dele. Do ponto de vista do gênero, a idéia de que é o homem quem transmite as qualidades consideradas ruins permanece. Uma mulher em Caieiras Velhas queria explicar-me porque ela não se dava bem com as irmãs, enquanto afirmou-me que tinha grande apreço pelos irmãos. Ela foi buscar no avô materno a explicação para a belicosidade da relação entre as duas. “Minha mãe falou que ela (a irmã) tinha puxado o pai dela e os parentes. Eles eram tudo daquele jeito”.

Em Caieiras Velhas é um Tupiniquim quem é filho de um homem Tupiniquim. Os filhos de uma mulher só se encaixam nesse *status* se seu cônjuge atender a esse enunciado. Essa “regra”, no entanto, é englobada pela idéia geral sobre descendência patrilinear que vigora em Caieiras Velhas, entre os que se consideram índios e não índios. Dessa forma, um homem Tupiniquim fará com que seus genros e noras venham para o seu círculos de relações, segundo o poder que ele exerça dentro do grupo ou a idéia de temporalidade que organiza o pertencimento em Caieiras Velhas. Segundo essa idéia, o tempo é uma unidade ligada ao

“tempo no lugar”. Essa categoria opõe duas categorias de pessoas: as que “são mais velhas no lugar” e as que “são mais novas no lugar”. O tempo, contado dessa maneira, faz com que um homem com quarenta anos de idade que nunca saiu de Caieiras Velhas se considere “mais velho no lugar” que homem que tenha setenta anos e tenha passado quarenta desses anos morando em outro lugar que não Caieiras Velhas. É evidente que, como venho apontando até agora, surge uma tensão entre interpretações. Um homem velho, quer ser velho “por inteiro”. Ele “é do lugar” e, independente das interpretações que façam os que “nunca saíram”, ele quer usar suas prerrogativas de Tupiniquim.

As idéias que associam as formas de sociabilidade e a própria reprodução social dos Tupiniquim de Caieiras Velhas podem ser acompanhadas por meio da formulação de uma ideologia patrilinear. As regras de casamento, residência, diferenças de gênero e as formas como a pessoa pode ser classificada diante da ideologia patrilinear configuram uma perspectiva importante entre os Tupiniquim. Vimos na seção I casos na mesma família em que uma noiva foi “roubada” e outra que foi pedida em casamento. Passados os dois “dramas”, a hierarquia que se construiu em torno do primeiro genro permanece marcada pela assimetria e pelo estigma, enquanto o segundo parece usufruir dos dividendos de sua conduta circunspecta com relação aos sogros. No entanto, se olharmos do ponto de vista dos genros, o primeiro continua bastante ligado à sua parentela, retirando dali uma certa parcela de poder em relação à casa dos sogros, enquanto o segundo genro está bastante envolvido e comprometido com a parentela da esposa, uma vez que não tem parentes em Caieiras Velhas.

Diante da relação política acirrada entre o domínio territorial em Caieiras Velhas, foi possível ver surgir “um ideal de casamento”, associado às formas de afirmação e construção da etnicidade. Por outro lado, podemos considerar também que a renovação dos votos de um regime patrifocal seja uma forma de controlar o fluxo de patrimônio. Embora não seja mais possível ver a posse da



terra e sua transmissão no regime de terras coletivas, que se implementou desde a primeira demarcação em 1983, vemos que algumas idéias ainda organizam-se em torno dessa perspectiva. Tudo se passa como se entre os Tupiniquim uma fórmula de fechamento endogâmico inventasse parceiros casáveis, uma invenção de primos. Estaríamos voltando a uma questão antiga nos estudos camponeses que afirmam que o regime endogâmico idealmente está relacionado à preservação do patrimônio e a um tipo de ajustamento ecológico (Durham, 1973, citado em Almeida, 1986). O contexto da disputa pela terra nos leva a considerar que o modelo adotado de “comunidade” pela FUNAI é uma receita que tenta conter os intercassamentos entre as aldeias Tupiniquim, e ao mesmo tempo controlar o fluxo de pessoas, baseada na fórmula patrimonialista do órgão (Lima, 1995;286)

A idéia da terra como um bem que pode ser compartilhado é uma questão que o estatuto de “Terra Indígena” não admite em suas formulações (Cunha, 1987;34)<sup>14</sup>. Entretanto, é necessário que a concepção espacial entre os Tupiniquim seja esclarecida, para que entendamos melhor esses confrontos. Dois dramas sociais exemplificam essa perspectiva: primeiro a formalização jurídica de uma regra de casamento e residência; e segundo, o cooperativismo político de algumas famílias. Em janeiro de 1998, o ex-cacique José Sesenando, o Zé Cacique, retornou às atividades de liderança principal, de acordo com a idéia geral dos Tupiniquim sobre “as lideranças”<sup>15</sup>. Uma das primeiras medidas que foram tomadas sob seu cacicado foi o estabelecimento de uma “lei” cujo enunciado geral é: a) se uma mulher casa-se com um branco, eles devem sair da aldeia; b) se a índia que saiu ficar solteira, ela pode retornar com os filhos dessa união à aldeia; c) se um índio casa-se com uma mulher “branca”, ele pode permanecer na aldeia com sua nova

---

14 Essas observações impedem, em boa medida, a análise dos arranjos “econômicos internos” de um grupo indígena e suas conseqüências sociológicas, como estaremos acompanhando.

família.

De fato essas “regras” ficaram no papel. O jogo de forças e as práticas são muito maiores que essas normas. Vimos anteriormente que o irmão do cacique tem um genro que é da Vila do Riacho e é classificado como “branco”. Não é possível mais impor determinadas normas como a existente antes da década de oitenta, que também tentou prescrever a entrada de “antigos moradores”. A própria dinâmica demográfica de Caieiras Velhas fez com que o poder não ficasse centralizado. A figura do cacique, como centro das decisões e responsabilidades políticas entre os Tupiniquim, não pode ser entendida, no caso do Zé Cacique, sem que o componente da “tradicionalidade” entre em cena na composição de sua autoridade política. A afetividade, que usarei como sinônimo de carisma, associa-se às personalidades do passado, em Caieiras Velhas, e nos faz pensar sobre a concepção de autoridade, liderança e chefe político que estava associada a essas pessoas. As principais pessoas lembradas como os capitães eram ao mesmo tempo os rezadores que conheciam as terapias e os itinerários de curas e os homens que “davam um lugar para morar e fazer roças”. A diferença é que “nos tempos dos antigos não tinha cacique”, como se afirmou mais de uma vez nas entrevistas que realizei. Antes do cenário político contemporâneo, os “capitães do Congo” eram as figuras públicas que alcançavam um certo “ar de grupo” entre os moradores das aldeias. Todos com idades entre 50 e 80 anos lembram-se de Manoel Leopoldino ou Manoel Catarino, ou o velho Manduca, Manoel Seseando.

Por outro lado, um homem que não se considera Tupiniquim compartilha da mesma ideologia patrifocal dos que o assim se consideram. Se a regra de residência entra em exercício, independente da origem ou enunciação étnica, o campo de relações está demasiado marcado por elas. O precedente étnico deixa

---

15 No final da década de 70 e início da década de 80, Zé cacique tornou-se a figura pública envolvida na demarcação da Terra Indígena Tupiniquim. Diante das novas ondas demarcatórias, ele retornou à frente da negociação pela terra, agora mais instrumentalizado burocraticamente pela FUNAI.

suas marcas no exercício de regime de casamentos e no debate geral sobre o destino das mulheres e dos filhos. Vamos acompanhar dois casos.

Seu Jovino (78) veio de Minas Gerais e casou-se com Dona Maria Gabriela, considerada “do lugar” pelas pessoas de Caieiras Velhas. As filhas desse casamento estão residindo com os cônjuges e filhos fora de uma das aldeias. Uma mora em Irajá II e a outra, na Praia dos Padres, na estrada que leva até a Vila do Riacho. O único filho homem dessa união, Gerson, reside com a esposa e os filhos em lote do pai, cuja casa, construída pelos dois, fica em frente à casa de Seu Jovino.

Com o falecimento de Dona Maria Gabriela, Seu Jovino casou-se novamente, agora com Dona Iraci Martins, que estava viúva já há algum tempo. Dona Iraci foi casada com um “homem do lugar” e um dos seus filhos mais velhos, Lauro, é um líder importante desde a década de oitenta, em Caieiras Velhas. Ele continua morando na mesma casa, com algumas reformas. Com Dona Iraci, tem duas filhas e dois filhos. A filha mais velha tem duas filhas de uma união desfeita que moram com os avós maternos, e está numa nova união com o presidente da Associação Tupiniquim/Guarani, que faz a gestão dos recursos financeiros do grupo. A filha mais nova está casada com um “branco”, tem uma filha deste e outra de uma união desfeita com um “rapaz do lugar”. Esse casal mora provisoriamente na casa do filho mais velho de seu Jovino, Roberto, que está trabalhando em São Paulo. Ao lado da casa de seu Jovino eles estão dando os últimos retoques na própria casa de três cômodos e em alvenaria, e pretendem mudar-se em breve. O filho mais novo está solteiro e viajou para São Paulo para encontrar o irmão Roberto. Eles sempre mandam correspondência para os pais e emocionam Dona Iraci todas as vezes em que esta fala deles. O primeiro sempre foi um andarilho - “rodando para todo o lado” - em busca de melhores oportunidades, e chegou a morar em aldeias Mbiá no litoral paulista, após as duas uniões sem sucesso e com filhos em Caieiras Velhas. O mais novo procura seguir os passos do irmão, afir-

mando que em Caieiras não têm o que fazer. Ambos procuraram participar dos mutirões sem sucesso. As discórdias na maneira de conduzir as tarefas levaram-nos a optar por “ganhar a vida” fora de Caieiras Velhas, até que encontrem condições de participar minimamente da vida pública ali.

Há um clima de intranqüilidade na aldeia com relação aos filhos dessa última união. Todos os filhos guardam referências com o pai e moram perto de sua casa, reivindicando as prerrogativas e afirmando-se Tupiniquim, segundo a FUNAI e os acordos feitos pelas lideranças. Suas filhas participam dos cultos católicos e preparam as celebrações na Igreja de São Benedito e são assíduas participantes dos cursos de formação de professores indígenas. O marido de uma das filhas veio do Ceará há alguns anos e trabalhou como pescador em Barra do Sahy, procurando desde o início dar suas opiniões e participar dos problemas que envolviam Caieiras Velhas. Os limites espaciais construídos por Seu Jovino remontam ao período em que se comercializava lotes em Caieiras Velhas e ele só não foi indenizado pela FUNAI porque não quis “assinar como posseiro”. Seus lotes foram confiscados sem indenização por não conterem “benfeitorias” e no total representam menos da metade do que ele tinha há vinte anos.

No conjunto, as lideranças contemporâneas não vêem os filhos e netos de Seu Jovino como parte dos Tupiniquim de Caieiras Velhas. Há uma ameaça constante de não mais aceitar seus consangüíneos dentro das prerrogativas étnicas Tupiniquim, e o clima torna-se tenso em muitos momentos. Mas ele construiu uma forma de neutralizar essa relação assimétrica que foi erguida entre os Tupiniquim e sua parentela. Ela consiste no estabelecimento de uma outra “comunidade” de referência que garanta um lugar de poder no conjunto das relações em Caieiras Velhas e não remeta necessariamente à etnicidade Tupiniquim. Há pelo menos trinta anos, Seu Jovino vem dedicando-se à Igreja Pentecostal Assembléia de Deus, seguindo os passos do pai, que fundou um pequeno culto ali há quarenta anos. Deixou os folguedos do Congo e reúne seu rebanho na igreja, que construiu com

a ajuda dos “irmãos do lugar”. Sua casa, bem como a igreja que fica a poucos passos dali, são palco constante de campanhas evangelizadoras e reuniões especiais de oração que reúnem duas ou três dezena de pessoas.

Uma rede de intrigas estabelecia-se sempre que seus filhos acompanhavam um processo decisório em Caieiras Velhas, pois a participação é vista como negativa e crítica, porque são “irresponsáveis” e não procuram ver as coisas “que a liderança consegue para a aldeia”. O debate é público e ganha campo nas redes de fofoca que se estabelecem entre essas categorias de pessoas em Caieiras Velhas. Como vimos, há uma relação entre gerações que é dificilmente resolvida na esfera pública em Caieiras, e que ganha espaço apenas nas “fofocas” veementemente combatidas pelas lideranças. No entanto, esse tem sido o único recurso de acesso ao debate dos interesses comunitários em Caieiras Velhas, diante do centralismo político dos grupos familiares mais tradicionais e das lideranças que coadjuvam muitas vezes com o que é estabelecido pela FUNAI. A atual liderança trabalha mal com as diferenças de gerações, sobretudo se a ela estão ligados líderes em outras esferas de atuação, como é o caso de Seu Jovino e a Assembléia de Deus.

### **Quem não é compadre pede bênção**

A relação entre padrinhos é uma construção engenhosa da organização social. Ela é um assunto coletivo, a despeito da nomeação do filho, que é tarefa atribuída aos pais. Nessa incursão estarei destacando a relação entre gêneros, geração e parentelas Tupiniquim. Em Caieiras Velhas a relação preferencial nos batizados dos filhos é dada para os irmãos cruzados. Um irmão chama sua irmã para ser a madrinha e em decorrência disso, o esposo dela passa a ser o padrinho. Uma irmã convida seu irmão para ser o padrinho de seu filho e a sua esposa passa a ser a madrinha, automaticamente. A despeito de uma análise estrutural que seria possível encaminhar desde aqui, gostaria de frisar o teor duplicador das relações entre consangüíneos, na medida em que “conservar tudo em casa” torna-se um

objetivo que recebe todos os investimentos. O sororato aplica-se ao regime de apadrinhamento no casamento e nos batizados em Caieiras Velhas com algumas diferenças. O ideal de manter a parentela reunida chega a superar conflitos antigos entre irmãos.

No entanto, ser padrinho é também ser outra qualidade de pessoa. Dentro de uma perspectiva de geração, um padrinho é uma forma de estabelecer categorias de idade. Quando estava em Caieiras Velhas, assisti a poucos batizados de crianças, mas sempre perguntava quem eram os seus padrinhos. Na maioria dos casos, os padrinhos tinham a mesma idade dos pais da criança. Aos poucos fui percebendo que algumas outras prerrogativas eram necessárias à escolha dos padrinhos. Por exemplo, o fato de estarem casados ou noivos de um dos cônjuges encurtava a distância ao convite, facilitava o trânsito entre pais e padrinhos e reforçava as possíveis uniões matrimoniais.

Em muitos casos, o convite de noivos para serem os padrinhos formava uma linguagem que auxiliava o casamento do jovem casal. Ao serem convidados para padrinhos, era como se simbolicamente já estivessem casados, como de fato poderia ocorrer dali a algum tempo. O jovem casal podia ensaiar a prerrogativa de ser da categoria dos casados e sentir-se fora da dos solteiros. Uma criança é uma moeda em que se podem visualizar muitas trocas.

O batizado de uma criança revela duas relações: a de consangüinidade, que precisa ser reforçada, e a de afinidade, que precisa ser mantida à distância. Os irmãos reforçam seus laços de afeição por meio do circuito da dádiva e os cunhados, agora “meio-consangüíneos” da criança, estão interditados às relações com a mãe ou o pai dela. Em síntese, ela é um artifício que regula o regime de casamentos. Compadres que se casam são uma forma que não vi em Caieiras Velhas.

Os padrinhos de casamento emprestam sua condição dentro da estrutura social para os noivos. Com a sua ajuda, eles mudam de status dentro de Caieiras Velhas, ingressando numa nova rede de relações, obrigações e prerrogati-

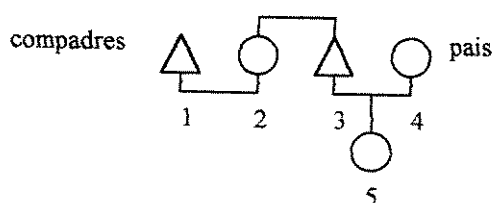
vas. Os padrinhos de casamento são o espelho dessa passagem. Como ocorre no casamento, há uma interdição entre compadres. No entanto, quando olhamos para dois casais de compadres, vemos um sororato simbólico e potencial. O não casamento entre irmãos foi um acidente de percurso, corrigido pelo convite do futuro compadre e comadre.

A celebração do batizado de uma criança assemelha-se à troca de pais. Momentaneamente a criança passa ao seio dos pais fictícios, depois que eles assumem o compromisso de velar por elas na falta dos pais “verdadeiros”. O ritual aumenta o valor dado à paternidade pela adoção pois em vários casos, diante da falta dos pais, os padrinhos passaram a cuidar da criança. Isto foi o que aconteceu com o atual cacique, que foi adotado após a morte da mãe pela tia materna e mantido na casa. Os candidatos escolhidos para celebrar o culto estão entre os parentes consanguíneos, geralmente os tios maternos ou paternos da criança. Irmãos e irmãs fazem convergir sobre os filhos a serem batizados de preferência a irmã, como madrinha. Essa preferência faz com que sejam deslocadas duas esferas de dominância que vimos anteriormente, a patrilinearidade e a patrifocalidade. Isso por duas razões. A primeira diz respeito à idéia que as mães têm de sua maternidade quando afirmam que os filhos “são delas” e a segunda refere-se à forma como o sogro atrai seus genros. Diante dessa parentela, o convite a uma irmã para ser madrinha e, conseqüentemente, do marido para padrinho, estabelece um plus no parentesco por afinidade preexistente entre os cunhados. É possível que a criança funcione como uma espécie de dádiva nessas relações, pois reafirma o elo entre os cunhados. E as dádivas têm de ser retribuídas.

Ao convidar os irmãos para padrinhos, os pais querem, na maioria das vezes, aproximar-se dos cunhados que “não são parentes”. A maneira como opera simbolicamente o batismo, ao afirmar a união simbólica entre parentes e não parentes, nos dá a certeza de que a criança é um mero pretexto entre as parentelas. Se o convite aos irmãos para serem padrinhos representa um fechamento sobre os

laços de sangue, ele pode ser contestado pela participação compulsória dos cunhados. Se o compadrio pode representar um fechamento ao mundo no ideal dos iguais, a adoção do parente afim contorna esse exclusivismo. Ao pensarmos que o convite estabelece uma assimetria entre os convivas, podemos considerar o patronato também uma relação política. (Ver genealogias nos anexos desta seção)

Antônio(3) é o irmão mais novo de Helena(2), casado com Olindo(1). Ele tem dois filhos de um primeiro casamento, que estão com a mãe no Irajá, e mora com a atual companheira(4), com quem tem uma filha de dois anos(5).



A menina ficou sem batismo, pois a irmã de Antônio recusava-se a ser a madrinha mas também, o número de batizados era muito pequeno para que um padre se dignasse vir a Caieiras Velhas - no dia em que a menina foi batizada, havia outras três crianças que também o seriam. A companheira de Antônio reforçou pessoalmente o pedido e em nome desse pedido, Helena resolveu batizar a menina. Já havia ocorrido alguns problemas pessoais entre os cunhados, em anos anteriores, e agora a expectativa de Antônio era que tudo ficasse resolvido de uma vez por todas. Durante o dia do batismo várias piadas foram feitas em torno do que ocorreu, “por causa da cachaça”, em tempos passados. Houve congada, todos celebraram e foram fotografados juntos, apresentando a dádiva da reconciliação pública. Se entre os cunhados a coisa se acalmou, o mesmo não ocorreu entre as cunhadas, que mantêm um clima arrivista.

Como ocorre na escolha dos padrinhos, o pedido para os padrinhos de casamento parte dos pais da noiva. Em Caieiras Velhas há duas variantes importantes na escolha dos padrinhos. A preferência da noiva é que a irmã de sua



mãe seja a madrinha e o seu padrinho seja retirado do lado oposto, entre os parentes paternos do noivo. Com frequência, o convite serve para elucidar uma relação dentro da aldeia. Como mencionamos, os “posseiros” estiveram presentes desde a década de sessenta em Caieiras Velhas. O processo de desintrusão da FUNAI não resolveu, do ponto de vista dos Tupiniquim, a presença de “brancos na área”. Em muitos casos, os Tupiniquim apontam o pedigree da pessoa que consideram “branco”. Tal é o caso de Seu Vantuil. Ele é filho adotivo de Jobsom da Silveira, um dos empreiteiros que fazia carvão às margens do Rio Guaxindiba. Quando veio morar em Caieiras foi uma das pessoas de referência ali porque, junto com a mulher, benzia e “trabalhava com os espíritos”. Ao morrer, em 1987, deixou os filhos casados com “moças do lugar”. Seu Vantuil casou-se com Dona Irene, que é irmã de Seu Antônio Coutinho. Quando a segunda filha de Olindo Sesenando casou-se, ele foi convidado para padrinho, junto com a irmã da mãe da noiva. Ele, juntamente com Dona Irene, já era padrinho de batizado de Olinda, a penúltima filha do casal Olindo e Helena. Seu Vantuil, de “Branco”, simplesmente, passou a ser Compadre Vantuil. Anotaria ainda que o agora Compadre Vantuil era um comerciante próspero na aldeia, e genro de uma antiga liderança cerimonial importante, igualando-se em “poder” a Olindo, outro líder.

### **Do sangue à linguagem do leite**

Já mencionei anteriormente que “o sangue” é uma linguagem poderosa na definição das relações sociais em Caieiras Velhas. Quando alguém quer descobrir a “maldade” ou as atitudes violentas de determinada pessoa, busca na descendência consanguínea os motivos e as pistas para tratar o caso. A narrativa envolve uma longa trama em que a descendência é traçada até que chegemos à “raiz” da questão. Percebi essa relação indistintamente entre homens e mulheres. No entanto, entre as mulheres há uma preocupação adicional com a formação da criança, no que diz respeito ao seu caráter, saúde física e formação corporal.

Quando uma criança nasce em Caieiras Velhas, ela pode ser aleitada pela mãe, enquanto ela tiver leite. Não raro é ver duas crianças mamando conjuntamente, ou com idade de três a quatro anos. Essa qualidade fisiológica, uma prerrogativa de algumas mulheres, é um sinônimo salientado nas conversas entre elas. No entanto, há as que têm os filhos e apresentam “problemas” no aleitamento. O leite “empedra”, fica “ralo” ou “seca” de uma vez. É hora de recorrer à “mãe-de-leite”. Como encontrá-la? Quem é a candidata ideal? Quem preenche as condições? Essas são algumas das discussões que perpassam a escolha de quem irá amamentar a criança pelo período suficiente, até que ela possa comer “outras comidas”.

Maria, a filha caçula de seu Alexandre Sesenando, tem filhos de 25 anos e de cinco anos. Ela me disse que sempre teve “problemas” para amamentar suas crianças e recorria à mãe-de-leite. Quando teve o mais velho e os dois últimos, não tinha nenhuma condição de aleitar os filhos e recorreu à cunhada Helena, para fazê-lo. Elas casaram-se e tiveram os filhos na mesma época. Como Maria não podia dar a criança para “qualquer uma” aleitar, procurou a cunhada. Ela alega que sabia quais eram as comidas de Helena e seus hábitos pessoais. Concluiu que ela seria a pessoa que aleitaria as crianças. “Ela guardava os resguardos” e “não comia porcarias como as demais mulheres dali”. Maria acredita que o que as mulheres comem “vai para o leite e estraga” sua qualidade. Isso pode levar a criança a passar mal. A escolha pode acrescentar outros cálculos por parte da mãe ao escolher a mãe-de-leite. Seria pouco a ideologia da contaminação para entendermos o que acontece quando o leite seca e as perguntas acima são feitas. É necessário entender que as mulheres observam as atitudes, estabelecendo determinadas qualidades às demais. Isso implica em uma observação constante dos hábitos e da conduta dentro de Caieiras Velhas. Maria indicou-me que seria preferível dar uma criança para uma conhecida que desobedeceu algumas regras e resguardos, que a uma estranha ou a alguém com quem ela não tenha relações pessoais muito próximas.

Quando a mãe escolhe a mãe-de-leite, ela o faz em conjunto com sua mãe e com as irmãs ou comadres. As redes de informação são postas em movimento e a escolha é uma equação. Aleitamento, nutrição, contaminação, amigas, parentes, comadres. A pessoa e seu corpo são fabricados num cruzamento de fluidos femininos e opinião pública. Quem afinal é aleitado por uma mãe-de-leite, irá chamá-la de mãezinha. O marido dela será chamado de paizinho, mas “por consideração”. Entre os filhos de Maria e Helena criou-se uma espécie de *sibling do leite*, pois entre eles há um tratamento recíproco de tornar as suas tias mães.

Alciso tem três filhas das quais batizou apenas a primeira, hoje com dez anos. Ele não é um religioso, mas sua esposa freqüenta às vezes o culto batista de Coqueiral. Ela também adere, numa ocasional doença prolongada dos filhos, à terapia com um benzedor em Caieiras Velhas. Sob a prescrição do rezador, ela ministra chás, banhos e determinados alimentos para suas crianças. Alciso acompanha a tudo com atenção e tem participação ativa nas terapias, chegando ele mesmo a prescrever algumas profilaxias. As duas filhas mais novas do casal foram “apresentadas” à Igreja Batista, uma solução ritual também comum nas igrejas pentecostais, que evitam a busca por padrinhos para contornar a ligação com os ritos católicos. Os pais de Alciso moram fora do centro de Caieiras Velhas, na borda norte da aldeia. Vi raramente eles visitarem seus parentes, especialmente de Seu Pedro Carlos, que apenas ia ver a irmã Helena e depois voltava para “seu canto”. Ali o casal tem relativa autonomia em termos econômicos. Dona Rosa, que está num segundo casamento, tem seus parentes, irmãs e irmãos, morando em Vitória. Ela é da Assembléia de Deus e é quem mais freqüenta Caieiras Velhas. Os filhos do primeiro casamento são Alciso e Leila e os demais, do segundo casamento, têm no máximo 15 anos. O estoque de padrinhos de que ele disporia está francamente prejudicado: não tem irmãos em idade correspondente, os pais são evangélicos e os tios maternos encontram-se fora da aldeia. A única filha batizada tem como padrinhos amigos que estão morando em Irajá II, após saírem na época

da indenização, em 1983.

Diante do tipo de relação quase prescritiva com os padrinhos, muitos pais optam por não manter esse tipo de laço de parentesco ritual com alguma pessoa na aldeia. Inicialmente pensei que essa atitude era um sinal da opção religiosa dos pais, mas pude acompanhar “pais católicos” que não aderiram ao regime de padrinhos. Como podemos ver anteriormente, o número de pentecostais em Caieiras Velhas é bastante grande, se comparado a anos anteriores. Poderíamos ter duas hipóteses para esse comportamento diante do patronato. Se pensarmos que o patronato cria um tipo de solidariedade familiar de ajuda mútua, veremos que esse *ethos* contrasta com a perspectiva do asceticismo pentecostal, cujo *ethos* principal expressa-se na máxima Bíblica “...se querem me seguir, abandona pai e mãe...”. Por outro lado, a comunidade evangélica mantém-se relativamente isolada dos debates públicos, quer nos assuntos territoriais, quer no cotidiano da aldeia marcada, como vimos, com o estigma do alcoolismo e da violência, num passado próximo. Apesar de o nível de participação pública de alguns ser extremamente grande, a recusa em estabelecer laços desse tipo é crescente.

O regime patrifocal compete com o matrifocal em Caieiras Velhas. Ao se casar, um rapaz pode ir ou não para a casa do sogro. O mesmo ocorre com a mulher, como vimos, demonstrando que a “regra de residência” pode ser colocada pela perspectiva da estratégia de cada parentela. Assim, um componente importante a ser considerado no regime de residência é o poder relativo dos sogros em atrair os genros ou noras. Dos casos observados em Caieiras Velhas, pude verificar que o poder econômico do sogro não é um fator determinante, embora importante, no regime de residência. Antes, prevaleceu o poder político das pessoas envolvidas, numa espécie de cálculo de possibilidades e a observação da conjuntura pela qual passava Caieiras Velhas. Adicionaria a essa observação que a distinção étnica, embora mascarada em diversas situações, surge com uma força atratora dos afins. Muitas vezes era um cunhado poderoso que determinava uma rede de rela-

ções entre seus afins. Vejamos um dos casos em questão.

Baiano veio morar em Caieiras Velhas há dez anos. Casou-se há cinco com Luzia, cunhada de Olindo Sesenando. O casamento anterior de Luzia foi desfeito depois de inúmeros conflitos, que tiveram desfecho com a sua conversão ao pentecostalismo. Baiano, agora concunhado de Olindo, ajudou-o a reconstruir a casa que caíra com uma ventania sul. Meses antes, em meio à definição da nova demarcação de Caieiras Velhas, baiano fez uma série de visitas ao concunhado para pedir-lhe um pedaço de terra e montar uma granja. Estavam pensando em montar uma sociedade porque o dinheiro da indenização da Aracruz Celulose sairia dali a algumas semanas. Baiano sempre foi considerado “branco” pelos moradores de Caieiras Velhas. Nos últimos anos, casou-se com uma “do lugar”, parou de beber, converteu-se ao pentecostalismo, a exemplo da esposa e hoje está colaborando com a família de sua esposa. Por meio dessa biografia, sua relação foi reconstruída dentro de Caieiras Velhas e os amigos de outrora vêem com desconfiança sua mudança repentina e radical. Na próxima seção, poderemos acompanhar outros dramas iguais ao de Baiano, em que a conversão religiosa marca um novo tempo para alguns moradores.

Vimos inicialmente nessa seção uma relação entre mito e relações de parentesco. Essa narrativa apontou também a aventura, as fronteiras e uma espécie de *script* de gênero e curso de vida (Saraceno, 1988), que mesmo não levada a seus termos contemporaneamente, dá um sentido possível ao drama da vida, na construção da biografia. Como um mito de origem, pode ser tomado, como o “tempo dos Antigos”, uma regra de sociabilidade e conduta ética entre parentes. De fato, essa narrativa aponta um sentido de abertura mais que de fechamento. Ao introduzir a figura dos irmãos, esquecemo-nos do pai, que ficou para trás no tempo, em outro tempo. Os mais novos tratarão de estabelecer novos vínculos com outros lugares e outras pessoas, dando um sentido de abertura e continuidade à sociedade Tupiniquim.

## Seção II

### **Categorias de idade em Caieiras Velhas<sup>16</sup>**

O tempo contamina o espaço em Caieiras Velhas. Os moradores mais velhos, que retornaram após a primeira demarcação de terras em 1983, tiveram que enfrentar sérios questionamentos “dos que ficaram”, com relação ao pertencimento ao território, e em consequência, perderam o direito de advogar a relação com a terra e de ter suas prerrogativas étnicas reconhecidas. Procuo nessa seção apresentar a dinâmica existente entre a organização social e sua relação com a estrutura etária para os Tupiniquim, bem como seu reflexo sobre o pertencimento étnico e territorial. Descrevo inicialmente o que se poderia chamar “curso de vida” (Debert, 1992; Seeger, 1980) e posteriormente, a trama que envolve o pertencimento ao território. Noto mais uma vez que “classe de idade”, na literatura etnológica sul-americana, evoca um conjunto de ritos sociais que marcam o destino pessoal e cosmológico de uma pessoa como, por exemplo, os ritos de nomeação. “Categoria de idade”, na acepção dos Tupiniquim, está ligada a certas relações com o tempo, que se refletem na organização social e na construção da alteridade em Caieiras Velhas.

Algumas cerimônias ordinárias estabelecem as categorias de idade em Caieiras Velhas. O nascimento de uma criança é um evento que marca sua entrada no mundo, é o marco zero de sua vida. Entre os mais antigos, a atitude diante das crianças recém nascidas é de aparente despreocupação até uma certa idade, quando ela é batizada e registrada. Uma imagem comum em Caieiras Velhas é uma menina

---

<sup>16</sup> Evitarei o termo “classe de idade” usado amplamente na literatura dos povos indígenas sul-americanos para evitar mal-entendidos. A idéia de “classe de idade” remete-nos ao universo cosmológico, que define certas posições sociais, segundo o ciclo de vida social. Tais ciclos são hierarquizados e sua transição é marcada por rituais claramente demarcados. Esse não é o caso dos Tupiniquim que, a despeito da visão que têm do ciclo de vida de uma pessoa, dão pouca importância às transições entre as categorias de idade, remetendo-as para uma discussão da etnicidade e da construção da memória do grupo. Para uma definição de categorias de idade, ver Seeger, 1980:61-79)

de cerca de dez anos segurando uma criança - sua irmã ou sobrinha - no colo, enquanto outras mais novas andam em fila, em sua companhia. Elas cuidam da alimentação, dão banho, trocam a roupa, fazem mimos, ensinam a andar e as primeiras palavras. O pai, quando a criança não está mais “mole”, entre o nascimento e as primeiras semanas, sai com o neném no colo para passear e mostrar aos avós. Freqüenta bares, circulando satisfeito pelas ruas de Caieiras Velhas. Meninos com cinco anos e mais - às voltas com jogos masculinos - andam pela aldeia com suas varinhas de pescar e sabem os nomes dos peixes mais apreciados, as anedotas sobre os peixes “ruins” ou “fraquinhos”, bem como os melhores lugares para apanhá-los (pescueiros). Essa atividade é um lazer entre amigos, até que se torne também uma fonte de alimentos e renda para a sua família. A comida de uma criança é diferente da dos adultos. Quando ainda está “mole” - nos primeiros três meses - ela apenas recebe leite materno, e quando fica “durinha” recebe os primeiros caldos e sopas de consumo comum da casa. As crianças se criam entre a beira da cozinha e o terreiro da avó materna, observando as conversas, mexendo nas vísceras da caça que acaba de chegar e tomando o café muito ralo e adocicado, dedicado exclusivamente a elas. “É da natureza delas”, aponta uma das mães, quando pergunto porque o café deve ser ralo daquela maneira. Crianças a partir dos seis ou sete anos constituem uma fonte de renda e repartem seu tempo com vários afazeres domésticos da família, sobretudo as meninas.

Entre a gerações recentes, a paternidade é vivida de forma diferente. Um filho é uma espécie de projeto pessoal, uma etapa da vida que tem que ser feita para o resto da vida se cumprir. As campanhas educativas fizeram com que a maternidade fosse assistida desde a concepção. O pré-natal disciplinou a conduta diante da criança e da saúde da mulher. A atividade das parteiras, intensa até recentemente, quando sofreu proibições de ordem médica, implicava em um conhecimento profundo do funcionamento do corpo feminino, quer pela cosmologia ligada às partes, quer pelas terapias administradas em seu favor. “Apanhar uma

criança” envolvia uma série de restrições alimentares de forma a prevenir a mulher de mazelas em sua velhice. O resguardo de quarenta dias era iniciado com uma seção de banhos e chás. No momento do parto, uma infusão de raízes era dada à mulher para ajudar na passagem da criança.

Após o parto ela tomava por três dias um chá feito à base de ervas (Quitoco e Bete), cujo gosto amargo fazia-a vomitar dias seguidos<sup>17</sup>. No terceiro dia era administrado um banho dessas mesmas ervas e iniciava-se o “resguardo”. Uma colher de purgante, geralmente “o sumo da erva de Santa Maria”, misturado com uma colher de cachaça. A mulher vomitava e “limpava o interior de seu corpo”. Dali até a primeira refeição à base de carnes vermelhas eram contados quarenta dias. Enquanto isso, era administrada uma “sopa branca”, feita com “galinha que não fosse polaca” (cabeça pelada), alho, pimenta do reino e pouco sal. A relação com o espaço também marcava esse período, geralmente com a mulher indo para a casa da mãe e ficando entre duas semanas e um mês sob os cuidados maternos. Os parentes afins da mulher ficavam sem ver a crianças, que deveria “ficar escondida” do mundo exterior pelo período de cerca de uma semana. Apenas “os de casa” – termo que exclui moderadamente o próprio pai - é que tinham acesso ao neném nesse período.

As carnes vermelhas, de caça, peixes de pele, pato, peru, galo, porco e répteis não são consumidas por serem “remosas”, isto é, trazerem em si uma característica ou propriedade que aumenta a probabilidade de contrair doenças ou piorar o estado de saúde, se ele já é débil. Nos períodos em que o caranguejo está “engordando”, sua carne é igualmente perigosa para determinadas enfermidades. Ostras, siris, amêijoas são igualmente evitadas e sugerem uma classificação interessante (animais do mangue = lama = doença). É a substância desses animais que

---

17 Não é nosso objetivo analisar a concepção nosológica, mas cabe salientar que as raízes que eram administradas à mulher eram retiradas da matinha que fica perto do mangue, por suas propriedades mais “frescas”. Quente, frio, seco e úmido são noções chave para compreender o sistema nosológico Tupiniquim.



“zangam” feridas e retardam a cura de doenças. Poucas famílias em Caieiras Velhas criam patos e perus, por exemplo, e os porcos - criados com alguma frequência - são vendidos em grande parte em Coqueiral. Uma carne “remosa” deve ser evitada por uma mulher grávida, um doente cuja afecção é cutânea. Igualmente perigoso é administrar carnes “remosas” com menstruação ou o primeiro mês de amamentação.

A nomeação da criança é feita quando ela já esta “durinha”. Os nomes giravam em torno de um estoque relativamente pequeno - José, Maria, Manoel, Francisco, Pedro, Joaquim, Benedito, Sebastião são os mais comuns. O nome é composto por um sobrenome patronímico e a mulher contribui com um pré nome. Essa organização fazia com que uma pessoa fosse conhecida como “filha de” Manoel, Francisco, e assim por diante. Diz-se “a mulher do” Francisco ou “a filha de” Joaquim, ou em casos mais genéricos, na idade adulta - especialmente para as mulheres - que fulano era “dos Coutinho”, dos Santos. O nome tinha, nos dias de santo, uma fonte de inspiração para os pais que eram devotos católicos. O pai dava o seu nome em algumas situações de *cross gender*, o que fazia com que tivéssemos nomes plásticos como Angelina, oriundo de Ângelo, Josefina, de José. Nesses casos o nome era mais substantivo que as “Marias”, que se multiplicavam dentro de uma mesma família. Em alguns casos o nome do pai e da mãe eram mixados, gerando composições como Eliete (Eliseu + Marinete), Josinete (José + Deusdete). Casos conflituosos surgiam quando o nome do marido era mixado com o de uma ex-namorada ou com o nome de sua mãe. Parte dos nomes também representa uma homenagem da filha ao avô paterno, com o sentido de reafirmar determinadas relações. De qualquer forma, o nome parece tender a dar continuidade a uma certa substância social, ligada a uma das partes da parentela que seu portador carrega. Esse parece ser também o caso em que os nomes atuais vêm sendo “eticizados” com flexões supostamente Tupi - Mainã, Tainã, etc.... Tal categoria de nomes se encontra especialmente quando os pais estão envolvidos na

formação de “educadores indígenas”. Passamos assim, do nome ao batizado.

Feitos os convites, o batizado dava-se nos dias de santo, com a presença do padre da comarca e seguia-se ao dia de festa de Congo. Ao receber o nome, a criança vinha ao mundo social dos parentes afins, pois entre eles é que eram escolhidos parte dos padrinhos. A criança recebia o nome, mas ficava sem ser registrada por alguns anos. Algumas crianças com cerca de um ano em Caieiras Velhas não tinham ainda sido registradas no cartório, mas já haviam recebido o nome.

O casamento introduzia os noivos numa nova esfera de sociabilidade. Os casais eram jovens de menos de vinte anos. O homem geralmente é mais velho nessas situações, e a oposição dos pais da noiva era solucionada com o rapto consentido da noiva. Woortmann & Woortmann (1993) afirmam que entre os camponeses imprime-se ainda uma lógica de “casamento preferencial”, que atende à “hierarquia familiar”. Nesses casos, a lógica individual é contornada pela forma de reprodução dos grupos sociais. “Quando não era do gosto do pai da menina, o jeito era levar ela”, afirma o ex-cacique que se casou com dezessete anos, tendo sua noiva quinze, quando teve o primeiro filho. Em Caieiras Velhas é comum encontrar mulheres de meia-idade casadas com rapazes. Quando há filhos mais velhos do casamento da mulher, o marido jovem fica quase que subordinado ao regime da casa dela e sua autoridade é dividida com o filho mais velho. É comum encontrar também homens de meia-idade casados com mulheres jovens. A separação entre os Tupiniquim é motivada por acusações de adultério, em sua grande maioria. As mulheres admitem que viveriam com os homens mesmo sem “amor” no casamento, mas a relação de seu cônjuge com outra mulher é coisa que não admitem. Dona Licinha saiu de Caieiras Velhas com 15 anos e foi “cuidar de criança” em Santa Cruz. Ela aponta com desgosto que “antigamente” os homens tinham duas mulheres dentro de casa, sem que elas se importassem, e que os filhos dessas uniões eram criados em conjunto por elas.

A velhice em Caieiras Velhas pode ser um sinônimo de *status* elevado,

mas pode significar também o esquecimento e o abandono, se considerarmos a inserção da pessoa nas redes de parentela. Numa pesquisa feita por Perota (1976), ele menciona o caso de um mendigo perambulando em Caieiras Velhas. Tratava-se de Seu Joaquim Francisco, que no início de nossa pesquisa acabara de morrer num asilo em Aracruz. Seus parentes, diziam todos, haviam saído de Caieiras e ele ficara sozinho na companhia de um sobrinho. Era do Congo, mas gostava de um “gole”, assinalam alguns que se lembram dele. Dona Leonícia foi mulher de um líder importante de Caieiras Velhas - Manoel Sesenando. Depois da morte dele, ela ficou alijada do convívio das pessoas. Em apenas uma ocasião eu a vi servir-se de um prato de comida na casa do neto de seu esposo. Em outras ocasiões ela era quase invisível aos olhos distraídos dos moradores, vivendo segundo a caridade de alguns deles. Se alguém visitasse rapidamente a aldeia acharia, como fez Perota, que ela é também uma mendiga. A falta de importância dos velhos é relativa à ausência da parentela, dos jogos sociais e da ajuda a eles prestada. Atualmente Dona Leonícia tem apenas uma neta, que cria, pois a mãe da menina faleceu no Rio de Janeiro. Dois homens de sua idade admitiriam “apanhar” Dona Leonícia, mas um deles é enteado dela e os filhos do outro descartaram tal idéia. Quando o “Velho Manoel” morreu, ela “ficou na companhia” de outro homem “branco”. Com a saída dela da aldeia, para “casar fora”, e o posterior malogro do casamento, ela ficou sem casa para morar, dependendo, desde então, dos favores de algumas pessoas da parentela de seu Manoel Sesenando.

A morte não separa as pessoas do convívio com os vivos. Os ambientes freqüentados pelo morto são ainda visitados por ele depois da morte. O mangue, a casa, a roça, os lugares de caça e as festas. A despeito da separação dos dois mundos, com freqüência as pessoas que comparecem aos cultos mediúnicos têm notícias dos seus mortos e dos que não os queriam bem. Um morto é lembrado depois que se diz “que Deus o tenha” ou “que ele esteja no reino dos céus”. Assim, sua memória pode ser considerada, com a anulação de sua presença ou a cor-

reção de algum comentário maledicente. Não há cemitério em Caieiras e os mortos são enterrados em Santa Cruz. Um dia, Seu Manoel Pinto achou que estava perto de morrer, porque ouvia uma recente defunta chamar-lhe quando estava na sua rocinha. Ele esconjurou e não ouviu mais o chamado. Uma parte de seus parentes começou a especular se ele realmente estava próximo da morte, pois uma gripe o “derrubou” por uma semana. O morto conserva suas características psicológicas, os jeitos corporais e os hábitos pessoais. Quando querem assinalar uma “visagem” de um morto, os Tupiniquim afirmam tais traços para depois contar uma história a ela associada. A visagem é a própria forma social dele e sua conduta no mundo. Assim, a visagem vai procurar o círculo de suas relações quando vivo, sejam elas boas ou más. Um homem diz que “quando ele era vivo fazia e desfazia”. Notamos que “estar vivo” entre os homens está oposto à noção da velhice em Caieiras Velhas. Estar vivo remete a um conjunto de possibilidades de um homem adulto: trabalho, dinheiro, capacidade de “se virar”, potência sexual, capacidade de criar filhos e fazer-se representar diante do grupo do qual faz parte. É nesse sentido que a morte social - nos casos que estou citando - vem antes do falecimento. Um outro conjunto de observações sobre a construção social do tempo e das categorias de idade ligada à organização social nos chamaram a atenção.

A conversão ao pentecostalismo vem forjando mudanças nas categorias de idade em Caieiras Velhas. Entre os Tupiniquim não convertidos, as categorias de amizade e companheirismo têm na idéia de “camarada” uma referência ao sentido da convivência, num código de valores semelhantes: caça, coleta, festas, beberagem, casamento, conduta ética e visão de mundo que os tornam ligados aos mesmos valores por um ethos de gênero. No entanto, há algumas assimetrias construídas, como vimos nas categorias de idade e mais abaixo, nas relações de compadrio. Os pentecostais, ao se converterem, eliminam algumas dessas hierarquias que tomam a idade como referência. O vocativo comum e obrigatório usado entre eles é o de “irmão”, que sugere uma idéia de simetria de relações. No nível

semântico, todos passam a ser iguais: pastores, vizinhas, antigas comadres, afilhados, pais, tios etc... É certo que a hierarquia transporta-se para outro lugar, pois a membresia pentecostal divide-se segundo uma estratificação própria, na qual relações de poder podem estar presentes. O que gostaria de destacar é que a conversão dentro da aldeia é mais que uma mudança de religião ou a adoção denominacional qualquer. Ao se converter, o “crente” recria sua relação na aldeia. Pode acompanhar várias vezes a relação de distanciamento que há entre “crentes” e “católicos”, mas presenciei igualmente que essa relação não se altera com facilidade. Por exemplo, o acesso à terra e a determinados recursos, como tratores e seus implementos, é em boa medida facilitado, se a relação com as lideranças é boa. Assim, acompanhei vários “irmãos” que mantinham relações de boa vizinhança, embora distanciados dos mexericos, para obter os recursos de que necessitavam. Seu José Pego participou ativamente das negociações pela terra em 1980 e chegou a ir na Assembléia dos Povos do Leste, patrocinada pelo CIMI, mas resolveu mudar-se de Caieiras Velhas porque se viu contrariado pela “política” das novas lideranças. Nessa época ele era partidário do “Compadre Bino”, cuja trajetória pudemos acompanhar nos capítulos anteriores. Ele é filho de Dona Sofia, que fora para Linhares e retornara quase cinquenta anos depois. No ano de 1998, Seu José reiniciou uma aproximação com as lideranças para voltar a morar em Caieiras Velhas, mas recebeu toda a sorte de críticas. Ele converteu-se na Assembléia de Deus e passou a fazer parte da comunidade religiosa pentecostal de Caieiras Velhas, celebrando e participando dos ofícios diários daquele culto. Finalmente, em início de 1999, ele conseguiu “autorização” para fazer sua casa e voltar a residir em Caieiras Velhas, perto da mãe e dos irmãos.

Em Caieiras Velhas a esfera da cultura está associada aos “mais velhos”. Dentro de uma perspectiva contemporânea que envolve a construção identitária do etnônimo, criou-se uma relação assimétrica entre novos e velhos, diferente da que regia uma certa moralidade entre essas categorias de idade. É comum

a crítica dos “mais velhos” sobre seus filhos e a forma como criaram os filhos, netos e sobrinhos. Lembrando sua meninice, uma septuagenária de Caieiras Velhas, apontou que

...filho de hoje em dia responde o pai e mãe, faz o que bem entende. Se às vezes uma família, pai e mãe estão conversando uma coisa que criança não deve de suntar. Ou se às vezes “Ah, mamãe, papai, não é assim! É assim, assim, assim...” Quantas vezes eu tenho visto! Porque de primeiro a gente não sabia o que era uma mulher gorda, não sabia o que era um rapaz com uma moça que estava conversando ali. (...) quando chegava gente em casa conversando, pensa que um de nós passava pelo meio?! É ruim! Nem na beira da porta nós não chegava. Se às vezes chegava olhava...quando as visitas saíam ... “Fulano vem cá” Pegava um pedaço de couro, ó, couro nele! (risos) Hoje em dia não; uma criancinha deste tamanho, sabe que uma mulher está para ganhar neném. Sabe como é que ganha, isso tudo. Eu fico besta![Leonícia, Caieiras Velhas, 1998)

Se a relação de austeridade entre pais e filhos é relembrada, ela não deixa de nos informar em que medida as idades são percebidas. Há sempre uma distância muito grande entre mais velhos e mais novos, na idéia de gerações, e entre os de meia idade e suas extremidades. A necessidade em retificar socialmente essa distância, construída igualmente na linguagem biológica, constitui a própria essência das categorias de idade, situadas a meio caminho entre esse mundo dos pais e filhos e o outro mundo dos “mais antigos”. Completa nossa interlocutora que

De primeiro, isso aí eu não alcancei não mas as minhas avós tudo falavam. Essa moça e rapaz tomava banho só de calcinha tudo junto, dormia, tudo isso, não acontecia nada. Hoje em dia, se uma moça está conversando com o rapaz alí na frente.. “Ah, a filha de fulano estava fazendo e isso aquilo outro” Desse jeito, como é que pode? Diz que de primeiro Deus vinha no mundo! E agora, quando é que ele vem? Porque cada vez que ele vinha tinha um erro e agora até que ele largou de mão. Dizem nos tempos antigos ele vinha e agora cadê que ele vem? Mas, diz que quando Deus saía no mundo, que Nossa Senhora saía no mundo...mas agora... não vem ninguém mais! Isso é pra quem tem cabeça, que sabe. Aqueles que não têm cabeça...[Leonícia, Caieiras

Velhas, 1998)

Os mais jovens não se recordam do passado porque, do ponto de vistas dos “mais velhos”, estão “distantes” do comportamento dos antigos, mas têm o “desejo de explicação (Bosi, 1999;419). Os “mais velhos” apenas “esqueceram” sua cultura, porque contá-la nos moldes das necessidades atuais não tinha muito sentido. Ao mostrar a narrativa que abre esse capítulo aos jovens educadores, eles viam pouco sentido na “lenda” dos três irmãos, pois não havia ali fatos que fizessem a “conexão” do grupo com “o passado”, a despeito da minha tentativa de demonstrar que a metáfora explica muitas relações sociais que vinham ocorrendo naquele momento em Caieiras Velhas. A continuidade da sociedade Tupiniquim estaria comprometida por essa fragmentação interna, do ponto de vista dos “mais velhos” e externa, do ponto de vistas dos mais jovens. Dentro dessa perspectiva é que podemos tentar descrever o sistema de idades entre os Tupiniquim como uma idéia de patrimônio sócio-cultural. É dentro dessa perspectiva geracional, ainda que as concepções sobre tempo e espaço ganham um sentido discursivo de conteúdo étnico preponderante. Se a fragmentação entre essas duas categorias de idade é uma realidade, por outro lado tudo se passa como se os “jovens” estivessem querendo dar continuidade à “cultura Tupiniquim. Veremos que o sinal mais claro disso é a participação de Caieiras Velhas num projeto de escola indígena, no qual a busca pela tradição e a manutenção de determinadas formas culturais é uma premissa em todo o material didático e nos exercícios dos alunos.

É preciso acrescentar que os embates que envolvem as categorias de idade não podem ser vistos fora do campo da disputa por legitimidade ligado à definição política. Os velhos, vistos como “guardiães da tradição”, são procurados entre as famílias mais nobres para narrar o passado (FUNAI,1994). A nobreza, no caso, é estabelecida por meio da figura da liderança política e cerimonial ou pela narrativa que envolve o sofrimento dos tempos em que a Aracruz Celulose expul-

sou índios e destruiu as pequenas aldeias espalhadas pelas matas do município de Aracruz. Essa categoria é constituída por vários homens e mulheres de idades próximas, de onde os educadores retiram um caráter de “rede social” e “comunidade” atemporal<sup>18</sup>.

O esquecimento da “idade certa” é mais que um alerta sobre o poder que “ser velho” carrega em determinados contextos, por exemplo na “autoridade” diante dos grupos sociais ou nas exigências da seguridade social. A sociedade Tupiniquim, por meio dessas memórias, é narrada pelos velhos, constituindo uma matéria essencial aos educadores. Ao dizer a idade, compara-la aos demais ou “esquecê-la”, o interlocutor se insere num tempo remoto e exclusivo, que determina algumas prerrogativas que o recontextualizam como pessoa: “só ele sabe contar!”. Em Caieiras Velhas, os “mais velhos” aparecem como os detentores da memória coletiva e sobre eles pesa, contemporaneamente, uma espécie de responsabilidade cultural. Acredito que a distância social entre gerações está vinculada à distância histórica dos eventos que eles são capazes de recordar, e é aqui que o interesse dos jovens se concentra (Bosi, 1998). A expectativa entre os Tupiniquim é que entre os seus velhos seja possível resgatar, transpor e reviver as tradições antigas, autênticas e verdadeiras da cultura de seus antepassados. A cosmologia que cerca essa visão recorre aos “mais velhos” para obter em maior profundidade e legitimidade a cultura, e por vezes estabelece uma linha tênue entre o presente e o passado imaginado. Identificar aquele “ancestral” com maior “volume de tradições e costumes”, tem implicado numa busca pela legitimidade, na qual a “sociedade Tupiniquim” está mais aparente. Cria-se dessa maneira um grupo de pessoas ligadas ao conjunto histórico das transformações territoriais em Caieiras Velhas, o que faz com que a linha da idade seja puxada para baixo até atingir as pessoas mais ou menos envolvidas nos dramas territoriais dos Tupiniquim, enquanto pessoas notoriamente mais velhas e com inúmeras tradições “que não são dali” - como os Pêgo ou os Pinto -

---

18 Ver a seção sobre as facções cerimoniais abaixo.



ficam à margem da memória coletiva. Esse encobrimento da memória já foi anotado por Pollak (1989), quando observado em contextos de “enquadramento” ou de “disputa” pela hegemonia da memória.

Embora a estrutura etária não se resuma a duas categorias, suas injunções são vistas como posições diametralmente temporais entre os Tupiniquim. Mais novos, “novatos” e “mais velhos” configuram, dessa forma, o início e o fim de uma vida e uma incorporação da história nas vidas daqueles que viveram os dramas da definição territorial. A cadeia do tempo, embora a profundidade genealógica seja limitada por diversos fatores, é sempre um artifício importante na narrativa de reconstrução do passado. Afinal, são as pessoas mais interessadas na “cultura Tupiniquim” que procuram os velhos para contar histórias, pois elas passaram a significar algo na estruturação da identidade local.

A diferença social das idades em Caieiras Velhas é estabelecida numa linguagem que une aspectos sociais e uma idéia biológica da existência. Os “antigos”, os “mais velhos”, os “velhos”, “meus pais e meus tios e avós”, todos representam a gradação entre as idades estabelecidas localmente entre os Tupiniquim. A classificação etária pode ocupar o lugar de uma terminologia do parentesco entre consanguíneos. É comum ouvir os filhos se referirem ao pai por “velho” ou à mãe por “velha”. Entre seus filhos e parentes, fala-se na “Velha Sofia”, que não se lembra nem mais da sua idade, ou do “Velho Antônio Santos”, que se enganava com a própria idade, ou ainda “os mais antigos”, como referência a alguém que nem mesmo se conheceu. Se é homem ou mulher, o que importa é que era “caboclo do lugar”<sup>19</sup>. Essa última categoria, aparentemente nebulosa mas muito valorizada na prática, é compartilhada pelos “mais velhos” e pelos jovens, numa explicação sobre o que é a “tradição”. Assim, forja-se um pertencimento unilateralmente criado pela

---

19 Sobre o pertencimento étnico no tempo e no espaço, é preciso acompanhar a diferenciação que os Tupiniquim fazem dos “bugres” que habitavam as matas e que “possivelmente” comiam gente. Embora as histórias sejam postas em dúvida pelos próprios Tupiniquim, eles se vêem etnicamente distantes dessa condição antropofágica e selvagem.

memória e reminiscências dos mais velhos, que tem amplo apoio por parte dos jovens. As narrativas se estruturam na medida em que são experimentadas socialmente, num contexto em que o tempo e o espaço se preenchem de significado. O passado passa a ter existência apenas pela imagem que nos trazem os velhos. Sobre o tempo passado, enquanto categoria da abundância, aponta um octogenário:

Nós caçávamos para o lado do Soé, nestas região ali para cima, aqui pra baixo no Vermelho. Essa mata tudo a gente caçava aí! A florestal veio, arrasou com as matas e a caça acabou também, né? De primeiro tinha muita caça. Até a gente mesmo, sem cachorro achava a caça! A gente ia pra mata, trabalhar um pouco na mata, caça guaimbira, alguma coisa. Que a gente usava para fazer esteira. Minha mulher fazia muita esteira pra vender. Pra sobreviver nossa vida. Pra manter nossos filhos. A gente topava as caça lá. Eu dizia “vou comprar uns cachorro bom”. Arranjei os cachorro e elas [caças] sofreram na nossas garra (risos). Pescávamos aqui neste rio. Passava a mão na linha e falava “minha velha, você me espera que eu vou ali e já trago o almoço”. Passava a mão na linha e dentro de cinco segundos. Pegava para o armoço e para a janta e sobrava peixe! E hoje, se o sujeito for pegar peixe. Se ele for pescar “espera que eu vou ali” ele leva o dia todo (risos) ainda vem com fome! Não traz nem pra comer. Quando foi um dia desse eu fui pescar, pegar um peixe para o armoço. Saí para a maré, rodei a maré toda e não trouxe um peixe. [Antônio Coutinho, Caieiras Velhas, 1998]

Em Caieiras Velhas há dois “tipos” de Tupiniquim, segundo algumas classificações locais: aqueles que “nunca saíram da terra”, e os que “saíram e depois voltaram” a residir ali. Essa classificação gera situações interessantes porque todos se consideram “do lugar”. Os resultados do GT de identificação (FUNAI, 1994) chamam a atenção para o fato das “gerações urbanas” representarem mais uma categoria social entre os Tupiniquim. É necessária aqui uma diferenciação entre as trocas sociais mais antigas entre as vilas próximas de Caieiras Velhas, como Vila do Riacho, Mar Azul, Barra do Riacho, Santa Cruz e Putiri, por exemplo, e as trocas contemporâneas com as outras categorias de pessoas que residem

em Caieiras Velhas, como os “brancos e posseiros”, pelo fato de que aquelas localidades guardam relações bastante estreitas com a população Tupiniquim. Mesmo Perota (1981) chega a incluir Putiri como uma aldeia Tupiniquim no estudo que realiza em 1976, sem que a FUNAI a reconheça como tal. Ao separar as “gerações urbanas” desse outro conjunto “mais nativo”, estaríamos “apagando” uma nuance entre as relações sociais dos moradores de Caieiras Velhas que vivem nessas outras localidades parceiros econômicos, matrimoniais e cerimoniais, em potencial. De fato o assalariamento é mais uma consequência da ideia que os Tupiniquim fazem do uso do dinheiro do que de uma necessidade de se manterem. E o fato de as localidades de Aracruz não terem sido reconhecidas como áreas indígenas não interrompeu as redes de relações com as áreas demarcadas. Mesmo nas memórias mais remotas, nos deparamos com a busca de uma relação monetária, por meio de trocas de mercadorias ou produção de esteiras, cestos e vassouras, que eram vendidas em Santa Cruz, com “comprador certo”, como afirma Dona Zumira, ao falar de sua infância “nas beiradas dos brejos cortando taboa para esteira” em Caieiras Velhas.

Assim, a observação levou-nos a adotar essa categoria pela relevância que apresentava naquele contexto de regresso e rearranjo na morfologia de Caieiras Velhas em dois momentos: inicialmente pela relação com o território, e posteriormente pela discriminação que ela criou em torno desse “tipo de gente”. O recurso analítico para compreender as diferenças que cercam as categorias de idade pode ser dividido em duas partes. Primeiro, o conjunto de situações que venho descrevendo até agora e que estão ligadas à maneira pela qual os Tupiniquim vêem-se no tempo cronológico e biológico de suas vidas, na aldeia e fora dela. A segunda é da ordem da constituição da população Tupiniquim, que historicamente sofreu alterações na sua composição demográfica. Essa consideração deriva do fato de que a ocupação das aldeias não constitui uma visão sobre a ocupação do território, segundo a qual apenas os mais velhos e seus filhos que permaneceram é

que conhecem os “cantos de Caieiras”, empreendem jornadas de caça e pescarias mais elaboradas, constroem barcos e têm um saber relativo ao espaço imaginado como “a aldeia” de Caieiras Velhas<sup>20</sup>.

Um mesmo evento tem muitas versões, porque é matéria da memória e da política. Elas são destacadas segundo o plano das diferenças entre as gerações. Trata-se de considerar as facções e a própria concepção étnica que envolve o interlocutor. Dessa maneira, segundo um morador de Irajá,

...Mesmo aquele que morava aqui foi embora como o tio da minha mulher que morava aqui pra dentro. Foram embora. Aí ficou muita pouca gente. Só depois da aldeia é que chegou esse pessoal pra cá, né? Foi chegando o pessoal foi botando na aldeia. Agora, nós não. Quando a FUNAI passou aqui nós já morávamos aqui. Nós não fomos colocados depois da FUNAI. Já morávamos. Aí, passaram a medição e prenderam o nosso pedacinho de terra que nós tínhamos ali...e deixaram nós aí...aí nós ficamos. Mas nós já morávamos aqui. [Antônio Nunes, Irajá, 1998]

A diligência da FUNAI que desintrusou as famílias de “posseiros” em 1983, definiu que quem não morasse nos núcleos mais conhecidos como Caieiras Velhas poderia ser facilmente considerado não índio. Lugares dispersos, tratados pela memória como as Matas dos Caboclos, passaram a ser desconsideradas e algumas migrações para Caieiras Velhas são constantes nesse período. Vários membros da família de Seu Antônio casaram-se com o “pessoal do Irajá”. Seu pai morava na margem direita do Piraqueaçú [Santa Rosa] e tinha algumas roças por ali. Doando as terras para os filhos que contraíam matrimônio, ele acabou transferindo-se para Irajá, morando por ali até falecer. O lugar só passa a ter sentido porque a FUNAI estipulou o que era e o que não era terra indígena.

Mas só minha mulher é nascida e se criada aqui [Caieiras Velhas]. Ela foi nascida e criada. Ela tem mais coisa pra contar do que eu. Porque

---

20 Nas expedições de pesca pelo Rio Piraqueaçú, os limites imaginados do que é a aldeia vão muito além do que estabelece a demarcação da FUNAI. A toponímica associa os melhores lugares para a pesca, assim como os eventos que marcam determinado local, como “o porto do Eli-seu” ou “o pesqueiro de Tião”.

quando nós chegamos pra aqui nós éramos moleques de dez anos.-  
Sandro- E esse pessoal que chegou pra cá depois veio da onde?

Antônio Nunes- Ah, isso aí veio de Aracruz, que era...morava sempre dentro das aldeia lá pra dentro antes, né? Depois que a Aracruz [Aracruz Celulose S/A]comprou os terrenos, né? Comprava de um e de outro barato. Quando nós chegamos pra aqui isso tudo aqui era mata, rapaz! Era mata! Não era capoeira igual está agora não! Ai, depois derubaram tudo. Nós vimos derrubar pau por pau nesse negócio aí... Só que os próprios moradores que moravam mesmo aqui dentro mesmo antes da FUNAI, não tem quase ninguém! Chegava gente que quase não morava aqui. Se morava aqui dentro, morava em outro canto aí. Aqui não. Quem morava aqui, mesmo, só nós mesmo que morava por aqui. A família do papai, todo mundo já morava aqui. Agora, essa maioria desse resto de gente que está aí, esse montão de gente que está aí, ninguém morava aqui! Morava pra outros canto, igual eles falavam que moravam lá para o lado da linha[Linha telegráfica construída no início do século]. [Antônio Nunes, Irajá, 1998]

### **Os educadores indígenas e memória**

Uma das matérias do curso de formação para “educadores indígenas” é Ciências Sociais. No contexto das gerações que estamos acompanhando, a categoria de pessoas que frequentam esse curso, heterogênea nas idades, mas não em seus propósitos, representa a vanguarda cultural Tupiniquim. Numa das atividades levadas a cabo entre 1996 e 1997, os “educadores” elaboraram uma cartilha sobre “etno-história Tupiniquim” (Tupiniquim,1996, Educadores Tupiniquim e Guarani & Mugrabi, 1999). Os jovens estão em formação nos constantes cursos oferecidos aos educadores Tupiniquim, e analisar as versões sobre essa nova categoria e seu lugar nas representações sobre a “comunidade”, tempo histórico, narrativas biográficas e gêneros narrativos, ajuda-nos a entender um pouco dos conflitos políticos enfrentados em Caieiras Velhas nos últimos anos. Pude ainda reconhecer algumas divisões, não sem conflito, entre essa nova geração e “os mais velhos” – uma geração acima - especialmente no que diz respeito às condutas políticas e ao ethos escolarizado que os separava. Os conflitos davam-se entre os filhos e seus pais e tios e não, como esperava, entre os avós e netos, que de resto denunciavam

apenas uma oposição temporal imaginada - entre o “tempo bom ou ruim” de “antigamente” e seu contraste com as facilidades tecnológicas ou escassez e pobreza dos ecossistemas de hoje, segundo a idade do interlocutor. Os portadores da “cultura Tupiniquim” eram, diante dessa particularidade, difusamente percebidos. Pude associar diferentes impressões, segundo a visão sobre o que era a “cultura Tupiniquim”, que tanto ouvia em algumas aulas de formação de professor indígena. De um lado, a disputa pela legitimidade da explicação não as unia, e de outro, estava ligada à categoria de idade de meu interlocutor.

Leila (30) é a mais escolarizada das duas aldeias, não apenas entre as mulheres, mas também entre os homens. Ela é filha de Pedro Carlos Bento, filho de Dona Andreлина. Cursa atualmente a faculdade de educação no centro de Aracruz e por meio de excursões escolares, realização de festas e apresentações públicas da dança de Congo, é uma entusiasta da “cultura Tupiniquim”. Sua agenda está praticamente lotada de compromissos e participações em eventos ou reuniões que tratam da cultura e educação e que visem à promoção das tradições locais. Com o apoio do IDEIA<sup>21</sup>, viajou para a Suécia em 1996 para receber um treinamento diferenciado nos moldes desse instituto.

Como veremos a seguir, a atuação dos “mais jovens” contrasta com a dos “mais velhos”, não apenas em sua forma discursiva, mas também no ethos que pretende criar e legitimar sobre a cultura e a história local. Enquanto os jovens falam de cultura e patrimônio cultural associados à produção cultural dos Tupiniquim, os de meia idade interagem com as ONG’s e o movimento político de apoio às lutas indígenas e à ampliação de seus territórios, especificamente<sup>22</sup>. Enquanto a participação dos jovens é pendular (entre o discurso e a prática sobre a cultura e

---

21 Através do NISI [supra] e o IDEIA, uma ONG dedicada à escolarização de adultos vem ministrando o “curso de formação de professor indígena”. Realizado em sessões anuais em Caieiras Velhas, vem procurando inserir a “educação diferenciada” de que trata a Constituição.

história Tupiniquim ), devido sobretudo aos compromissos escolares ligados à sua geração, as pessoas de meia-idade têm o seu horizonte na reprodução de condições sócio-econômicas e manutenção de determinadas relações com a FUNAI. Para essas gerações com 40 e 50 anos, os pleitos pela terra tiveram sua expressão mais marcante com a autodemarcação, tanto em 1979 quanto em 1998. A participação no Conselho político local permite que outros critérios balizem, por exemplo, a migração de parentes e antigos moradores para as aldeias, e não meramente uma decisão de foro técnico/econômico – algo que não compete às gerações mais jovens, cuja memória social está sofrendo constantes alterações e novas informações sobre o passado de seus “parentes”.

O jovem é aquele que “não sabe negociar”, o velho também não. Dentro das atuais disputas pela terra, os Tupiniquim viram-se obrigados a constituir uma Associação com o fim de gerir os recursos financeiros obtidos do acordo com a Aracruz Celulose. Segundo o modelo de estatuto apresentado rapidamente pela FUNAI e acatado mais rapidamente ainda pelos Tupiniquim, há uma hierarquia bastante rígida e vertical entre os membros da diretoria e os outros membros que a compõe - entre elas a FUNAI. Os primeiros dias que seguiram ao “termo de ajuste”, chamado localmente de “acordo”, foram dramáticos e muito violentos.

No entanto, antes de entrarmos no mérito da análise do desempenho dessas instituições, é preciso lembrar, como fiz no Capítulo I, os eventos que culminaram com a saída de Seu Joaquim Benedito da liderança da aldeia de Caieiras Velhas. Naquela ocasião, entre 1978 e 79, “Seu Bino” havia feito várias viagens para tratar da demarcação das terras. O outro líder era Seu Alexandre Sesenando, que tinha o apoio da FUNAI. Certa manhã, como nos narrou Seu Bino, várias pessoas cercaram sua casa para pedir que ele abandonasse a liderança. Tendo aca-

---

22 Segundo a idéia de pertencimento ao território, marcado pelo tempo, as críticas dos “mais velhos” abrangem também as formas extrativistas “do pessoal novo”, “mais predatórias” do que as dos “mais velhos”, em Caieiras Velhas. Veja Capítulo sobre a morfologia.

tado a “sugestão”, o filho adotivo de Seu Alexandre, José Sesenando, assumiu o cacicado. Dias mais tarde um primeiro acordo era encerrado entre a FUNAI, os Tupiniquim e a Aracruz Celulose. Seu Bino questiona até hoje como foi possível um rapaz de dezessete anos de tomar-lhe as rédeas!

### **Tupiniquim com K**

“Os Tupinikim que hoje moram nas aldeias são pessoas que sempre moraram nesta região. Algumas pessoas vieram de aldeias daqui da região, que hoje já não existe mais...”

“...Tem-se notícia que antigamente alguns índios selvagens comiam carne de pessoas brancas, mas não se sabe ao certo se eram realmente os índios Tupinikim.” (Tupinikim, 1996)

As duas referências acima foram retiradas de um livro preparado numa das seis etapas do “curso de formação para professores indígenas”, ministrado pelo IDEIA, nos anos de 1995-96. Depois de entrevistar “os mais velhos” das quatro aldeias, os “educadores” passaram a compilar o material, de modo a criar um consenso na matéria a ser impressa e circular pelas escolas do estado e instituições que acabam se interessando pelos Tupiniquim da região. A “Cultura escrita”, objeto das categorias escolarizadas, ajudam-nos a pensar na relação entre gerações dentro de Caieiras Velhas. Os novos arranjos administrativos, como a Associação Indígena Tupiniquim Guarani (AITG), provocaram uma reação estranha entre as lideranças tradicionais dos Tupiniquim. De uma hora para outra era a leitura que orientava as decisões, impressas em extensos relatórios, nunca antes lidos em sua inteireza. O que passa a contar daqui para a frente é a leitura?

Pensei em duas abordagens correlatas, mas com sentidos diferentes: primeiro, diante da segunda geração dos Tupiniquim pós-demarcação, o esforço dos “mais novos” em criar uma tradição reflexiva dentro das aldeias através do recurso didático - criar o consenso sobre a memória e a visibilidade pública da



“cultura Tupiniquim”. Esse esforço foi amplamente apoiado pelas instituições que atuam junto aos Tupiniquim. E a própria alteração do Q para o K no etnônimo foi fruto de uma interferência do CIMI; segundo, minha observação sobre as mudanças sociais provocadas pela estabilidade daquelas aldeias e a criação de uma série de rotinas não ligadas ao período de demarcação das áreas. A primeira era nitidamente centrada na exigência dos jovens escolarizados em coletar e compilar a cultura e a história de seus “parentes”, uma vez que a preocupação do livro acima citado foi definida como “...o estudo dos principais problemas ...perda do território, aculturação, etc... e resgatar alguns aspectos da memória e da tradição de seu povo” (idem; pg.5). A seguir, avaliaremos as barreiras e contradições encontradas por essa proposta, uma vez que se ligam à construção da noção de comunidade e de parentes. A segunda abordagem reflete minha preocupação particular sobre as novas condições ideológicas criadas por essa nova geração, escolarizada e intelectualizada, das aldeias de Aracruz, muito mais próxima do tipo de rotina burocrática e administrativa e das formas de fazer política da FUNAI. Seria simplório atribuir apenas a essa geração as mudanças no *ethos* indígena e identificá-la como a fonte de transformações e inovações. Mas uma terceira consideração deve ser feita.

Os Tupiniquim passaram a fazer parte da literatura indígena que circula entre as gentes pastorais e demais publicações especializadas nas disputas indígenas. O etnônimo, que era encontrado inicialmente apenas no esforço em demarcar e ter suas terras reconhecidas oficialmente, passa a ser tratado como os Tupinikim, um povo indígena do sudeste - como nos dizeres impressos no pára-lama do caminhão da AITG: “somos um povo, somos uma nação”. Assim as manchetes dos jornais locais ganham outro tratamento além daquele da “luta Tupiniquim” pela posse da terra. Com os cursos de formação, as viagens nacionais e internacionais para trocar informações e expor os problemas e soluções encontradas entre etnias, os Tupiniquim adquirem visibilidade e o direito de serem incluídos no debate e ter *background* étnico. As manchetes dos jornais capixabas passam a apre-

sentá-los como uma cultura integrada nas demais iniciativas do movimento indigenista nacional. Por meio de viagens pelo Brasil, financiadas sobretudo pelo CIMI, as lideranças escolhem seus representantes para este ou aquele curso de agricultura ou pecuária, por exemplo.

Durante muitos anos os porta-vozes dos Tupiniquim foram as próprias lideranças políticas. Seu poder, de maneira categórica, surgiu das demandas por terras e da forma conflituosa com que elas apareciam. Desde os anos anteriores à demarcação, as lideranças cerimoniais do Congo foram sendo substituídas pelos jovens da época, mantendo atualmente a liderança cerimonial mas sem poder de decisão nos assuntos da terra. Isso não impediu que as lideranças políticas se originassem dessas famílias e atualmente é o que acontece de fato. Poderíamos apontar que, de uma perspectiva estritamente de disputa pela terra - marca das lideranças da década de setenta e oitenta - os Tupiniquim passaram à formulação de um projeto étnico integrado: associando história, memória e etnicidade - fruto da escolarização e também da alteração nos rumos da política indígena brasileira.

## **Anexo do Capítulo III**

- Genealogias

Fotografias da primeira formatura dos “Educadores indígenas” [1999].

Logo abaixo, uma foto com os educadores formados e os professores do curso de formação. Na mesa, da esquerda para a direita, representantes da Aracruz Celulose, IDÉIA, Igreja Católica e CIMI. Na outra extremidade da mesa, as lideranças indígenas acompanhadas do secretário de educação do município.

A Prefeitura do município de Aracruz destinou vagas para “educadores indígenas” no primeiro concurso desta natureza para atender as aldeias Tupiniquim e Guarani.



Fotografias da primeira formatura dos “Educadores indígenas” [1999].  
Logo abaixo, uma foto com os educadores formados recebendo o título de um missionário do CIMI, a direita, do secretário de educação do município de Aracruz e abaixo uma das “danças indígena” para comemorar o evento. [foto do autor]



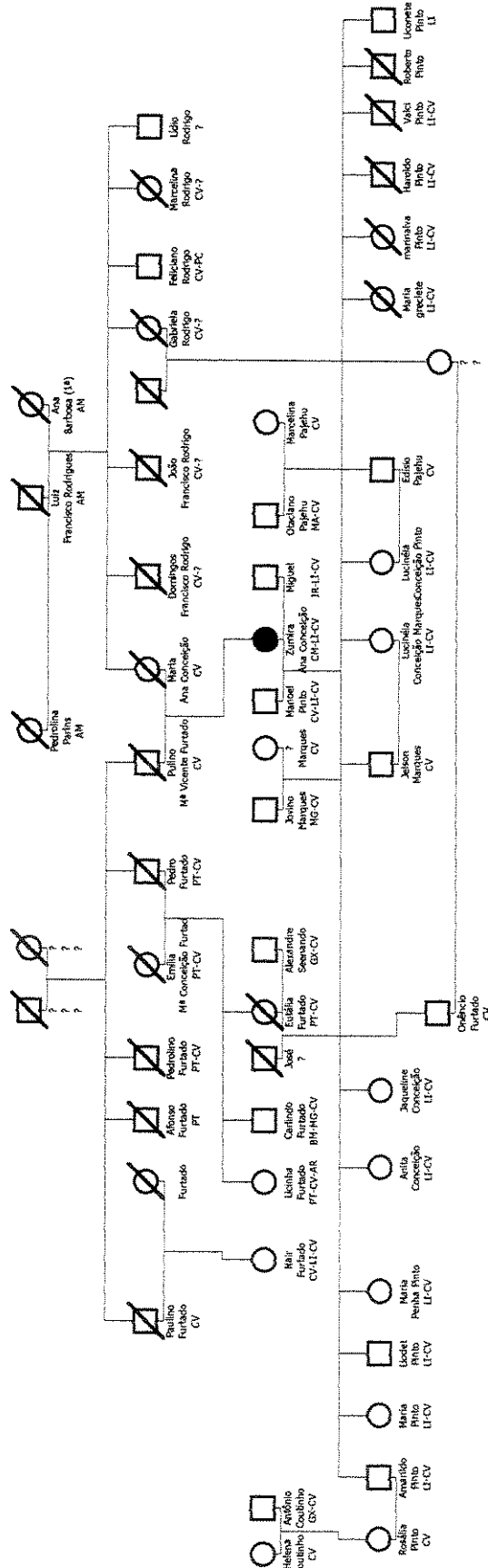




**Genealogia 3-** Rede de parentesco entre algumas localidades e Caieiras Velhas, 1998 [ver Capítulo III, seção I, especialmente].

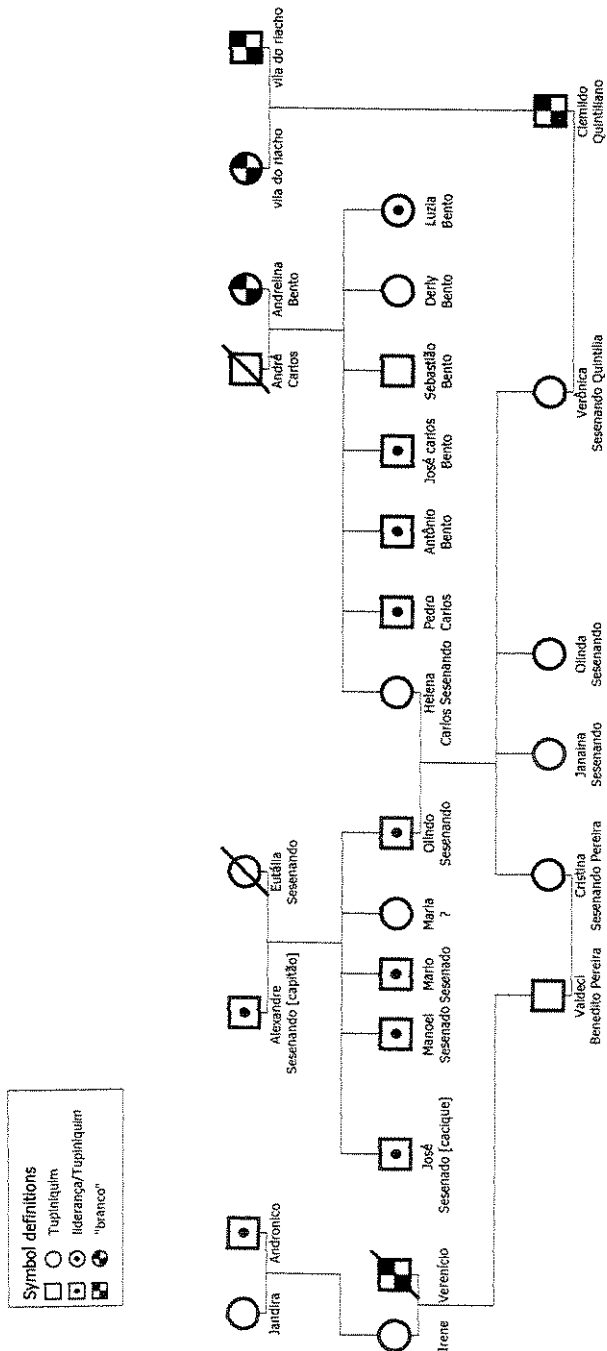
Legenda das localidades.

- AM- Amarelo
- BM- Braço Morto
- CM- Córrego Morto
- CV- Caieiras Velhas
- GX- Guaxindiba
- IR- Irajá
- LI- Linhares
- MA- Mar Azul
- MG- Minas Gerais
- PB- Pau Brasil
- PC- Pedro Canário [BA]
- PT- Putiri
- SR- Serra





**Genealogia 4-** Rede política e de parentesco em Caieiras Velhas, 1998. [Ver Capítulo III e conclusões]





## **Considerações finais**

Tempo sagrado, espaço dividido.

## **Considerações finais**

### **Tempo sagrado, espaço dividido**

As conseqüências territoriais de que estamos tratando até agora exprimem-se numa alteração no uso dos recursos naturais e na continuidade da sociedade Tupiniquim nas pequenas localidades como Caieiras Velhas. A “sociedade” Tupiniquim é descrita pelos moradores de Caieiras Velhas como espalhada por todo o atual município de Aracruz - constituindo, segundo as narrativas sobre as dezenas de lugares, um território Tupiniquim. A existência dessas pequenas localidades mantinha-se com um amplo intercâmbio econômico, matrimonial e cerimonial, e sua existência dependia da dramatização de determinadas datas (coordenadas temporais) que culminavam possivelmente com uma atualização do território (coordenadas espaciais). A festa de São Benedito é um dos momentos em que se pode compreender a atualização do território e o alcance do drama religioso sobre as redes de sociabilidade dos Tupiniquim, segundo a sua relação com a organização social que pode ser observada na coordenada espacial.

A alteração nas redes cerimoniais, de parentesco e de amizade que perfaziam a grande extensão de Aracruz pode ser identificada em vários testemunhos e história de vida dos antigos moradores das “matas”. A festa, sendo uma instituição com calendário, era promovida com um ciclo de rituais que se repetiam ano a ano. Dezenas de pessoas esperam esses festejos para promoverem uma viagem a Caieiras Velhas, atrás de uma graça ou para pagar uma promessa ao santo. Como muitos fizeram questão de frisar, “naquela época não havia crenças e não havia confusão”. Nesta seção pretendo discutir a cosmologia presente entre os moradores de Caieiras Velhas na medida em que elas se tornam coordenadas que associam uma visão temporal e espacial Tupiniquim. A vida simbólica, associada às práticas religiosas e suas concepções ajudarão a compreender: a) o alcance da

transformações sociais; b) a dinâmica das relações sociais no espaço e no tempo; c) o estabelecimento de um campo religioso em detrimento das diferentes concepções e modelos sociais ; d) a própria base para comparação e interação étnica entre os grupos locais.

Não sugiro que a religião seja um lugar único de referência para as relações sociais, nem que ela vá além das relações que são encontradas em outras formas de organização social. Acredito, no entanto, que ela tem o poder de dramatizar fatos da vida cotidiana e estabelecer conexões no tempo, servindo de gramática para coisas pouco explicitadas e de horizonte às divisões estabelecidas (Turner, 1974). Como o modelo de solidariedade, trata-se de ver como a sociedade Tupiniquim se divide, desde um ponto de vista espacial. Segundo o modelo de Campo proposto (Pierre Bourdieu, 1974), as diferenças sociais expressam uma disputa simbólica que tem expressões concretas na vida cotidiana. Por meio dessas diferenças, podemos visualizar a forma pela qual o espaço aldeão é alvo da injunção comunitária. A literatura recente dos “povos indígenas do Nordeste” registra ainda a importância religiosa para a constituição das identidades nativas. Alguns autores descrevem o Toré, por exemplo, como um espaço definidor, não apenas de uma identidade coletiva, mas uma forma de ordenamento dos grupos políticos dentro dos grupos indígenas, no conjunto da “invenção das tradições”. (Ver sobretudo Arruti, 1996, Hobsbown & Ranger, 1984)

Ao contarem sobre o espaço das aldeias “na sua época”, as pessoas mais velhas afirmavam que a festa do Congo era o momento em que Caieiras Velhas recebia mais “gente de fora”. Quando iniciei as entrevistas com os moradores “novatos” dessa aldeia, um dos primeiros referenciais que surgiu recorrentemente foi o âmbito da sociabilidade religiosa e seu impacto na vida dessa geração. Foi a partir desse momento que minhas preocupações com o espaço religioso tomou contornos mais claros - exatamente por ser um referencial que, guardadas suas diferenças teológicas, tinha um lugar na vida e na narrativa dos

moradores “antigos” ou “novatos” de Caieiras Velhas.

### **Constituição de um campo religioso em Caieiras Velhas**

Perota (1976, 1981) identificou a população das aldeias Tupiniquim como composta preponderantemente de católicos e pentecostais. Nos resultados de seu questionário à Igreja Católica e à Igreja Pentecostal Assembléia de Deus aparecem como “os cultos mais freqüentados”, respectivamente 56% e 10% das 103 famílias de sua amostra. No entanto, é importante, além de identificar as formas de expressão religiosa, atribuir-lhes um sentido na vida de seus fiéis - em nosso caso, um sentido muitas vezes étnico.

A diversidade dos cultos religiosos apontada naquele questionário levanta algumas questões importantes sobre a dinâmica religiosa entre os Tupiniquim. Diante do conflito fundiário, que vai assumindo contornos mais demarcados em meados da década de 70, veremos multiplicarem-se não apenas o número de igrejas - leiam-se denominações - nas aldeias, mas a diversidade dos cultos que não dependem estritamente de um “espaço” para se manifestar e ter a sua “clientela”. Mesmo antes daquela pesquisa, o “problema fundiário” já havia aparecido de diversas maneiras, sugerindo-nos um conflito anterior ao identificado em 1979, com a realização do primeiro Grupo Técnico para a avaliação da situação das terras Tupiniquim, e então voltado exclusivamente para a identificação fundiária, mas que ganhou contornos de desintrusão dos “posseiros”. A saída dos “posseiros” representará posteriormente uma redução setorial entre os cultos religiosos dentro de Caieiras Velhas. As memórias apontam alguns cultos de umbanda, havendo uma permanência posterior da Assembléia de Deus e a chegada da igreja pentecostal Deus é Amor. Com a ajuda de algumas lideranças religiosas que ainda permanecem à frente da direção destas igrejas, o número de participantes aumentou significativamente a partir de 1983. Várias pessoas converteram-se, abandonando as folias do Congo, ligadas em parte ao culto

católico<sup>1</sup> e, especialmente em Caieiras Velhas, a uma certa cosmologia do mundo dos espíritos e da feitiçaria. Os “novatos” que já haviam se convertido em Linhares, por exemplo, reforçaram as liturgias de sua nova comunidade religiosa com visitas e atuação permanente dos missionários de sua antiga comunidade religiosa<sup>2</sup>.

Caieiras Velhas abriga, nos dias de hoje, dois templos pentecostais e uma igreja católica. No entanto, podemos identificar ainda duas outras modalidades de culto religioso cuja expressão espacial não é igual às das demais. Os que trabalham com os espíritos - umbandistas - e os adventistas do sétimo dia, não mantêm templos em Caieiras Velhas. Ambos exercem seus cultos de maneira diferenciada, ora utilizando as casas dos moradores, ora recorrendo a convites para frequentar os cultos em templos fora da aldeia. Entre os adventistas, conhecidos pelo proselitismo, o convite se dá para acompanhamento de um estudo bíblico, voltado ao esclarecimento evangélico e crescimento espiritual. Entre os que “trabalham com os espíritos”, os convites envolvem aspectos da vida cotidiana daquelas pessoas, como doença, bebida e relações amorosas.

Perota (idem; s/p) identificou que a frequência ao “centro espírita” pelos moradores de Caieiras Velhas dá-se quando as pessoas querem “resolver algum problema de doença”. A literatura sobre as religiões no Brasil faz uma oposição entre os tipos de cultos mediúnicos e seculares. As primeiras estariam associadas ao sofrimento pessoal e consideradas como “religiões de aflição”. Estariam representadas aqui a vertente pentecostal do protestantismo histórico e

---

1 A discussão sobre conversão em comunidades religiosas é bastante extensa, não sendo meu objetivo aqui sua análise. Cabe ressaltar, entretanto, que se a conversão ao pentecostalismo é uma forma narrativa que nega as origens católicas ou umbandistas, ela acaba sendo uma importante forma de expressão social com relação à vida aldeã. (ver por exemplo Rolim, 1985:1995, Antoniazzi, 1994, Droogers, 1991)

as religiões “afro-brasileiras”<sup>3</sup>. Entre os pentecostais e afro-brasileiros, no entanto, parece vigorar uma ética de ascetismo weberiano, sobretudo com o ingresso de vertentes da categoria média emergente em seus cultos, e como parte de sua membresia e do clero. Este ascetismo estaria ligado a uma dramatização da ascensão social das pessoas de categoria média baixa que recusariam suas origens, em detrimento de um novo ethos de consumo de bens simbólicos. No caso Tupiniquim é o caráter de drama social que ganha maior relevância, em detrimento do ethos de categoria urbanizado (Turner, 1975 e 1994).

### **Prova, voto e desafio: semelhança, diferença e aliança entre pentecostais e católicos**

Em todo o caso, o calendário ritual acompanha a marginalização que ambos os cultos recebem entre as demais religiões, uma vez que não estão ligados a uma periodicidade ritual e sobretudo não têm um “lugar no espaço”. Duas narrativas são bastante interessantes sobre esses aspectos. A primeira é de uma pentecostal e a segunda, de uma católica que também “trabalha com os espíritos”

Sandro- De que igreja você é? Você congrega onde?

Maria- Ó, praticamente eu me afastei um pouco porque eu tenho, assim, muita crise de asma, né? Mas eu gosto demais da Deus é Amor. É.. a Deus e Amor eu gosto na maneira, assim, as pessoas são mais humildes. Quando eu era solteira eu andava muito chic e depois que eu conheci Jesus, é...todos nós conhece mas, praticamente assim, quando você passa a ler a bíblia, você examinar ela tudo aí você vai entender mais. Você aprende muitas coisas boas. Assim são pessoas

---

2 O pentecostalismo, uma vertente do protestantismo histórico, nos faz questionar o sentido de “comunidade” - eminentemente católica e ligado à pastoral do índio - que empregamos aqui. O ethos religioso das diferentes denominações parece mais voltado a “salvar” o indivíduo, ainda que isso lhe custe, segundo a bíblia, abandonar pai e mãe - no limite, sua comunidade de referência.

3 Há autores que fazem uma diferenciação entre os cultos kardecistas e os afro-brasileiros, que estariam mais ligados à constituição da noção de pessoa entre os seus fiéis. (Pereira Neto, 1994; Brites, 1991). Ver também Fry & Howe (1975).



muito humildes...

Sandro- E você passou a aceitar Jesus quando você mudou pra cá ou antes?

Maria- Ó, antes eu era da Assembléia. Aí, as pessoas jovens não permanece na igreja porque tem muitas coisas que ele aproveita, né? Então, eu saí da igreja e não quis mais ser crente, evangélica. Aí depois eu tornei a voltar. E o que fez eu voltar foi um problema que meu esposo teve de saúde.

Sandro- O que ele teve?

Maria- Ele teve hepatite, infecção na urina e aí eu ouvia muito o programa na Rádio Capixaba e, então, só passa evangelização. Aí, eu fiz um voto de madrugada, ele estava passando muito mal, mas mal mesmo e eu estava esperando o Esturi, e o Esturi já vai fazer oito anos agora dia 24 de dezembro. Aí eu ajoelhei e pedi ao Senhor e pedi que se ele curasse meu esposo daquela enfermidade, que aceitaria Jesus de coração e jamais, mesmo se eu ficasse fraquinha, mas eu não ia se desviar da igreja. Aí ...você sabe que hepatite não tem cura! Pela medicina não tem. E os médicos pediram que eu separasse tudo, que eu não tivesse contato com meu esposo com nada, nada mesmo. Os talher era separado, os copos. Elas achava até que meu esposo estava com doença maligna. Aí eu falei: "eu não vou separar nada! Porque na minha criação que eu tive, que meu avô me ensinou, a não ter orgulho das pessoas, eu não vou separar a cama, não vou separar nada do meu esposo!" Aí eu pedi que, se o Senhor curasse meu esposo, que eu aceitava o Senhor e jamais eu se desviava. E, realmente, eu falo a verdade a você; o Carlindo não tomou remédio de medicina nenhuma, ele não tomou remédio caseiro, a única coisa que eu fiz pra ele foi uns dois chás, que o estômago dele já não estava aceitando mais, foi picão preto. Aí eu fiz...comecei a dar pra ele e ele não aceitou mais e eu parei de fazer. E aí eu perguntei ao meu Senhor se ele estava mesmo curado. Eu ia fazer uma prova com Deus se ele estivesse curado mesmo eu ia aceitar. E foi aí que realmente o Senhor ouviu as minhas preces que...eu fiz uma feijoada pra ele com bastante coisas gordas: carne, orelha de porco e tudo que tivesse direito e realmente ele comeu e não passou mal mais. Porque a hepatite, as pessoas que tem hepatite ele fica com problema de saúde no fígado, né? E graças a Deus ele come carne de porco, ele come tudo que tem direito e não passa mais mal. Passa assim, mas não do fígado. Aí e realmente curou ele porque tudo quanto foi de remédio e exame de urina não deu pra gente fazer porque era muito caro o exame de cultura...Eu não tinha condição de comprar os enxoval dele aí porque ele ficou doente. Isso

foi no mês de novembro e eu não tinha condição comprar nada, mas nada mesmo! O Senhor preparou tudo para mim, dos meus dois filhos que eu tive eu não comprei enxoval nenhum. Deus me ajudou que eu consegui. E graças a Deus ele foi curado. E é por isso que eu falo a você que desde que você tem um propósito com Deus, se você for fiel ele te dá o que você merece e o que você precisa. Mesmo que você seja católico. Mas, desde que você tenha um propósito com Deus de pedir e com fé, Deus te ouve. Porque jamais Deus desampara os filhos que ele ama.

Prova, voto e desafio. Através das ondas do rádio é que veio a cura para Carlinhos, seu marido. Nada naquele lugar a ajudara, em sua luta solitária, a fazer o marido levantar e poder trabalhar novamente. Recém-casada e grávida, vivia sem parentes ali e tinha apenas o marido com quem conversar. A solução veio de fora, porque “santo de casa não faz milagre”. A prova, íntima, exporia seu sofrimento e sua força. O desafio supremo foi lançado a Deus, numa prova extrema de fé. O voto foi feito como um sacrifício, sob os olhos dos moradores de Caieiras Velhas. O marido ficou curado e ela saiu fortalecida diante de seus pares em Caieiras Velhas. Os votos de fé estavam entre ela, que estava sendo provada, e o poder de Deus, que “pedia” um desafio. Aos poucos Maria foi construindo sua permanência em Caieiras Velhas, cercada de hostilidade e isolamento, procurando seus pares e tecendo uma narrativa que encontrasse “sua comunidade”. Ela havia feito o desafio.

Sandro- E tem muita gente na Deus é Amor?

Maria- Tem pouco, sabe. Aqui não tem muito não mas tem. Tem Maria, tem o Irmão Otacílio [Otaciano], ali [em frente a sua casa], que é o dirigente, tem o Zé dos Santos, Mauro dos Santos, Manoel dos Santos, Antônio Carlos dos Santos, Ednei, tem Ubiratã - é do índio Guarani... Sandro- Ubiratã é Guarani?

Maria- é Guarani. Tem Paulo Vicente, que é filho do meu esposo, tem Deusina, Eunilda, Maria de Fátima, Maria José, tem... Maria dos Santos...ich, tem muita quantidade de gente! Tem Maria Aparecida Coutinho.

O que mais chama a atenção nessa lista de Maria é que as pessoas são todas parentes. Do lado dos Santos, os irmãos e filhos de Seu Antônio Santos, um “branco” que é “velho no lugar” e de sua esposa Maria dos Santos, “filha do lugar”, irmã das lideranças cerimoniais do Congo e tia do atual cacique de Caieiras Velhas. Boa parte dos nomes que ela citou são de casais oriundos de duas famílias, em regime de casamento sororal, como vimos anteriormente. Na condução do culto está o ex-cacique de Caieiras Velhas nos anos oitenta, seu Otaciano.

Sandro- E é tudo gente aqui da aldeia?

Maria- Tudo da aldeia. Tem poucas pessoa assim, às vezes quando tem festa dos índios a Deus é Amor não participa porque a gente vai de teimosa e de curiosa porque eu gosto de ver eles dançando, principalmente o dia do Índio, eu gosto. É uma emoção grande que dá. E não poder participar daquilo. Na Deus é Amor não pode mas da Assembléia pode ver, só não pode participar. Porque você olhando ali você não está praticando coisas erradas. A Deus é Amor ela é mais rígida. Ela tem assim, uma doutrina mais rigorosa. A Deus é Amor...a Assembléia ele conversa com católico ele dá super atenção, ele convida pra ir na igreja, aquilo ali, se ele quer ganhar uma alma para Jesus se eles espanta aquela alma?! Principalmente um católico às vezes vai na igreja, eles falam assim: “Ah, vocês vão para o inferno!” Eles não vão ganhar nunca! Eles não pode falar deste maneira porque desse jeito não é assim que eles vão ganhar alguém para Jesus! De jeito nenhum.

Maria cria porcos e outros animais domésticos com o marido. Tem ali, em média, dez porcos, que representam boa parte dos rendimentos para a casa, roupas, mantimentos e pagamentos de dívidas inesperadas. Os porcos ficam nos fundos, bem perto da igreja Deus é Amor, de que Maria faz parte. Já tentou trocar o chiqueiro de lugar, mas o marido não consegue um terreno junto às lideranças para afastá-lo das reclamações dos vizinhos. Enquanto os reclames continuam sobre Maria e sua família, ela aos poucos vai direcionando suas noites de louvor para a Assembléia de Deus, que fica do outro lado de Caieiras Velhas. Uma tarde de louvor e grande aglomeração de fiéis na casa do irmão Jovino - um “branco”

“velho no lugar” - e Maria está lá com sua madrasta e agora cunhada<sup>4</sup>.

Sandro- ai, você diverge um pouco por causa disto, né?

Maria- Isso! E tem umas coisas assim que, por exemplo, a falta de amor, por exemplo. Principalmente, eu digo assim, tem uma separação muito grande, principalmente eu, eu vivo doente com problema de asma, eles não vem me fazer uma visita, eles não procura saber: “ah, irmã, você está passando mal? Você quer uma oração?” Eles não fazem nada disso! Eles são contra porque eu estudo a bíblia com as Testemunhas de Jeová. E eles falam que não pode misturar com outra denominação. Mas, olha, as Testemunhas de Jeová, com tudo que as outras pessoas falam deles, mas eles são umas pessoas maravilhosas! Principalmente eles mostram que tem amor àquele ser humano...e é uma coisa muito difícil ele dizer que tem amor. Eles não tem amor. Você não pode ter amor a seu irmão se você apedrejar seu irmão! De jeito nenhum! Até você sendo católico. Você pode demonstrar que você é amoroso ao seu próximo se você apedreja ele? Então, tem uma polêmica muito grande, uma divisão muito grande que eu não concordo comesse tipo de coisas

A doença, o corpo e os irmãos. Maria fala de sua doença como uma metáfora anti-social<sup>5</sup>. Os “irmãos”, que deveriam estar mais ligados ao seu sofrimento, não fazem sequer uma visita. Seu corpo “fala” sobre a distância social que se cria entre os “irmãos”. A asma a asfixia nas madrugadas, a patologia surgida dos problemas de “nervoso” criaram-se diante dessas situações. Falta de ar e de proximidade com aquela comunidade religiosa.

Sandro- Eu me lembro que a sede deles aqui era um barraquinho.

Maria- Isso, um barraquinho. Depois construíram.

Sandro- Tá construindo ainda mas mesmo assim celebra o culto ali.

Maria- Celebra. É igual a minha casa. Eu estou fazendo outra casa aqui atrás. Daqui a um tempo, se Deus quiser, junho mais ou menos, ou

---

4 Atualmente Maria e Carlinhos estão construído uma casa fora do núcleo central de Caieiras Velhas. Ela gaba-se do tamanho da casa e não “vê a hora” de estar morando nela.

5 Green, (1994) observa que a dor e o sofrimento podem encontrar-se dentro de determinadas narrativas que se constituem como experiências pessoais dentro de uma memória social. A idéia de “nervos” nos levaria a uma discussão sobre indivíduo e pessoa fora do alcance desta dissertação. (sobre esse tema veja especialmente Duarte,1986)

mês de julho, essa casa aqui vai ser demolida.

Maria é negra e veio da Bahia “novinha”. “Sem entendimento”, foi trabalhar como empregada doméstica na casa da atual cunhada, que morava em Vitória. Conheceu o marido Calinhos ali e depois de um noivado breve, passaram a morar em Caieiras Velhas, para onde ele já havia retornado anos antes. Essa é sua família e junto com os filhos pequenos ela leva uma vida relativamente solitária, apenas com visita de suas “irmãs” evangélicas e dos filhos do antigo casamento de Carlinhos. O sentimento de pertencimento que tem em relação aos Tupiniquim dá-se exclusivamente pela participação nos cultos pentecostais. E isso, como vimos, é dramatizado de várias maneiras. A crítica velada que recai sobre ela tem na linguagem do parentesco étnico sua maior expressão. É ali que desenvolveu parte de sua nova vida, numa biografia passada que se mostra acidentada e solitária. A construção de uma família e a nova casa são os pontos principais nos quais sua vida está hoje orientada. No meio de uma narrativa que associa doença e solidão a Caieiras Velhas, o drama de sua conversão estabelece outras referências. A sua casa ganha a amplitude da aldeia, no que se refere à mudança e à composição de uma outra vida. Ela foi cunhada de uma mulher casada num dos principais grupos dentro de Caieiras, mas sua relação com esse grupo foi totalmente quebrada, com a morte de sua anfitriã na aldeia.

### **O “Trabalho com os Espíritos”**

Um casal que tinha um lugar para cultos umbandistas em Caieiras Velhas foi indenizado pela FUNAI como “posseiros”, e mudou-se para Novo Irajá, e depois para Nova Almeida. Na pesquisa de Perota (1976; s/p) o esposo, Jobson, aparecia como uma “liderança natural” em Caieiras Velhas. Das 107 pessoas recenseadas, 8% diziam ter nele uma pessoa de referência, perdendo apenas para “os que não pedem opinião a ninguém e os que resolvem os

problemas em família” com 44 e 27%, respectivamente. Os antigos frequentadores de seu culto em Caieiras Velhas passaram a deslocar-se para Nova Almeida ou para Vila do Riacho, onde havia outro “trabalho” que servia de referência aos moradores da região. Helena, antiga participante desse culto, descreve sua relação com o “trabalho com os espíritos” e nos dá alguns caminhos para pensar o espaço que a sua opção religiosa tem em Caieiras Velhas:

*Helena - Ah, o chefe do posto ali é doidinho. Ele disse: “Helena, o dia que você souber que tem trabalho lá, você diz que eu vou como vocês!” E ele falou outro dia pra ela [dona do centro espírita] “O dia em que a senhora quiser vim aqui, a senhora avisa que muita gente eu não posso trazer mas, uns quatro médico da senhora eu mando buscar!” [Helena Carlos, Caieiras Velhas, 1998]*

A relação estreita de Helena com o chefe do posto ultrapassa o espaço da aldeia, mantido rigidamente pela FUNAI. Fora dali, as hierarquias são redesenhadas e a noção de espaço se inverte, segundo as práticas religiosas de Helena. Na aldeia, delimitada artificialmente pela administração indígena, ela é uma mulher e como índia, sujeita às sanções da autoridade burocrática e à política do representante de seu tutor. Fora dali, há uma reconfiguração dessas relações. Ela torna-se a médium que tem virtualmente o poder de trazer a tranquilidade ou identificar as causas de uma desgraça para o chefe de posto e sua família, numa comunicação com os espíritos ou num remédio receitado pelos “índios Puri”, que a acompanham. Ela é mulher de uma liderança antiga na aldeia, mas sua voz recebe destaque por artifícios que manipulam as forças sobrenaturais. Em Caieiras Velhas ela uma mulher de liderança, respondendo às intrigas familiares e da vizinhança. Quando está fora de Caieiras, nas sessões, a dimensão de sua pessoa se amplia no tempo e no espaço, dentro do transe mediúnicos. Fora dali ela é mais poderosa, porque os problemas e soluções que envolvem cada uma das pessoas de suas relações podem tornar-se explícitos.

*Sandro - A senhora estava falando que foi feito uma puxada. Como é que é a puxada?*

*Helena - A puxada? Se você tiver muito atrapalhado, que você não quiser ir é só dizer: "Fulano não quer vir aqui no trabalho da senhora, porque isso ou outro..." Eles fazem a puxada! A pessoa vai! Eles rezam para o anjo da guarda da pessoa e ela vai. Olindo[o marido] mesmo, já levei ele lá umas três vezes ele quase morrendo! Ele teve uns negócio de repente também. Um camarada... malvadeza,... que não faz mal a ninguém. Diz que rezaram nas costas dele, pra ele morrer de repente aí, ficou vai não vai e eu sou muito confiada em Deus e se eu achei ele invalido nestas coisas também que eu estava morre e não morre, ele me levou também e graças a Deus primeiramente debaixo dessas coisas! Como ele não levantava outra vez, eu levei ele lá. Levei e ele estava quase morto mesmo! Você acredita que o mal estava tanto nele que ele sentou na poltrona assim e eu sentei do lado de cá. Quando eu cheguei, sentado perto dele, naquilo parecia que era eu que estava doente! Fui tremendo daí lá! Se fosse mais longe eu acho que ia me dar qualquer coisa dentro do ônibus daquilo que ele estava passando e estava passando pra mim! Cheguei lá eu falei com ela eu disse "eu vim aqui, hoje, porque o Olindo está quase morto!" Ela disse "E eu vou fazer trabalho porque o Olindo tá doente e eu estou quase morta de gripe!" fez trabalho, menino, não esperou nem chegar na hora do benzimento. Antes de chegar na hora do benzimento ela falou "bota uma cadeira na gira e coloca seu Olindo pra receber" Aí me chamaram, "vem, Helena, vem pra cá também!" Aí foi, pegaram rezar, botar a mão e eu também, com a mão colocada, né? porque eu não sei de nada! Mas ele também não viu mais nada também. Que, quando eu me tomei em si, eles estavam benzendo ele; pá daqui pá dali, um benze aqui outro benze ali, porque tinha muito médico, né? E pá daqui e pá de acolá, quando pensa que não mandaram ele sair da gira e mandaram sentar pra lá. Mais tarde pegaram benzer ele de novo. Aí, quando chegou no outro dia que chegamos em casa ele estava bom! Estava sentindo muita pouca dor, mas acabou. Mas foi umas três vezes que deu nele essas coisas também. É um contra umbanda que tem aí dentro! Mas agora eles passaram a crente também. [Helena Carlos, Caieiras Velhas, 1998]*

*Os homens não acreditam nessas coisas. A casa, como pessoa moral (Lévy-Strauss, Lea), deve ser preservada dos inimigos que podem estar – e no caso de Caieiras Velhas, estão - ao lado. Assim, diante dos perigos que rondam o homem, chefe da casa, todos os cuidados em manter esse equilíbrio parecem partir da mulher.*

*Olinda- Ele é crente mas ainda está escondido o caldeirão! (risos)  
Mas eu acho que está borbulhando uma hora destas!! A gente é que não sabe, tá levando nome de crente mas...(risos)*

*Helena - Esse aqui (apontando os santos em sua penteadeira) é menino Jesus de Praga... Esse é da parte das crianças, né? Esse aqui é...São Lázaro. Esse aqui é o ...deixa eu ver aqui (levanta a estátua) É o protetor dos cachorro, né? Ele cura os cachorro (sorrindo). E gente também! Esse aqui é Cosme e Damião das criança. Esse aqui é Nossa Senhora da Aparecida. Esse aqui também. Esse aqui é São Jorge Guerreiro.*

*Sandro - mas, e o nome dele na umbanda, você sabe? Ele é São Jorge no católico mas na umbanda é outro.*

*Helena - Eu esqueci agora. Eu conheço por São Jorge mesmo é guerreiro e tudo! Cavaleiro, guerreiro e tudo! E esse aqui é o Divino Espírito Santo, aquele que o pessoal um tempo botava ele numa vaziazinha, batendo caixa e tirando esmola. É, sambando, chegando nas casas e as pessoas ia recebia ele e beijava ele. Ele tinha um cheiro muito lindo, né? Aí recebia ele, botava dentro de casa e pegava a esmola e dava! Não, folia de reis não era. Era duas pessoas carregando ele. Um sambando o outro carregando assim em cima de uma numa ponta de uma palha. Fazia aqui! Fazia aqui! Ia pra todo canto, muito longe! Ia pra todo canto de pensar que ia eles ia! E fazia promessa e via resultado, né? E essa aqui, disseram pra mim que é Vovó Rita de Angola! Essa aí é parteira das Índias. Quem trabalha com ela, na hora que é pra fazer o parto das mulher, se pega com ela, primeiramente com Deus, e daí faz os pedido a ela e ela valia...da vez... Mamãe nunca mexeu não. Quem mexia era um casal que morava logo ali. Que dali eles foram embora e daí morreram todos os dois. Eles trabalhavam com Vovó Rita de Angola... Jobsom Silveira Pinto. É padrinho da gente de casamento, né? E a mulher dele é minha madrinha de consagração. Era Cacilda Silveira não sei de que*



*lá...E esse aqui, ele falou com a gente, nosso padrinho, que é Pai José de Angola. Esse ajuda. Esse aí é dos trabalho, aquele Sandro! Que ela é espírita, né? Então, ele mexia com essas coisas, essas coisas todas. Tem mais vários os nomes das coisas. E tem esse índio, aqui. Esse aqui é um índio, que eu ganhei de aniversário. Presente de aniversário da minha filha, que me deu. A Vera que me deu porque ela sabe que eu faço parte dessas coisa! E ela comprou e me deu. Eu faço parte desses trabalho dos espíritos...*

*Sandro - Você vai lá?*

*Helena - Quando eu posso ir. Quando eu tenho dinheiro que dá pra mim ir, eu vou! E ela tratou de vim aqui e não apareceu ainda, que ela vem aqui faz os trabalho aqui em casa. Eu já estava quase desenvolvida também, mas eu parei de ir, né? O centro dela lá é muito bonito! É muito lindo, vichhh!!! Na hora de abrir os trabalhos, então até você dá vontade de saravá também (ri) Ih, Olinda!! E reza, heim? Diz que isso não é coisa de Deus mas lá abre a mesa a poder de Deus. Rezas linda mesmo! Quem dera que eu pudesse levar você um dia lá!*

*Olinda- Festa bonita que tem lá no centro de Dona Astrogilda lá também é... é da Vila do Riacho. É a festa do Dia de São Cosme e Damião. É lindo demais!!*

*Helena - Olinda tem também, essas coisas!!*

*Olinda - Ela falou assim que não era pra mim parar de ir lá não porque eu era fácil de desenvolver essas coisas. Ela falou assim que eu mais mamãe já dava pra abrir uma mesa pra fazer os trabalho! Ela também tem! (aponta Janaina, a caçula). É nós três aqui, nós quatro! Eu Cristina, mamãe e ela.*

*Sandro - E Vera [a filha mais velha] ?*

*Helena - Escapou a Vera e o pai dela.*

*Olinda- Desde aquela época que...*

*Helena - Que jogaram água de sal em cima da casa que depois foi preparado aí pra nós.*

*Olinda- terra de cemitério também!*

*Helena - Jogaram terra de cemitério em cima de nossa casa, lá por cima, vieram lá por cima. Então ficaram de voltar mas, vieram é nada! Aí estes dias ela estaria aí e disse mais que depressa, mas até hoje. Agora pra cuidar primeiramente Deus e abaixo dele o resto. Porque padrinho de Jobinho era um homem que brigava, mas o Jobinho era um pessoa pra toda a hora pra mim! [Helena Carlos e sua filha Olinda Sesenando, Caieiras Velhas, 1998]*

Nesse excerto de uma entrevista com Helena é possível acompanhar a sobreposição espacial que a religião ocupa na sua vida e na de sua família. O intercâmbio religioso não é visto como contraditório, senão um complemento das atividades rituais e das “obrigações” pessoais. Ela é uma mantenedora da igreja católica de Caieiras Velhas. Limpeza, arrumação, pintura, calendário e ritual são algumas das atribuições que ela tomou para si e para suas filhas. Em muitas situações dos cultos católicos, sua rede é formada pelas pessoas que moram dentro da aldeia, o que se modifica se olharmos para o sistema religioso do culto mediúnico.

Durante as “festas do divino” que se realizaram em Caieiras Velhas, a estátua do Divino Espírito Santo percorreu várias casas de Caieiras, após ter circulado durante uma semana na aldeia de Irajá. Feita em metal banhado, sua aparência luminosa chamava a atenção de todos. Ela foi conduzida por Helena e Olindo durante a maior parte dos dias, entre as casas dos reconhecidamente católicos. Embora reclamando da falta de ajuda nos trabalhos de deslocamento e ladainhas que acompanhavam a imagem pelas ruas de Caieiras, a estátua ficou aos cuidados do casal, que sentiu muito prazer naquela atividade. No ritual que promoveu a estátua para outra “comunidade”, foi feita uma grande festa de Congo e a apropriação do espaço da igreja católica alterou-se significativamente. Antes um lugar de silêncio e leitura das liturgias, a Igreja de São Benedito, como é conhecida oficialmente, tornou-se palco da passagem da barulhenta banda de Congo. Isso não deixou de gerar os protestos das irmãs combonianas, que alegaram que o templo não era para aquela finalidade.

A deferência para com os santos não impediu que as práticas religiosas e cerimoniais se repetissem, demonstrando que, se há uma clivagem entre pentecostais e católicos, ela expressa-se também com relação ao culto católico *strictu sensu*. Na medida em que o Congo é visto como uma atividade festiva, que

evoca o culto aos santos em detrimento das liturgias das CEBs, ele é marginalizado pela direção eclesiástica. Vejamos, por exemplo, que durante meu trabalho de campo nenhum padre apareceu ali para batizar ou ministrar qualquer sacramento. Nascimentos e casamentos tiveram apenas o registro civil. Essa situação é demarcada mais ainda, quando recentemente a diretora dos trabalhos das combonianas, Irmã Angela, sugeriu a retirada da igreja do pátio central de Caieiras e a sua construção longe dali. Dentre seus motivos, ela acusava que os megafones dos pentecostais da Igreja Deus é Amor estavam atrapalhando as liturgias. A resposta dos católicos de Caieiras não apenas foi negativa, mas também indignada. Imediatamente foram organizadas idas à justiça para conhecer os “direitos” que os católicos tinham diante do barulho dos pentecostais. A saída da igreja católica foi descartada, pois “ela é mais antiga ali” e a referência às festas que acontecem em seu entorno permeiam a maioria das pessoas mais velhas. Outras pessoas me informaram que a quantidade de santos dentro da igreja era muito grande.

Dona Guilhermina-...Santa Catarina, né? Uma santa grande assim. São Benedito...Santo Antônio, São Sebastião, Santo Reis. Ele era corcundinha assim. Mas tinha tanto santo ali dentro da igreja. Não tem mais não, né? Uma vez a gente foi numa igreja lá no Pau Brasil, né? São Benedito estava lá no altar, no cantinho assim, lá em cima assim. Quando eu olhei para lá, ele veio de lá e parou mesmo assim, enconstadinho assim e parou. Me lembro até como se fosse hoje! Acho que ele era vivo, não sei se era vivo. Só sei que ele veio de lá andando e quando chegou assim na beirinha assim, parou e ficou assim. E eles tudo lá batendo tambor na beira do mastro, porque eles arrumavam mastro mas, agora acho que não arruma mais não, né? Botava a bandeira no mastro lá em cima. Eu lembro de São Benedito que subia até em cima assim na bandeira. Juntava gente, gente, gente mesmo! [Guilhermina Coutinho, Vila Velha, 1998]

No entanto, há uma série de críticas à retirada dos santos dali pela atual administração religiosa. Os santos estão hoje distribuídos num cômodo da casa de Olindo e de seu pai Alexandre. A quantidade de santos é vista como

pluralidade, no panteão ritual, e sua ausência faz concluir sobre sua etnicidade; se a quantidade de santos dentro da igreja e a composição dos batuqueiros é confundida com desordem e bebedeira, é sobre a “comunidade” que converge toda a produção estética da banda de Congo. A devoção ao santo reduziu-se a Santa Catarina, são Sebastião e são Benedito, a despeito dos demais, que passaram curiosamente à clandestinidade, como São Jorge, Cosme e Damião.

A clientela<sup>6</sup> dessas comunidades religiosas<sup>7</sup> dividem-se entre pentecostais, os “crentes”, e os católicos. Os pentecostais dividem-se entre a Assembléia de Deus e a Deus é Amor e os católicos se dividem entre as liturgias adotadas pelas irmãs combonianas - um catolicismo comunitário e litúrgico - e as festas religiosas - São Sebastião, São Benedito, Santa Barbara - animadas pelas congadas e pela puxada de mastro.

Das diferenças ideológicas entre as duas formas religiosas, podemos citar um regime mais austero entre os pentecostais, tanto no que se refere a sua participação comunitária, quanto na atuação que lhe é conferida na organização Tupiniquim. A grande parte dos pentecostais que pude conversar preferia não se envolver com as atividades, que consideravam políticas. Os recém convertidos, por outro lado, revelavam uma participação ativa, não apenas nas “atividades políticas”, mas na produção cultural e estética Tupiniquim. A opinião de Seu Otaciano, pentecostal e ex-cacique de Caieiras Velhas é de que o tempo antigo de Caieiras

Era igual hoje. Só que hoje está melhor. Hoje tem mais assistência. Naquele tempo não tinha nada. Nós trabalhava não tinha ajuda de nada. Hoje tem ajuda, não tinha esse negócio de ser índio. Naquela época quem ajudava a gente aqui era a prefeitura, o Primo Biti. Tudo que precisava aí ele ajudava. Máquina, quando quebrava, mandava

---

6 A clientela de uma religião não é definida exclusivamente pelas pessoas que freqüentam aquele determinado culto, mas por uma série de ritos, mais ou menos ligados aos ofícios e à posição daquelas pessoas da “comunidade religiosa”.

7 Prefiro utilizar aqui “comunidade religiosa” a “seita” ou “denominação” por ela refletir melhor a realidade cotidiana das religiões em Caieiras Velhas.

concertar, carro...

Otacílio- [filho] Era mais fácil que agora...ele apoiava o trabalho!

Otaciano- Era só quebrar e ir lá e eles apoiava.

Sandro- Hoje a prefeitura está meio distante?

Otacílio- é essa política! O povo. O povo abriram a boca também. Tem que ficar quieto!

Otaciano- É

Otacílio- O Primo Bitti, embora ele deu as costa aí, até que ele ajudava!

Otaciano- Ah, é! Ele não tinha opinião com ele não!

Sandro- Ele tinha umas terras aqui dentro de Caieiras Velhas não tinha? Ali perto do campo do Universal?

Otaciano- não, não era dele não. Comprou e logo vendeu para...não ele comprou da mulher mesmo. Depois vendeu para Antônio Mineiro e Antônio Mineiro vendeu para a Aracruz. Quando ele comprou, já era de outro dono.

Duas coisas se destacam dessa opinião de Seu Otacílio e do seu filho mais velho. Inicialmente, a versão de que “não tinha esse negócio de índio” nos chama a atenção para a construção católica sobre a idéia de “comunidade”; e segundo, o envolvimento das lideranças com a prefeitura, num jogo de trocas que ajudou a estabelecer as assimetrias dos dias de hoje. Seria enganoso, portanto, considerar os pentecostais historicamente distantes da disputa política em Caieiras Velhas, ainda mais com as relações políticas extrapolando os limites da aldeia e em constante disputa desde então. O que parece estranho é o formato dessa participação política, frente aos conceitos das CEBs. Assim, “esse negócio de índio” é uma leitura crítica de Seu Otaciano sobre as formas de resolução de conflitos, diferentes das relações pessoais dele com a municipalidade. Se Seu Otaciano não representa mais uma liderança política nos moldes contemporâneos, religiosamente não podemos dizer o mesmo. Há mais de vinte anos ele organiza os trabalhos da Deus é Amor dentro de Caieiras, e a relação que ele mantém com os fiéis não pode deixar de ser considerada no conjunto das redes sociais de que falamos aqui.

Há um trânsito mais fácil de fiéis entre as denominações pentecostais. O sentido em que migram mais fiéis é da Deus é Amor para a Assembléia de Deus, devido, em grande parte, ao que pudemos acompanhar acima, na entrevista com Maria. Entre os católicos, o trânsito não é ritualizado, como entre os pentecostais. Aqui, a mudança para outra denominação implica muitas vezes na “confirmação do batismo”, isto é, se a pessoa se diz batizada pelo Espírito Santo em outra denominação pentecostal, não lhe é cobrado um novo batismo pela membresia da nova denominação. Sua entrada pública dá-se então pela confirmação do batismo, numa reunião mais discreta entre seus pares.

Considerando a reorganização do espaço, é possível associar aspectos ligados à dinâmica da vida religiosa em Caieiras Velhas. O retorno de algumas famílias fez surgir uma multiplicidade de sistemas religiosos em Caieiras Velhas. É verdade também que, se de um lado, há uma divisão espacial clara, expressa na ocupação da aldeia, de outro os sistemas em questão chegam a se tocar em outros planos de análise, como é o caso do sistema médico ou das práticas terapêuticas entre aquelas pessoas. Talvez a concepção de pessoa que esteja associada às diferentes religiões, aqui tratadas, não ultrapasse uma oposição dentro dos grupos locais, orientados por relações em rede. Assim, nossa atenção deve estar voltada para efeitos de conversão, práticas discursivas de oposição e aproximação, e para a própria genealogia daqueles grupos, posta em debate durante encontros, entrevistas ou reuniões. A repartição dos grupos em religiões ou igrejas distintas seria evidentemente associada à experiência social de cada pessoa. Por estarem ligada à vida fora das aldeias por tanto tempo, essas pessoas produziram um discurso religioso que se contraponia às práticas tradicionais em Caieiras, não obedecendo à tradição, mas à mudança. Por outro lado, elas não seriam exclusivas de um determinado grupo, facilmente identificado aos que “vinham de fora”; os “posseiros”, sem que muitas pessoas associadas aos “do lugar” também estivessem integradas naquelas religiões e chegassem a exercer ali um nível hierárquico.

### **Fé ou violência: transformando o tempo**

Não é meu objeto de estudo associar as diferenças teológicas das religiões que venho mencionando aos momentos em que as narrativas apontam um tempo de violência que vigorava em Caieiras Velhas. Ainda que o modelo de análise que estamos seguindo associe os conflitos entre os Tupiniquim a uma questão de “direitos à terra”, torna-se um caminho alternativo considerar que os conflitos religiosos operam em outro tempo, na cosmologia dos seus fiéis. Assim, poderíamos associar o “tempo da violência” em Caieiras Velhas aos conflitos pela terra, na medida em que os pequenos lugarejos eram banidos, com indenizações irrisórias, se não ilegais, pelos jagunços dos fazendeiros ou pela expulsão para o plantio de eucaliptos. O impacto das transformações nesse contexto levaria, segundo essa ótica, a uma dissolução de laços sociais pela bebida e pelo deslocamento para outros lugares. Hoje temos um quadro desse tipo que leva às críticas dos pentecostais. Estes, por sua vez, estão configurando outra “qualidade” de comunidade que se volta para os referenciais criados a cada dia nos cultos, no trabalho na Associação e nas representações das lideranças. Uma geração abaixo dos que chegaram na década de oitenta é tomada como referencial de comportamento por muitos moradores antigos, como Dona Zumira, que continuando nos ritos católicos, aponta que

Agora está bom, foi uma bênção essa igreja aqui dentro. Antes de essa igreja chegar aqui era uma confusão danada. Todo dia tinha briga: Crê em Deus Padre, desconjuro! Tinha briga nas casas de quebrar e uns aos outros de tirar sangue! E agora não. Acabou! [Zumira, Caieiras Velhas, 1998]

Ela aponta que os mais velhos, macumbeiros, viraram crentes e estão agora dentro da igreja de joelhos. Dona Andreлина é uma delas. Saiu do Congo, onde era rainha, e veio para a Assembléia de Deus. Ela chegou a ser rainha do Congo muito tempo, ao lado do capitão. Sabia todas as cantigas, mas agora esqueceu...

Sandro - Quando a senhora saiu daqui já tinha o pessoal crente?

Andrelina- Não, Era tudo católico...Tinha cada festa de Congo aqui! Quando tinha festa de Congo de São Benedito fazia prazer! Tinha era gente! Agora está tudo na igreja de crente. Agora mesmo, nós vamos sair Domingo. Eu cantava e canto ainda. Agora é que não tem ninguém, o pessoal só faz para beber. Juntava era gente. - Diz que vinha um pessoal de Santa Cruz. Um tal de seu João Joana, as cantora de ladainha, gente do Amaral, um preto, quando o padre vinha aí.

Sandro- Quando a senhora chegou já tinha as igrejas de crente já?

Andrelina- Depois que eu vim de Linhares, é que eu topei essa igreja aí, mas antes não tinha não. Tinha a igreja católica somente. Agora é que tem a igreja Assembléia De Deus e a Deus É Amor. Quando nós viemos de Linhares vocês [fala com a neta] estavam pequenos já tinha a igrejinha já! Era até uma igrejinha pequenininha. Era igual a uma casinha que tinha ali também. Vocês eram pequenininhas. A igreja Deus é Amor deu uma confusão danada. Mas, depois foi Jesus abençoar e a igreja ficar. [Zumira, Caieiras Velhas, 1998]

Seu Antônio Santos é uma figura recorrentemente lembrada nas falas dos que têm mais de cinquenta anos em Caieiras Velhas. Todos com mais de sessenta firmam que quando ele veio para cá, eles, se nascidos eram, estavam com idade de meninos! As semanas que antecederam sua morte, em maio de 1998, foram de muitas idas ao hospital de Aracruz e recolhimento em sua casa, com a mulher Maria Sesenando ao seu lado. As duas vezes em que o visitei, ele estava bastante doente, mas lúcido, e apenas me apresentei e disse que voltaria mais tarde. Não nos falamos mais.

Sua conversão à Deus é Amor deu-se após o casamento com Maria Sesenando. Antes disso, era uma figura temida e que “conhecia os caminhos da feitiçaria”, segundo várias conversas. Todos sabiam que ele havia vindo “de fora”, da Bahia ou talvez de Minas Gerais. Era negro, “branco” segundos os Tupiniquim. Antes de morrer deixara vários filhos e filhas casados com os “do lugar”, inclusive ele próprio. Numa das narrativas a seu respeito, uma sexagenária diz em detalhes parte de sua vida e costumes. É por meio de narrativas como esta que se criou um mito em torno dele dentro de Caieiras Velhas. É difícil afastar o efeito simbólico



que sua conversão teve dos demais membros de sua família ou dos vizinhos. O fato é que as versões e narrativas ao seu redor reforçavam a conversão às coisas de Deus. Ela própria contava seu passado de enganos e seu novo jeito de estar no mundo:

Sandro - Seu Antônio Santos sabia umas coisas também?

Leonícia - Sabia! Depois que passou a crente, acabou! Ele sabia. Esse Seu Antônio, finado Seu Antônio; esse homem é velho aqui no lugar! Porque, quando ele veio pra cá, nem nascida eu não era. Nem eu nem essa mulher dele. Ele casou aqui. Aqui a mulher dele morreu. Depois que a mulher dele morreu, essa Maria morava com o pai dela [Manoel Sesenando]. Naquele tempo eu não era casado com o pai dela não. Eu era nova. Assim na idade de Andreia [sua neta com 13 anos]. Aí ela ficou com ele. Esse homem não andava pra canto nenhum! Ele morava dentro das matas, que agora é puro eucalipto. A finada minha avó dizia “Você vai lá na casa da dona Jova, que era a mulher dele, e vê se ela tem esses tempero para arranjar pra mim” Aí eu ia. Chegava atrás de um pé de banana que tinha na casa dele. De cá eu via. Ele estava lá no terreiro; aquele monte de pano na cabeça! As unhas grande...ele era um bicho! Um bicho! A unha do pé dele ficou assim, a barba dele ficou assim. Eu lembro quando eu era criança eu me lembro. Você pensa que a gente chegava na casa dele? Dali a gente voltava pra traz. Vinha embora. [Leonícia, Caieiras Velhas, 1998]

Seu Antônio era católico e adorava os santos da igreja de São Benedito de Caieiras Velhas. Como os outros moradores, ia às ladainhas e participava do Congo e suas cerimônias. Entre festas e procissões, Seu Antônio ia com o Menino Jesus na mão, passando de casa em casa, arrecadando fundos para a igreja modesta, feita de palha e pau-a-pique. Entre os católicos, havia os que iam nos “trabalhos de santo” e ele era um deles. Depois de algum tempo, saiu da igreja católica, mas permaneceu sua fama de macumbeiro<sup>8</sup>. Possivelmente um conflito ocorrido dentro da comunidade católica o colocou para fora da congregação, enquanto Maria, sua atual esposa, convertia-se primeiro na igreja pentecostal Deus

---

<sup>8</sup> Juntam-se a essas críticas a desconfiança de que Seu Antônio desviava verbas da esmola dos santos. A acusação vem dos que tomam conta hoje de tais celebrações.

é Amor .

- Por que ele ficou assim?

- Eu sei lá! Dizem que ele era de Minas. Ele fazia tanta coisa! Matava os outros pra lá! Aí ele fez tanto crime pra lá e veio bater aqui em Caieiras Velhas. E aqui ele se acabou. Aí, a mulher dele morreu, e ele morava com duas meninas, tinha duas meninas. Elas saíam cedo ou mais tarde atrás de criação. Ele só comia criação! O feijão!? O feijão preto que nós comemos?! Era bem tirada a tinta. Farinha? Ele não comia farinha azeda. Agora, depois, que a mulher dele morreu e ele ficou só. Aí, trouxeram ele aqui, fizeram uma casa para ele ali. Aí, cortaram o cabelo dele, cortaram a unha, barba dele. Ele não andava um pedacinho como daqui ali, assim. Depois que Maria casou com ele, Maria andava pra tudo quanto era canto. Ia em Aracruz, pedia licença ao padre pra o Divino esmolar. Já morreu, estou apenas conversando e não estou falando nada de mais; Deus chama ele no reino da glória! Os negócio da igreja...? Aquele homem quando chegava aí, sabe o que ele fazia? Enchia a venda dele de mercadoria. A vendia que ele tinha. E a igreja, oh...! Quando ele estava caindo, via que não tinha nada, lá mandava a Maria pedir licença. O padre pensando que era para construir a igreja, fazer isso ou aquilo outro. Lá ia de novo! Tinha um velhinho, um tal de Antônio; chamava ele de Antônio Lázaro (?), Esse Alexandre mesmo, se meteu com ele e consumiu tudo. Se você puxar essa conversa com ele, ele vai dizer que é tudo mentira. Aí, bom, saía ele por lá. Mas quando o divino chegava, se visse fazia prazer; uma distância como daqui lá, vich, nada, tudo quanto era enfeite, tudo quanto era ouro, relógio...ficava três meses, quatro meses fora...e o dinheiro? Eles dava esmola aí de dinheiro de promessa que eles faziam, quando eles chegava nas casas, que ele fazia promessas, eles matavam porcos, pra poder tirar o dinheiro pra outro...e chegava e entregava o dinheiro todinho a ele (?) Você acredita que aí, neste rio, o tanto de mercadoria que a canoa virava com eles aí! Por causa da bebida e essa coisas tudo. O cara bebia, vinha de lá bêbado, a canoa virava no rio...pronto, não morria afogado porque ... E nunca que a igreja foi à frente! Agora a igreja está indo mais assim um pouquinho porque Alexandre tomou conta. E agora igreja está indo melhor.

Seus filhos e filhas são pentecostais da Assembléia de Deus e mantêm relativa distância dos acontecimentos de Caieiras Velhas. Todos estão casados com pessoas “do lugar”, têm suas casas e não dependem dos projetos de assistência que

povoam de pedidos e críticas os demais moradores. Têm suas hortas, pequenas roças e os homens mantêm um regime de pesca, de forma que sempre há compradores em Caieiras Velhas para seus produtos: amêijoas, caranguejos e siris.

Há uma disputa religiosa em curso na aldeia de Caieiras Velhas. Ela opõe “católicos” e “crentes”, mas não se restringe ao âmbito do espaço social que ocupam as denominações. Ela se expressa dentro das “famílias” Tupiniquim. Podemos considerar ainda que, do ponto de vista que relaciona os parentes, há uma sobreposição que se expressa na linguagem da opção religiosa - individual em alguns casos e coletiva em outros. Ao tratar dois aspectos aparentemente separados, opção religiosa e parentesco, procuro exatamente argumentar que eles têm um canal comum de expressão social, ou seja, processos de acusação pública, diante de processos preexistentes. Dentro da organização social Tupiniquim, tais divisões podem ser expressas por meio de uma visão conjugal familiar entre homens adultos e suas esposas. É em “família” que os problemas ganham a dimensão pública em Caieiras Velhas. Ligados à opção religiosa do cônjuge ou ao seu comprometimento com o casamento, o processo de acusação pública envolverá, do outro lado do parentesco, as relações com os afins.

Se a oposição entre católicos e crentes chega a ser violenta, em alguns momentos, ganhando o espaço público de Caieiras Velhas, a opção religiosa parece tomar o lugar da violência produzida pelo alcoolismo de alguns maridos. Veremos, por outro lado, que algumas dessas acusações de alcoolismo e conseqüente violência podem ser colocadas sob suspeita em muitos casos, tendo sua origem em problemas domésticos, conjugais e de afirmação da masculinidade, entre os Tupiniquim. Desse modo, a esfera pública da acusação seria facilmente manipulada, tendo em vista a história do casamento e a relação com os afins, por exemplo. Público e privado, a clássica oposição é nosso ponto de partida, mas não de chegada. Vejamos uma reunião que envolve amigos e compadres pode ser uma oportunidade de críticas que, na linguagem religiosa, expressam conflitos entre

consangüíneos e afins.

Helena- Eu, sei lá! Se eu fosse trabalhar num centro mesmo eu gostaria! Porque eu já gosto de saravá direitinho! Mas só que...tem vez que eu estou lá em cima da cama passando mal...tanta coisa, tanta coisa! Ah, meu Deus o que será que é isso? Tem que desenvolver, né? Desenvolver! Uma noite eu saí. Eu fiquei doente por uns tempo mesmo, né? Porque eu fiquei passando mal. Aí, quando foi à noite eu falei; “ai meu Deus, rezei ao meu anjo de guarda que me desse força. Que se fosse alguém que tivesse feito alguma coisa comigo que ele me mostrasse”. Eu dormi. Quando eu estava no meu sonho, eu cheguei numa casa, uma casa branca...tudo branquinha! Aí chegou uma mulher e disse: “você, você vem cá - eu não, eu estou com pressa! - não, vem cá, eu quero falar com você! Você trabalha com os espírito? - Eu disse, eu não! - Você nunca trabalhou? Não, mas você vai trabalhar! - mas como que eu vou trabalhar? - não, você vai trabalhar hoje aqui! Botaram você pra trabalhar hoje aqui! - ...seja como Deus quiser...” Dentro do meu sonho, como diz o outro, “seja como Deus quiser e glorioso São Benedito, vai me levar”... e entrei! Entrei num quarto assim, e entrei em outro e cheguei numa sala. E numa sala assim, com aquela poça de água assim. Aí, o que eles fizeram comigo? Aí me jogaram, um lençol branco em cima de mim e era para mim dançar ali assim. Parece que fizeram para me matar mesmo! Aí, acho que eu voltei...aí eu fui dançando. Mas eu não fui pra frente não! Eu fui pra trás! Assim, pra trás e eu rodei tudinho! E dançando assim pra trás e só com uma perna...e pra trás e pra trás e pra trás e eles cantando o ponto. E rodei tudinho!! Quando eu rodei, sabe quem apareceu??! Dona Zumira e a Penha Cavalinho! Sem mentira nenhuma! (Helena Coutinho, Caieiras Velhas, 1998)

Os presentes ficaram com um ar de aparente surpresa. O mais velho disse que ela tinha “sonhado bem” e que tinha que se cuidar direito, porque senão ela caía. Sua comadre pediu que fossem ao centro lá de Vila do Riacho consultar sua guia para ficar tudo bem. Não ficaram surpresos porque Zumira, sua sogra, tem fama na aldeia de macumbeira, bem como suas filhas. Todos na sala têm uma relação de parentesco que pode ser traçada com Dona Zumira. Mas certamente elas são “esquecidas” ou não recebem nenhum reforço simbólico, como um

batizado, por exemplo.

Por fim, a idéia de que as facções políticas podem ser entendidas de um ponto de vista do parentesco em Caieiras Velhas ajuda-nos a pensar em que medida a opção religiosa garante uma leitura social dessas diferenças. Em muitas ocasiões, a memória vai procurar longe um fato para esclarecer uma intriga ou um mal-entendido entre os compadres. Um mal de amor gera desconfianças entre pessoas que podem durar anos e perpetuar-se mesmo além túmulo. O roubo de mulheres pode ser uma narrativa masculina bastante utilizada para pôr à prova os demais homens solteiros e incluir o adversário entre os feiticeiros. Em alguns casos, quando a relação do cônjuge com seu lugar de origem é bastante demarcada, podemos ver a concorrência matrimonial culminar com uma acusação de feitiçaria que perdura depois de cinquenta anos. No Guaxindiba, antiga aldeia que ficava nas margens do rio homônimo, um pequeno grupo estabelecia trocas matrimoniais com os moradores da aldeia de Braço Morto. Um jovem que ganhava mais dinheiro com o trabalho de empreitada desafiou as regras locais, com seu espírito aventureiro. Desde que ficara rapaz, caíra no mundo em busca de trabalho. De Caieiras foi para Linhares e de lá para Bahia. De volta a Caieiras Velhas, o rapaz desafiou o casamento sororal que se cumpriria dali a tempos em Guaxindiba. Ele saiu de Caieiras Velhas, foi a uma festa e gostou da mulher. Tempos depois ele a trouxe para morar com ele, no terreno do pai. Ela era viúva e precisava acabar de criar os filhos. Eles se gostaram.

O Manoel Colodino não era fácil não! Logo assim que eu apanhei a Eutália, a mãe desses meninos, ele estava atrás dela querendo a cunhada pra tomar conta dela. Ai, mas como ela gostou de mim, e eu gostei dela; que era uma mulher cheia de filho mas era uma mulher bonita, né? É graças a Deus nós vivemos 55 anos. Ele ficou com raiva, ficou com raiva tomou até o lugar, não foi? Daí, ele fez ela dar um pontapezinho numa pedra. Que cortava taboa; ele, ela e a filha dele. Ele cortava taboa aqui no Soué. Nós vimos que ela veio e bateu com o pé assim na pedra, não sei onde foi. Bateu o dedo mindinho. E aquele dedo mindinho jogou ela em cima da cama! Aquilo

formigava...em cima do pé, aquilo andava por cima do pé. Ela dizia “O Alexandre, espia meu pé aqui que tanta formiga está em cima do meu pé!” Eu lumiava, pegava o aparelho lumiava e não via nada! E o pé inchando, inchando, inchando...até....que caiu o dedo! Caiu o dedo. Aí, ficou aquele buraco! Caiu o dedo. Um dia, eu saio para fachear ela estava em cima da cama. Quando eu cheguei cedo, eu deitei na beira de uma tarimbazinha que tinha assim na beira da cama como se fosse uma tarimba. Deitei ali, panhei um café e botei a perna em cima do fogão assim. E ela viu aquele troço assim saindo e subindo, subindo. Quando ela olhou...aquele bichão! Pra cima assim. Da grossura de um dedo, um cabo pra cá e outro pra lá. Um tatuzão danado! “ai Alexandre, espia que bicho que deu no meu pé! Espia!” Que, quando ela falou que eu pulei da cama, pra procurar o bicho...desapareceu. Eu digo “olha, quando o bicho vier, você não grita não que eu quero ver ele”. Sentei. Dali a pouco o bicho veio saindo, veio, veio. Quando ela fez sinal e eu olhei, um bichão da grossura de um dedo assim, do dois lados. Aí, descansei, tomei meu café, e fui na capanga - hoje eu joguei meus remédios tudo fora - fui na capanga, tirei meu remédio, preparei tudinho, cozinhei, mandei ela banhar o pé. Quando foi de tarde já não tinha mais nada! Foi o tio dele quem fez. Depois ele falou “ele fez aquilo porque ela não quis ele!”[Alexandre Sesenando, Caieiras Velhas, 1998]

Cachaça, obras de feitiçaria, brigas e confusão são o que os crentes querem extirpar das pessoas, mas também de seus lares. Sambar e preservar as tradições e festas dos santos é o que querem os católicos, que falam em nome dos Tupiniquim. Enquanto a oposição é construída em termos de pertencimento a uma tradição e, portanto, com um ar de identidade étnica, os problemas identificados pelos pentecostais estão localizados exatamente nessa “maneira de ser” dos antigos, beberrões e briguentos. São as mulheres que se convertem inicialmente. Elas estão, em muitos casos, num segundo casamento, e esperam do parceiro um comportamento diferente do primeiro. Suas convicções religiosas ajudam a construir essa nova aliança. No possível cálculo matrimonial faltam mulheres e homens casáveis, uma vez que o diferencial religioso ajuda na escolha dos cônjuges. Ninguém quer um beberrão! Por outro lado, é possível identificar

cada vez mais uma tendência de casamentos endogâmicos dentro do grupo religioso. Isso tem dois efeitos imediatos, que podemos acompanhar. Em primeiro lugar, a idade dos cônjuges é cada vez menor no casamento e em segundo, as famílias estavam cada vez mais se fechando dentro de si, no que diz respeito ao casamento e à religiosidade. O fato é que entre os “católicos” esse cálculo, embora não se expresse na mesma linguagem e rigidez dos pentecostais, também ocorre em boa medida.

Antes só havia “católicos” e só depois é que vieram os “crentes”, afirmam unânimes vários católicos de Caieiras Velhas. Hoje Caieiras Velhas é a mais religiosamente segmentada das aldeias Tupiniquim do estado. Irajá não tem um templo evangélico e os “crentes” têm que andar até Irajá de Cima para celebrar seus cultos. Pau Brasil tem um número de crentes muito superior ao das duas outras aldeias, mas numa só denominação, Assembléia de Deus. Oficialmente, a Igreja Católica, a Assembléia de Deus e a Deus é Amor, praticam suas doutrinas segundo um calendário ritual: culto diário, no caso das pentecostais e festas de santo, e encontros de domingo, no caso dos católicos. Entretanto, há ainda os cultos do candomblé, testemunhas de Jeová e adventistas do sétimo dia. Essas três últimas religiões são praticadas segundo sua própria dinâmica religiosa e não figuram em Caieiras Velhas com um espaço físico ou social reconhecido pelas demais pessoas. Diante das respostas dos Tupiniquim sobre o número de “religiões”, é possível ver que eles referiram sempre os três cultos citados primeiramente. Apenas uma convivência mais pessoal é que revela uma segunda opção religiosa. Isso é mais freqüente entre os católicos, aqueles que freqüentam a umbanda, enquanto entre os pentecostais há um trânsito fácil de proselitistas - adventistas, por exemplo - que ministram cultos em suas casas a pedido dos donos.

### **A festa do santo**

As Congadas ou “Festa do Tambor” são um momento importante em que cerimônias restabelecem determinadas relações rituais dos Tupiniquim com o território. Procuo agora descrever duas cerimônias que demonstram, acredito, essa relação, e no final fazer uma comparação com as congadas estudadas na antropologia social.

O “Menino Jesus” levou a banda de Congo de Caieiras Velhas à Combóios na manhã de novembro. Como sempre ocorre, alugou-se um ônibus de um conhecido do time de futebol “São Paulo” e nas primeiras horas da manhã já começavam a chegar os convidados para a festa. Café tomado na casa do capitão, Seu Alexandre, todas as cerca de 40 pessoas embarcaram rumo a Combóios. Alguns conhecem o lugar e outros, como Helena, nunca pisaram ali. Maria lá esteve quando pequena, no colo da mãe, Eutália, numa festa parecida com essa. Olindo, seu irmão, já esteve ali outras vezes, como líder, resolvendo questões fundiárias. Ele tem um “senhor aparentado de papai” por ali, que procura logo, assim que chega. É um pequena população heterogênea em relação uns aos outros, mas com o propósito de festejar a vinda do santo para a igreja católica local. No local somos recebidos como pessoas estranhas e a festa da igreja tem mais gente de Irajá que de Caieiras Velhas e Pau Brasil. De Combóios mesmo não há senão a senhora que toma conta da igreja. O cacique, seu Francisco, olha de longe e depois do culto é que vem para a roda do Congo. A comunidade religiosa sobrepe minha expectativa sobre as possíveis relações que os Tupiniquim poderiam desenvolver ali. Um cunhado de Helena Coutinho mora em Combóios, mas ela nem comenta sua existência. Seu Alexandre tem dois compadres morando ali e um senhor, parente de sua mulher, de cuja existência eu só fico sabendo por meio de uma fofoca de sua nora. Todos estão animados, no entanto, para cruzar o rio homônimo da aldeia. Eles vieram aqui dar o seu show. Por causa do café que tomamos, chegamos atrasados em uma hora, e o culto já se havia iniciado na



igreja, bem mais rica que a de Caieiras Velhas, mas no mesmo estilo comunitário da diocese de Colatina. Todos ameaçaram ir embora. “Cadê o povo daqui?!” , exclamam os congueiros. “Estão na Vila do Riacho”, fazendo compras ou visitando a cidade, retrucam os que ficaram. Hoje é sábado, é dia de compras e torneio de futebol, do outro lado do rio. Em Combóios somos a população.

Oh seu canoeiro,  
O que o senhor traz nesta canoa?  
Trago ouro, trago prata,  
Trago muita coisa boa! (Banda de Congo de Caieiras Velhas)

Na roda do Congo havia vários parentes. Nair, Edite, Helena Coutinho, Miguel, Alexandre Sesenando, Alonso Pinto, José Antônio Coutinho, Pedro “Tupi”, Helena Carlos Sesenando, Olindo Sesenando, “Compadre Alemão”, Manoel Sesenando, Jades, Élcio, Maria Sesenando, Cristina, Vera e seus filhos pequenos. Enquanto ficávamos sondando o que aconteceria dentro da igreja, os meninos foram à Vila do Riacho buscar “o litro” ou “o barrigudo”. Segundo um comentário feito pelos que ficaram na margem oposta, “estavam todos esperando a namorada”. Ficamos por ali durante uma hora até que voltaram com uma garrafa da cachaça Moreninha. A animação tomou conta de todos os que visitaram o litro. Eu de cá, espiando os comentários. Pedro pediu até que eu o fotografasse com o litro. E, antes do clic, os outros companheiros do batuque chegaram para sair ao lado dele.

A “festa do menino Jesus” é parte do calendário católico que envolve com muito gosto a comunidade católica Tupiniquim. Eles sabem que podem tomar parte da festa com o Congo, que tem espaço garantido. Sabem também que aquela festa é o começo dos rituais que fazem com o mastro de São Benedito todos os anos em Caieiras Velhas. Esse ciclo de festas revive, de certa forma, os tempos em que as pequenos grupos reuniam-se ali para dançar durante três dias, em volta do mastro completamente adornado com estandartes e fincado na praça

central da aldeia.

Durante as últimas duas décadas, as lideranças políticas foram constituindo os porta-vozes políticos dos Tupiniquim. Antes dessa nova geração, os grupos cerimoniais, representados pelas bandas de Congo, eram a principal referência simbólica e organizacional de algumas aldeias. Seu poder foi substituído pelas demandas territoriais e pela forma institucional como foram encaminhadas. Desde os anos anteriores à primeira eleição das áreas Tupiniquim no Espírito Santo, em 1979, as lideranças cerimoniais do Congo foram sendo substituídas pelos jovens politicamente engajados. Essa mudança não impediu que as lideranças políticas continuassem a se originar das famílias mais tradicionais e atualmente é o que continua acontecendo de fato. Esse período trouxe novidades, não apenas na organização política mas sobretudo, retirou relativamente o poder dos grupos cerimoniais. Acompanharemos o caso de Caieiras Velhas desse ponto de vista e procuraremos exemplificar as transformações pelas quais passou a organização política entre os Tupiniquim.

É relativamente difícil adotar um modelo de organização social dos grupos cerimoniais nos anos anteriores aos da demarcação. Como vimos nos capítulos anteriores, os dias de santo faziam com que muitas pessoas percorressem extensas distâncias para participarem das festas em Caieiras Velhas. Nessas ocasiões, o Congo era um momento da cerimônia bastante importante e concorrido, tanto pela dinâmica que impunha aos grupos cerimoniais, quanto pela festa que proporcionava aos visitantes. Vimos que a festa do santo era uma oportunidade de batizar crianças, enamorar-se de uma menina do lugar e arranjar casamento. Na ocasião, os párocos estavam presentes na pequena capela de São Benedito, o que facilitava a consumação dos batizados, alianças e um incipiente comércio, como vimos. Dentro do Congo, os grupos cerimoniais estavam divididos segundo as atividades de tocar os instrumentos: caixa, casaca, tambor e algumas vezes, o chocalho, efetivar os rituais de corte, enfeite, ocultação, expedição de busca e

levantamento do mastro de São Benedito ou São Sebastião, no centro da aldeia. O capitão do Congo, geralmente um homem mais velho, encarregava-se de agrupar e coordenar essas atividades. Os participantes das festas entendiam então que aquela personagem estava investida de uma autoridade religiosa que envolvia um suporte importante às suas atividades, batizar o menino e arranjar um padrinho. Há relação entre o capitão do Congo e a igreja católica não de todo harmoniosa pelas festas e bebedeiras que ocorriam nas ocasiões. Entretanto, os congueiros eram um artifício importante na condução de campanhas de arrecadação de verbas para a igreja, pois eles se dispunham a percorrer os pequenos lugarejos tocando em busca de pequenas contribuições.

O Congo é uma manifestação estética que tem suas raízes atribuídas aos negros da África (Elton, 1988). Esse enfoque nas “raízes” tornou-no intimamente ligado à manifestação da ancestralidade dos escravos. As idéias que o associaram a essas *raízes* acabaram, por vezes, congelando o fato social e impedindo análises contemporâneas à luz da transformação social desses grupos, tomados como “aculturados” e não em suas práticas cotidianas. O Congo adquiriu uma vida própria, sem que nele estivessem necessariamente em jogo outras relações que as meramente estéticas e folclóricas. No campo do folclore, ele foi estudado como manifestação remanescente da cultura negra, parte do “caldeirão racial capixaba”.

Quando comecei a falar sobre o Congo de Caieiras Velhas, os amigos de mestrado me indagavam se esse não era mais um sinal de que os Tupiniquim haviam perdido suas tradições. Afinal, o que uma “dança de ex-escravos” tinha a haver com um grupo indígena? A classificação do folguedo vinha acompanhada e determinava a etnicidade dos Tupiniquim de maneira inegável para esses colegas. O Congo seria, no máximo, uma bricolagem estratégica que, descoberto a tempo, ajudou-os a manter uma tradição, qualquer que fosse ela, frente à

“descaracterização étnica”<sup>9</sup>. O modelo de “invenção de tradições” servia bem para explicar essa situação, uma vez que, sob pressão política, uma solução “cultural” daria mais respostas que uma retórica que os Tupiniquim não possuíam então.

O Congo em Caieiras Velhas é uma espécie de cartão de visitas dos Tupiniquim. Em diferentes ocasiões a banda do capitão Alexandre é chamada para dar sua contribuição e mostrar a tradição dos índios. As letras assumem um caráter performativo, dramatizando o cotidiano dos Tupiniquim no ambiente da caça, coleta e dos jogos amorosos. Os instrumentos associados como parte da performance corporal circulam entre os dançarinos: casaca, caixa e tambor fazem estremecer o peito noite adentro, entre um e outro “gole no barrigudo”. Os braços cansados seguem uma música e outra, sob o comando do capitão. Caem na roda quando o capitão aponta seu bastão enfeitado, dá sinais com o apito e, um após outro, autoriza homens e mulheres a “sambarem”.

Os dias de festa em Caieiras Velhas mostraram também que havia uma performance pública associada à “dança do Congo”. Organizaram-se desde a década de oitenta excursões para escolas, inaugurações e comemorações cívicas no município de Aracruz, e mesmo fora do estado. Há um investimento de algumas pessoas de Caieiras Velhas no ensaio e na apresentação da “dança dos guerreiros”, da “dança da flecha” ou dos “curumins”. Esses esforços, que vivem mais intensamente em dias de crise diante do problema fundiário, representaram uma tendência em domesticar o Congo em favor de um discurso indígena sobre o que deveria ser a cultura Tupiniquim.

Dois irmãos, Amarildo e Salvador, estiveram associados a essas atividades, como organizadores. O atual cacique José Sesenando também

---

9 O mesmo parece acontecer com o Toré, que essencializado como “cultura” pela tutela indígena da FUNAI, manifesta outras relações sociais se olharmos no conjunto da sociedade (Ver Arruti, 1996)

participava das performances públicas, dentro e fora da aldeia. As atividades consistiam em organizar os Tupiniquim em categorias segundo gênero e idade, e daí atribuir uma mensagem estética a cada uma das partes que constituíam a sociedade Tupiniquim. A idéia de que a divisão representaria estamentos é, por si só, interessante. Se acrescentarmos que os dois irmãos são filhos mais velhos de seu Manoel Pinto e Dona Sofia, que retornaram para Caieiras Velhas no início da década de 80, sua observação torna-se mais interessante.

### **O Congo e a identidade**

Segundo Amarildo, morador de Caieiras velhas desde 1980, era preciso resgatar a cultura e a tradição de seu povo, como forma de evitar o falatório dos que queriam vê-los fora da sua terra. Os Tupiniquim respiravam ainda os ares da emancipação proposta pelo governo federal, que queria dar liberdade aos povos que não apresentassem mais os traços culturais ou biológicos de índios. A solução era pelo menos contraditória, pois em anos anteriores a FUNAI havia se empenhado em conter a perversa onda de descrença da Prefeitura de Aracruz, que insistia em dizer que em Caieiras Velhas não havia índios!(A Tribuna 1/8/1975) O clima era de emancipação dos “grupos aculturados”, segundo a velha e difícil taxonomia evolutiva dos indigenistas e intelectuais da década de setenta.

Se olharmos para os cronistas do fim do século XIX, veremos que havia uma manifestação estética em forma de dança, associada aos índios de Nova Almeida e Santa Cruz, cuja performance era igualmente pública. A primeira nota é de François Biard que, em 1858 (Biard s/d), com seu humor sarcástico, registrou na Vila de Santa Cruz:

Fiquei acordado quase a noite inteira. De manhã fiquei sabendo que era uma festa de São Benedito, muito venerado pelos índios. Eles se preparam para a festa com seis meses de antecedência e guardam a

lembrança dela seis meses depois. A partir do momento em que começa a tocar, o tambor não pára nem de noite nem de dia. No dia da festa, fui com meu hospedeiro nos divertir vendo a cerimônia, que se realiza numa pequena aldeia chamada, creio, Destacamento. Em cada cabana que entrávamos estavam bebendo cauím e cachaça; não cantavam, gritavam (Op. cit. 68-9)

O pintor acredita francamente que a dança dos índios não passava de um “desgracioso cançã, que merecia a reprovação de nossos agentes de polícia”. (apud. Elton, 1988; 68) A segunda observação, feita também por Elmo Elton (Elton, 1988), é sobre Dom Pedro II, em 1860, que além de fazer anotações de vocabulário de “uma velha índia”, registra:

A casa onde estou está muito bem arranjada. Os índios vieram tocar e dançar e depois apareceu o capitão-mor como o Biard, e um são beneditozinho dentro de uma caixa, que um dava a beijar servindo para outro dumbela um chapéu de sol...os índios tocam também com as mãos e tambores de toros escavados com peles de um lado, e chocalham um cestinho cheio de pedrinhas. A dança parece que é um bendengue dos negros, assim como a música o batuque do engenho. Os caboclos ainda têm algumas feições características da raça que é Tupi...Notei que só dançam os índios de alguma idade. O São Benedito corre quinze dias antes da festa e quinze dias depois, embriagam-se etc..”(Op. cit.)

Uma terceira observação sobre o “Congo” foi feita pelo Bispo do Rio de Janeiro, Dom Pedro Lacerda, que esteve no Espírito Santo em 1880. Ele menciona a presença de “grupo formado por indígenas da região” (apud; 4). Aponta o Bispo que

“...os índios, desde que cheguei à porta da matriz (Igreja dos Reis Magos) em número de seis, com um capitão à frente, estavam à porta da igreja a bater seus Guararás (tambores (sic)) e esfregarem seus Cassacos (paus dentados (sic)) e agitarem seu Manacá (chocalhos (sic)) e soltarem suas monótonas e lúgubres vozes sem modulação, como usam...o capitão estava de calças brancas, sobre-casaca cor de rapé, velha, com dragonas de retrós amarelo, e chapéu mal ornado, tendo na

mão uma varinha com fitas, e era ele que dançava compassadamente e com graça, a seu modo: os mais estavam vestidos com suas jaquetas e sem sapato, e só tocavam seus instrumentos de seus surdos. Eu, da janela, estive vendo um pouco aquela dança. E lá se foram para o lado oposto a tocarem seus instrumentos, a soltarem seu canto, com o capitão a dançar à frente” (Idem; 6)

É possível que a dança dos índios tivesse outro nome. Esses excertos nos ajudam a pensar a sobreposição que essa manifestação cerimonial sofreu, menos em termos de “empréstimos culturais” que na atuação pública de grupos de índios, quando as vozes começavam a silenciar sobre o assunto, calando-se completamente, logo após a virada do século XIX. Em Caieiras Velhas acostumou-se a dar o nome de Congo ou Festa do Tambor às festas.

### **Reciprocidade e hierarquia na Festa do Tambor**

Numa tarde de domingo, estávamos sentados conversando, eu e Carlinhos, no terreiro de Seu Alexandre. Ele nos acompanhava no diálogo, embora quisesse dormir, como de hábito, depois de almoçar. Mesmo assim havia conversa. Seu cunhado perguntava sobre a obra que o neto fazia em seu terreno e ele zombava do menino, que fazia a casa, mas ainda não conseguira a noiva. Leila, uma das animadoras culturais de Caieiras Velhas, surge de trás da casa de nosso anfitrião, vinda da casa do filho mais velho dele. Vinha pedir que a “banda de Congo” fizesse uma apresentação para uma escola primária de Aracruz. Ela veio acompanhada de Salvador, que dirigia a dança dos meninos, no que ele batizara de “Congo Mirim”. O capitão Alexandre ficou chateado, pois não haviam falado nada a respeito disso nos dias que antecederam à “apresentação” e os “camaradas” não haviam sido avisados. Mesmo assim, querendo agradar e fazer um galanteio à menina, ele reuniu seis pessoas e foi para a palhoça, do outro lado da rua, apresentar a dança, enquanto Salvador exibia seu balé com os meninotes de Caieiras Velhas. Numa roda, as crianças da escola estavam sentadas, enquanto os

“curumins” dançavam ao centro, tocados pelo apito do capitão e ao som das caixas e casacas. Levaram meia hora nisso até que o capitão encerrou sua parte. Os demais se dispersaram consternados; haviam trazido até uma câmera de vídeo para gravar sua presença ali. No fim da tarde, Salvador apareceu na casa do capitão e pôs seu “cargó” à disposição, encerrando sua participação no Congo mirim.

Seu Alexandre é o capitão do Congo desde que o Manoel Francisco, um compadre seu, faleceu. Antes de Manoel Francisco, o capitão era o Manoel Sesenando, pai de Seu Alexandre. Leila é neta de Comadre Andrelina, que antes de ser evangélica, era a Rainha do Congo em Caieiras. Hoje é Helena, sua tia paterna, quem permanece timidamente nessa posição cerimonial. Salvador é filho de Manoel Pinto e de Dona Zumira. Embora more em Caieiras Velhas com o pai e a mãe há dez anos, não é considerado “filho do lugar”. Como vimos, seus pais saíram de Caieiras Velhas e foram para Linhares, voltando posteriormente. Seu irmão, Amarildo, foi quem iniciou o grupo de dança entre os adultos e crianças em 1980, pouco depois de chegar a Caieiras Velhas. Ele é casado e tem quatro filhos com a neta do capitão Manoel Francisco, que junto com a mãe, apresentava-se em festas e comemorações. Nessa época o cacique era o filho de Seu Alexandre, José Sesenando. Segundo Amarildo, ele tinha todo o apoio para os eventos fora da aldeia: transporte, alimentação para as crianças e tudo mais. A quantidade de eventos e convites era crescente. Quando entrou um cacique de outro grupo familiar, ele começou a se desentender e abandonou o Congo. Pouco tempo depois converteu-se ao pentecostalismo e hoje acompanha de longe a evolução das festas em Caieiras Velhas. Era, segundo muitas opiniões, o animador cultural do lugar, inventando danças, compondo músicas e ensinando artesanato aos meninos. Ele iniciou uma nomenclatura entre a garotada, tomando emprestados nomes indígenas mais conhecidos, numa mistura de nomes Jê e Tupi. Viajavam muito e conheciam outras populações indígenas, como os Pataxó, os Krenac e outros da Bahia. Amarildo perdeu o apoio para o que fazia e preferiu parar. Todos têm boas



lembranças dele e esperam que ele retome às atividades de que gosta. O irmão, Salvador, ficou no seu lugar mas está desistindo também, como vimos. Ele se dava melhor com o José Ramos, antigo cacique, e quando ele saiu, voltaram os atritos com a atual liderança.

### **Grupos cerimoniais**

Tagibibuia é pau pra fazer casaca/  
Siriba oca é pau pra fazer tambor/  
Cipó caboclo é o remédio que o pajé ensinou/  
Eu vou, eu vou, eu vou tomar o remédio que o pajé ensinou/  
(música da banda de Congo de Caieiras Velhas)

Se publicamente havia uma manifestação performática do Congo e suas danças ensaiadas, o dia-a-dia me mostrava que o Congo estava associado a uma sociabilidade íntima das casas. O cenário, montado pelos animadores culturais, era facilmente substituído pelos encontros amistosos de uma parentela e do conjunto de amigos da casa. Numa roda de Congo os compadres, irmãos e casais reuniam-se para conversar e fazer uma “zoada”. Homens e mulheres estavam ali, bebendo e conversando sem projetos, contando uma anedota ou um “causo” mais curioso. Os dançarinos e os caciques estavam fora dos encontros nesses dias. Os “mais antigos” no Congo até apareciam para dar uma saudação e retomar uma cantiga de roda que “só ele sabia”. A porta da casa do capitão ficava cheia de moleques curiosos, que eram espantados, como se aquilo não fosse coisa de crianças. Eles rodavam e voltavam para a animação. Iam crianças de colo, que suscitavam um benzimento no dia posterior. Acertava-se um batizado e em julho, no meio das fogueiras, tirava-se um compadre. A noite era propícia para isso. Após um dia cheio, relaxar com a música e a batida no tambor, entre um gole e outro. Não havia testemunhas. As festas davam-se sem aviso prévio.

Numa tarde o capitão, agora Compadre Alexandre, saía de sua casa,

puxando as calças e segurando o chapéu preto de feltro, cortava caminho pela casa do filho Olindo e saía em frente à casa da neta. Dali seguia, atravessando a rua central, passando em frente ao posto da FUNAI, a casa de Seu Jovino, Antônio Santos, marido de sua irmã, e chegava à casa da Comadre Helena e o “velho coitinho”, seu marido. Encontrava metade da família ali sentada, depois do almoço festivo. Estavam como que esperando ele aparecer. Intuíam isso. A formalidade do convite aplacava as brincadeiras. O capitão falava sem elevar sua voz. Os gracejos cessavam. O compromisso estava marcado. Ele não se demorava muito. Depois do convite fazia um gracejo às filhas mais novas de Dona Helena, questionava com uma anedota a masculinidade de Pedro Tupi e ia embora, cerca de meia hora depois.

Distante da dinâmica das apresentações públicas, no dia 5 de dezembro, uma festa inédita - para mim - aconteceu em Caieiras Velhas. O capitão já tinha avisado que na boca da noite cortariam o mastro para o São Sebastião. Era um aviso como os que já havia visto antes, acolhido com simplicidade pelos tocadores. Eles começaram conversando na casa de Seu Alexandre, ali pelas três horas. Foram para a frente da Igreja de São Benedito e ficaram tocando o tambor até as cinco. Uma canção puxou a outra, e outra, até saírem numa direção que eu desconhecia. Estava com a filmadora e fiz algumas tomadas. Estava conversando com Calinhos e Maria, sua mulher. Dona Leonícia está acorodada e era invisível para o casal, que discutia se colocavam ou não o muro em volta do terreno. Dali vi a banda sair e fui atrás, pedindo licença aos meus anfitriões. Certamente alguns componentes sabiam que eu iria fazer fotos e insistiam para que eu os acompanhasse. Qual caminho tomariam, foi a pergunta que fiz.

### Sair da aldeia, a lógica do rito

Eu pisei na folha seca/  
Chuê, Chuê, Chuê, Chuá/  
Eu pisei na roda grande/  
E fiz a pequena rodar. (bis) (Banda de Congo de Caieiras Velhas)

Caieiras Velhas tem um pátio, onde fica a Igreja de São Benedito, a casa dos visitantes e o centro comunitário. Ao seu redor, um conjunto de filhos casados do capitão do Congo. Ali realizam-se igualmente as reuniões dos Tupiniquim, como a realizada com o Procurador da República, para discutir o acordo da ampliação das terras, posto em curso no início do ano de 1998<sup>10</sup>. É para ali também que convergem as festas públicas do Dia do Índio, quermesses e as fogueiras de meados de junho e julho. A ocupação maciça de posseiros até 1985 fez com que essa região da aldeia fosse meio esquecida e a estrada que leva de Coqueiral a Aracruz assumisse maior importância, tanto para o comércio quanto pela valorização dos lotes. Na rua foram instalados o posto da FUNAI e a escola primária, bem como a casa dos funcionários da FUNAI.

Após o processo de desintrusão houve a revalorização de algumas datas e as festas de Congo retornaram à cena em Caieiras Velhas. A Igreja de São Benedito foi reconstruída, após sua queda durante um dos temporais que costumam destruir as casas ali. Tendo conversado com muitos moradores, pude perceber que a sua posição acabou produzindo a idéia de um centro em relação ao resto da aldeia.(ver descrição da morfologia) Nesse dia reforcei essa idéia, pois ao sair em expedição, o grupo fez uma performance que elegia o pátio da igreja como marco de saída e chegada do cortejo. Havia observado que ao saírem para uma excursão para Irajá, Pau Brasil ou mesmo para fora do município, como ocorreu diversas vezes, havia um momento em que a banda dava algumas voltas em frente

ao santo, dentro da igreja, e depois saía para seu destino. Agora estavam formando uma fila para dar as mesmas voltas do lado de fora, pedindo as bênçãos do santo para a empresa. O sentido era reunir as pessoas ali para que depois todos se deslocassem até a mata e retirassem um pau para o mastro. Embora muitas pessoas se incorporassem à banda no meio do caminho, o marco de partida e chegada era finalmente o pátio da igreja.

A expedição saiu muito animada. Crianças no colo, velhos, jovens a pé ou de bicicleta, todos cruzaram a rua que vai dar em Coqueiral, passaram em frente à escola, ao posto da FUNAI e entraram à direita, em direção à casa da Comadre Helena. Foram direto, sem paradas. Seguiram até o final da rua que termina no eucaliptal. Viraram à direita e continuaram. Seu Antônio Coutinho, marido de Comadre Helena, seguia na frente da expedição. Passos lentos, a figura magra e corcunda, com quase oitenta anos, levava um machado grande nas costas. A quizumba do batuque logo atrás dele não o tirava da convicção. Nem olhava para trás. Seguia firme. Sem avisar entrou no meio dos eucaliptos. Eu seguia-o de perto e pensei que o mastro iria ser retirado da pequena mata que fica perto da aldeia. Essa parte da plantação fica nos limites antigos da aldeia. Com a nova demarcação, esa parte está dentro dos limites de Caieiras Velhas. Estávamos, de certa forma “fora” da aldeia. Ele adentrou a plantação. Olhava detidamente as árvores geometricamente perfiladas e depois gritou a todos: “achei o pau!”. Ouvir uma vez foi suficiente para que os que estavam fora da plantação encontrassem o caminho. Os batuqueiros começaram a entrar e logo ocupavam completamente a parte em que o pau estava fincado.

---

10 Na realidade esse processo de reestudo e ampliação foi instaurado em 1993, com uma comissão Tupiniquim/Guarani e uma campanha internacional pelo reconhecimento dos direitos territoriais, coordenada pelo CIMI.

### **Transformar o mastro, transformar o inimigo**

Estavam muito entusiasmados e repetiam em profusão: “*Cadê nosso mastro? Olha ele aqui, olha ele aqui, olha ele aqui!!*”. Todos passaram a andar em volta do pau, tocando e perguntando “*Cadê nosso mastro?*” e os demais respondendo “*Olha ele aqui, olha ele aqui, olha ele aqui!!*”. A toada agora fazia outra pergunta e o outro lado respondia eufórica...“*Que pau é esse? Que pau é esse? É Guanambi! É guanambi!*”

O eucalipto foi transfigurado em Guanambi, ao toque dessa nova cantiga, puxada pelo capitão, que se aproximava e soprava o apito de compasso nervosamente. Abriu-se uma roda novamente para cortá-lo. A essa altura a euforia tomava conta de todos, entre uma toada e outra, puxada sem muito ensaio. Olindo fez uma cara de raiva, que não havia presenciado ainda. Aproximou-se do pau, mediu dois palmos rapidamente desde o chão e fincou o machado no tronco, como nunca havia feito antes na vida. Em quatro ou cinco golpes, o pau de seis metros estava no chão. Ele mediu doze cabos de machado e partiu o pau, que ainda não era chamado de mastro. A euforia tomou conta de todos.

### **Domesticar o mastro e o Outro**

Era como se viéssemos vitoriosos de uma batalha. Entramos com o mastro na aldeia, como uma espécie de troféu. O número de pessoas dobrou ao redor do mastro e todos queriam tocar e ajudar a carregá-lo Caieiras Velhas adentro. Desfilavam com ele, paravam, tornavam a andar, passavam na frente da casa de um e de outro, exibindo a conquista e desafiando-os a entrarem e tomarem parte no que haviam arrancado. Era como se o inimigo estivesse tombado ali em frente, em suas mãos. Deixaram o pau na frente da casa de Dona Helena para dali a um mês enfeitá-lo e escondê-lo, quando deveria ser descoberto novamente, agora transfigurado pelas mãos das mulheres e crianças que o haviam humanizado, de acordo com as cores de Caieiras Velhas e dos Santos que ele sustentaria dali a dias.

A expedição retornou ao centro do pátio da igreja satisfeita. Fazia anos que não participavam de uma festa com tanto entusiasmo. Estacionaram na frente da porta da igreja, entraram, agradeceram a São Benedito e pediram saúde para todos. O capitão falou, agradecido e emocionado. Falaram também Comadre Helena e a cantora, nora do capitão. Saíram em fileira e seguiram para a casa do capitão, a poucos passos dali. A festa varou a noite e ele precisou alertar os companheiros de que amanhã era outro dia.

### **Esconder o mastro**

Perto do dia 24, o mastro já estava devidamente enfeitado de cores e fitas por todo lado. Os filhos de Helena pintaram e trançaram fitas ao seu redor. Rosália, sua filha mais velha, cuidara do mastro de São Benedito, enquanto a filha adotiva de Seu Alexandre (neta), cuidava dos adereços do mastro de São Sebastião. Pintados de cores diferentes, foram cuidadosamente conduzidos ao centro do pátio de Caieiras Velhas. Colocaram o mastro em frente à igreja, enquanto o tambor tocava noite afora. O capitão convidou sabidamente os participantes para uma volta pelo pátio. Saindo de perto do mastro, um grupo de rapazes roubou o mastro da cena e foi bem longe escondê-lo. O roubo retirou o mastro do convívio das pessoas. Escondê-lo foi sinônimo de roubá-lo. O mastro, já parte da aldeia, pelos enfeites que recebeu, seria escondido longe, nas fronteiras da aldeia e fora do pátio, quase devolvido a natureza novamente. A forma agonística do rito reconstituía uma narrativa sobre o drama da relação entre tempo e espaço. A nova posição espacial do mastro - na fronteira da aldeia (a partir desse ponto os Tupiniquim de Caieiras Velhas consideram que já é a aldeia de Irajá) - contrariava o tempo social que transformou o pau em Mastro de São Benedito.

### **Achar o mastro**

A expedição saiu no outro dia. Cedo os “caboclos” já estavam atrás do mastro para reconduzi-lo ao centro da aldeia e, aí sim, fincá-lo de vez no centro do pátio. Contrariadas, as pessoas que estavam no tambor não sabiam onde o mastro estava escondido. Um rumor e uma fofoca levou-as a vários lugares. “Saímos da aldeia. Quase não achamos”, completa o capitão que cuidou da expedição de busca da relíquia. Só é possível acompanhar esse rito se pensarmos que ele cria posições. Essa cerimônia divide os envolvidos que dele tomam parte e os faz voltar sobre o destino e a dinâmica de uma narrativa de conquista e reelaboração espacial. Quando o pau é cortado, ele ainda “não é nada”. Sua imagem é a de um inimigo que é conduzido para dentro da aldeia e para o centro. Quanto mais ele se encerra dentro da aldeia, mais vai ficando “humanizado”. Por isso, ele tem que passar por duas etapas antes de completar seu ciclo e poder suportar o Santo. Fica nas fronteiras da aldeia em seus primeiros dias. É quase esquecido ali e depois recebe uma pintura decorativa. É conduzido ao centro, para que em torno dele possam dançar e cantar. Eis que uma facção o rouba dos demais e ele torna-se arredio novamente. O espaço torna a ser rompido e o tempo da procura o introduz novamente na dimensão humanizada, por meio do canto e da dança. A bandeira de São Benedito é colocada na ponta do mastro e ele é içado com grande alvoroço e fogos de artifício. A bandeira havia ficado na casa de Dona Helena desde o ano passado, quando o mastro fora retirado. Em fevereiro o mastro é derrubado. Uma expedição invertida reconduz o mastro de volta para “fora” do pátio da igreja e a bandeira é entregue a Dona Zumira, para que ela fique com a responsabilidade de, em dezembro, reconduzi-la novamente durante a puxada de mastro. Embora todos reclamem que “antes” era mais animado, há pelo menos três anos que acompanho a festa com suas mesmas características.

O Congo, diferente do pentecostalismo, não é voltado à conversão de seus seguidores. A facilidade com que se entra na roda é a mesma com que se sai

dela. No entanto, o faccionalismo assimétrico é facilmente percebido e demarcado pela presença de pessoas cerimoniais, como capitão e cantores, por exemplo. As categorias dentro do Congo são socialmente reconhecidas e ultrapassam o momento da festa. Um capitão é reconhecido como tal, fora de suas atividades cerimoniais, e uma rainha do Congo que tenha se convertido é ainda vista como tal pelos integrantes do pagode. O que eles convertem é a natureza íntima da pessoa, sabem que uma corda vibra quando o tambor ronca, como dizem. Entre os pentecostais, como pudemos ver acima, uma inovação religiosa vem progressivamente reformulando as bases hierárquicas dos grupos. A inserção do pentecostalismo estabeleceu a categoria “Irmão” como vocativo dos pares nos afazeres comuns do cotidiano e em momentos de celebração ritual. Fazem isso entre os mais velhos e destes com os mais novos, sem nenhuma discriminação no tratamento.

Brandão (1977) afirma a estrutura de oposição baseada na etnicidade de brancos e pretos nas congadas de Goiás. Sua análise encaminha a questão para a forma pela qual os negros se relacionam com brancos a partir de um conjunto de ritos e de memórias ligadas à posição de cada grupo no interior da sociedade, e os papéis esperados de cada um. O autor destaca, ora o caráter de “luta” das congadas (Idem;160), fundado no desafio a outros grupos cerimoniais, ora sua expressão como folguedo - centrado na “homenagem a algum santo ou como pagamento de ‘voto’”(Idem;162), o que resulta numa transformação do “rito” em “espetáculo”, a partir da apropriação dos “brancos” na realização das cerimônias (Idem;164).

As congadas analisadas pelo autor destacam o caráter de inversão que os ritos proporcionam, uma vez que os negros - tidos no interior dos ritos como pretos - passam a ser valorizados pela sua posição de fracos (liminar) dentro da sociedade. As cerimônias tratam, ademais, da luta entre cristãos e mouros, em que os primeiros derrotam e subjagam os outros, ainda que a situação não se acomode



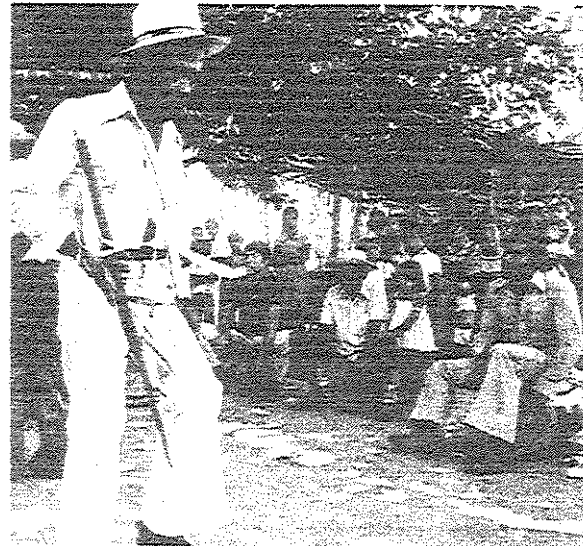
de fato. A “dupla oposição” ocorre porque “a dança dos congos transporta para a esfera de símbolos um acontecimento supostamente real e provavelmente passado entre africanos” (Idem;178-9) e inclui o negro numa ordem sociológica dos brancos, o que não ocorre na oposição fundamental cristãos/mouros.

Em termos analíticos e históricos, gostaria de propor uma leitura diferente para a “festa do Tambor” em Caiciras Velhas. A região de Aracruz teve sua demografia desequilibrada entre negros, índios e brancos. Como vimos na tabela do censo étnico da população de Reis Magos e da Capitania do Espírito Santo (APES, 1975 [1872]), no Capítulo I, em 1824 contavam-se 185 “pretos” em Reis Magos, subindo, esse número, para 1298, em 1872. “Índios e caboclos” somavam 3272 e 3225 e os “brancos”, 307 e 1734, respectivamente. Esses números não nos devem induzir a crer que os “pretos” tinham suas congadas isoladas dos índios, ainda que nos relatos dos viajantes tais cerimônias apareçam entre os “índios”, sem maior descrição dos demais grupos que a compõe. As relações locais entre populações indígenas e negras ainda é uma lacuna na história capixaba. O Congo aparece nesse cenário nebuloso como uma importante porta de entrada, se considerarmos as formas pelas quais ele aparece hoje, associado à definição identitária e territorial de um grupo indígena. Quero crer que o caráter de “grupo indígena” dos Tupiniquim é um acaso a que as demandas por terra de quilombo não se anteciparam na década de sessenta. Se o modelo de identificação étnica da FUNAI prevaleceu hegemonicamente, a “inadequação” do Congo - rito de negros, como se afirma - em uma sociedade indígena não pode ser creditada à “mistura” ou “assimilação da cultura negra”, mas à inadequação dos modelos de quem quer tornar a questão local passível de análise social, dominação política ou de controle tutelar.

## **Anexo das Considerações finais**

Tempo sagrado, espaço dividido

A “Festa do Tambor” em Caieiras Velhas por volta de 1979, marcava o início da trajetória que levaria às várias propostas de demarcação da terra indígena entre os Tupiniquim. Esta foto marca a ocasião da visita do General Ismarth, então presidente da FUNAI, em primeiras diligências em Caieiras Velhas. A fotografia da direita marca a destituição do cacique Joaquim Benedito e eleição de José Sesenando [direita], filho do então capitão do Congo [em pé] [veja Capítulo I]. [fotos de Rogério Medeiros]



Um momento recente [1997] da Festa do Tambor, em que trajes “indígenas” passam a fazer parte da “apresentação” do grupo cerimonial e determinadas performances de “guerra” incorporadas no momento em que se definem estratégias para a demarcação de terras. Como em décadas passadas, é marcante ainda a presença das “lideranças” associadas aos grupos cerimoniais e de parentesco. [Ver anexos das genealogias. Fotos do autor]



## **Referências Bibliográficas**

## I- Referências Bibliográficas

### A) Livros, artigos e teses

- ALMEIDA, Mauro W.B, 1986. Redescobrimdo a família rural. **RBCS**. N.º1 vol.1. ANPOCS
- ANDERSON, Benedict. 1989 **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática.
- ANTONIAZZI, Alberto, 1994. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis, Vozes.
- APPADURAI, Arjun, 1988. Putting Hierarchy in Its Place. **Cultural anthropology**. V3, Nº1. AAA, Waschington.
- ARRUTI, José M.P. Andion, 1996. **O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu**. Dissertação de mestrado. Museu Nacional, Riode Janeiro.
- ASTUTI, Rita, 1995. "The VEZO are not a kind of people": identity, diference and ethnicity among a fishing peopple of western Madagascar. **Americam ethnologist**, Nº22 v.2. AAA, EUA
- BARBNARD, A. And Good, A. 1984. **Reserch, practices in the study of kinship**. Academic press, London.
- BARNES, J. A. 1987 - "Redes sociais e processo político". In: Feldman-Bianco, Bela (Org.). **A antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global.
- BARRETO, Hênio. T. 1992 **Tapebas, tapebanos e pernas de pau: etnogênese como processo social e luta simbólica**. Rio de Janeiro: PPGAS-MN-UFRJ (Mestrado).
- BARTH, Frederic (org.). 1976 **Los grupos étnicos y sus fronteras**. México: Fundo de Cultura Econômica.

- BASSO, Ellen B. 1990. La biografía de los Kalapalo como historia. In Basso E. & Sherzer J. (orgs.) **Las culturas nativas latinoamericanas a través de su discurso**. Abya-Yala
- BIANCO, Bella F.(org.) 1987. **Antropologia das sociedades contemporâneas**. Global, São Paulo.
- BOURDIEU, 1974. **A economia das trocas simbólicas**. Perspectiva, São Paulo.
- BOURDIEU, 1996. **Cosas dichas**. GEDISA, Barcelona.
- BOURDIEU, 1998. **O poder simbólico**. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.
- BRAND, A, J.,1993. **O confinamento e seu impacto sobre os Paí-Kaiowá**. Dissertação de Mestrado. PUC, Porto Alegre.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1986, **Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural**, São Paulo, Brasiliense.
- BRITES, Jurema, 1989. **Aprendiz de bacana: mobilidade social e sociabilidade em uma terra afrobrasileira**. (Mest.) UFRGS.
- BURKE, Peter, 1992. **A escrita da História**. Ed. Unicamp, São Paulo.
- CARMACK, Robert M. 1979. La etnohistoria: una reseña de su desarrollo, definiciones, metodos y objetivos. In **Etnohistoria y Teoria Antropológica**. Ministério da Educacion, Guatemala.
- CARNEIRO da Cunha e Viveiros de Castro (orgs.) **Amazônia, etnologia e história indígena**, NHII/USP, FAPESP.
- CARNEIRO da Cunha, M.1985. **Negros, estrangeiros: os escravos e sua volta à África**. São Paulo, Brasiliense.
- CARNEIRO da Cunha, M.1987. **Antropologia do Brasil**. São Paulo, Brasiliense/Edusp.
- CARVALHO, Maria R 1984 "A identidade dos povos indígenas do nordeste". **Anuário antropológico**. Brasília: Tempo Brasileiro.
- COHN, Bernard S. 1972 (1985). **O que é etno-história?** (mimeo)

- CUNHA, Manuela Carneiro da. 1992 (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP.
- DALCOMUNI, Sonia M. 1990. **A implantação da Aracruz Celulose no Espírito Santo: principais interesses em jogo**. ICHS - UFRRJ (Mestrado)
- DANTAS, Beatriz Góes, et all, 1993. Povos indígenas do Nordeste brasileiro. In **História dos índios no Brasil**, São Paulo, Cia das Letras.
- DESCOLA, Philipe. 1988. **La selva culta: simbolismo y práxis em la ecologia achuar**. ABYA-YALA-IFEA.
- DROOGERS, A & Kamsteeg, F. 1991. **Algo más que ópio: uma lectura antropológica del pentecostalismo latino americano y caribeño**. San José, Costa Rica, DEI.
- DUMONT, Louis, 1971. **Introduction a deux théories d'antropologie**. Paris, Mouton.
- FAUSTO, Carlos, 1993. Fragmentos de História Tupinambá. In Cunha, Manuela C. da **História dos índios no Brasil**, São Paulo, Cia das Letras.
- FERNANDEZ, Florestan, 1963. **Organização social dos tupinambá**. 2ª ed. São Paulo, DIFEL.
- FERNANDEZ, Florestan, 1966. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. Ed. São Paulo, DIFEL.
- FGV, 1987. **Dicionário de ciências sociais**. Verbetes "aldeia" e "comunidade"
- FÍGOLI, Leonardo H. G., 1983. Identidad Regional y "Caboclisto": Indios del Alto Rio Negro en Manaus. **Anuário antropológico**. DCS, ICH, UNB.
- FRY, P.H. & Howe G.N. 1975. Duas respostas à aflição: Umbanda e Pentecostalismo. In **Religião e sociedade**, n.º 6. Rio de Janeiro.
- GAGLIARD, José M. 1989 O indígena e a república. São Paulo: Hucitec/Editora da USP/Secretaria de estado de Cultura.



- GLUCKMAN, M. 1987 Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: Bela Feldman-Bianco (org.) **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global.
- GOW, Peter. 1991. **Of mixed blood**. Oxford: Oxford University Press.
- GREEN, Linda, 1994. Fear as a Way of life. **Cultural anthropology** 9(2). AAA. Arlington.
- GRUNEWALD, Rodrigo. 1993 **Regime de índio e faccionalismo: os atikum da Serra do Umã**. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional-UFRJ (Mestrado).
- HALBWACHS, Maurice, 1990. **A memória coletiva**. Vértice, São Paulo.
- HALL, Stuart, 1995. **A questão da identidade cultural**, in Textos didáticos, Campinas, IFCH/ UNICAMP.
- HANNERZ, Ulf, 1997. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-chave na Antropologia transnacional. **MANA**, V3 N°1. Pp.7-39. Museu Nacional, RJ.
- HENDRIKS, Janet, 1990. La manipulacion del tiempo en una sociedad amazónica: genero y evento entre los Shuar. In Basso E. & Sherzer J. (orgs.) **Las cultura nativas latinoamericanas a traves de su discurso**. Abya-Yala
- HERITIER, François, 1989 [1979]. Família, Casamento. **Enciclopédia Einaudi**. N° 20 Parentesco. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda.
- HERNANDEZ J. & Rizo, P. 1988. Etnohistoria del Bajo Puntamayo: estratégias de sobrevivência de las tribus Siona, Kofan, Ingano y Huitoto. In: P. Jorna, L.Malaver, M. Oostra; **Etno-história do Amazonas**. 46° Congresso de Americanistas, Amsterdam. ABYA-YALA, MLAL.
- HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence (orgs) 1984 **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HOLLINSWORTH, David, 1992. Discourses on aboriginality and the politics of identity in urban Australia. **OCEANIA**, v.63 N°2.
- INSTITUTO Sócio Ambiental, 1995. **Povos indígenas do Brasil 1991-95**.

- JACKSON, Jean E. 1995. Culture, genuine and spurious: the politics of indianness in the Vaupés, Colombia. **American Ethnologist**, N°22 v.1. AAA, EUA.
- JORGENSEN, Dan, 1996. Regional history and ethnic identity in the hub of New Guinea: the emergence of the Min. **OCEANIA**, v.66 N°3.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1983. História e etnologia. **Textos didáticos do IFCH**. Unicamp, Campinas.
- LIMA, Antonio Carlos de Sousa. 1995 **Um grande cerco de paz**. Vozes, Rio de Janeiro:
- LIMA, Walter de Paula, 1996. **Impacto ambiental do eucalipto**. EDUSP, São Paulo.
- MARCUS, George. 1991 Identidades passadas, presentes e emergentes: requisito para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. São Paulo: **Revista de antropologia**. Vol. 34.
- MARCUS, George, 1995. Ethnography in/of the world system: the emergency of multicited ethnography. **Annual review. Anthropology**, v24.
- MAUSS, Marcel. 1979 **Marcel Mauss: Antropologia**. São Paulo: Ática.
- MAUSS, Marcel, 1974. **Sociologia e Antropologia**. EDUSP. São Paulo.
- MONTEIRO, John. 1994 **Negros da Terra. Índios e bandeirantes na formação de São Paulo**. São Paulo: Cia das Letras.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (org.) 1987. **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Marco Zero, Rio de Janeiro.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco, 1995. Fronteiras étnicas e identidades emergentes. In. **Povos indígenas do Brasil 1991-95**. Instituto Sócio Ambiental, 1995.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1988 **O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. 1979. **A fronteira e a viabilidade do campesinato indígena**. Rio de Janeiro. PPGAS

- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de, (sd) A viagem de volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do nordeste. **Atlas das terras indígenas do nordeste**, PETI/Museu Nacional.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de, 1969. Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia. **América indígena**, XXVIII, 2. México
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de, 1976a. **Do índio ao bugre**. Francisco Alves, Rio de Janeiro.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de, 1976b. **Identidade, etnia e estrutura social**, São Paulo, Pioneira.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. 1972 **A Sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro/São Paulo: Tempo Brasileiro/Ed. Da USP.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. 1978 **A Sociologia do Brasil Indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Ed. UNB.
- PARAÍSO, Maria Hilda B. 1992 "Os Botocudos e sua trajetória histórica". In: Cunha, Manuela Carneiro da (ed.). **História indígena no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras.
- PEREIRA NETO, Francisco M. 1995. **A caminho da luz**. (Mestrado) UFRGS.
- PERES, Sidney C. 1992 **Arrendamentos de terras indígenas: análises de alguns modelos de ação indigenista no nordeste (1910-1960)**. Rio de Janeiro: PPGAS-MN-UFRJ (Mestrado).
- PETI, Projeto Estudos sobre Terras Indígenas. (1993) **Atlas das terras indígenas do Brasil**. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- POLLACK, .M. 1992 Memória e identidade social. In: **Estudos históricos** vol.5, n°.10, Rio de Janeiro, Fundação Banco do Brasil/Fundação Getúlio Vargas
- POLLACK, M. 1989 Memória, esquecimento, silêncio. In: **Estudos históricos** vol.2, n°. 3, Rio de Janeiro, Vértice

- PORTO ALEGRE, M. Sílvia et al)1994. **Documentos para a história indígena no nordeste**. NHII - USP - FAPESP, São Paulo.
- PRICE, Richard, 1983. **First time: the historical vision of na Afro-Americam People**. The Johns Hopkins University Press, London.
- RAMOS, Alcida, 1990. **Memória Sanumá**. UnB/Marco Zero. São Paulo.
- RIBEIRO, Darcy 1970 **Os Índios e a civilização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- ROLIM, Francisco C. 1995. **Pentecostalismo**. Petrópolis, Vozes
- ROSALDO, Renato. 1984. **Ilongot Head-Hunting**. Standford: Standford University Press.
- SAHLINS, Marshall, 1990. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro, Zahar.
- SAHLINS, Marshall, 1997. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção. **MANA** 3 (v.1 e 2). Museu Nacional, Rio de Janeiro.
- SEEGER, Anthony, 1980. **Os índios e nós**. Ed. Campus, Rio de Janeiro.
- SILVA, Sandro José da. 1999. Relatório de pesquisa semestral encaminhado a CAPES: “**Tempo e espaço entre os Tupiniquim**”. Vitória, Mimeo.
- TRIGGER, Bruce G. 1982. **Etnohistória: problemas e perspectivas**. (mimeo)
- TURNER, Victor. 1974. **Dramas, fields, and methaphors**. Cornell University Press, London
- TURNER, Victor. 1997, **O processo ritual**. Vozes, Petrópolis.
- TURNER, Terence, 1991. Ethno-ethnohistory: Myth and History in native South American Representations of contact with Western society. In, Hill, J. (Org.) **Rethink mith and history**. University of Illinois Press.
- VANSINA, J. 1966. **Oral tradition: A study in Historical Methodology**. Chicago: Andine.
- WAGLEY, Charles & Galvão, Eduardo, 1969. **Tenetechara: The indians of Brazil: a culture in transition**. MAS Press, New York.

- WEBER, Max. 1984 - "Conceptos sociológicos fundamentales". In **Economia e Sociedad**. Fondo de Cultura Económica. México.
- WOORTMANN, Ellen F, 1993. **Herdeiros parentes e compadres**. HUCITEC
- WOORTMANN, Ellen F, 1994. A árvore da memória. **Anuário antropológico/92**. Tempo brasileiro.
- WOORTMANN, K, 1990. "Com parente não se neguecia": O campesinato como ordem moral. **Anuário antropológico/87**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- WOORTMANN, K. & Woortmann, E.F. 1993. Fuga a três vozes. **Anuário antropológico/91**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

**B) Referências Bibliográficas relacionada aos Tupiniquim no Espírito Santo:**

- ABREU, Silvio Fróis. 1943. Feições morfológicas do litoral do Espírito Santo. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, V.5, n.º.2
- ARACRUZ Celulose S/A. 1991. **Aracruz, um exemplo de desenvolvimento sustentado**.
- ARACRUZ Celulose S/A. 1993. **Manejo sustentável dos planos de eucalipto da Aracruz**
- BECKER, Bertha. 1973. O norte do Espírito Santo, região periférica em transformação. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, v. 35, n.º.3 e n.º.4
- BIARD, Auguste François. S/d. **Viajem a província do Espírito Santo**. Vitória, Aracruz Celulose S/A, Fundação Jonice Tristão.
- BITENCOURT, Gabriel AM. 1981. A pesquisa de fontes primárias e a produção historiográfica no Espírito Santo. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico**. Brasília/Rio de Janeiro, n.º 332

- BRASIL. 1993. Câmara dos Deputados, Audiência pública na **Comissão de defesa do consumidor, meio ambiente e minorias**. Brasília: Senado Federal.
- BRÍCIO Júnior, Dauro. 1994. **Breve abordagem sobre a auto-sustentação dos Tupiniquim**. Aracruz, CIMI,
- BUSATO, Luiz. 1988. A imigração Italiano no Espírito Santo. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico**, Vitória, n°38.
- CARNEIRO da Cunha, Manuela, 1980. Índio vestido de branco. **Revista AGORA**. Abril. Vitória, ES Carvalho, S.M.S. 1995. Textos complementares da pesquisa etnohistórica dos povos Tupi do Espírito Santo, São Paulo.
- CICCARONE, Celeste, 1998. Povos indígenas e regularização fundiária no Espírito Santo. **Mosaico**. UFES CEG. Espírito Santo.
- CIMI leste & Comissão Tupiniquim. 1996. **Campanha internacional pela ampliação e demarcação das terras indígenas Tupiniquim e Guarani**. Aracruz, ES.
- CLAUDIO, Affonso. 1931. **Ensaio de sociologia, Etnografia e crítica**. Typographia das “vozes de Petrópolis”. Petrópolis.
- COUTINHO, José Maria. 1989. **Relatório do segundo encontro Indígena do Espírito Santo**. Barra do Riacho. Mimeo.
- CTA, 1997. Centro técnico agrícola, relatório de atividades de Míticultura na comunidade Tupiniquim/ES
- CRUZ, Ruth BL. 1950. Distribuição da população do Espírito Santo, em 1940. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, V.12, n°3
- CUNHA, Francisco M. 1984. Informações sobre a capitania do Espírito Santo em 1811, Vitória. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo**.n.35
- CUNHA, Manuela C. 1980. Índio vestido de branco. **Revista Agora**, Espírito Santo.

- CUNHA, Manuela C. 1981. O Índio de olho no Branco. **Boletim do Departamento de Ciências Sociais**. UFES, Espírito Santo.
- EDUCADORES Tupiniquim e Guarani & Mugarbi, Edvanda (org.) 1999. **Os Tupinikim e Guarani contam...** Vitória, Traço Certo.
- ELTON, Elmo, 1988. **São Benedito, sua devoção no Espírito Santo**. Vitória, Dep. Estadual de Cultura.
- ESTIGARRÍBIA, Antônio. 1934 a. Índios do Rio Doce. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo**. Vitória, Oficinas da "vida capixaba" n.º.7 jul.
- ESTIGARRÍBIA, Antônio. 1934 b. Trechos de um relatório apresentado pelo inspetor à diretoria do Serviço de Proteção aos Índios, no ano de 1912, relativamente aos índios do Rio Doce. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo**. Vitória, Oficinas da "vida capixaba" n.º.7 jul.
- FALCÃO, Clodoaldo. 1938. O caboclo Bernardo e o naufrágio do Imperial Marinheiro em 1887. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo**. Vitória, Oficinas da "vida capixaba" n.º.11.
- FASE, 1993. **Inquérito civil sobre fomento florestal**. Vitória, FASE.
- GRUPO de trabalho, portaria n.º565/e/79. 1979. **Relatório da eleição de área para reserva indígena Tupiniquim no Estado do Espírito Santo**, Brasília, Mimeo.
- GRUPO de Trabalho Técnico, portaria n.º0783/94. 1994. **Relatório final de re-estudo da identificação das terras indígenas Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios**, Vitória, Mimeo.
- GUIMARÃES, Ewerton M, 1982. Sobre a situação de bens imóveis pertencentes ao patrimônio indígena do ES. In: Santos, Silvio Coelho (org.) **O índio perante o direito**. Florianópolis: Ed. Da UFCS.

- INESC, et all, 1995. Mapa da fome entre povos indígenas no Brasil; Contribuição à formulação de políticas de segurança alimentar sustentáveis. Brasília.
- LERY, Jean, 1976. **Duas viagens ao Brasil**. Companhia Editora Nacional, RJ.
- LEITE, Serafim. 1945. **História da Companhia de Jesus no Brasil: Cap - III- A Capitania do Espírito Santo**. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional. T.6
- MARCATO, Sônia de Almeida. 1980a. **Da indianidade dos Tupiniquim**. Brasília. Transcrito no processo n°. 3649/75, fls.289-308.
- MARCATO, Sônia de Almeida. 1980b. **Remanescentes indígenas do leste brasileiro**. Brasília. Transcrito no processo n°.3440/81, fls.072-120.
- MARQUES, Cezar Augusto. 1878. **Dicionário histórico, geográfico e estatístico da Província do Espírito Santo Rio de Janeiro**: Typographia Nacional.
- MARTINS, Maria Terezinha B.M, 1986. **Tupiniquim: os fabricantes de farinha de Pau Brasil**. Juiz de Fora, UFJF. Trabalho de conclusão de Bacharelado em Ciências Sociais (Antropologia)
- MEDEIROS, Rogério. 1983. **Espírito Santo maldição ecológica**. Vitória, ASB Arte gráfica Editora.
- MEDEIROS, Rogério. 1994. Espírito Santo, encontro das raças. “Índios, negros e portugueses” in **A Tribuna**, Vitória.
- MELLO, Judith Freitas de Almeida. 1961. Índios do Espírito Santo. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo**. N.º22/24
- MORANDI, Angela, Rocha, Haroldo. 1991. **Cafecultura e grande indústria, a transição no Espírito Santo, 1955-1985**. Vitória, Fundação Ceciliano Abel de Almeida, ES
- NEJAR, Carlos, 1994 (1889). **Relatório da Província do Espírito Santo**. Arquivo Estadual, Vitória, ES
- NEVES, Guilherme Santos. 1958. A “casaca” instrumento musical indígena. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo**. n.º.18



- NEVES, Guilherme Santos. 1963. **Festas do mastro em terras capixabas**. In UFRGS (org.). Uma experiência pioneira de intercâmbio cultural. Porto Alegre, UFRGS
- NEVES, Guilherme Santos. 1969. Subsídios para a história de Nova Almeida. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo**.n.28-30
- OLIVEIRA, José Teixeira. 1975. **História do Espírito Santo**, Fundação cultural do ES.
- PACHECO, Renato. 1990. Três pequenos estudos. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo**, n°.40, Vitória, ES.
- PACHECO, Renato, 1955. Caieiras Velhas - onde os "índios" não andam despidos. In **O Diário**. Vitória.
- PEROTA, Celso, 1976. **A comunidade indígena de Caieiras Velhas**. CETRAPS/ES. Mimeo.
- PEROTA, Celso, 1977. Os Tupiniquim no Espírito Santo. **Boletim do Departamento de Ciências Sociais**, n° 1. UFES, Vitória.
- PEROTA, Celso, 1979. A comunidade indígena de Caieiras Velhas. **Revista de Cultura da UFES**. Ano 1 n°.2. Vitória.
- PEROTA, Celso, 1981. Os Tupiniquim no Espírito Santo. **Boletim do Departamento de Ciências Sociais**, n°.4, UFES
- PEROTA, Celso, 1992. **Meio Ambiente e Desenvolvimento no Espírito Santo**, SEAMA, Vitória E.S.
- REVISTA de Cultura da UFES**, 1978. Medo da maré de outubro, n°8, Vitória, ES
- REVISTA Agora**, Janeiro, 1980. Tutela de padrasto, Vitória, ES
- ROCHA, Levy. 1980. Viagem de D.Pedro II ao Espírito Santo. Rio de Janeiro/Brasília: **Revista Continente editorial/INL**.

- RUSCHI, Augusto. 1973. Os grupos antropológicos indígenas do Estado do Espírito Santo. **Boletim do Museu de Biologia Dr. Melo Leitão**, Série Proteção à natureza, Santa Tereza (ES), n°.47
- RUSCHI, Augusto. 1976 (1979). Eucalipto e ecologia. **Boletim do museu de Biologia Dr. Melo Leitão**, Série divulgação, Santa Tereza (ES) n°.44.
- SAINT-HILAIRE, Auguste, 1936. **Segunda viagem ao interior do Brasil, Espírito Santo**. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- SAINT-HILAIRE, Auguste, 1974. **Viajem ao Espírito Santo e Rio Doce**. Belo Horizonte, Itatiaia.
- SILVA, Márcio F. & Gnerre, M<sup>a</sup> B. M. Abaurre 1982. **Fonologia e memória linguística: o caso dos Tupiniquins de Caieiras Velhas**. IEL, Campinas. Mimeo.
- SOUZA, Gabriel Soares. 1938. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Cia editora nacional, São Paulo
- STADEN, Hans. 1974. **Dois viagens ao Brasil**. Ed, Itatiaia, Belo Horizonte.
- TUPINIQUIM;1996. **Resgatando a memória e a tradição Tupinikim**. Aracruz.

## II- Documentos

### A) Manuscritos

Registro de Terras a Cargo do Vigário de Vila dos Reis Magos e Santa Cruz, Manoel Antônio dos Santos Ribeiro, 1854-1855. **Arquivo Publico do Espírito Santo [APES]**. Coleção "Fundo De Governadoria: Agricultura"

### B) Impressos

APES, 1998[s/d]. **Notícia histórica da Vila de Nova Almeida da Província do Espírito Santo**.

ARQUIVOS do estado do Espírito Santo, 1759-1779[1945]. **Livro Tombo de Nova Almeida**.

- PENNA, Misael Ferreira. 1878. **História da Província do Espírito Santo**. Rio de Janeiro
- RUBIM, Braz da Costa. 1862. Dicionário topográfico da província do Espírito Santo. **Revista trimestral do Instituto Histórico e Geográfico e ethnohistórico do Brasil**. Rio de Janeiro. Typ. de D. Luiz dos Santos, t.25
- RUBIM, Francisco Alberto. 1856. Memória estatística da Província do Espírito Santo. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brazil**. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, n° 22, t.19.
- VASCONCELLOS, Inácio Acioli. **Memória estatística da Província do Espírito Santo escrita no ano de 1828**. Vitória, Arquivo Público Estadual, ES.
- VASCONCELOS, José Marcelino Pereira. 1858. **Ensaio de história e estatística da Província do Espírito Santo**. Vitória, Typographia de P.A.D'Azeredo.

### III - Jornais

- O Diário, Vitória, ES
- A Gazeta, Vitória, ES
- A Tribuna, Vitória, ES

### IV - Revistas

- Agora, Vitória, ES