

2

O Teatro do Poder e o Teatro do Oprimido

O cotidiano das pessoas e dos agrupamentos humanos é repleto de relações teatrais, porque desempenhamos papéis mais ou menos fixos de acordo com o cenário do território em que vivemos, habitamos, trabalhamos e nos relacionamos. A chave de leitura aqui proposta é: observar as *relações sociais* – e dentro dessas as *relações de poder* como *relações teatrais*.

E é no cotidiano mesmo que podemos observar essas relações de poder entre pessoas e grupos, para daí extrairmos os textos que se encontram nos “discursos ocultos” (Scott, 2004) e justapô-los aos “discursos públicos” (2000), na intenção de extrairmos as contradições e as situações de opressão reinantes no mundo da cultura.

Uma das primeiras alegrias que tive ao frequentar as aulas do professor (antropólogo) Dr. Roberto DaMatta, foi constatar que sua fala se estrutura em muitos momentos sob a roupagem da metáfora do teatro.

Ao estudarmos “O Carnaval como um problema cultural”, DaMatta nos deu como chave de leitura o axioma de Shakespeare em sua peça “Como Quereis” (ou “Como Desejais”), quando Rosalinda se disfarça de homem para conhecer o universo de seu amado e ao retornar ao seu papel original, busca armas suficientes para uma conquista acertada.

Da mesma forma, nos dizia DaMatta, o carnaval como um problema cultural nos possibilita despir-nos de nossos papéis cotidianos e de nossas classificações rígidas do tipo certo/errado, acima da cintura/abaixo da cintura (eu acrescentaria sagrado/ profano, distinção de Mircea Eliade), para viver um momento de suspensão, onde, somente um Buñuel pode em seu cinema aspirar de longe o que o carnaval proporciona em termos de mistura das categorias.

Na verdade, DaMatta alerta aí para a possibilidade de uma vivência plena de *não interpretar* papel algum e viver nos 3 dias do carnaval nossas fantasias,

taras, desejos, possibilidades. Há a possibilidade de nos libertarmos dos rituais rígidos do cotidiano e seus papéis fixos a que somos obrigados (ou nos obrigamos) a desempenhar, como máscaras coladas à pele, à qual muitos se confundem e já não distinguem quem “realmente sou” do que “acham que eu seja”, ou o que impõem para que “eu” desempenhe como texto de um discurso social competente.

O pesquisador nessa perspectiva assume o papel de um espect.(ator) na expressão de Augusto Boal, quando, ao observar as relações sociais (relações de poder), não é apenas um espectador, um ser passivo, mas interage no que a Antropologia Social contemporânea chama de “observação participante”, atuando de formas mais ou menos discretas no território.

Em Karl Marx de “O 18 Brumário de Luis Banaparte”, a visão de totalidade social aparece como drama: “A História se repete, na primeira vez é sob a forma da tragédia e na segunda como farsa”. Visão esta que também informa a visão do social na Antropologia de Roberto DaMatta.

Tal visão é tributária dos estudos do antropólogo norte-americano Victor Turner (2008) ao estudar os “[. . .] laços entre cultura, cognição e percepção, na medida em que esses laços se traduzem em formas simbólicas” (Turner, 2008, p. 9).

Seu objetivo é [. . .] sondar e descrever as maneiras pelas quais ações sociais de vários tipos adquirem forma por meio de metáforas e paradigmas nas cabeças de seus atores. (2008, p. 11)

Turner (2008) se vale da metáfora teatral como forma de descrever processos sociais no que chamou de “Dramas Sociais”.

Em seu livro “Dramas, Campos e Metáforas – ação simbólica na sociedade humana” nos fala dos “Dramas Sociais”, como manifestações públicas de uma teatralidade engendrada para legitimar o poder, que configura as “Arenas” onde paradigmas são transformados em metáforas e símbolos, tendo como referência o poder político (Turner, 2008).

Assim Turner (2008, p. 28) nos argumenta que Dramas Sociais são “[. . .] unidades do processo social isoláveis e passíveis de uma descrição pormenorizada.”

Os Dramas Sociais podem nos fornecer um “[. . .] estudo dos símbolos, signos, sinais e marcas, verbais ou não-verbais, que as pessoas empregam para alcançar metas pessoais e do grupo” (2008, p. 33). São “episódios de irrupção pública de tensão” (2008, p. 28)

Assim, “[. . .] Dramas sociais são, portanto, unidades de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito” (2008: p. 33) e se expressam em 4 fases:

1) Ruptura com as relações sociais formais; 2) Crise crescente; 3) Ação Corretiva; 4) Reintegração do grupo social perturbado.

Conforme o autor “[. . .] Pode-se também postular que a coerência de um drama social concluído é ela mesma a função da *communitas*” (2008, p. 44)

Também Georges Balandier em seu livro “O poder em Cena” (1982, p. 5) nos fala de uma “Teatrocracia”, e um “governo nos bastidores”.

Balandier (1982, p. 5) utiliza o teórico russo do Teatro Nicolau Evreinov quando diz que: “[. . .] os atores políticos devem ‘pagar seu tributo cotidiano à teatralidade’”.

Balandier continua: “[. . .] Shakespeare já lhe tinha dado o símbolo: ‘O mundo inteiro é uma cena’ ” (1982, p. 5)

Estamos falando das relações sociais como “[. . .] Um jogo encenado a fim de mostrar os jogos da sociedade, que os faz e desfaz; uma sociologia que não depende de enunciação, mas da demonstração pelo drama” (1982, p. 5).

Balandier (1982, p. 5) prossegue:

[. . .] A constatação do parentesco existente entre as palavras “teoria” e “teatro” completa a lição, pois transmite o ensinamento. Ela sugere que o primeiro modo de teorizar é de caráter dramático. [. . .] A colocação da teatralidade política em evidência, sua consagração e seus ritos, não é uma maneira oblíqua de reduzi-los a aparências e jogos ilusórios. É uma resultante, tudo concorre para isto desde as

relações sociais definidas pelo sistema de produção até as construídas pelos valores e imaginário coletivos. Se nos lembrarmos que toda sociedade está sempre em evolução jamais acabada, que sua unidade só é realizada pela imagem imposta justamente pelo poder dominante, que suas pretensões e prescrições nunca estão inteiramente de acordo com a realidade vivida, pode-se compreender melhor a necessidade de produzir efeitos que tenham uma função de compensação. A sociedade não depende exclusivamente da coerção, das relações de força legitimadas, mas também do conjunto de transfigurações de que é, ao mesmo tempo, o objeto e a realizadora. Sua ordem permanece vulnerável; ela é portadora de perturbações e de desordem, geradores de ardis e dramatizações que mostram o poder em negativo. (1982, p. 21)

E conclui que “é preciso encontrar novas terapias capazes de tirar os homens do efeito das fascinações e reensinar a eles a governar as imagens e a não suportar que elas sirvam à captura de sua liberdade”. (1982, p. 78)

E é exatamente isto que propõe o Teatro do Oprimido de Augusto Boal através, por exemplo do Teatro Imagem (veja o capítulo 3).

Também Edward Palmer Thompson em seu artigo “Folclore, Antropologia e História Social” ao falar das formas de controle pelo “senso comum” no séc. XVIII nos relata:

Ao esmiuçar as formas desse controle no século XVIII, progressivamente me vi adepto da noção de teatro. Em todas as sociedades, naturalmente, há um duplo componente essencial: o controle político e o protesto, ou mesmo a rebelião. Os donos do poder representam seu teatro de majestade, superstição, poder, riqueza e justiça sublime. Os pobres encenam seu contrateatro, ocupando o cenário das ruas dos mercados e empregando o simbolismo do protesto e do ridículo. Sugerir que o controle ou a dominação podem se revestir da roupagem teatral não significa dizer (como já disse) que seja “imaterial, frágil demais para ser analisada, sem substância”: “definir o controle nos termos da hegemonia cultural não significa renunciar ao intento da análise, mas arquitetá-la para os tópicos necessários: as imagens de poder e autoridade e as mentalidades populares de subordinação’ “. (Thompson, 1998, p. 239 e 240)

Karl Marx também nos alerta “ [. . .] os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomando-lhes emprestados os nomes, os gritos de guerra e as roupagens, a fim de apresentar-se nessa linguagem emprestada” (Marx, 1974 apud Damatta, 2000, p. 46).

E não é exatamente isto que os Tupiniquim estão fazendo ao preservar suas Bandas de Congo e resgatar suas danças tradicionais, num processo de

(re) invenção do gestual dos curumins e guerreiros de seu povo imaginando seu tempo ancestral no tempo presente, criando uma cosmogonia da r-existência?

Gostaria de lembrar aqui o que nos diz Mircea Eliade a respeito do tempo do mito como tempo ancestral, o tempo da criação: “O gesto se reveste de significado, de realidade, unicamente até o ponto em que repete um ato primordial” (Eliade, 1992, p. 13).

E continua:

Vamos tomar a dança como exemplo. Originalmente, todas as danças eram sagradas; em outras palavras, elas desfrutavam de um modelo extrahumano. Em alguns casos, o modelo podia ser um animal totêmico ou emblemático, cujos movimentos eram reproduzidos com a finalidade de conjurar sua presença concreta, por meio da magia, para aumentar seu número, para que o homem obtivesse incorporação no animal. Em outros casos, o modelo talvez fosse revelado por uma divindade (por exemplo, a pírrica, uma dança marcial criada por Atenas) ou por um herói (cf. a dança de Teseu, no labirinto). E a dança podia ser executada com a finalidade de obter comida, de homenagear os mortos, ou para a garantia de uma boa ordem no Cosmo. Tinha lugar durante ocasiões de iniciação, de cerimônias mágico-religiosas, de casamentos, e assim por diante. Mas esses detalhes todos não precisam ser discutidos aqui. O que nos interessa mais é sua suposta origem extra-humana (porque cada uma das danças foi criada *in illo tempore*, no período mítico, por um ancestral, um animal totêmico, um deus, ou um herói). Os rit' mos coreográficos encontram seu modelo fora da vida profana do homem; independente de reproduzirem os movimentos do animal totêmico ou emblemático, ou os movimentos das estrelas; e independente de elas próprias se constituírem em rituais (passos, saltos e gestos labirínticos, praticados com instrumentos cerimoniais) — o fato é que uma dança sempre imita um gesto arquetípico, ou comemora um momento mítico. Em suma, ela é uma repetição, e, conseqüentemente, uma reatualização, de *illud tempus*, “daqueles dias”. (1992, p. 32 e 33) (sic)

Assim,

Poderíamos dizer que a memória popular devolve ao personagem histórico dos tempos modernos o seu significado como imitador do arquétipo, além de reproduzidor dos gestos arquetípicos — um significado sobre o qual os membros das sociedades arcaicas sempre estiveram e continuam conscientes [. . .] (1992, p. 44 e 45).

Conforme Mircea Eliade, algumas vezes, embora seja muito raro, um pesquisador esbarra-se casualmente na transformação de um episódio em mito. Acredito ser a retomada das danças entre os Tupiniquim uma possibilidade de retomada da dimensão mítica do *gesto ancestral*, pois se reveste de uma aura.

Walter Benjamin (1994) em seu artigo “A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica”, nos diz que uma obra de arte em tempos distintos pode receber atribuições distintas. Por exemplo, a estátua da deusa Vênus na Grécia Antiga será venerada, ao passo que na Idade Média será execrada. O que é comum nas duas tradições, entretanto, é que permanece a aura da obra.

As mais antigas obras de arte surgiram para cumprir uma função ritual, inicialmente mágica e depois religiosa. E ainda conserva até hoje, em si mesma, de forma secularizada, sobre o culto do belo na obra de arte.

A aura que se forma em torno do gesto e da dança indígena nos tempos atuais pode ser positivo, no sentido de afirmação da cultura tradicional desse povo, o resgate de sua memória, ou negativo, quando o olhar exótico do visitante ou turista na aldeia lhe atribui um lugar separado, seja acima de sua cultura ou para baixo, ambos se constituem em formas de exclusão.

Ao exaltar demais uma pessoa ou cultura, não deixamos de pô-la em planos equidistantes do nosso e assim afirmarmos uma espécie de negação da humanidade do outro.⁴

Poderíamos também classificar a recriação das danças “tradicionais” entre os Tupiniquim como o que o historiador Éric Hobsbawn chama de “tradição inventada”. Entende-se essa expressão como um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado (Hobsbawn, 1984, p. 9).

Em poucas palavras, elas são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória. É o contraste entre as constantes mudanças e inovações do mundo moderno e a tentativa de estruturar de maneira imutável e invariável ao menos alguns aspectos da vida social que torna a “invenção da tradição” um assunto tão interessante para os estudiosos

⁴ Essa chave de leitura a respeito da exclusão ao exaltar demais uma pessoa me foi dada pelo poeta Waldo Motta em reuniões e debates no Grupo Poiesis (Poesia e Teatro) do qual participei dos anos de 2006 a 2009, sob coordenação artística do referido poeta.

da história contemporânea (1984, p. 10), quanto para cientistas sociais, assistentes sociais, teatrólogos, geógrafos etc..

O que se busca com a re-“invenção da tradição” das Danças Tupiniquim é uma espécie de formalização e ritualização do passado, uma repetição que resgata uma aura indígena, invisibilizada em meio às invasões da modernidade em sua cultura. Estamos falando um povo acusado de não ser indígena pelo fato de ter hibridizado sua cultura tradicional a outras culturas e fazer r-existir sua cultura tradicional em plena era da globalização.

Ao debater este assunto com alunos do curso de Serviço Social da UFES uma estudante especialmente interessada me colocou uma questão central, que, ao meu ver, opera uma inversão fundamental no debate. Seu nome é Morgana. Seu questionamento, uma verdadeira fórmula mágica: *“Por que se acusa o indígena de não o ser por ter mesclado sua cultura com a do não indígena? Porém os indígenas não acusam o ‘homem branco’ de não ser ‘homem branco’ por ter incorporado muito das culturas indígenas na sua cultura”*.

Esse questionamento põe em evidência o substrato político das acusações a respeito da “pureza” ou “não-pureza” da identidade indígena, pois sabemos muito bem que este dilema, por muito tempo negou aos remanescentes indígenas (classificação em que se encontram os Tupiniquim)⁵ a posse de seus territórios tradicionais.

A partir da leitura de Hobsbaswn (1984), nos cabe analisar aqui até que ponto as novas tradições podem lançar mão de velhos elementos, até que ponto elas podem ser forçadas a inventar novos acessórios ou linguagens, ou a ampliar o velho vocabulário simbólico; Hobsbawn (1984) no diz que é claro que não é necessário recuperar nem inventar tradições quando os velhos usos ainda se conservam (1984, p. 15 e 16).

Hobsbawn (1984) nos diz que a Bandeira Nacional, o Hino Nacional e as Armas Nacionais são os três símbolos através dos quais um país independente proclama sua identidade e soberania. Por isso, eles fazem jus a um respeito e a

⁵ Também denominados por “Índios do Nordeste”, antes tidos como “caboclos” (descendentes miscigenados de indígenas, negros e brancos).

uma lealdade imediata. Em si já revelam todo o passado, pensamento e toda a cultura de uma nação (Firth, 1973, p. 341 *apud* Hobsbawn, 1984, p. 19).

Assim, pude observar o gesto da cerimônia do asteamento da bandeira na Festa do Dia do Índio em 2011 em Caieiras Velhas, Aracruz-ES, bem como a aparição da viatura da polícia militar junto com a chegada das “autoridades do município” e a mídia local – símbolos do poder. A legitimidade do poder se dá pela hegemonia, como diz Gramsci, “encouraçada de coerção”. A figura das “autoridades” municipais traz junto seus aparatos: a polícia e o discurso público, palavras e promessas). Símbolos do poder em uma perspectiva etno-histórica, pois, conforme Hobsbawn & Ranger (1984) “[. . .] toda tradição inventada, na medida do possível, utiliza a história como legitimadora das ações e como cimento da coesão grupal” (1984, p. 21). Cabe-nos questionar a partir de qual ponto de vista esta história é narrada e o que contém o discurso das “autoridades”.

Também os Tupiniquim não deixam de fazer o seu teatro, de fazer uma espécie de meta-teatro das relações de seu povo com a sociedade : “já que é o índio tradicional que querem ver, é esse que faremos”; parece ser este o “discurso oculto” (Scott, 2004) do ato de recriar as danças “tradicionais” no tempo presente, resgatando o sentido e o fluxo da memória social de suas práticas culturais performativas.

E daí vem: a retomada do ato de tecer tangas, adornar e pintar o corpo, ensaiar os gestos, passos e coreografias. Monta-se um teatro “daqueles tempos” (Eliade, 1992), já que nos tempos atuais foram proibidos pela sociedade de serem como eram.

Por exemplo: na oficina de Teatro do Oprimido que ajudei a ministrar no ano de 2006 com a assistente social W. P. S. para mulheres indígenas, uma das maiores inquietações do encontro era o fato de um indígena Tupiniquim ter entrado em uma loja de Coqueiral de Aracruz com o rosto pintado com tinta de urucum (tradicional dos povos indígenas no Brasil), e ter sido proibido pelo dono do estabelecimento de fazer suas compras, sendo expulso do local.

Assim os Tupiniquim foram percebendo a importância de sua cultura tradicional, e que afirmá-la no espaço público poderia se tornar um grande

instrumento político na defesa de seu território contra a Aracruz Celulose (atual Fíbria) que lhes violenta a mais de 44 anos.

Sobre a retomada da tradição como um instrumento de legitimidade para a posse do território, o técnico de saúde das aldeias Tupiniquim e Guarani N. me relatou em conversa em sua casa durante a Festividade do Dia do Índio de 2011:

No começo o pessoal da região dizia que a gente era doido. Até mesmo o pessoal de dentro [aldeia Caieiras Velhas e outras] se recusava a usar tanga. Dizia que era coisa de mulher. Mas a gente não se deixou abater. As pessoas vinham malhar a gente. A gente começou a juntar as crianças. Hoje nem todo mundo usa, mas muita gente apóia. (N. - liderança indígena Tupiniquim e técnico de saúde das aldeias)

Ao falar de sociedade e cultura, DaMatta (2000) repete a comparação com o teatro: “[. . .] Texto e dramatização têm sua realidade e apresentam seus problemas [. . .] tal como ocorre no plano social, a peça cria suas necessidades próprias [. . .] (2000: p. 53).

DaMatta (2000), evidencia a seguir a sociedade sob o ponto de vista das relações teatrais:

[. . .] uma sociedade requer um palco (um ambiente geográfico), um texto (valores e papéis sociais fixos), uma linguagem comum a ‘atores, dramaturgos e espectadores’, formas diversas de dividir o trabalho e as tarefas requeridas pela peça que deseja encenar, domínios que assegurem sua reprodução e produção, estruturas de dominação que assegurem o controle das disputas e as zonas de ambiguidade que o drama por ele encarnado possa engendrar, além de especialistas que possam escrever e reescrever a peça. A perspectiva da peça com seus requisitos e mecanismos institucionais, não é o todo do drama, pois esse mesmo conjunto pode exprimir dramas diversos e nós sabemos como um mesmo texto tem interpretações distintas. (2000, p. 55 e 56)

Assim, cultura e sociedade adquirem sentido em ações sociais visíveis quando percebidas pelo pesquisador através do “[. . .] modo como cada papel é vivenciado” (2000, p. 56).

Em aula Roberto DaMatta nos apresentou os seguintes pontos sobre a teoria dos papéis sociais:

Tudo na vida social é imposto, estilizado e arbitrário. É dito e feito por meio de um código ou linguagem que chega de fora para dentro.

Falamos português e não inglês. Ao saudar uma pessoa, não nos curvamos, mas usamos a mão direita, jamais a esquerda. No Brasil, abraçamos. Choramos num funeral e ficamos alegres num casamento. Os sentimentos são obrigatórios. Mesmo sós continuamos a proceder socialmente e a ritualizar (EX.: personagem de Robson Cruzó – de Daniel Defoe - e “O Náufrago” - filme).

1. As celebrações revelam aspectos básicos entre pessoas e papéis. Elas ajudam a orientar sobretudo ao reorientar pessoas para tarefas, grupos e novos papéis sociais;
2. Os cargos constroem e limitam seus ocupantes, mesmo no mundo individualista em que vivemos;
3. Celebrações ajudam a reconhecer e a internalizar papéis. Elas abrem um diálogo;
4. Reconhecimentos são fundamentalmente processos rituais e cerimônias de confronto simbólico e passagem. Sem elas não há o que chamamos de identidade. A identidade é uma somatização do sistema nos seus membros. (Damatta, 2011)⁶

Dessa forma, em todos esses autores, a observação antropológica não deixa de ser uma observação do *teatro das relações humanas* e como se apresentam as regras de um jogo social do poder onde se evidenciam a construção de máscaras e “papéis sociais”.

Conforme Clifford Geertz a cultura de uma etnia surge como construções que imaginamos, ficções, “algo modelado”, que orienta o fluxo do comportamento (ação social) às formas culturais: a articulação de artefatos e estados de consciência. O significado da ação surge a partir do papel que os atores (ou agentes) sociais desempenham (Geertz, 1989).

Na visão de Geertz (1989) a etnografia encarna esse papel e objetiva “[. . .] Traçar a curva de um discurso social; fixá-lo numa forma inspecionável” (1989: p. 13). Ou seja, inscrever o discurso social como reconstrução lógica de uma simples realidade. Narrar uma história. E aqui entendemos: a narrativa é, pois, uma conquista política histórica.

A exemplo desse tipo de etnografia do *teatro cotidiano*, o dr. John Cowart Dawsey, professor do Departamento de Antropologia Social da USP, ao observar os “gestos sociais”⁷ dos bóias-frias nos aponta que “[. . .] uma

⁶ Notas de aula. Em 08 de setembro de 2011. Disciplina: Tópicos Especiais em Antropologia. Departamento de Sociologia e Política da PUC-Rio.

⁷ Expressão de Bertolt Brecht.

etnografia desse cotidiano nos permite repensar uma segunda questão levantada pela antropologia da performance: as relações entre drama social e drama estético” (Dawsey, 2005, p. 21).

Nesse trabalho faremos esse movimento reivindicado por Dawsey (2005) através da análise de uma oficina de Teatro do Oprimido com jovens e mulheres indígenas de Caieiras Velhas e comparar às observações que realizamos nos primeiros capítulos: a relação entre o teatro do cotidiano descrito e o ritual político do Teatro do Oprimido.

A respeito do tema Erving Goffman irá falar de um “teatro da vida cotidiana”. Victor Turner irá focar os “momentos extraordinários”, a interrupção, “o teatro do teatro” (2005). No caso dos bóias-frias, Dawsey (2005) junta os dois autores para falar de “um metateatro do cotidiano”, um espécie de “efeito de estranhamento” ” (Verfremdungseffekt) brechtiano para “[. . .] impedir a naturalização do cotidiano” (2005, p. 21 e 22).

Erving Goffman (2002) nos diz que

Não é provavelmente um mero acidente histórico que a palavra “pessoa”, em sua acepção primeira, queira dizer máscara. Mas, antes, o reconhecimento do fato de que todo homem está sempre em todo lugar, mais ou menos consciente, representando um papel . . . É nesses papéis que nos conhecemos uns aos outros; é nesses papéis que nos conhecemos a nós mesmos”. (Park, 1950 *apud* Goffman, 2002, p. 27) (sic)

Goffman (2002, p. 28) entende Representação como “[. . .] toda atividade de um indivíduo que se passa num período caracterizado por sua presença contínua diante de um grupo particular de observadores e que tem sobre estes alguma influência”.

E nos fala da Fachada: “[. . .] equipamento expressivo de tipo padronizado intencional ou inconscientemente empregado pelo indivíduo durante sua representação” - cenário, aparência e maneira (Goffman, 2007, p. 28).

O autor caracteriza o que chama de Cenário: geralmente na mesma posição, em termos geográficos, ou acompanha a ação (Ex. enterro, paradas cívicas, “cortejos irreais”).

Assim,

[. . .] quando o indivíduo se apresenta diante dos outros, seu desempenho tenderá a incorporar e exemplificar os valores oficialmente reconhecidos pela sociedade e até realmente mais do que o comportamento do indivíduo como um todo” (2002, p. 41).

“[. . .] embora normalmente as pessoas sejam o que aparentam, as aparências podem ser manipuladas” (2002, p. 70).

“[. . .] o relacionamento social comum é montado tal como uma cena teatral, resultado de troca de ações, oposições e respostas conclusivas dramaticamente distendidas. Os textos, mesmo em mãos de atores iniciantes, podem ganhar vida porque a própria vida é uma encenação dramática. O mundo todo não constitui evidentemente um palco, mas não é fácil especificar os aspectos essenciais em que não é” (2002, p. 71).

Assim justifica-se a descrição em *Caieiras Velhas* do que aqui chamamos de Teatro do Poder e que veremos a seguir.

2.1

O Teatro do Poder : um micro-teatro

O teatro do poder, um teatro a minúsculo aqui vem propor a análise de um teatro “microscópico” (“discursos públicos” e “discursos ocultos”) em Scott (2004), entranhado nas relações cotidianas de poder e subalternidade, em gestos, falas e atos de resistência social diante da dominação de do poder hegemônico. A sociedade e o teatro tornam-se espelho e imagem em proporções diferentes.

A notável comparação com o teatro em autores de tal envergadura não deixa de se repetir na leitura de James Scott, antropólogo norte - americano que lança um lastro de estudos sobre as “formas de resistência social” a partir da observação dos camponeses da Malásia.

Vejamos um trecho do autor ao falar das relações de classe em um povo malaio: “[. . .] parecia que los pobres hablaban de uma manera em presencia de los ricos y de outra cuando hablaban entre personas de su misma condición.

Asimismo, los ricos no se dirigían a los pobres de la misma manera que se comunicaban entre si”(2004, p. 17).

Scott (2000) observa a si mesmo e nos diz que percebia que, quando estava diante de pessoas de cujo poder dependia, adotava comportamentos subalternos.

E afirma que há uma pressão quase física por trás das palavras reprimidas. “Dessa forma é preciso observar a sabedoria de milhões de pessoas que passam a maior parte de seu tempo de vigília em situações de poder nas quais um gesto fora do lugar ou uma palavra inapropriada pode ter terríveis consequências” (2004, p. 18).⁸

Scott (2000) afirma que podemos extrair daí o que nos pode ensinar sobre o poder, a hegemonia, a resistência e a subordinação: qual a relação do discurso com o poder, no que Scott (2000) chama de “discurso público” e “discurso oculto”.

O autor de “Los dominados y el arte de la resistencia” nos dá testemunhos sobre quatro estruturas hegemônicas de poder:

1. O poder patriarcal; 2. O colonialismo; 3. O racismo; 4. As instituições totalizadoras (cárceres e campos de prisioneiros de guerra).

O ponto central dessas *formas de poder* é a instituição de um sistema para apropriar-se do trabalho, dos bens e dos serviços de uma população subordinada.

Ao analisar as relações entre o amo e o escravo, o senhor e o servo, entre a casta superior hindu e os intocáveis, se desvelam formas de governo personalistas com condutas arbitrárias e caprichosas dos superiores. Todas essas relações estão contaminadas de elementos de terror que pode tomar a forma de espancamentos arbitrários, brutalidade sexual, insultos e humilhações públicas. (2004, p. 19).⁹

Scott (2000) privilegia as questões relacionadas com a dignidade e a autonomia que têm sido consideradas como secundárias à exploração material.

⁸ A tradução é nossa.

⁹ Ibid

Algumas práticas e rituais usados para denegrir, insultar e atacar o corpo, gerados pela escravidão, casta, colonialismo, e racismo se constituem uma grande parte, ao que parece, das transcrições ocultas das vítimas mediante o ataque da liberdade da pessoa e o vigoroso controle das horas de trabalho da classe trabalhadora contemporânea (2004).

Scott (2004, p. 21) nos diz que: “Cada grupo subordinado produce, a partir de su sufrimiento, un discurso oculto donde se articulan las practicas y las exigências de su poder que no se pueden expresar abiertamente.”¹⁰

James Scott (2004) nos diz que isso expressa como o processo de dominação produz uma “conduta pública hegemônica” e um “discurso nos bastidores”, que consiste no que não se pode dizer diretamente ao poder.

Assim, seguindo essa linha, Scott (2004) sugere que interpretemos os rumores, fofocas, contos populares, canções, gestos, brincadeiras e teatro, servindo como veículo, entre outras coisas para que os desvalidos insinuem suas críticas ao poder, ao tempo em que se protegem no anonimato, ou por detrás de explicações inocentes de sua conduta (2004, p. 21 e 22).

Estes mecanismos usados para disfarçar a insubordinação ideológica são, em certa maneira, semelhantes, segundo Scott (2004) observa em suas investigações a camponeses e escravos em suas táticas de caça, atraso do trabalho, o roubo de fraude e a fuga, como uma “infra-política dos oprimidos” (2004).

Scott nos diz que:

[. . .] la idea de um discurso oculto nos ayuda a entender esos raros momentos de intensidad política em que, con mucha frecuencia por primera vez em la historia, el discurso oculto se expresa publica y explicitamente en la cara del poder. (2004, p. 22)

Scott (2004) ainda lembra George Eliot quando diz que não há ação possível sem um pouco de atuação.

¹⁰ Ibidem

Assim, o “discurso público” é uma descrição abreviada de relações explícitas entre os subordinados e os detentores do poder:

Las exigencias teatrales que generalmente se imponen en las situaciones de dominación producen un discurso público que corresponde mucho a la apariencia que el grupo dominante quiera dar. El dominador nunca controla totalmente la escena, pero normalmente logra imponer sus deseos. (2004, p. 27)

Neste jogo teatral do poder, as manifestações linguísticas, os gestuais, as práticas e as expressões faciais, se constituem parte da linguagem oculta em detrimento da linguagem pública.

O autor de “Weapons of the Weak” (“As Armas do fraco”) nos alerta que:

[. . .] cuanto más grande sea la desigualdade de poder entre los dominantes y los dominados y cuanto más arbitrariamente se ejerza el poder, el discurso publico de los dominados adquirirá una forma más estereotipada y ritualista. Em otras palabras, cuanto más amenazante sea el poder, mas gruesa será la máscara. (2004, p. 26)

[. . .] Assim, as máscaras podem ser mais ou menos sutis, conforme o público e os interesses em jogo, porém não deixam de ser atuações, como o são todos os atos sociais. (2004, p. 53)¹¹

Dessa maneira, Scott nos convida a ler, interpretar e entender com maior precisão a conduta política dos grupos subordinados para se entender as “estratégias de resistência”.

O poder estrutura seu teatro. Os oprimidos com sua atuação podem desconstruir as estruturas de poder na sociedade. E para isso podem valer-se também dos rituais, das técnicas, e dos meios de produzir Teatro não apenas no cotidiano, mas também como arte. Podemos ser produtores e não apenas consumidores das formas culturais, dos meios de produção da arte. Isso é uma retomada do sentido humano de expansão de nossas múltiplas capacidades. E é o que vamos propor com o Teatro do Oprimido de Augusto Boal.

Estamos propondo o Teatro do Oprimido como um *ritual político* para levantar as questões que os atores (ou agentes) sociais do território indígena

¹¹ A tradução é nossa.

Tupiniquim de Caieiras Velhas demandam como urgências: quem são os atores, qual o cenário, como atuam diante do poder e da opressão

Scott (2004) nos fala de uma teatralidade do poder em três grandes vertentes: *gestos, falas e atos de resistência social* por onde passam os “discursos ocultos” e os “discursos públicos”.

Isso lembra também a proposta de Bertolt Brecht ao falar do *gestus* (ou *gesto social*): uma palavra, um canto, um gesto que revela na cena toda a contradição da sociedade.

Sérgio de Carvalho, diretor teatral da Cia do Latão, professor de Artes Cênicas da ECA (Escola de Comunicação e Artes) da USP e organizador da coletânea “Introdução do Teatro Dialético – experimentos da Companhia do Latão”, nos fala do processo de constituição da linguagem da Cia com base na observação do gesto a partir de Brecht.

Vejamos o que nos diz Carvalho (2009):

Mais do que descrever uma poética ao nível do discurso, apresentamos elementos da teoria de Brecht como forma cênica. Desmontamos imagens naturalizadoras atuais e ridicularizamos a apologia da obscuridade. O corpo dos atores dizia mais que suas falas. A técnica cênica era a do choque entre a abordagem teorizante dos materiais e a ideologia estética convencional. As falas eram desmentidas ou corrigidas pelos gestos. Descobrimos do nosso modo o mais importante para quem faz teatro épico: a importância dos comportamentos gestualmente contraditórios. (Carvalho, 2009, p. 17)

E continua:

A observação de Walter Benjamin nos anos de 1930 só pode ser verificada na prática: o teatro épico é gestual. E é por sua gestualidade que se mantém “ininterruptamente consciente – de maneira viva e produtiva – do fato de ser teatro. E por isso resulta capaz de tratar de elementos do real no sentido de uma tentativa experimental”. (Carvalho, 2009, p. 24)

A respeito do entendimento da Cia do Latão, seus experimentos gestuais e a noção de *gestus* em Brecht, Carvalho (2009) nos diz:

O *Gestus*, lugar unitário da teoria e prática, é um conceito revolucionário porque “demonstra a significação social e aplicabilidade da dialética”. Como escreveu Benjamin, o *gestus* “põe à prova as situações do homem”. É o comportamento

físico que materializa as contradições entre indivíduo e massa. É a dialética teatral em estado de detenção. É para nós uma importante ferramenta de trabalho porque no teatro gestual de Brecht o velho e o novo se atritam na materialidade dos corpos em relação social. (Carvalho, 2009, p. 24)

Carvalho (2009) nos aponta que o método de Brecht continua atual, pois “[. . .] cabe à arte não só desmontar os discursos ideológicos dominantes, mas os padrões e formulações sensíveis da classe dominante que seguem se expandindo como naturais.” (2009, p. 26).

Passamos então a realizar observação e etnografia de 5 *gestos, falas e atos de resistência social* em Caieiras Velhas, Aracruz (ES) no ano de 2011 e fizemos a defesa de que se tratam de gestos de resistência social.

Dos dias 15 a 20 de abril de 2011, participei a convite das lideranças Tupiniquim, da semana da Festa do Dia do Índio. Na ocasião retomei as pertencas construídas nas outras entradas no campo de pesquisa e propus às lideranças uma oficina de Teatro do Oprimido para os jovens e as mulheres da aldeia Tupiniquim de Caieiras Velhas.

E é da análise dessa intervenção (oficina de Teatro do Oprimido com mulheres e jovens Tupiniquim em Caieiras Velhas) que se trata o objeto empírico deste trabalho, como vimos (dede 2006 até 2011).

Para tipificar um pouco mais a nossa alegoria teatral, DaMatta (2000) continua a apresentar sua visão do social a partir da metáfora teatral avançando no campo sociológico:

[. . .] não basta só dizer que toda a sociedade tem uma infra-estrutura que diz respeito às relações dos homens com a natureza e instrumentos destinados a explorá-la e modificá-la (os meios de produção); e uma superestrutura que engloba as relações dos homens com os homens e dos homens com as idéias, espíritos e deuses. Pretender descrever uma coletividade humana utilizando desta visão é o mesmo que objetivar estudar uma peça de teatro dizendo que o teatro tem que necessariamente ter uma plateia conivente e passiva que assiste a um grupo de atores num palco, ativos e atuantes”. (2000, p. 56)

Aqui a passagem de DaMatta (2000) tem uma semelhança extrema com a visão de teatro de Augusto Boal, onde a plateia assume um papel ativo,

rompendo com a passividade do drama burguês e propondo uma forma de diálogo entre sujeitos e sujeitos (não mais objetos).

Infere DaMatta (2000) que em uma peça “[. . .] o que existe de determinativo são relações, elos, interligações” (2000, p. 56).

E continua em outra passagem ao falar do racismo no Brasil: “[. . .] nós sabemos que as relações denunciam estruturas de poder diferenciadas e hierarquizadas em sistemas fundados num credo igualitário explícito” (2000, p. 77).

Assim,

[. . .] cada sociedade conhecida elabora uma dimensão interna da temporalidade, dando-lhe um peso específico, de acordo com seu modo de ordenamento social, político, econômico, religioso etc. [. . .] na medida em que penetramos na temporalidade ancestral, ampliamos o nosso espaço de solidariedade e lealdades sociais e políticas. (2000, p. 127)

Ou seja, à medida que os Tupiniquim preservam e retomam suas expressões ancestrais, como as Bandas de Congo e as Danças Guerreiras (curumins e adultos), reforçam o sentido social e político de suas pertenças, suas memórias de lutas pela terra, sua história, seus gestos sociais, seu modo de ser e viver em comunidade, seus saberes, suas territorialidades tradicionais, para além das relações de parentesco. Rompem com a subalternidade que a sociedade os impõem quando esta afirma que os Tupiniquim não são indígenas e os atacam na esfera pública, para legitimar a ação do capital internacional em seu território. Negam sua alteridade, sua identidade e territorialidade indígena. Expropriam seu “lugar”. Passemos então a analisar esse teatro das relações de poder em Caieiras Velhas sob o que Scott (2004) chama de gestos, falas e atos de resistência social.

2.1.1

O Cenário: descrevendo os subalternos em questão em seu território



Ilustração 1- Mapa dos territórios indígenas no ES¹²

Nome do Território Indígena Tupiniquim	Terras Indígenas segundo relatório de 1979 (ha)	Terras Homologadas em 1983 (ha)
Caieiras Velhas ¹³	2.700	1519
Pau Brasil	1.500	426
Comboios	2.300	2.545
Total	6.500	4.490

Tabela 1- Território Tupiniquim de 1979 e 1983

Fonte: Funai – Portaria nº 609/1979¹⁴

¹² IN: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tupiniquim/1099>

¹³ Aldeamento que estudaremos nesse trabalho.

¹⁴ IN: LOUREIRO, Klítia & TEAO, Kalna Mareto. História dos Índios do Espírito Santo. Vitória, ES. Edição do autor, 2009. p. 106.

¹⁵ IN: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tupiniquim/1099>

População Indígena Tupiniquim	2.630 (Funasa, 2010) ¹⁵
--------------------------------------	------------------------------------

Tabela 2- População Indígena Tupiniquim

Ilustração 2 - Imagem do território ¹⁶

Como uma Fênix incendiada, a terra coberta de cinzas e eucalipto plantado pela Aracruz Celulose (atual Fíbria) em terras indígenas dá um aspecto desértico a um lugar que já foi Mata-Atlântica, banhada por rios, que se secaram, servida de fauna (caça, subsistência para os indígenas) e flora (base vegetal para a saúde, artesanato, rituais, morada de deuses e espíritos).

Instaura-se com a chegada do homem branco o desespero e a destruição. Porém mesmo em meio a tantas adversidades resistem as culturas, as memórias o modo de ser de povos, como os Tupiniquim, que ancoram sua existência na ancestralidade, de onde se afirmam e ressurgem na atualidade as Bandas de Congo (perenidade) e as Danças Tupiniquim (tradição reinventada).

Ao adentrar o território e conhecer seus agentes sociais, é possível observar mais de perto a relação de subalternidade em que são postos estes povos. E é a esse debate que se propõe o presente capítulo.

¹⁶ IN: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Tupiniquins> (sic)

Para iniciar a discussão precisamos entender os conceitos e a conjuntura e aqui faremos uma problematização sobre subalternidade e uma descrição dos subalternos em questão em seu território.

Segundo Carlos Vinícius Figueiredo da Silva (2010) em seu texto “Estudos Subalternos: uma introdução”, o termo subalterno vem do latim “subalternus” e significa “[. . .] aquele que depende de outrem: pessoa subordinada a outra” (2010, p. 84).

Seguindo a trilha deste autor,

[. . .] neste trabalho o subalterno assume a perspectiva de regiões e grupos que estão fora do poder da estrutura hegemônica; a partir daí, o conceito de subalternidade exige um espaço territorial definido e demarcado, bem como àqueles que se encontram fora do poder hegemônico. (2010, p. 84)

“Subalterno” é um termo que começou a ser utilizado na Índia em 1970 por (e para) designar pessoas colonizadas do subcontinente sul-asiático, propondo um novo olhar na história dos dominados, vistos até então apenas do ponto de vista dos colonizadores. O termo subalternidade passou do abstrato ao concreto e visível.

Nos anos 1980 os estudos subalternos ganham um impulso explêndido com a obra de dois expoentes, o autor e a autora indianos Ranajit Guha e Gayatri Chacravorty Spivak.

Os estudos de subalternidade encontram eco dentro da academia estadunidense ligados aos estudos de Antropologia em duas vertentes:

1. Indianos (Gayatri Spivak, Ranajit Guha);
2. Latino-americanos (Arturo Escobar, CLACSO etc)

No Brasil, a partir do processo de redemocratização nos anos 1980, a discussão em torno da “Questão Social” passou a requerer um olhar mais plural e antropológico para entender novos grupos que claramente emergiam nos chamados novos movimentos sociais, requerendo direitos de reconhecimento na esfera pública, como o movimento ambientalista, os movimentos LGBTT

(Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transgêneros), o Movimento Indígena e tantos outros.

No Serviço Social brasileiro, na década de 1980, os estudos da obra de Antônio Gramsci sobre as classes subalternas, na figura de uma Franci Gomes e também Ivete Simionato, Maria Carmelita Yasbeck, bem como Marina Maciel Abreu (com outros aspectos e conceitos da obra do italiano) ganham impulso, ainda que de forma não hegemônica.

Para o estudo em questão o autor dessa perspectiva de maior influência que aqui utilizamos é o antropólogo, professor da Universidade de Yale (EUA), James Scott, que trabalhou na Tailândia observando e etnografando as formas de resistência social e dominação no Oriente. Na América Latina se verão análises dos indígenas do mundo andino.

Figueiredo (2010, p. 84) nos alerta:

Alguns pensadores como Ranajit Guha e Gayatri Spivak utilizam o termo 'subalterno' para se referir a grupos marginalizados; grupos esses que não possuem voz ou representatividade, em decorrência de seu status social. Cabe dizer que se trata de um atributo geral relacionado à subordinação da sociedade, em termos de classe, casta, idade, gênero e trabalho. (2010, p. 84)

O que se propõem os autores do grupo de Estudos Subalternos é a “[. . .] produção de uma história que represente a narrativa da verdade dos subalternos” (2010, p. 85), pois o projeto imperialista sufoca os marginais e não lhes dá o direito à fala.

Spivak afirma que “[. . .] escrevemos como povos que tiveram a consciência formada como sujeitos coloniais, e negar isso seria negar nossa história” (2010, p. 85).

Apesar de o colonialismo contra o qual Spivak se enuncia, o da Índia, ter traços peculiares e distintos do colonialismo no Brasil, a experiência do ser colonizado, seu *ethos* subalterno, assume características que se reproduzem em sociedades diversas, pois diz respeito, em primeira instância, a resultados das relações de poder dentro de um determinado território.

Spivak, pensadora indiana, nascida em Calcutá, ávida leitora de Foucault e Derridá, cobra mais desses autores ao abarcar em sua obra, a partir das discussões do feminismo, do marxismo, da desconstrução e da globalização, recorrendo como chave de leitura às “relações de poder” em uma pergunta basilar: “Pode o Subalterno Falar?”.

Mesmo que o subalterno possa falar seu desafio é encontrar quem o queira ouvir. Indaga a autora: essa fala encontra eco? Mesmo que fale livremente, esta fala representa a experiência do subalterno?

Não! Diz a autora. Pois as estruturas de poder “estão lá” coladas no indivíduo. A autora destaca que é preciso criar espaços (cenários) para o subalterno falar no sentido de trabalhar contra a subalternidade da comunidade, dar-lhe voz, possibilidade de enunciar-se.¹⁷ Estrutura-se assim um verdadeiro “Teatro do Poder” com seus múltiplos textos e interpretações.

Indo além da autora (Spivak), acreditamos que a experiência do Teatro do Oprimido, criado por Augusto Boal, se constitui em um privilegiado espaço de criação e expressão onde os subalternos têm tido a oportunidade de falar, de expressar suas inquietações e opressões, de agenciar sua fala, para em seguida convidar a sociedade a um debate público no sentido de ações concretas e continuadas que visam a transformação de realidades opressivas.

Tendo impulso no marxismo, Spivak (2010) se ancora também em Gilles Deleuze, quando este diz que “[. . .] o poder é mantido por uma classe dominante definida por seus interesses” (2010, p. 42).

Além disso de acordo com a metáfora teatral que informa a visão desse estudo, a própria Spivak também nos convida a um exercício de “[. . .] observar como a encenação do mundo em representação – sua cena de escrita, sua *Darstellung* – dissimula a escolha e a necessidade de heróis, procuradores paternos e agentes do poder – *Vertsetzung*.” (2010, p. 43).

¹⁷ Notas de aula da disciplina “Subalternidade e formas de resistência Social” com a professora dr. Denise Pini Rosalém da Fonseca. PUC-Rio, 2011.

Para falar e conhecer as condições do oprimido e suas formas de solidariedade é preciso que lembremos que suas relações se estruturam sob a forma de representação.

Essa representação do subalterno evoca um debate empreendido por Antônio Gramsci, quando destaca o papel do intelectual orgânico no movimento cultural e político do subalterno no âmbito da hegemonia. Esse intelectual reivindica para a classe e o grupo que representa a “permissão de narrar”, na expressão do pensador orientalista Edward Said.

Faremos, pois, aqui uma descrição dos subalternos em seu território, solicitando a permissão para descrever e narrar as formas de resistência social dos Tupiniquim em gestos, falas e atos.

E num terceiro movimento iremos analisar uma intervenção com o Teatro do Oprimido: a intervenção teatral enquanto intervenção social. Buscamos, pois, aqui, a postura do “intelectual orgânico” de Antônio Gramsci.

A respeito do papel que a sociedade reserva aos intelectuais em seu seio, o pensador italiano nos alerta: “Todos os homens são intelectuais, poder-se-ia dizer então: mas nem todos os homens desempenham na sociedade a função de intelectuais” (Gramsci, 1982, p. 7).

E continua:

Não existe atividade humana da qual se possa excluir toda intervenção intelectual, não se pode separar o homo *faber* do homo *sapiens*. Em suma, todo homem, fora de sua profissão, desenvolve uma atividade intelectual qualquer, ou seja, é um “filósofo”, um artista, um homem de gosto, participa de uma concepção do mundo, possui uma linha consciente de conduta moral, contribui assim para manter ou para modificar uma concepção do mundo, isto é, para promover novas maneiras de pensar. (1982, p. 7 e 8)

Dessa forma,

Uma das mais marcantes características de todo grupo social que se desenvolve no sentido do domínio é sua luta pela assimilação e pela conquista “ideológica” dos intelectuais tradicionais, assimilação e conquista que são tão mais rápidas e eficazes quanto mais o grupo em questão elaborar simultaneamente seus próprios intelectuais orgânicos. (1982, p. 9)

Cada grupo social possui sua própria camada de intelectuais ou tende a formá-las. A formação desses intelectuais é também parte de um processo histórico e faz parte da luta de classes.

O pensador indiano Ranajit Guha nos diz que a expressão “povo”, ao buscar uma identidade na diferença, toma por sinônimo o conceito gramsciano de “classes subalternas”.

Para Spivak (2010), dentro desse quadro, “A mulher se encontra duplamente na obscuridade” (2010: p. 70). Essa afirmação pôde ser constatada em nossas entradas no campo de pesquisa em Caieiras Velhas, Aracruz-ES. A subalternidade das mulheres vem sendo rompida apenas com um forte processo de participação dessas na vida pública e política das aldeias Tupiniquim. E claro, elas sempre pagam o preço pela ousadia. Quem nos alerta para a importância da liderança feminina entre os Tupiniquim do litoral norte do ES é a assistente social e geógrafa Dr. Gilsa Helena Barcellos.

Encarnando a tese de Spivak (2010), Gilsa Barcelos, uma intelectual orgânica, militante da “Rede Alerta Contra o Deserto Verde”, assistente social, mestre em Psicologia Social pela UFES e Doutora em Geografia (UFMG), ao agenciar a fala das mulheres Tupiniquim em sua tese de doutorado, nos aponta a problemática ambiental indígena e o conflito com a empresa Aracruz Celulose S/A no ES (atual Fíbria), a partir da organização em redes e da resistência identitária, onde as mulheres Tupiniquim exercem um papel relevante nesse cenário, num processo de “r-existência” frente ao projeto de desenvolvimento imposto aos povos indígenas no Espírito Santo. Vejamos o que nos diz a autora:

Os problemas ambientais no Espírito Santo são de toda ordem, no entanto, um deles parece marcar o centro da problemática ambiental: a relação que os grandes projetos – como Aracruz Celulose S.A. (ARCEL), Arcelor Mittal (antiga CST), Vale (CVRD) e Samarco – estabelecem com o meio ambiente e, particularmente, com ecossistemas locais. Essa relação, desigual, tem produzido, especialmente ao longo das duas últimas décadas, reações diversas pelos sujeitos impactados, entre elas está a constituição de redes que buscam, por meio de ações organizadas, fazer o enfrentamento ao acelerado processo de degradação ambiental. (2008, p.19)

Barcelos (2008) situa o surgimento da “Rede Alerta Contra o Deserto Verde” e nos aponta importância da ação em redes para a garantia dos direitos territoriais, ambientais e humanos das comunidades tradicionais:

A Rede Alerta Contra o Deserto Verde surgiu nesse contexto, quando populações diretamente impactadas pela monocultura de eucalipto – indígenas, quilombolas e camponesas –, articuladas a outros organismos socioambientais, decidiram traçar estratégias comuns de enfrentamento ao avanço da monocultura de eucalipto sobre os territórios de populações tradicionais e sobre os ecossistemas locais. (2008, p. 19)

Conforme a Barcelos (2008, p. 20),

[. . .] a experiência das mulheres Tupiniquim desvela a equação desenvolvimento x meio ambiente que resulta na subordinação de populações autóctones aos interesses hegemônicos e revela, particularmente, a fragilização do papel cultural da mulher e a sua perda de poder, acentuando as relações de subordinação sexual.

Gilsa Barcelos (2008) enumera então algumas das principais perdas ao longo desses (hoje) 511 anos de “r-existência” dos Tupiniquim frente ao processo de degradação socioambiental ocasionado pelo assédio de interesses econômicos empresariais fortes:

1. Redução drástica do território tradicional; 2. Consequente mudança da relação dos sujeitos com o seu lugar; 3. Perda da floresta e, dessa forma, da base material para a produção do artesanato; 4. Degradação de rios e córregos que eram importantes fontes de subsistência e espaço de socialização para as mulheres; 5. Perdas materiais e simbólicas – referências imprescindíveis para a transmissão entre as gerações e a reprodução da cultura (2008).

As ações das mulheres, no Brasil, particularmente, têm sido protagonizadas pela Via Campesina e o MST. No Dia Internacional da Mulher, em 8 de março de 2006, duas mil mulheres, unidas por justiça ambiental, ocuparam, em protesto, um viveiro de mudas da empresa Aracruz Celulose S/A (ARCEL) em Barra do Ribeiro, no Rio Grande do Sul (2008).

A mídia nacional condenou a ação e fez constantes ataques, classificando essas mulheres como criminosas. Trata-se, porém, de uma ação de enfrentamento ao agronegócio e ao monocultivo, às empresas transnacionais de

celulose (seus aliados econômico-financeiros) e seus profundos impactos socioambientais. As mulheres do Movimento de Mulheres do Campo (MMC) pautam em suas lutas o enfrentamento de toda forma de degradação da vida. O “deserto verde” passa, assim, a ser alvo nacional e internacional de uma luta conjunta do MMC, dos indígenas, quilombolas, camponeses, organizações, grupos e indivíduos integrantes da “Rede Alerta Contra o Deserto Verde”, já que a ação do conjunto de empresas e instituições que fazem parte do complexo agroindustrial da monocultura do eucalipto (Aracruz Celulose - ARCEL- hoje Fíbria, Vale – antiga CVRD -, Samarco, BNDES etc), privilegiam projetos de exploração sem precedentes dos recursos naturais colocando em risco a vida no planeta, degradando todas as formas de vida e fontes de energia do solo, do ar e das águas.

Retornando a Spivak (2010),

[. . .] As mulheres, os prisioneiros, os soldados recrutados, os pacientes de hospitais e os homossexuais começaram agora uma luta específica contra uma forma característica de poder, contra as restrições e os controles, que são exercidos sobre eles. (FD, p. 216 *apud* Spivak, 2010, p. 73)

Spivak (2010) nos alerta para um gerenciamento do espaço quando se apropria de Michel Foucault, enquanto crítica ao marxismo, descontinuidade geográfica (geopolítica), à divisão internacional do trabalho, à exploração e dominação, aos estudos de poder e à política de alianças.

O que interessa a Spivak em Foucault e ao nosso estudo é a análise das práticas discursivas. E aqui, dentre os sujeitos subalternos que observamos na comunidade de moradores de Caieiras Velhas, há destaque para os grupos mais vulneráveis, que são: os idosos, as crianças e as mulheres.

Vulneráveis não apenas economicamente, mas também política e culturalmente quando se tornam alvos primeiros de igrejas cristãs com fortes aspectos e cultura fundamentalistas, entendendo o que Castells (1995) nos diz sobre a “identidade fundamentalista cristã”, que, ao confundir a personalidade com a sociedade, busca também a reconstrução da família com base no poder patriarcal: autoridade do homem sobre a mulher e a obediência dos filhos chegando aos extremos da agressão física.

Em meio à degradação da base material da cultura desses povos, uma degradação socioambiental se apresenta de forma violenta ao explorar, além dos recursos naturais, a mão de obra barata de indígenas economicamente vulnerabilizados para o corte do eucalipto.

Além dos aspectos econômicos, há que se observar ainda o plano cultural e político da “racionalidade colonialista”. Conforme expressão de Boaventura de Souza Santos (2000), conhecer implica, pois, elevar o outro da condição de objeto à de sujeito, protagonista, construtor de sua própria história no âmbito das relações sociais. Esse conhecimento implica, assim, o reconhecimento e a solidariedade como base das relações no campo político, econômico e social.

Observamos que, para além de toda essa discussão, algo de vital importância na experiência da cultura Tupiniquim, são as bandas de Congo que remontam à ancestralidade desse povo e os grupos de danças indígenas Tupiniquim (guerreiros e curumins)

O maestro Jaceguay Lins em seu livro “O Congo do Espírito Santo – uma panorâmica musicológica das bandas de congo” nos diz que o padre Antunes de Serqueira “[. . .] descreve uma das primitivas bandas de congo em seu *Esboço Histórico dos Costumes do Povo Espírito – Santense* [. . .]” (Lins, 2009, p. 25).

Afirma ainda que há relatos de Auguste-François Biard em seu livro [. . .] *Deux Anées au Brésil*, no capítulo ‘Viagem à Província do Espírito Santo [. . .]’ (2009, p. 25). Em 1880 e 1886 o bispo do Rio de Janeiro D. Pedro Maria Lacerda também relata sobre as bandas de congo em seu diário. Outra referência importante é de D. Pedro II em sua visita a Santa Cruz em 1860. O cacique Sizenando, capitão da banda de congo e pajé de Caieiras Velhas (in memoriam) já afirmava: “Nós já tocávamos congo (sic) desde muito antes de Cabral chegar ao Brasil” (2009, p. 28).

Lins (2009) conclui a respeito da origem indígena das bandas de congo:

Originadas de índios e mescladas posteriormente de elementos europeus e africanos, as outrora “bandas de índios”, depois “bandas de tambor”, passaram a ser denominadas “bandas de congos”, expressão que, na atualidade, foi simplificada para “bandas de congo” [. . .] (2009, p. 29).¹⁸

Frente a essa tendência de continuidade da ancestralidade através das bandas de Congo, em especial, em Caieiras Velhas, há ainda a retomada das danças tradicionais Tupiniquim com jovens, crianças e adultos.

Diante disso o que temos testemunhado é a (re)invasão do fundamentalismo religioso como fonte de outras identidades nesse final de milênio e que tem atingido seriamente as comunidades indígenas.

Diante desse quadro, perguntamos quais são as possibilidades de intervenção do Estado? E de se conhecer a cultura indígena Tupiniquim a partir de suas redes de significados? Quais as possibilidades de se pensar estratégias de políticas públicas identitárias e territoriais em que os agentes sociais tradicionais desse território sejam efetivamente sujeitos? São temas que emergiram a partir dos sujeitos da pesquisa e que serão desenvolvidos com base nos diários de campo realizados até a última entrada no campo de pesquisa, em julho de 2011, quando realizamos uma oficina de Teatro do Oprimido com jovens e mulheres desse território.

Ao participar do cotidiano de dois núcleos familiares (dona A. e dona H.) nas aproximações que fizemos ao campo de pesquisa (2010 e 2011), realizamos algumas observações, registradas em diário de campo, nos temas a seguir e seu referente ano. O contato ao longo desses anos (2006 a 2011) gerou uma série de documentos em vídeos, fotografias, depoimentos, relatórios, etc. os quais socilitamos à FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e à comunidade de moradores de Caieiras Velhas, autorização para analisar tendo em vista a noção de documento de Jacques Le Goff e Michel Foucault, como um monumento não-inocente que reflete as relações de poder da sociedade do passado sobre a memória e o futuro. Assim gestos, falas e atos (etno-textos) passam a ser objeto de análise nas ciências sociais (Le Goff, 1996).

¹⁸ Para maiores detalhes consultar a obra.

Le Goff (1996, p. 53) nos diz que “[. . .] oralidade e escrita coexistem em geral nas sociedades e esta coexistência é muito importante para a história. [. . .] a história, se tem como etapa decisiva a escrita, não é anulada por ela, pois não há sociedades sem história.

A partir das aproximações ao campo de pesquisa, elencamos os temas a seguir.

1. Yby Membyra (Dona H.) e a banda de Congo – identidades, territorialidades e resistência no momento de luta pelo território (2006).



Ilustração 3- 3ª auto-demarcação (2007). Polícia Federal. Violência corporal e simbólica contra os Tupiniquim. Fonte: arquivo de fotos de Caieiras Velhas, 2007.



Ilustração 4- Banda de Congo de Caieiras Velhas - resistência cultural e política Tupiniquim. Fonte: arquivo de fotos de Caieiras Velhas. Festa do Dia do Índio de 2011.

No ano de 2006 o autor desse estudo teve seu primeiro contato com os indígenas Tupiniquim através de um convite da assistente social W. P. S. para ministrar uma oficina de Teatro do Oprimido a um grupo de mulheres indígenas em Aracruz-ES no “I Encontro das Mulheres Indígenas Tupiniquim e Guarani”. Lá conheceu Dona H. (Yby Mebyra - filha da terra) e a Banda de Congo da aldeia. Relizaremos aqui um exercício de reconstrução da memória desse encontro e passamos então a conduzir a narrativa, a partir daqui, na primeira pessoa do singular em estilo de Diário de Campo.

Um território de muitos conflitos. A luta dos povos indígenas no ES já fora noticiada em jornais e em especial um material de circulação da “Brigada de Apoio aos Indígenas Tupiniquim e Guarani”, produzido por ativistas da UFES (Universidade Federal do Espírito Santo), de organização e publicação estudantil.

A caminho da aldeia Tupiniquim “Olho D’água”, no carro com a assistente social W. P. S., perguntei algo sobre “como era a tribo”. W. P. S. logo me respondeu que eu não devia nem falar em tribo, pois os indígenas de Aracruz-ES vivem em aldeias e usam roupa, moram em casas e têm tudo o que “a gente tem”.

A princípio tive um grande estranhamento, pois a ideia que fazia de “índio” ainda estava muito colada àquela versão didática que recebemos na escola. Faltava-me uma vivência (experiência territorial) mais próxima, o contato direto, o campo. O convite chegou em boa hora!

No “I Encontro das Mulheres Indígenas Tupiniquim e Guarani” realizaríamos a oficina de Teatro do Oprimido a convite dessas mulheres e da FASE (Federação de Apoio Social e Educacional ao Movimentos Sociais). No caminho mudamos de rota. Pelo celular uma representante da FASE nos alertou que teríamos de ir para a aldeia “Pau-Brasil”. O motivo não foi revelado. Talvez pudessem ter complicações com a polícia, talvez pelo fato de a aldeia Pau-Brasil ser mais afastada do asfalto, o fato é que chegamos com certa demora, mas tudo correu bem no caminho.

Chegando à aldeia, de fato as casas eram de lajota, algumas de estuque (tradicional desses povos), mas havia sim um centro da aldeia (local da reunião) e uma certa circularidade na disposição das casas. Havia ali, na distribuição do espaço, aspectos relevantes da tradição.

Assim que chegamos fomos recebidos por uma representante da FASE e pelas mulheres indígenas. Me lembro da figura marcante de D. (liderança indígena feminina Tupiniquim da aldeia Pau-Brasil) que nos recebeu e chamou para o café: mandioca, café, leite, caguíji (bebida fermentada feita de mandioca), bolos de mandioca e produtos da terra (banana, milho), entre outras comidas deliciosas.

Depois fomos todos chamados a ir ao local central onde seria feita a reunião, uma grande oca (plenária) feita com palha de côco e toras (de eucalipto). Quem iniciou o Encontro foi o cacique de Caieiras Velhas (não me lembro o nome); depois falaram mais dois caciques. Me lembro bem na fala desses homens a repetição da importância que a mulher assumia na vida da aldeia e que apoiavam a organização delas.

Após essas falas as mulheres tomaram o microfone e daí vi algo extraordinário acontecer diante de meus sentidos: uma quantidade de emoções, do choro ao grito, da voz suave à forte. Elas cantaram, disseram sobre os que se foram e do momento atual da luta, das dificuldades que enfrentavam no momento, da violência que sofreram da polícia naquele ano e da resistência diária, do ser mulher indígena. Donas daquele “lugar”, o diziam com uma força de experiência antiga. Surpresa: depois viria saber que era a primeira vez que muitas falavam em público dentro de suas aldeias. Suas vozes ecoavam entre as casas e (numa imagem poética) creio que até os eucaliptos tremiam. As vozes dessas mulheres ecoavam em alto e bom som no Deserto Verde. Depois desse dia, talvez, as coisas não seriam mais as mesmas. O fato é que algo de extraordinário estava acontecendo naquele momento: o reconhecimento de um ator (ou atriz!) político(a) de intensa força.

Entre as falas me marcou profundamente, a de Dona H. (Yby Membyra, filha da terra). Dona H. reforçou o regate da tradição e a necessidade de perpetuar a Cultura, como um instrumento de luta pela terra. Afirmando o ser indígena e resgatando sua história e suas memórias de luta.

A vez dosicineiros falarem. O pessoal da área de saúde popular. W. P. S. também foi convidada a falar sobre o que faríamos com o Teatro do Oprimido no Encontro. Falou sobre a possibilidade que todo ser humano tem de fazer Teatro e que no dia a dia já o fazemos. Ali iríamos experimentar exercícios e jogos para ampliar nossas expressões. Fui chamado a falar. Falei que como solidário às lutas dos indígenas e em especial ao papel da mulher nas aldeias, gostaria de lembrar “Tatanti Wua Reté” (líder espiritual do povo Guarani-Mbyá), que em caminhadas trouxe esse povo para o ES em busca da Terra Sem Males, o paraíso em sua Cultura, um lugar onde não haveria mais dor, e que as mulheres são muito importantes, não fosse assim, uma mulher não teria

conduzido um povo inteiro. Naquele momento observei que os Guarani que estavam mais ao fundo e cabisbaixos (pela timidez talvez) deram alguns saltos nos bancos e passaram a olhar atentamente para nós.

Em seguida, a Banda de Congo. Para mim a sonoridade remetia sempre a um lugar ancestral e de alguma forma reforçava tudo o que estávamos vivendo ali. Percebi naquele momento que a Banda de Congo puxada por Dona H. tinha algo mais que a música: vinha carregada de memórias, de história, de sentidos que esses povos atribuem através não só da letra, mas da própria sonoridade e do corpo que dança, sons e movimentos cadenciados que tocam em nossa alma nos remetendo a um lugar ao mesmo tempo atual (político) e atemporal: a contemporaneidade aliada à ancestralidade.

W. P. S aplicou jogos teatrais de aquecimento da plateia com toda a plenária e em seguida quem escolheu a oficina de saúde indígena, geração de renda e outras, foram para o outro barracão.

Partimos para a realização da oficina. Enquanto W. P. S. ia aplicando os jogos e exercícios, eu apenas observava. Queria aprender observando. Eram meus primeiros contatos com o método do Teatro do Oprimido e precisava observar mais.

Depois foram criadas 3 cenas com as seguintes temáticas: a primeira falava sobre alcoolismo nas aldeias; a segunda sobre a violência da polícia federal em conluio com a Aracruz Celulose – atual Fíbria - fato que ocorrera a poucos meses, quando invadiram suas casas, e as derrubaram com trator estando os pertences dentro. As famílias fugiram para o mato e tomaram tiro com balas de borracha, ferindo assim mulheres, homens, jovens; e por fim a terceira cena era uma alegoria sobre Invasão dos portugueses de 1500 e a invasão da Aracruz Celulose (atual Fíbria) em suas terras no século XX. A cena terminava com a Banda de Congo e uma manifestação onde participava dona H. Lembro-me bem que na construção das cenas precisavam de alguém para fazer o policial e me chamaram. Ficava sempre disposto à espera de convite delas, pois não queria dirigir o processo, apenas fazer parte, criar uma pertença.

As cenas foram apresentadas e a plateia ficou muito surpresa; risos em muitos momentos. O Teatro também diverte nos lembra Bertolt Brecht, mas além

disso pode ser instrutivo e cumprir um papel transformador. Augusto Boal expande as ideias de Brecht para o Teatro e pude experimentar ali pela primeira vez a aplicabilidade do método com uma curinga (especialista do método) formada por ele. Um momento privilegiado que mudou para sempre minha trajetória. Boal ainda era vivo e ativo em sua prática teatral como sempre. W. P. S. comunicou a nossa experiência ao Centro de Teatro do Oprimido (RJ). E recebeu a resposta: Boal estava muito feliz de saber que o Teatro do Oprimido estava chegando nas aldeias, era a primeira experiência de Teatro do Oprimido com indígenas no Brasil a qual tinham notícia.

No ano seguinte quando da homologação das terras indígenas pelo Ministro Márcio Thomas Bastos (2007) voltamos à aldeia “Pau-Brasil”. À consequência de muita luta por parte das mulheres para afirmar seu espaço com apoio de militantes, antropólogas, geógrafas e assistentes sociais da FASE, por exemplo, resultou na abertura da estrutura rígida de participação política masculina: todo o Encontro foi dirigido por e para elas, desde a constituição das mesas, oficinas (Teatro do Oprimido, Saúde Popular, Geração de Renda, entre outras), debates e encaminhamentos. E isso não aconteceu magicamente, antes, foi fruto de um amadurecimento político que só foi possível com a cooperação e o diálogo com outros movimentos sociais e organizações. Há aí a criação de novos aspectos culturais entre os indígenas, que resulta na produção de um conhecimento não-acadêmico (Escobar, 2004), mais dialógico, e, por consequência, inclusivo, principalmente das mulheres, até então postas em silêncio e em uma posição subalterna em relação aos homens, e de cooperação e aprendizado com o “outro”, diferente, porém, solidário.

Sem dúvida, um avanço que só foi possível devido à troca com movimentos sociais e organizações em que a participação das mulheres é uma marca de luta importante (MST, CIMI – Conselho Indigenista Missionário - , FASE, entre outros), produto de uma intensa luta que tem seu nascedouro e alimentação no movimento feminista e nas conquistas das mulheres a partir de 1950, como a inserção no mercado de trabalho e seu impressionante crescimento na educação superior. A mulher casada ganha força por si e passa a não mais ser vista como um “apêndice do marido” (Hobsbawn, 1995).

O reconhecimento da alteridade política das mulheres indígenas por boa parte dos homens indígenas, unido à urgência e às lutas cotidianas para a devolução de seu território, foi a marca dos episódios mais recentes, que levou à vitória das comunidades sobre a Aracruz Celulose – atual Fíbria. No dia da comemoração estive presente com a assistente social W. P. S. Lágrimas silenciosas a ouvir o nome das pessoas que se foram sem ver aquele momento, ou a lembrança do que se passou e ainda se passa.

Nesse encontro anotei as palavras da liderança feminina D.:

Ganhamos a terra, mas não queremos assim. A Aracruz [empresa] terá que arrancar cada toco de eucalipto e restituir as perdas. Sofremos sem nossas terras! Não vamos sofrer com elas cheias de eucalipto! Não foi assim que estava quando roubaram nossos pais e avós. Não é assim que queremos. Mas são nossas, e isso não tem como eles voltar atrás! Índio resiste! Índio ganha. Agora temos que decidir como fazer com elas. (D. – mulher indígena Tupiniquim, liderança política da aldeia Pau-Brasil. I Encontro das Mulheres Indígenas Tupiniquim e Guarani. Aracruz – ES, 2007).

2. Duas indígenas fazendo Teatro no Rio de Janeiro – muitas identidades femininas possíveis em Caieiras Velhas (2008).



Ilustração 5- Mulher Indígena Tupiniquim Tradicional. Antes da Invasão Portuguesa de 1500 (pictórico). Fonte: Arquivo de fotos da Comissão das Mulheres Indígenas Tupiniquim e Guarani. Aracruz-ES.

No ano seguinte (2008) levamos duas representantes da “Comissão de Mulheres Indígenas Tupiniquim e Guarani” para participar de uma oficina de Teatro do Oprimido no CTO (Centro de Teatro do Oprimido) – Rio de Janeiro.

A ocasião foi para mim a primeira vez que fui ao Rio de Janeiro e fazia uma oficina com os criadores do método, os “curingas”¹⁹ formados por Augusto Boal (embaixador mundial do teatro, diretor teatral, teatrólogo, indicado pelo Prêmio Nobel da Paz pela criação da metodologia do Teatro do Oprimido).

Um misto de ousadia e felicidade. Minha companheira, a curinga do Teatro do Oprimido e assistente social W. P. S. veio dirigindo seu carro do ES até o Rio de Janeiro. Passamos pela manhã na aldeia Caieiras Velhas e pegamos K. e a sra. M. para levá-las ao Rio.

No caminho muitas conversas sobre as aldeias, mulheres, família, memórias que só o percurso de uma viagem refazem com tanta intensidade. 12 horas até chegarmos ao Rio de Janeiro. Ficamos na casa do MST e de lá fomos para o CTO, na Lapa.

Ao chegarmos, a desterritorialização me fazia sentir uma realidade que ainda não tinha vivido. O Rio de Janeiro me parecia gigantesco e muito diferente do que havia projetado em meu imaginário. Penso hoje no impacto causado na subjetividade dessas duas mulheres pelo efeito desterritorializador, ao sair de seu “lugar” e adentrar uma verdadeira selva de sons, imagens e alteridades tão diferentes das vivenciadas em seu território de origem, a aldeia Caieiras Velhas. Um exercício difícil e necessário, pois são lideranças. K. e a Sra. M são lideranças políticas e ambas compõe a Comissão de Mulheres Indígenas Tupiniquim e Guarani (a sra. M. é também liderança de sua igreja Assembleia de Deus na aldeia Caieiras Velhas).

3. Tupiniquim or not Tupiniquim: branco sem sapato e índio de tênis de marca - estranhamento, reconstrução e afirmação de identidades (2010).

Não estamos falando aqui o “índio” do livro didático, das gravuras de Rugendas, do romance de José de Alencar, da ópera de Carlos Gomes ou das

¹⁹ O curinga é a chave do método de Boal. É ele quem promove o debate entre a plateia e a cena, convidando o público a intervir. Tem também funções organizativas e formativas de grupos e multiplicadores da metodologia. Como a carta do baralho, tem várias funções.

telenovelas das emissoras de TV de nossa época, mas o indígena real do tempo presente, do século XXI, que apresenta as contradições ocasionadas por uma cultura do silenciamento, que tenta sufocar sua voz e apagar sua identidade tradicional, acusando-o de não ser indígena por ter acesso ao consumo dos produtos do mundo do “homem branco” (quase sempre de forma precária), para, com diversas acusações, lhes expropriar seu território e negar o seu direito originário de descendente dos primeiros habitantes desse solo.

A própria palavra índio se nos apresenta como uma “identidade atribuída”, quando Cristóvão Colombo enquadrou aí os diversos povos que habitavam as Américas, acreditando ter chegado às Índias Orientais. O termo “índio” passou a homogeneizar e englobar em uma categoria, povos e culturas diferentes e a impor políticas coloniais, e depois nacionais, de marginalização (Callefi, 2003).

A partir do final do século XX e início do século XXI, porém, ser índio tem novos significados (ainda extremamente desrespeitados) de “portador de status jurídico”, que lhe prevê uma série de direitos, enquanto parte de uma coletividade descendente de uma população pré-colombiana e pré-cabralina (2003).

Conforme Pacheco de Oliveira (1998) *apud* Callefi (2003), tal conceituação parte de um critério antropológico de auto-identificação dos grupos étnicos, pondo em cena as noções de “respeito a alteridade” e de “auto-nomeação das coletividades” (2003, p. 21).

Tais avanços se ancoram em “disposições internacionais” como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que diz que a consciência da identidade indígena “[. . .] deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção (art. 1 item 2)” (Oliveira, 1998 *apud* Callefi, 2003, p. 21).

Com a categoria “indígena”, porém, estamos falando de “diferentes grupos étnicos”, entre si e com as sociedades nacionais, onde se reivindicam “[. . .] parte de seus direitos baseado no princípio dos ‘Direitos Originários’”²⁰ [. . .] (Oliveira, 1998 *apud* Callefi, 2003, p. 21).

²⁰ “[. . .] O direito dos índios sobre as terras tradicionalmente ocupadas por suas comunidades é **originário**, reconhecido pela Constituição Federal, e prepondera sobre direitos privados, direitos

Conforme Callefi (2003, p. 21),

[. . .] o que inicialmente foi uma classificação identitária atribuída pelo colonizador, passou a ser uma categoria de luta e uma identidade que, de atribuída tornou-se politicamente operante, justamente por somar sob uma única classificação grupos étnicos diferenciados, que tiveram nesta soma, sua força aumentada [. . .] .

A autora continua dizendo que:

[. . .] Isto não significa, de forma alguma, que estes indígenas estejam abrindo mão de suas identidades específicas, pelo contrário, é a partir dessa união que a luta por seus direitos tem atingido maiores êxitos, e são exatamente esses êxitos que lhes permitem conseguir viver cada vez melhor de acordo com suas pautas culturais. Posto que nem sempre as demandas desses povos coincidem com o que os Estados Nacionais tem em seus projetos para eles (2003, p. 21).

Assim,

[. . .] Esta mudança de paradigma não ocorreu de forma espontânea dentro da cultura ocidental, mas foi resultado de um longo processo de luta dos próprios indígenas de se fazerem enxergar como tal, e também de um excelente momento de revisão por parte das ciências sociais de seus modelos epistemológicos, possibilitando, assim, a aceitação político-acadêmica de novos princípios formadores do conhecimento. (2003, p. 23) (sic)

A consolidação deste avanço se deu na segunda reunião de Barbados em 1977, quando lideranças indígenas, antropólogos e outros estudiosos da questão firmaram em Declaração o “[. . .] direito a autodeterminação dos povos indígenas e pela apuração dos novos mecanismos repressivos impetrados pela sociedade nacional.” (Barre, 1983 *apud* Callefi, 2003, p. 24).

No entremeio desse processo, porém, surgiu a ideia da necessidade de mediação a respeito da “relativa capacidade do indígena”, como desenrolar das primeiras discussões históricas entre Frei de Las Casas, Francisco de Vitória e Sepúlveda, a respeito da atribuição ou não de humanidade aos indígenas, no início da Colonização da América, no século XVI. Las Casas, com suas posições, passou a ser conhecido como “Protetor dos Índios”. Tal posição deu origem a uma das correntes do indigenismo oficial, com visão e ação

adquiridos e, inclusive, sobre a propriedade registrada em escritura pública.” (In: <http://www.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/busca?q=DIREITOS+ORIGIN%C3%81RIOS&s=jurisprudencia>. Acesso: 03 set. 2012)

integracionista que tem sua máxima no Marechal Cândido Rondon e a criação do Serviço de Proteção ao Índio (extinto), a atual Fundação Nacional do Índio-FUNAI (2003, p. 24).

Na experiência que nos propusemos analisar, porém, o caso dos Tupiniquim (e também aos Guarani-Mbyá) de Aracruz-ES, há uma clara ruptura com a hegemonia das corporações internacionais, que só foi possível devido à resistência desses povos, ao resgate da identidade cultural, e à formação de “redes auto-organizadas” e “malhas de articulação” (Escobar, 2004) com movimentos sociais e ONG’s (Organizações Não-Governamentais). Porém, a histórica vitória desses povos não está completa. O território estimado em 60 mil hectares que antes comportava a biodiversidade da Mata-Atlântica deu lugar aos 18. 027 hectares devolvidos pela Aracruz Celulose (atual Fíbria), mediante reivindicações na esfera pública a auto-demarcações ao longo de mais de 44 anos sob forte pressão social, a um território hoje repleto de eucalipto. É imprescindível a elaboração, execução e avaliação de políticas públicas que resgatem e valorizem a história, a identidade, as culturas tradicionais desses povos. Temos essa dívida histórica com os indígenas em todo o nosso país. Não há escapatória. Para ampliarmos o olhar sobre essas questões sócio-ambientais, culturais e as formas de resistência social dos povos indígenas, partimos aqui de duas disciplinas que podem nos auxiliar a desvendar a complexidade do tema: a História e a Antropologia.

Rogério Medeiros (1997), em um breve resgate histórico, nos aponta que Vasco Fernandes Coutinho recebeu na divisão das capitanias o território a 50 léguas do litoral. Acompanhado de Afonso Albuquerque na Índia, recebeu prêmio por sua feitura na guerra pelo rei D. João III. Chegou à capitania em 23 de maio de 1535, com cerca de 60 pessoas entre fidalgos e plebeus que enfrentaram logo de cara a oposição indígena de acordo com o historiador Miguel Diegues Júnior. A bordo trouxe poucos recursos e, por isso, o povoamento da terra foi escasso e lento, devido às limitações e dificuldades que o fidalgo português enfrentava, principalmente com os indígenas. Ao passo que Bahia e Pernambuco cresciam a largas passadas (Medeiros, 1997).

A cultura canavieira era bem aceita pelo solo do Espírito Santo, mas não progrediu em decorrência da guerra com os indígenas, pois os goitacazes e

tamoios, principalmente, destruíam engenhos, queimavam canaviais, matavam os invasores de seus territórios, num ato de enfrentamento. Apesar da resistência dos indígenas, em 1545 foi feito o primeiro embarque de cana-de-açúcar do ES para Portugal (1997).

Já no século XVI os engenhos de açúcar vieram a decair por conta da notícia das minas e da situação de abandono que o donatário deixou a terra. A essa altura, o número de engenhos era medida de progresso (1997).

Havia nessa época cerca de 500 escravos distribuídos pelos engenhos. Como era forte a resistência dos indígenas, logo a mão-de-obra escrava advinda da África, veio a ocupar o cenário (1997).

A capitania do ES, por ser vizinha da Serra das Esmeraldas (onde se dizia ter ouro e prata), logo atraiu os colonos a penetrarem seu sertão (1997).

Apesar disso precisou-se reanimar sua ocupação: Francisco Gil de Araújo, trouxe vários casais da Bahia, dando-lhes terra, estímulo e auxílio (1997).

A grande corrida de aventureiros às minas de ouro, diamantes e esmeraldas despovoou as vilas. O rei de Portugal decretou que as matas não deveriam ser devastadas, como forma de criar uma espécie de barreira verde, pois a capitania do ES era o acesso mais breve às Minas Gerais.

No século XVII, as lavouras e os engenhos tiveram um crescimento e o povoamento alargou-se, porém, com rendimentos baixíssimos e arrecadação ínfima. Alastrava-se, então, uma situação de pobreza devido ao abandono da agricultura para a corrida às minas, o que significou também baixa nos recursos humanos (1997).

Adentrando o século XVIII, os olhos da Coroa Portuguesa se voltam para a capitania do ES, devido ao interesse de explorar a mineração. Vitória passa a ser povoada, bem como as cabeceiras do rio Jucu. O século XVIII passa a ser, assim, sinônimo de alargamento da ocupação europeia no ES (1997).

Em 1716, conforme Rogério Medeiros, o extremo Norte do ES também passa a aumentar seu povoamento, principalmente na Bacia do São Mateus.

Com a criação do quartel de Linhares, o vale do Rio Doce intensificou seu povoamento.

Essa expansão populacional deveu-se à premeditada aproximação das áreas de mineração, o que significou uma busca sedenta dos colonos pelas riquezas minerais e o progressivo abandono da agricultura (1997).

Ao fim do século XVIII cessa a corrida às minas e a lavoura passa a ser retomada. A ocupação “brasilíndia-negra-européia” (1997) passa, assim, a ganhar povoamentos e a sedentarizar a população. A política e o comércio deixam de ser espaço apenas dos portugueses e os imigrantes passam a ter vulto, com eleição de prefeitos e governadores e o crescimento de Cias que se ocupam da exportação do café (1997).

O café foi durante muito tempo a principal atividade econômica do Estado, até sua crise nos anos 1960.

A economista e historiadora capixaba Klitia Loureiro em sua dissertação de mestrado do curso de História Social das Relações Políticas da UFES, nos traz um importante panorama do impacto da crise cafeeira nos anos 1960 e a implantação dos grandes projetos industriais no território capixaba (onde se inclui a entrada da empresa transnacional Aracruz Celulose – atual Fíbria), por meio de um processo de modernização autoritária na agricultura (Loureiro, 2006).

Extremamente dependente da monocultura do café, o ES foi o estado que mais sofreu com o *Programa de Erradicação dos Cafezais Improdutivos* do Grupo Executivo de Recuperação Econômica da Cafeicultura (Gerca), que tinha como objetivo planejar a produção cafeeira, evitar as supersafras por meios de 3 estratégias: 1. promoção da erradicação dos cafezais antieconômicos; 2. diversificação agrícola das áreas erradicadas por outras culturas; 3. remoção de parcela da cafeicultura existente (2006).

Essa política teve seus reflexos no êxodo rural, na redução da renda e do emprego e outros profundos impactos, além de se amparar em um processo autoritário de expulsão dos agricultores, cujas lavouras foram consideradas improdutivas. Esses agricultores foram empurrados para os centros urbanos,

gerando uma grave crise social, redução do emprego agrícola e milhares de pessoas em condições subumanas em favelas (2006).

Mais inflexões se fizeram sentir na expansão de outras culturas agrícolas em alternativa à cafeicultura, como a extração de madeira e pecuária bovina. Também esse processo se sustentou sob bases autoritárias em uma intensa ocupação e apropriação de terras ditas devolutas na região norte, indo além da ocupação iniciada em 1920, e que vinha se expandindo até meados dos anos 1950. Com a crise da cafeicultura esse processo intensificou-se. Sob essas bases foram roubadas as terras onde se encontravam os territórios Tupiniquim e, posteriormente os Guarani-Mbyá (2006)

A esta época (anos 50), estima-se que mais de 60 mil pessoas perderam o emprego, somando-se ainda a taxa de dependência de 3/1, um total de 240 mil pessoas migraram para as cidades (2006).

Dentro desse processo, terras indígenas e quilombolas foram roubadas de seus legítimos donos por fazendeiros e empresas como a antiga Aracruz Florestal, depois Aracruz Celulose S/A, atual Fíbria. Observa-se aqui que esta empresa troca o nome e deixa para trás as consequências da degradação sócioambiental, ou em boa expressão indígena: a cobra troca de couro!

Compreendamos melhor: 1967 foi o ano em que a empresa Aracruz Florestal se infiltrou em terras dos Tupiniquim e Guarani-Mbyá, no município de Aracruz (ES). O roubo do território desses povos começou, porém, na década de 1940 com o consentimento ativo do Estado para a exploração de carvão vegetal por parte da extinta Companhia Ferro e Aço de Vitória (Cofavi)²¹. Houve uma assustadora destruição da Mata-Atlântica, base original da cultura dos Tupiniquim e Guarani-Mbyá, para a produção de carvão vegetal, a fim de suprir a demanda da Cofavi e da Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), ambas envolvidas subsequentemente no corte da Mata-Atlântica e, em especial, a CVRD, no plantio de eucalipto no território indígena Tupiniquim, gradualmente devastado, sob o pretexto de reflorestamento, conforme se pode constatar em notícia no jornal “A Gazeta” de 18/02/1962, p. 3, com o título: “A CVRD S/A cuida

²¹ Informações que encontramos no Informativo da “Brigada Indígena de apoio aos índios Tupiniquim e Guarani do Espírito Santo”. Setembro/2007.

de reflorestamento”. De acordo esta notícia que colhemos em 2010 nas microfilmagens do jornal “A Gazeta”, disponíveis no Arquivo Público do Estado do ES, no território de Santa Cruz (município de Aracruz-ES), à época, a CVRD S/A estava plantando 1 milhão de mudas de eucalipto, além de milhares de mudas em municípios outros pelo interior do ES. O que a sociedade da época não percebeu foi que o dito “reflorestamento” se tratava do plantio de base para a produção em larga escala da matéria-prima, para a posterior instalação da empresa multinacional Aracruz Florestal (a transnacional Aracruz Celulose S/A, atual Fíbria), que tantos males causou roubando terras, destruindo culturas e violentando comunidades indígenas, quilombolas, camponeses e pescadores ao longo de mais de 44 anos. Essa violência corporal, política, econômica e simbólica continua até os dias de hoje.

No mesmo ano o presidente Costa e Silva tomou algumas medidas: extinguiu o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), substituindo-o pela Fundação Nacional do Índio (Funai); prometera punição dos responsáveis e envolvidos nos escândalos do SPI, a devolver as terras indígenas ilegalmente vendidas e ainda a realizar um convite a entidades internacionais para verem de perto a situação dos grupos mais atingidos pelo descaso do órgão oficial. Intenções nascidas no bojo de um projeto nacional-desenvolvimentista militar que tinham como objetivo camuflar as questões sócio-ambientais. A Funai não poderia fazer muita coisa, pois estava a serviço dos latifundiários e das mineradoras (Heck & Prezia, 1998) e seu oligopólio (CVRD, CSN – Companhia Siderúrgica Nacional - , Cofavi, Aracruz Florestal, entre outras).

A tudo isso soma-se a ação insólita e inconsequente da Igreja Católica em sua ala conservadora, que continuava a catequese e conversão sob a ordem de Roma de europeizar os povos indígenas no Brasil. O que resultou foi a perda dos valores tradicionais desses povos, transformando-os em grupos marginalizados que passaram a ser chamados de ribeirinhos, sertanejos e caboclos. Transformados em mão-de-obra dócil para as populações que viviam no entorno das aldeias (Heck & Prezia, 1998).

Com a renovação do Concílio Ecumênico Vaticano II, no final da década de 1960, um número de missionários começou a levantar sérios questionamentos em relação a esta atuação junto aos povos indígenas.

Concluíram que estavam levando a morte cultural a esses povos. Em abril de 1972 foi criado o CIMI (Conselho Indigenista Missionário), que propôs uma nova forma de missão (1998).

Tendo como ponto de partida um levantamento populacional na época, o CIMI começou a estimular o trabalho de base nessas áreas com forte presença dos leigos (1998).

A partir de abril de 1974, o CIMI apoiou a realização da “Assembléia de Chefes Indígenas”, marcando, assim, o início da nova era missionária. As lideranças se reuniam para discutir seus problemas, o que deu a esses povos a fala e a condução de sua luta, rompendo o isolamento, a subalternidade e o silêncio político que os brancos os impingiram ao longo de séculos. Esse movimento foi a base da luta para a recuperação e garantia do direito a suas próprias terras. A princípio as ações eram mais locais, depois passaram a ter abrangência regional e nacional (1998).

Estava em plena vigência o período militar, a censura e o controle político eram acentuados. A priori a questão indígena se incorporou no discurso e na bandeira de luta em defesa dos direitos humanos, em prol da redemocratização do país (1998).

Daí surgiram diversas organizações não-governamentais com atuação significativa, como a Operação Anchieta (OPAN), hoje chamada Operação Amazônia Nativa; a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ), criada na Bahia, Rio de Janeiro, Paraná e Rio Grande do Sul; a Comissão Pró-Índio (CPI), criada em São Paulo e no Acre; o Grupo de Estudos da Questão Indígena (Grequi) em Minas Gerais; o Centro de Trabalho Indigenista (CTI); a Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY) e o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), tendo sido criadas as três últimas no estado de São Paulo (1998).

Não só a Igreja Católica, mas também as Igrejas Evangélicas, principalmente as mais antigas como a Luterana, a Metodista e a Anglicana passaram a mudar sua prática. Criaram o Conselho Missionário Nacional (Igreja Luterana); o Grupo de Trabalho Indigenista – GTI (Igreja Metodista), e, principalmente, o Grupo de Trabalho Missionário Evangélico – GTME – reunião

de “[. . .] todas as denominações evangélicas que atuam nesse campo (1998, p. 38). “A luta pela terra foi a grande bandeira levantada por essas entidades e grupos de apoio, pois percebiam que sem a terra ou com terras invadidas os povos indígenas estavam condenados ao extermínio (1998, p. 38)”

Mesmo após tantas violências esses povos têm reagido e aumentado, tanto em número como em consciência. Grupos antes confundidos com sertanejos, caboclos (Nordeste) têm cada vez mais assumindo sua identidade (1998). Este é o caso dos Tupiniquim no ES que a partir dos anos 70 passam a reconhecer-se como descendentes de povos indígenas.

As organizações também aumentaram. Escolas indígenas de ensino bilíngue dão espaço social ao reconhecimento, na letra da lei, das conquistas firmadas na Constituição Federal de 1988. A partir daí, o movimento indígena tem conseguido espaços significativos e intervenção junto aos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário. Ex.: Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas (CAPOIB), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia (COIAB), Associação dos Povos Tupi do Mato Grosso, Amapá, Pará e Maranhão (Amapama), dentre outras (1998). Também organizações que são nacionais e interligadas a organizações intercontinentais. Ex.: Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COICA), que envolve indígenas de vários países da região, além do Conselho Mundial dos Povos Indígenas (CMPI) de organização internacional (1998).

Nas aldeias do ES podemos observar a existência de formas organizativas, com liderança dos caciques e mais recentemente a participação das mulheres. A Associação Indígena Tupiniquim e Guarani (AITG), o NISI (Núcleo Intersetorial de Saúde Indígena) e a Comissão das Mulheres Indígenas Tupiniquim e Guarani (Coutinho, 2006).

O território devolvido aos indígenas de Aracruz - ES, repleto de eucalipto onde antes havia Mata-Atlântica e biodiversidade e uma relação até então harmônica, interrompida por mais de 44 anos, teve seus impactos devastadores sobre a cultura e a identidade dos indígenas na relação com o território, sua terra, sua territorialidade, principalmente sobre as novas gerações. Os Tupiniquim, em especial, foram obrigados a camuflar sua identidade durante

muitas décadas, para não perderem suas vidas. Cercaram um pequeno pedaço de Mata-Atlântica, próximo à aldeia Caieiras Velhas, com o qual mantém relação até hoje.

A chegada da Aracruz Celulose foi marcada por tanta violência, que, só para termos uma ideia, sua sede foi construída em cima da área do cemitério Tupiniquim e sua principal aldeia, a Aldeia dos Macacos. Ainda não se dá para mensurar o tamanho do impacto que tal devastação tem sobre as culturas desses povos. Hoje vemos índios com casas de alvenaria, com tv's e parabólicas sim, evangélico-pentecostais, com celular e alguns poucos que fazem faculdade particular. Não existem redomas de vidro. A globalização e o neoliberalismo ofertam tudo a quem “possa” comprar, desde a tecnologia até a fé.

Indagamos novamente: qual o papel do Estado no desafio de se construir políticas públicas sociais e educacionais que de fato resgatem a tradição cultural dos povos indígenas? Os agressores como a Aracruz Celulose S/A (atual Fíbria) não devem responder juridicamente a uma reparação a esses povos? Por que motivos essa discussão continua abafada no poder público? Até quando continuaremos a matar nossos indígenas, devastar seus territórios e suas culturas? Por que esses Direitos Humanos continuam a ser violados e a sociedade não reage? Mais que perguntas temos aqui um desafio de análise sobre interesses econômicos e sobre a cultura política de nosso país. Eis a provocação!

A seguir um trecho do diário de campo do dia 07 de outubro de 2010, data da primeira aproximação do autor deste estudo ao campo de pesquisa e que retrata os primeiros estranhamentos e reconstruções da imagem do indígena nesse processo:

“Desço em Santa Cruz, no ponto final e tomo rapidamente um novo ônibus, rumo ao bairro Coqueiral de Aracruz (vizinho à aldeia Caieiras Velhas). Chegando ao ponto final de Coqueiral, ligo para R. (liderança juvenil, agenciador desta entrada) . Sentado à beira da estrada, à espera de meu agenciador na aldeia, penso que será melhor tirar o macacão jeans, pois causará estranhamento, o faço e fico de calça e camiseta. Não estive ainda em Caieiras

Velhas e acredito que teremos de andar a pé. Quem sabe, ficar descalço. Isso poderá me aproximar ainda mais, pois devem andar todos descalços na aldeia. Assim faço. Tiro meu tênis e fico de pés em contato com o asfalto à espera de R. Passados 10 minutos, chega R. em um gol cinza, abre a porta do carro de seu primo de onde sai o som de uma balada de forró da localidade e põe para fora seu pé com um belo tênis de marca e diz: “Vamos William, vamos para aldeia, como foi a viagem . . .”. O “branco pesquisador” do Rio de Janeiro, descalço e o “índio” com tênis de marca em seu carro possante. Isso com certeza misturou as coisas na minha cabeça e daí para frente foram séries de desconstruções e reconstruções. Se não fosse o celular do indígena R., teríamos nos desencontrado e poderia ter perdido muito tempo e até a própria viagem. Do carro observo que muitas mulheres indígenas vão de bicicleta em direção ao bairro Coqueiral, trabalham como domésticas nas casas de funcionários da empresa Fíbria. No bar, dois homens (um negro e um indígena) bebem juntos. Depois viria saber que ambos são Tupiniquim e moradores de Caieiras Velhas, dois dos muitos casos de alcoolismo da aldeia. São muito novos e bebem muito. R. rejeita o convite de beber com eles. Seguimos de carro para aldeia, pela BR que a atravessa” (Berger, 2010).

4. Uma aldeia cortada ao meio: impactos da BR que atravessa Caieiras Velhas (2010).



Ilustração 6- BR ES-456 que atravessa Caieiras Velhas. Fotografia: William Berger. Fonte: banco de fotos de Caieiras Velhas (2010).

Muitas estradas cortam Caieiras Velhas. Em sua cultura, encruzilhadas de significantes: o indígena, o negro e o branco; os significados são constantemente (re)inventados. Sua identidade étnica indígena, a cada dia retomada, pela dimensão da descendência de povos indígenas e da ancestralidade, uma busca que testemunha o resgate de sua cultura oral e corporal: o canto, a dança, a celebração.

São muitas as estradas de chão ladeadas por imensidões de eucalipto, onde prevalece o tempo do “homem lento” de Milton Santos. Me chama atenção, porém, uma estrada mais violenta que corta Caieiras Velhas: é a do “branco”, a BR ES – 456, que foi construída a pouquíssimo tempo: depois que os Tupiniquim e os Guarani retomaram seu território tradicional. Essa BR dá um aspecto de bairro à aldeia (me parece ser essa uma forma que o Estado e o município acharam de “civilizar” os “bárbaros” que lutaram mais de 44 anos por suas terras contra uma empresa e a somatória de 511 anos contra uma lógica colonialista).

A proposta de implantação desta BR no meio de seu território, aceita pela AITG (Associação Indígena Tupiniquim e Guarani), veio recheada de promessas: fonte de renda, facilidade na venda do seu artesanato aos turistas, facilidade para o transporte dos indígenas com ônibus na porta. Temos de considerar também a quantidade de ruídos de caminhões que atravessam a aldeia a todo momento: o impacto do tempo da máquina sobre o homem da terra.

Essa BR traz desde atravessadores de eucalipto que usam a mão – de – obra de indígenas sem emprego e fonte de renda a um preço irrisório para o corte e lotação (baldeação) de eucalipto, da mesma forma que os portugueses fizeram com a extração do pau-brasil em 1500, só que dessa vez é o “pau-eucalipto”; o que coincide em ambos é o fato de que os lucros da exploração do solo (recursos minerais e vegetais) se dão com a superexploração da mão-de-obra indígena. Muitos indígenas Tupiniquim de Caieiras Velhas trabalham também em carvoarias por diárias em torno de menos de 10 reais, onde se adentra a madrugada de um duro trabalho.

A BR traz também drogas: a maconha, o crack! Que são mais usados (talvez por causa do preço), mas o fato é, pude constatar na fala dos moradores com os quais conversei, desde lideranças políticas até nas conversas de dia-a-dia da aldeia, a preocupação com o impacto do crack que vem destruindo muitas vidas e desestabilizando as famílias. Conforme o técnico de saúde das aldeias, não há uma estimativa de quantos são os usuários de crack, mas são muitos os que fazem uso das duas drogas, o que é em si, muitíssimo preocupante, mesmo não sendo uma estimativa real e sim uma observação dos próprios moradores. Na primeira aproximação que fiz em 2010 me contaram o fato recente de um jovem de uma família muito pobre, da aldeia Tupiniquim Irajá, que destruiu toda a casa dos pais porque esses não tinham dinheiro para dá-lo a fim de comprar crack.

Drogas, pobreza, esquecimento por parte do Estado, desassistidos também pela Fíbria (anterior Aracruz Celulose) que aplica atualmente algumas iniciativas quando solicitada pelos indígenas (infraestrutura sonora na Festa do Dia do Índio, por exemplo), ou uma ONG que aplica projeto de hortas; a mesma Fíbria que causou tantas violências durante décadas não faz uma real reparação dos profundos impactos da monocultura do eucalipto sobre essas populações.

Os Tupiniquim se ampararam (e se amparam) em poucas pessoas que lhes foram solidárias à sua luta: a FASE, o MST, o CIMI.

Vieram também os pastores evangélicos e pentecostais do município de Aracruz e até da capital Vitória: queriam (e querem) “salvar o povo da miséria”, levando “Jesus e A Palavra”. Em sua intenção estão fazendo o melhor por um povo tão sofrido e humilhado, porém, muitas igrejas com forte ideologia fundamentalista cristã acabam colocando a tradição num contra-discurso: transformam-se na fonte do sagrado e tornam a tradição o lugar do profano: “se aceita a Jesus não usa tanguas, não dança Congo, não louva ‘São Benedito’, não acessa pajé (hoje falecido) e sua branca mulher curandeira: todos são macumbeiros em potencial”. Pelo que pude observar tanto na postura de membros das igrejas protestantes (principalmente as pentecostais) quanto no “discurso oculto” em gestos, falas e atos há uma pretensa aceitação e “respeito” da tradição e há uma postura rígida: ambas as posturas convivem, a depender do indivíduo e da família a que nos referimos. Há que se relativizar. Alguns evangélicos até participam da tradição (Congo e Danças Tradicionais) e defendem politicamente seu povo, mas o discurso é comum: aceitar ao “seu” Jesus.

Mesmo com aspectos de tradição pode se perceber uma tônica colonialista: o que vem de fora para salvar “esse povo”, os jovens da droga, os velhos de uma morte “sem Jesus”, o miserável da fome, o desesperado com uma esperança. Também o padre Anchieta e os jesuítas acreditavam estar fazendo o melhor pelos “selvagens” em 1500: levavam o Cristo, A Palavra, a “Civilização” europeia. Significantes que significaram a morte cultural, material e corporal de muitos povos e nações indígenas na História do Brasil.

A BR-ES 456 que atravessa Caieiras Velhas também trouxe a morte: um filho de dona H.; a jovem D., praticante de Teatro do Oprimido que levamos a Vitória em 2008 para uma formação ministrada pelo CTO, atropelada por um ônibus da “Expressa Aracruz”. O fato fora noticiado em jornal. Os Tupiniquim revoltados, acumulando séculos de violências sofridas, tocaram fogo no ônibus e mais uma vez foram chamados de bárbaros pela mídia.

Durante a oficina de Teatro do Oprimido em julho de 2011 que fizemos com jovens e mulheres indígenas fiquei sabendo de um caso mais recente: uma criança, o menino D. (10 anos) que fez a oficina conosco nos mostrou a marca de uma cirurgia após um sério atropelamento.

Os carros a todo momento atravessam velozmente a BR; mães assustadas puxam seus filhos para junto de si. Idosos receosos não visitam mais constantemente seus amigos de infância do outro lado da BR.

5. Um estranho na roça de Dona H.: papéis femininos, masculinos, de jovens e de adultos. O protagonismo das mulheres na vida política da aldeia (2010).

“Ao chegar à aldeia pergunto por dona H. (Yby Membyra – filha da terra). R. (liderança juvenil) me leva até a casa dela. Chegando lá dona H. está na casa da filha capinando a terra com mais duas filhas e a nora (branca, não-indígena, casou-se com um dos filhos de dona H.). R. me apresenta a elas. Dona H. me recebe com muito carinho. Cheguei na hora do trabalho. Percebo que as filhas e a nora não querem parar o ritmo. Então peço para ajudar. Elas se entreolham, sorriem e me dão uma enxada, a de dona H. Enquanto dona H. se senta e me fala de sua família, sua aldeia e sua cultura, capino e a escuto com atenção. Novas enxadas chegam e também a notícia do encontro de jovens na Bahia. O filho de dona H. (G. um dos 12 entre homens e mulheres) questiona nervosamente a real participação dos jovens da aldeia nesses encontros e anuncia que vai *“só para ver se eles participam mesmo ou ficam calados”*. G. sai e deixa a mim e as mulheres, após amolar nossas enxadas.

Prosseguimos duro tarde adentro com a capina. O mato está espesso (“amarrado”). Dona H. pega uma foice. Vejo que ela tem muita força em seus 60 e poucos anos, mas os braços já sentem pelos duros golpes. Peço se posso roçar no lugar dela. Aceita prontamente. Sem dizer palavra me passa o instrumento (foice). Adentramos até as 17: 20 hs.

Observo que só as mulheres capinam. Os jovens (meninos e meninas) de até 17 anos ficam no espaço mas não são obrigados a capinar. As mulheres da casa de dona H. trabalham todas juntas. Depois percebo a importância e o significado do gesto: dona H. me explica que é o sistema de sua casa. Na roça

(eito) trabalham as mulheres todas juntas. Se uma pára para beber água, todas param. Se uma propõe café, todas param para o café. Se uma se cansa, todas descansam. Ninguém trabalha a mais. Ninguém trabalha a menos, independente de ser a mais velha ou a mais nova.

No mato encontramos um pintinho que se perdeu e está todo machucado. Dona H. o pega como a um filho e com palavras de carinho o leva para dentro de casa. Volta logo. Faz-se uma pausa com o trabalho para tomar café e comemos pão (francês da padaria da aldeia, de uma família de pentecostais). Quase terminamos a capina (eito). Mais uma hora de trabalho dará conta. Dona H. me traz 3 cocos que tirou em seu quintal, de presente para que eu beba a água. Abro-os e as crianças me rodeiam. Distribuo os cocos para elas. Dona H. quer que me dêem um dos cocos. Eu agradeço e aceito para outro dia. As crianças bebem primeiro. Pergunto se posso voltar. Dona H. diz que será um prazer. Falo da pesquisa. Ela marca comigo às nove horas do dia seguinte para um bate-papo onde falará de sua cultura, seu povo, de sua família e de si.” (Berger, 2010).

6. Nossos mortos nos fazem demandas: o direito a um cemitério indígena na terra reconquistada (2010).



Ilustração 7 e 8- Cemitério de Santa Cruz²². Fotografia: William Berger.
Fonte: banco de fotos de Caieiras Velhas, 2010.

²² Onde atualmente os Tupiniquim são obrigados a enterrar seus mortos.

Saí do Rio de Janeiro às pressas no dia 1º de novembro de 2010 rumo a Caieiras Velhas, mesmo tendo chegado a poucas semanas da viagem que fizemos para o sul da Bahia e de volta para o ES e o Rio de Janeiro.

O objetivo era presenciar a retomada da *Puxada do Mastro* em Caieiras Velhas, uma festividade do ciclo do Congo que faz parte do calendário tradicional dos indígenas Tupiniquim.

Nessa Festa, os indígenas vão tocando com a Banda de Congo até o mato no dia 02 de novembro, lá “tiram um pau”, um tronco que será escondido em algum lugar da aldeia. Um grupo fica responsável a cada ano de fazer isso. No dia 02 de novembro, toda a aldeia é mobilizada em brincadeira, procurando “onde está o pau”. Achado o tronco, ele é todo enfeitado com fitas e levado ao som da Banda de Congo até o pátio de Caieiras Velhas, onde é fincado como mastro para a pintura de São Bendito que fica no topo. Lá ficará até a Festa do Dia do Índio, quando será derrubado no encontro entre a Banda de Congo “Amores da Lua” (dos negros) de Barra do Riacho, uma localidade próxima, e a Banda de Congo de Caieiras Velhas (indígena). É o momento em que essas culturas se encontram no ES.

Porém como chovia intensamente nos dias da festividade, a Puxada do Mastro, sua retirada do mato e fincada no pátio, foi adiantada para o dia 31 de outubro. Assim não cheguei a tempo de presenciar a retomada dessa parte da tradição, pois desde que o pajé Alexandre Sizenando falecera, a dois anos, não fizeram a Festa, em luto.

Fui convidado pelos membros da família de dona A. para acompanhá-los ao cemitério no dia seguinte (Finados no calendário cristão). Aceitei com muita alegria o convite e depois fiquei sabendo que nesse dia a família de Dona A. vai junto com a família de dona H. (Yby Membyra) todos os anos.

Fomos no carro de um dos filhos de dona A. até o cemitério de Santa Cruz, onde são enterrados tanto os Tupiniquim, quanto os Guarani.

Os indígenas do ES, mesmo com a terra reconquistada, ainda não têm um cemitério próprio e o desejo de enterrar seus mortos em sua terra se mostra muito presente, como na fala de dona H. que, ao reformar com a enxada o

monte de terra que marca o local onde seu filho que falecera aos 27 anos, a mais ou menos 13 anos, fora enterrado. Desde então a família de dona H. não teve condições de fazer uma tumba “ao modo dos brancos” (criando hierarquias e olhares de desprezo por parte de moradores de Aracruz que ainda os rejeitam); e isso a deixa muito triste a ponto de dizer em lágrimas: “Nós lutemo tantos anos pra ter de volta nossas terra, mas ainda temos que enterrar nossos mortos na terra dos outros”(Dona H. liderança feminina de Caieiras Velhas. 02.11.2010).

Essa fala poderíamos caracterizá-la como uma “fala de resistência social” (Scott, 2000), pois traz em seu “discurso oculto” (2000) a demanda pelo direito primordial de realização de seus ritos funerários na terra reconquistada, o direito a um cemitério indígena, já que, conforme estudos realizados pela FASE²³ junto aos Tupiniquim, o local onde o antigo cemitério indígena existia, foi exatamente onde a Aracruz Celulose (atual Fíbria) construiu a sede da fábrica de eucalipto.

7. Um santo e uma virgem, negros: o convívio das tradições indígenas locais com a Igreja Católica e a puxada do Congo (2010).

Um dos encontros mais belos e fortes que presenciei na minha vida foi entre a Banda de Congo de Caieiras Velhas (indígena) e a Banda de Congo “Amores da Lua” (dos negros) de uma localidade próxima, chamada Barra do Riacho (veja o mapa que abre este trabalho).

O que as une nestes ritos é a louvação de São Benedito, um santo negro, que conforme versão popular, seria seu protetor, pois quando um navio negreiro naufragou na costa do ES esses invocaram a divindade e ele lhes mandou o mastro do navio, ao qual se agarraram, chegando, assim à costa. Desde esse dia fazem a festa da Puxada do Mastro, onde no topo vai a imagem do santo. Um rito fálico presente em várias culturas, do qual não dá para precisar sua origem exata, mas se mostra presente no cruzamento dessas culturas. Também a virgem é negra: “Nossa Senhora Aparecida”.

²³ - Encontram-se relatos na fala do indigenista Fábio Villas - documentário “Cruzando do Deserto Verde” feito pela FASE.



Ilustração 9- (montagem) Nossa Senhora Aparecida e São Benedito (Igreja Católica de Caieiras Velhas); Fotografia: William Berger.
Fonte: Banco de fotos de Caieiras Velhas, 2010.

A Festa do Dia do Índio em 19 de abril é o ponto de encontro entre as Bandas de Congo dessas duas culturas e testemunha o caráter antropófago da

cultura brasileira: uma se retroalimenta da outra, criando novas culturas, novos significados, as tradições são reinventadas com base na memória social e no encontro de significantes e significados de etnias diferentes.

Assim não dá para precisar a origem exata das Bandas de Congo. Poderíamos arriscar aqui a dizer que sua origem está exatamente nesse trânsito entre culturas (negra, indígena e europeia), seu sentido de ser é o encontro, mas extremamente generoso por parte dos “de baixo” (na expressão do historiador E. P. Thompson) em relação à alteridade entre os da mesma condição de espoliados: negros, indígenas e brancos pobres neste caso.

Na Festa, dona Astrogilda, anciã de Barra do Riacho, mestre da Banda de Congo “Amores da Lua” vem à frente com sua bandeira, emblema de São Benedito.

Ao chegar a Caieiras Velhas a Igreja deverá estar de portas abertas. Porém nesse ano que presenciei (2010), a primeira vez sem o capitão Alexandre Sizenando (in memoriam), esqueceram as portas fechadas, um detalhe, um pequeno gesto que moveu dona Astrogilda a se pronunciar, quando solicitada, e dizer que a tradição é: entrar dentro da Igreja Católica com a Banda de Congo e depor aos pés de São Benedito sua devoção. Eis uma fala de resistência social (Scott, 2004).

Aqui a tradição se afirma como forma de resistência social ao marcar sua r-existência enquanto memória coletiva. Os mais velhos são o elo com a ancestralidade. Seu diálogo com o novo é o sentido de ser da cultura. Esse diálogo não se mostra, por exemplo, na relação da municipalidade, da Fíbria (anterior Aracruz Celulose) e das igrejas fundamentalistas cristãs que se mantém nesse território. A ausência da escuta, do olhar, do diálogo é origem de todas as formas de violência.

8. E o Saci não apitou mais: a destruição da mata e a atual satanização dos mitos indígenas (2010).

Chamou-me a atenção entre as crianças Tupiniquim o grande prazer em ouvir e contar histórias. Desde as do pé do banco no frente da casa, e sentadas no pilão de madeira e tocos de árvores, onde contam e ouvem histórias e

estórias que variam das relações com os animais (cães, gatos, galinhas), das relações entre parentes e conhecidos da aldeia, até a leitura de um livro muito popular que me presentearam na primeira entrada em Caieiras Velhas (2010), que se chama “Os Tupiniquim e os Guarani Contam”, escrito pelo coletivo de educadores Tupiniquim e Guarani de Aracruz-ES, de grande circulação nas escolas e famílias das aldeias. O livro reúne transcrições de histórias narradas pelos mais velhos e é dividido entre as histórias dos Tupiniquim e as histórias dos Guarani. Entre esses ainda tem as referências a quem contou a história, sua idade e a aldeia de onde se enuncia. A história mais contada e que causa maior riso entre crianças e adultos é da “Mulher sem Calcinha”, uma índia que vai com o marido ao rio e ao adentrar as águas tem que subir as saias, até o ponto em que o marido vê seu órgão sexual espelhado no rio e diz “ó mulher, posso ver sua bichinha e tem até cabelinho”.

Os mais velhos não se incomodam com a estória contada diante de visitantes, riem e brincam com as crianças. Contar histórias é um ato divertido de reunir saberes e partilhar experiências. É um dos momentos mais fortes do diálogo entre o velho e o novo.

Lembro-me de que foram várias as vezes que reuni-me com crianças e anciãos na frente da casa de dona A. para contar e escutar histórias e estórias. Eu mesmo sempre era solicitado pelas crianças para contar mais uma história do livro. Com minha formação em teatro, buscava caprichar na dicção e nas paradas, criando climas e suspenses, a fim de entender a recepção desses códigos.

Numa das várias ocasiões, quando li a história da Caipora, dona A. (anciã), tomou a palavra ao final, recontou com suas palavras e disse que o fato era verídico e que os personagens da história haviam sido ludibriados pela caipora no mato, porque não lhe deixaram fumo em cima de algum troco. “É assim”, diz dona A., “tem que dar fumo pra Caipora quando vai caçar. Senão ela atrapalha tudo” (moral da história). Naquele momento entendi na prática o tom original da contação de histórias entre os Tupiniquim: o sentido social dos costumes. A justificação de gestos, falas e atos, a atribuição de sentido ao cotidiano, a reatualização da memória, a ritualização a vida.

Quando li a história do saci, a versão dos Tupiniquim, ditada por um morador de Caieiras Velhas, dona A. se manifestou novamente ao final dizendo que depois que “os crentes” (evangélicos e pentecostais) chegaram à aldeia, o saci, que dona A. escutava apitando na estrada às madrugadas desde que era criança, não apitou mais. *“Eles disseram que saci é coisa do diabo e não pode contar essas histórias, por isso o saci foi embora”*, relata dona A. em tom de desencanto. E é exatamente isso que as territorialidades fundamentalistas cristãs têm operado nesse território, o desencantamento do mundo e a reificação colonialista de um tipo de Cristo, aquele que eles pregam como a única verdade.

9. Um novo oráculo e suas revelações: a tecnologia de informação, os êxtases do crack e o contato com “outros mundos” (2010).

Diante desse desencantamento da vida, os jovens indígenas Tupiniquim tem cada vez mais se afastado da tradição, e a necessidade do ritual e do êxtase em sua cultura é preenchida pelo álcool e pelas drogas, com cada vez mais intensidade. E isso é visto com terror pela maior parte dos moradores. O número de jovens usuários de crack e maconha na aldeia cresce assustadoramente. A BR e os celulares facilitam a chegada do traficante.

Acelera-se também a inserção de tecnologias, desde o celular até o computador, a ponto de um pesquisador em um seminário em Vitória, me dizer que Caieiras Velhas é a mais “moderninha”: “jovens indígenas com skate, ipode, celular”. Sem dúvida um exagero, mas tem fundamento.

O crack e a tecnologia de informação proporcionam os êxtases perdidos pela cultura e o contato com “outros mundos”, nem tanto pela via espiritual, mas material, ambos são consumo, preço cobrado pelo sistema capitalista global.

Porém, essas tecnologias são facas de muitos cortes, pois podem facilitar a comunicação entre jovens e lideranças de povos distintos em múltiplos territórios indígenas e não – indígenas operando saltos organizativos na direção da organização política e da exigência de seus direitos originários, como testemunhei no “IV Seminário Cultural da Juventude Indígena Regional Leste” na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, Buererama, onde fui a convite dos jovens Tupiniquim em 2010.

10. Direito é aquilo que nos pertence: identidade, territorialidade e direitos de cidadania dos indígenas (2010).

“Serra do Padeiro. Buererama. Sul da Bahia, 09 de outubro de 2010

Ouçó, observo. Estamos numa barraca com telhado de folhas de côco na aldeia da Tupinambá da Serra do Padeiro. Quando chego um rapaz branco de cabelos avermelhados está falando. Depois viria a conhecê-lo, é o advogado L. Junto com ele sentado no círculo está também L. indigenista missionário do CIMI e a antropóloga S. (UFBA), que veio se tornar mui querida. Conduzem a oficina sobre direitos dos povos indígenas: “território ocupado”. Há uma apostila com o grupo que explica de forma lúdica (em quadrinhos) os direitos dos povos indígenas na Constituição Federal de 1988 (artigos 231 e 232): território e cultura. Esse encontro é o ‘IV Seminário Cultural da Juventude Indígena Regional Leste’ e reúne indígenas Tupinambá (da Serra do Padeiro e de Olivença – BA), Pataxó, Pataxó Hã-hã-hãe, Tupiniquim, Guarani (do ES, que não estavam no encontro), Xacriabá e Maxacali. O Encontro foi dividido em 4 oficinas com plenárias; à noite a parte de apresentação das culturas (danças, rituais e cantos) e o forró para diversão. Pela manhã também iniciamos os dias com danças e rituais indígenas pedindo proteção aos “Encantados”²⁴ e às divindades em cada Cultura indígena ali representada.

Sento-me ao lado de uma mulher indígena Tupinambá da Serra do Padeiro, que depois viria a saber ser Dona M., iniciada da religião dos Encantados. A antropóloga S. está na aldeia pesquisando a religião e o território Tupinambá. S. é professora da UFBA e apaixonada por esses povos.

Dona M. e eu estamos sentados do lado de fora da barraca que fica anexa à Casa de Reza. O sol começa a ficar mais quente. Estamos por volta de 11: 30 a 12 h.

L. advogado tem muita desenvoltura, porém os indígenas parecem bem inibidos a se manifestar. Quando L. fala dos Poderes (Executivo, Legislativo e Judiciário), afirma que não há autoridades acima desses e é preciso tê-los ao lado dos indígenas.

²⁴ Divindades protetoras do povo Tupinambá e grande parte dos povos dos nordeste.

Ao meu lado uma mulher indígena Tupinambá se indigna e fala algo em língua que desconheço (Tupi). Depois se manifesta em português *que “Deus está acima de tudo”*. O advogado L. sorri e reconhece. Depois L. vendo-os calados propõe usar a metodologia do Teatro do Oprimido e fala de Augusto Boal (fiquei surpreso!) e da possibilidade de usarem o teatro para expressarem o que quisessem dizer. Mesmo tímidos ainda, os indígenas se animaram e aceitaram fazer uma cena. O tempo, porém, não seria suficiente. L. indigenista missionário do CIMI propõe um jogral mesclado com cena teatral, um coro sobre os direitos dos povos indígenas e o confronto com um fazendeiro (opressor) tirado dos quadrinhos da apostila. Elencados os personagens (4 indígenas, 1 funcionário da FUNAI, 1 missionário do CIMI, 1 funcionário do ministério público, 1 delegado e 1 fazendeiro). Reunimos em 1 coro com os indígenas e 1 desses (protagonista) dialoga com os outros que se revezam nas falas. Porém, ninguém quis fazer o papel do fazendeiro (antagonista, nesse caso, o opressor). Me oferecem, eu aceito. Ensaíamos 10 minutos e somos chamados para o almoço, logo após, a plenária. Durante as discussões com o advogado L., dona M. Tupinambá se manifestou ainda diante de outra questão colocada por ele: *“o que é direito para vocês indígenas”*. Ao que dona M. respondeu: *“Direito é aquilo que nos pertence”*. Vendo a participação de dona M., um homem indígena Tupinambá de Olivença também se manifestou dizendo que estava com medo de sair de sua aldeia porque quando fora votar no primeiro turno das eleições para presidente, fora discriminado pelas pessoas que lá estavam. Na ocasião um grupo de homens disse: *“Vou votar no Serra mesmo, porque quero ver a desgraça. Para acabar com esse negócio de índio ganhar terra”*. Uma mulher indígena Tupinambá de Olivença se levantou e mostrou as marcas em seu corpo quando apanhou da Polícia Federal recentemente. Em seu rosto havia hematomas, marcas de espancamento.

Muitos indígenas, os mais velhos principalmente, não sabem ler e escrever. Os mais jovens vem assumindo o papel de levar informações e realizar esse trânsito entre a tradição e a modernidade: a religião se alia ao direito, o velho ao jovem, a ancestralidade à contemporaneidade. Os mais novos aprendem com os mais velhos sobre as tradições da cultura Tupinambá, por exemplo, e os mais velhos aprendem sobre seus direitos com os mais jovens que vão à escola.

Dona M. Tupinambá, conversando com o advogado L. e os presentes na oficina sobre a lei e a Constituição menciona o tema da liberdade, como um direito primordial. Os indígenas do sul e extremo sul da Bahia estão sendo cerceados em seu direito humano primordial de ir e vir. Dona M. diz: *“Quero o direito de trabalhar na minha terra e ir lá fora sem ser discriminada”*.

O advogado L. explica o princípio Constituição Federal de tratar diferenciadamente os indígenas *“tratar desigualmente os desiguais”*. Explica de forma simples esse ponto. Usando a cartilha, fala depois do Direito sobre as terras que foram tradicionalmente ocupadas. Um jovem Pataxó (extremo sul da BA) também se manifesta e destaca a importância da história contada pelos mais velhos (anciãos) e da necessidade diária de resgate da memória de seus povos. Também fala da resistência e dos materiais antropológicos: tradição, memória e os antepassados. Os Xacriabá do extremo sul da Bahia também se manifestam: seu território é próximo ao rio Peruaçu em áreas de cavernas (sítios arqueológicos) e essas cavernas lhes pertencem para realização de seus rituais, porém estão sendo negados os direitos de acesso ao seu território por interesse de pesquisa arqueológica que não consultou esse povo. Reivindicam o direito sobre esse território que lhes pertence e estão retomando seu espaço ritual. S. (antropóloga da UFBA) também se manifesta e fala sobre os Tupinambá da Serra do Padeiro, que os rituais que fazem, sua religião tradicional é o que garante a posse do território, pois significa sua identidade, sua Cultura, expressada fortemente no ritual do Poranci. A religiosidade é a marca mais forte na identidade dos Tupinambá da Serra do Padeiro. O que garante o direito é a noção de pertença” (Berger, 2010).

Novamente aqui o teatro se manifesta como uma necessidade do grupo para a organização e discussão dos seus direitos. Apenas um gesto (de dona M. Tupinambá), ao levantar sua voz ante o silêncio, desencadeia uma série de manifestações das opressões e coerções do Estado e da sociedade envolvente sobre os indígenas. Em suas expressões e seus olhares vi a coragem e o receio, a certeza de seus direitos e a insegurança diante da violência do Estado. O que surpreende é que o advogado L. menciona o Teatro do Oprimido, e, não tendo tempo para aplicá-lo, o indigenista L. propõe uma outra organização teatral através de Coro e /ou Jogral (uma técnica teatral muito usada nas igrejas

cristãs). O interessante é que, diante do silêncio na reunião, o teatro se apresentou como a primeira solução para mover os indígenas à participação. E conseguiu. Sem dúvida isso se mostrou extraordinário e evidencia a ramificação das práticas teatrais para além das performatividades culturais das danças, rituais, dos gestos e falas cotidianos. O teatro se apresentou como possibilidade de um *ritual político*. Em seguida a noção entre direito, pertencças religiosas tradicionais e o uso do território se mostrou como fonte de um “discurso público” (Scott, 2000) que se ampara na tradição e nos elementos teatrais do ritual: a religião vem embebida de rituais que em última instância são a representação extracotidiana diante do e manifestação do próprio *sagrado*. O sagrado transforma o território em “lugar” (Tuan, 1983). “Este lugar me pertence”, pois o uso que “faço” e as divindades de “meu” povo que nele habitam o legitimam a “nós” sua posse. Eis o “discurso oculto” (Scott, 2000) presente na relação entre religião, política, o uso e a posse do território. E claro, a retomada dessa dimensão não foi e não tem sido recebida de forma pacífica pelo Estado e pelos fazendeiros que invadem os territórios indígenas.

Há a reação do Estado (polícia federal) com a coerção, há a imposição de decisões públicas (caso das cavernas e sítios arqueológicos em áreas de ritual Xacriabá). Há a reação da sociedade local (caso das agressões aos Tupinambá do sul e extremo sul da Bahia na época da eleição).

O que move, porém, ao fundo, tais ações de violência e extermínio dos povos indígenas é o interesse dos fazendeiros que invadiram e invadem esses territórios (grileiros patrocinados pelo filho de Antônio Carlos Magalhães, como relataram nos discursos na plenária), interesses esses que têm sido postos como o único “discurso público” (Scott, 2004). O “discurso público” dos indígenas do extremo sul da Bahia tem sido sufocado pelos poderes constituídos. Isso se nos parece um verdadeiro regime de exceção, tipificando ecos da ditadura ainda hoje. As mesmas violências sofreram os Tupiniquim no processo de retomada de seu território como a discriminação e criminalização de suas ações na esfera pública, agressão física da polícia federal, invasão de seu território, morte.

11. Fênix Tupiniquim: como pode um povo renascer das cinzas? Como o Centro de Referência da Assistência Social (CRAS) Indígena poderá ajudar os Tupiniquim nesse processo? (2010)

Na aproximação ao campo de pesquisa que realizamos no ano de 2010 o técnico de saúde das aldeias (N. liderança indígena masculina) me mostrou uma casa que pertencera à FUNAI, onde receberam autorização para construir o 1º CRAS Indígena de Aracruz-ES. A justificativa para a não implementação do CRAS indígena por parte da União era que faltava um espaço. Misteriosamente a casa pegou fogo e receberam autorização para construir naquela casa incendiada o CRAS Indígena.

A demanda de produção a respeito do tema fora colocada pelo CRES (Conselho Regional de Serviço Social) 17ª região, ainda informalmente na figura de uma professora de Serviço Social da UFES e conselheira, quando da realização de um dos seis encontros, nos anos de 2010 e 2011, com a graduação de Serviço Social da referida universidade para discutir os temas do Teatro do Oprimido e da Questão Indígena no ES.

Assim, unindo a demanda por produção acadêmica sobre o tema da Assistência Social para comunidades indígenas, lançamos em fevereiro de 2011 o artigo "ASSISTÊNCIA SOCIAL PARA COMUNIDADES INDÍGENAS: reflexões para se pensar a implantação do primeiro Centro de Referência da Assistência Social (CRAS) Indígena de Aracruz-ES" no "III Seminário de Desenvolvimento Local: Crise ambiental e seus impactos no desenvolvimento local" realizado pelo Mestrado de Políticas Públicas e Desenvolvimento Local da EMESCAM (Escola de Ciências Santa Casa de Misericórdia), Vitória-ES, dentro da área temática 2- Políticas Públicas, Desenvolvimento Local e Conservação dos Recursos Naturais. O texto que produzimos é uma compilação de estudos realizados para a dissertação de mestrado em Serviço Social pela PUC-Rio no primeiro ano letivo (2010), ainda sob o título "Fênix Tupiniquim: identidade, territorialidade e formas de resistência social de uma aldeia indígena. Aracruz – Espírito Santo (ES) - 2010-2011". Aborda, pois, o processo de luta e resistência de dois povos indígenas em um território progressivamente invadido e devastado pela racionalidade colonizadora e pelas empresas transnacionais como a Aracruz Celulose (atual Fíbria); propõe algumas reflexões para a implementação do primeiro Centro de Referência da Assistência Social Indígena desse território. Não temos notícias do impacto dessa produção, mas na comissão que aprovou os trabalhos se encontram pesquisadores de grande peso para o Serviço Social

e a temática da luta dos Tupiniquim como a dr. Maria Helena Rauta Ramos e dr. Gilsa Helena Barcelos, autora referência em nosso estudo. Além disso pudemos realizar importantes diálogos no Seminário como empreendido com a dr. Marilda Telles Maracci (professora do Departamento de Geografia da UFES), estudiosa da questão indígena no ES.

Não podemos continuar a ignorar os direitos dos povos indígenas em nosso país e sua relação tradicional com seus territórios, sua identidade, sua territorialidade e suas formas de resistência social. Toda e qualquer política pública deve levar em conta seus sistemas culturais, religiosos, políticos, econômicos e sua territorialidade, a fim de que realmente se façam garantidos seus direitos de preservar seu território, sua cultura, seu modo de vida, caso contrário estaremos levando a morte cultural a esses povos, já que suas cosmologias têm outros tempos e outros espaços.

Assim, no contexto de implementação do I CRAS indígena de Aracruz-ES, faz-se mister uma qualificada discussão das relações de poder (dominação, legitimidade e resistência), as formas de poder simbólico, as formas de resistência social e os costumes com base em suas identidades, seus territórios e territorialidades, desde o resgate da memória, da noção de experiência, a valorização dos mais velhos e o diálogo com os jovens e seus equivalentes sociais: tradição e modernidade, levando em conta sua relação com o meio ambiente e suas lutas históricas.

2.1.2

Gestos, falas e atos de resistência social em Caieiras Velhas

Registrados em diário de campo gestos significativos de resistência social de sujeitos (atores) sociais agenciadores que expressem “relações de poder” e evidenciem “discurso ocultos” (Scott, 2004) entre os indivíduos e grupos dentro da aldeia de Caieiras Velhas, Aracruz-ES e sua relação com a sociedade e seu “discurso público” (2004).

Falas de resistência social: linguagem e poder. Atuação diante do poder. A forma como os pronomes são aplicados evidenciam relações de poder.

Atos de resistência: a atuação diante do poder. A ação com significados onde se inclui a rebeldia oculta diante do poder.

Observação:

De volta à aldeia Caieiras Velhas observo que a família de dona A. (anciã, 70 e poucos anos) está reunida desfiando embiras, fazendo tangas para a festividade de amanhã (19 de abril, Dia do Índio no calendário nacional). Conforme pude notar nas conversas, duas tangas foram encomendadas por Dona H. (60 e poucos anos), liderança feminina da aldeia, vizinha da família de dona A., e mui amiga da família. À volta das mulheres e de S. (filho de dona A., 40 e poucos anos) as crianças brincam umas com as outras com pedaços de paus. Os homens desmancham a frente da casa de dona A. para reconstruir o telhado. Algumas mulheres não tecem tangas. Conversam entre si e comem jaca com as crianças. As crianças, ao perceberem minha presença, me chamam para brincar com elas. Sou chamado de “meu titio” com muito carinho e apego entre as pequenas (é a terceira vez que estou entre os Tupiniquim e sempre no mesmo núcleo familiar de dona A.). Pedem-me bala, pois acredito, lembraram da primeira vez que lá estive quando fizemos atividade no “dia da criança” com brincadeiras e distribuição de balas. Esta atividade foi um dos pontos fortes na aproximação ao campo de pesquisa para conquistar a confiança dos pais e das crianças. Dou apenas 2 reais e peço os maiores para irem buscar balas. Compartilhamos com todos inclusive os adultos. Duas mulheres, as mais novas, reclamam de uma jovem da aldeia Tupiniquim de Irajá (aldeia Tupiniquim vizinha à aldeia Caieiras Velhas) que trabalha em uma venda da aldeia Caieiras Velhas e com roupas curtas “se insinua” aos homens. Querem “pegar” a moça ou esperam que outras o façam. Não sairá impune. As duas que conversam são da Igreja Batista. Mencionam sobre a festividade da semana do Dia do Índio (19 de abril), dizem que quem é “crente” irá à abertura dos evangélicos que começa hoje: “Amanhã pra frente é pra quem é ‘do mundo’. Quem é crente irá hoje e não nos outros dias”. Nos dias seguintes haverá as Bandas de Congo, as festividades, as danças tradicionais e o forró.

Dona A. e S. (seu filho, 40 e poucos anos, professor voluntário de danças tradicionais Tupiniquim na aldeia Caieiras Velhas), ambos sugerem depois de eu almoçar que durma um pouco. O faço. Quatro horas depois me levanto assustado por ter dormido tanto e encontro todos tecendo tangas de embira, matéria-prima vinda da embirema, árvore da Mata-Atlântica, da qual tiram a casca medindo 5 palmos da raiz para cima para crianças e 7 palmos para adultos. Estão a tecer a encomenda de dona Helena. Não cobrarão pelo trabalho, por oferta de A. à amiga: “Ninguém tem como pagar mesmo, estamos todos sem dinheiro, vamos fazer assim mesmo”. S. reclama um pouco resmungando baixo, por a mãe ter ofertado sob trabalho principalmente dele, a confecção das tangas. A. diz com uma respiração profunda: “Seu pai (falecido) sempre fazia”. S. silencia-se e continua a tecer as tangas. Esta fala é o primeiro gesto de resistência social que percebi neste trabalho no campo de pesquisa e mais adiante se desvelará o sentido deste. [. . .] Retorno à casa e já é noite. A família reunida na frente da casa em re-construção tece tangas sem cessar (Berger, 2011).

1. Primeiros Sinais de Resistência Social: tecer tangas é tecer memórias, re-tecer a vida, trançar resistência!

“Descrição densa” (Geertz, 1989). O que não está dito. “Discursos Públicos” e “Discursos Ocultos” (Scott, 2004). Sinais de Resistência. Sutilezas, “gestos de resistência social” (2004).

Etnografando: S. (filho de dona A., 40 anos, seu apelido entre os familiares, as crianças e os jovens do grupo de danças tradicionais Tupiniquim que coordena, é Nizim).

Nota introdutória: Neste momento passo a observar com mais detalhes o filho de dona A., S., que virá a confirmar a portabilidade da agência na vida cultural da aldeia. Sua ação torna-se nesse tempo-espço dos Tupiniquim (2006 a 2011 - Caieiras Velhas – Aracruz - ES - Brasil) o motor das ações políticas desse povo. Até o ano de 2007, tal agência recaía sobre a figura da liderança, principalmente do cacique, dos homens (guerreiros) e do coletivo de mulheres Tupiniquim e Guarani (Comissão de Mulheres). Salvador no momento histórico

atual exerce um papel de “reinvenção da tradição”, na expressão de Éric Hobsbawn. Vejamos o porquê.

Descrição: Ao longe escutamos as bandas evangélicas. Começaram cedo. Hoje à noite é dia dos evangélicos fazerem sua celebração no palanque montado no pátio principal da aldeia de Caieiras Velhas, onde acontecerá a Festa do Dia do Índio, ou seja, eles “abrem” a festividade.

Nas expressões de S. observo um tom de ironia: “Amanhã é a nossa vez!”, e com mais ênfase irônica: “É! A Banda Ministério começou a tocar!”.

Mais tarde descubro o porquê do silêncio de Salvador quando dona A. disse que o “o pai sempre fazia as tangas”. No hospital, no leito, próximo da “passagem”, o pai de S. pediu que nunca parasse com o trabalho que faziam na família. Quem sempre tecia as tangas em Caieiras Velhas era o pai de S. Depois do falecimento, S. retoma com seu primo F. o trabalho de danças tradicionais Tupiniquim, principalmente com as crianças e os jovens. Pouco depois, F. abandona o trabalho para se tornar evangélico. S. passa então a coordenar sozinho, sem receber nada pelo trabalho, um grupo de mais de 60 crianças, sempre prontas e dispostas a dançar os “movimentos e gestos tradicionais”. Algumas crianças de 3 anos de idade fazem parte do grupo e dançam com as maiores (15 e 16 anos). Em conversa com S., durante os dias em que estive na festividade, descubro que as danças tradicionais Tupiniquim se perderam no tempo, assim como a língua e a religião, mas num processo de retomada - re-“invenção da tradição” diria Hobsbaw (1984) - , seu trabalho tem sido de “reinventar gestos, passos, coreografias, sempre ao som da Banda de Congo da aldeia”, essa sim vinda de tempos imemoriais e preservada pela memória dos mais velhos. O diálogo entre o velho (Banda de Congo) e o novo (Grupo de Danças) proporciona a meu ver, uma re-invenção dos códigos gestuais e do próprio significado da memória de seu povo. Se tratam de danças guerreiras com lanças, gestos, expressões, lutas corporais, desenhos coreográficos coletivos em círculo. Os Tupiniquim são conhecidos historicamente como um povo guerreiro. Como S. me alertou, tal iniciativa veio de H. (40 e poucos anos) um dos filhos de dona H. que começou o trabalho de retomada das danças a partir de viagens que fez a aldeias de Minas Gerais (Pataxó), pelo movimento indígena e viu que poderiam fazer a retomada das danças tradicionais, como os

outros povos vinham fazendo. Tendo como base a musicalidade Tupiniquim das Bandas de Congo, lançaram-se ao trabalho. Salvador fica ao centro do círculo e as crianças seguem seus gestos e códigos para a coreografia. Assim vão se recriando códigos no sentido de retomada do edifício gestual da dança “tradicional”. O sentido religioso ainda não entra em cena.

Uma verdadeira representação do “ser índio” conforme a tradição perante a sociedade, já que nas festividades do “Dia do Índio” muitas pessoas visitam a aldeia, desde o prefeito do município de Aracruz (ES) e as “autoridades” até parentes, indígenas de outros povos e não-indígenas, turistas e escolas. O que se busca é a construção da legitimidade com base na identidade. A “plateia” vem ver o que esperam do indígena. Ao mesmo tempo esse olhar do outro os “obriga” a retomar e reinventar a tradição no sentido de preservar uma identidade (e territorialidade) tradicional capaz de garantir a posse do território.

Tecer tangas hoje é uma tarefa árdua que adentrará a noite. Portanto considero este um desdobramento do segundo grande gesto de resistência social que observei. Ofereço minha ajuda. Tomo parte no banco de madeira na frente da casa, coloco tiras de embirema entre as pernas cruzadas, imitando S., desfilio!



Ilustração 10- Pilão - instrumento para maceração de alimentos.
Fotografia: William Berger. Fonte: Arquivo de fotos de Caieiras Velhas, 2011.



Ilustração 11- Vestimenta tradicional Tupiniquim - Tanga feita de embirema.
Fotografia: William Berger. Arquivo de fotos de Caieiras Velhas, 2011.

Não irei até o pátio de Caieiras Velhas hoje à noite. Minha experiência na última vez que estive e adentrei a Igreja Assembleia de Deus em culto quase resultou numa situação embaraçosa, quando a “missionária” de Aracruz revelou que “*o varão de vermelho ao fundo*” (eu estava no último banco e trajava uma camisa vermelha de botões e colares indígenas) “*o varão recebe uma revelação de Jeová*”. E daí fui levado à frente para orarem na minha cabeça. Negar não era possível, seria interpretado como sinal de Satanás em meu corpo. O pastor tentou me derrubar desestabilizando meu equilíbrio, mas com os joelhos dobrados (técnica corporal das aulas de teatro, mantive o equilíbrio e não caí). O certo é, não poderia correr o risco de ser novamente apontado, ainda na festa. Pisar o território do pátio de Caieiras Velhas nessa noite, com a territorialidade evangélica e pentecostal, é para muitos indígenas dessa aldeia, já estar “do lado de lá”. Estar em casa e tecer tangas para a festividade tradicional é trançar resistência. Tive que fazer uma escolha ao receber o convite de membros da família de A. (descubro que um dos filhos dela se casou com uma mulher da Igreja Batista, desde a última vez que lá estive. A rotatividade de casamentos é muito frequente na aldeia). A tradição me parece a escolha mais sensata!

Tecendo tangas conversamos sobre amigos, situações. Entre si falam de parentes e riem de temas e narrativas do cotidiano. Retomam memórias de pessoas que já se foram. Falam dos bichos (cães, gatos, galinhas). Mesmo cansados, sempre vejo os Tupiniquim dessa grande família de A. e de Dona H., sorrindo. Mesmo em meio às dificuldades e adversidades, a vida segue seu

fluxo, retecida em riso e resistência. S., mesmo cansado de fazer “baldeação”²⁵, durante todo o dia tece as tangas, ensaia o grupo de danças.

Na noite anterior S. ficou até altas horas fazendo baldeação, por um valor irrisório pago pelos atravessadores com seus caminhões. Em meio a tanto eucalipto não há muitas opções quando se aperta a situação. Desta vez que estive, a família de A. estava sem dinheiro e os alimentos já rareavam na dispensa. Ao ajudar a tecer as tangas, C. (neto de A. de 20 e poucos anos) observa que tomo prática e diz que pareço índio. Agradeço o elogio, todos rimos [...].

N. e R. (netos de A., filhos de criação de sua filha falecida) me chamam para ir ao culto dos evangélicos no pátio de Caieiras Velhas. Insistem. Dizem para que eu leve a câmera para filmar. Reafirmo que quero ficar com a família e tecer tangas. Gera-se um estranhamento entre os evangélicos. Tento aprender a trança final das tangas com S. É tarde e todos já foram para suas casas. Estamos na frente da casa de A. com o telhado despido em re-construção. Aliás muitas coisas estão sendo re-construídas nessa noite. Sem muito sucesso no trançado o sono me toma, os olhos me pesam. Anuncio que preciso dormir. A. cuida do feijão no fogão à lenha que seu filho N. e eu construímos no dia anterior em uma barraca ao lado da casa. S. continua a tecer até duas horas da manhã!

Não imaginava que “discurso público” (Scott, 2004) dos evangélicos tivesse tanta dominação. No dia 17 de abril, à noite, com o palanque da “Festa do Dia do Índio” montado, a banda “Ministério” da igreja Assembleia de Deus podia alcançar, com o som, indivíduos dentro de suas casas e até debaixo de seus cobertores, nos recantos da aldeia. Na hora das orações, o grito de um “filho da aldeia”, a voz de J. era a que ecoava com maior virulência. O fato de colocar na pregação um jovem pastor da aldeia tem um apelo forte, pelo que posso observar nos olhares dos familiares de dona A. ao tocarem no assunto. No “discurso público” estava explícita a ordem: “Como queremos celebrar o dia do índio amanhã e não celebrar a Deus?”. A dicotomização entre “estar do lado de Deus” ou do “lado de Satanás” foi muito reforçada, pelo que pude ouvir

²⁵ Derrubada, corte com motosserra e loteamento de caminhões com toras de eucalipto, deixado sobre a terra pela Aracruz Celulose (hoje: Fibria) que lhes roubara a terra em 1967 para devastar a Mata-Atlântica e implantar a monocultura do eucalipto – o chamado “Deserto Verde”).

deitado na cama. A todo o tempo se gritava para fazer a escolha. Assim foi até às 22 horas com pré-dica e banda com violão, baixo, guitarra e bateria.

Pela manhã acordo por volta das 7 e 30 horas e S. já está de pé, mesmo tendo ido dormir às 2 duas da manhã, tecendo tangas. Está a pintar seu corpo para a abertura do grupo de danças tradicionais que coordena com as crianças Tupiniquim. Ao se pintar S. vai me falando:

“Sabe, William, esse trabalho que eu faço com as crianças, eu não cobro nada. É de coração. Mas tem gente que não dá valor. Os pais gostam e apoiam, mas tem gente que não tá nem aí. O Estado mandou um projeto, o Pró-jovem. E o que o cara faz é jogar bola com as crianças. Não que não seja bom. Mas tem tanta coisa boa que a gente pode fazer aqui com a nossa cultura”.



Ilustração 12- S. se pinta para a Festa do Dia do Índio 04/2011.
Fotografia: William Berger. Arquivo de fotos de Caieiras Velhas, 2011.

Concordo com S. e afirmo para ele que seu trabalho é imprescindível, pois resgata a história e a memória de seu povo, e que tudo o que ele faz é Educação Física, sem dúvida. A Dança é educação física, e mais, digo que ele deveria receber pelo trabalho que faz. Ao contrário, é obrigado a fazer baldeação para ajudar a família. S. continua:

“É, William, a gente passa por muita coisa nessa vida. Você acredita que minha pele não segura mais a tinta de genipapo e urucum?” (usadas para as pinturas corporais tradicionais) “Tenho que passar óleo na pele para trabalhar no eucalipto” (baldeação). “A tinta não segura, quando começo a dançar e vou suando, sai tudo” (a tinta de jenipapo adere à pele e geralmente fica durante semanas). “A gente ainda usa carvão para ficar mais escura a pintura”.

Chega até nós a notícia de que uma das anciãs, que puxa as cantigas do congo (E.), não irá participar da festa pois está indignada com o cacique que tirou a oportunidade de uma mulher da aldeia ter um emprego fixo para dar para outra “que tem marido que ganha bem no emprego”. Dona A. chega da casa de dona H. um tanto indignada com a situação de “*injustiça*” (dominação e subalternidade – relações de poder entre o cacique e os moradores dentro da aldeia de Caieiras Velhas).

Chega até S. também um sobrinho seu de mais ou mesmo 20 anos, o vê se pintando e pede tinta para se pintar também. Meio acanhado, diz que quer mesmo. S. fala para ele também: “Minha pele não pega mais a tinta de genipapo. Tenho que passar óleo para trabalhar no motosserra”.

C. chega para tomar café e comenta com S. sobre o evento evangélico e pentecostal da noite anterior. Sempre ironicamente diz rindo que o “louvor” foi muito bom: “Eles misturaram música baiana, forró e rock” (risos). E ainda pedia: “Não rebola não!” (mais risos). E continua: “A letra era da igreja mas tinha gente era dançando era pra valer e rebolando!” (gargalhadas). “Fogo, fogo fogo, a missionária cantava, vai pegá fogo! E pegou fogo mesmo. Nem a chuva apagou o fogo do povo” (risos). Todos da casa reunidos riem. Dona A. ainda apreensivamente também ri.

A. vai buscar folhas de ervas para fazer um chá a fim de “*terminar de vez*” com uma tosse que eu tive na noite passada (folha de laranja, limão, saião, hortelã, alfavaca, cana-de macaco e alho), conforme descreveu.

As crianças já começam a chegar. Algumas já vêm pintadas e trazem suas tangas. Carlinhos fala de um “*barrigudo*” que chama o pessoal da aldeia para trabalhar no carvão. Estava em dúvida se iria ou não. Diz C. que o ruim é que

quando se pede ao menos 50 reais “o cara fica nervoso. Então que vá derrubar o eucalipto com a barriga” (risos).

Algumas crianças não querem se pintar. Outras já chegam bem adornadas com brincos de penas de aves e pinturas detalhadas. Não se menciona nada sobre o significado das pinturas. Deve ter se perdido no tempo. Mas o simples fato de fazê-las, entre os mais novos, já se constitui uma conquista.



Ilustração 13- Jovem do grupo de Danças Tradicionais Indígenas Tupiniquim adornada para a Festa do Dia do Índio 04/2011.

Fotografia: William Berger. Arquivo de fotos de Caieiras Velhas, 2011.



Ilustração 14 e 15- (montagem-detache) Jovem do grupo de Danças Tradicionais Indígenas Tupiniquim adornada para a Festa do Dia do Índio. 04/2011

Fotografia: William Berger. Arquivo de fotos de Caieiras Velhas, 2011.

Vou à casa de dona H. Seus netos a estão pintando e ela se arruma. Fotografo. Dona H. sempre se refere à sua família, ao se adornar, que “a palhaça sempre vai continuar a fazer” (refere-se às tangas, aos adornos e à Banda de Congo), e que um dia os filhos e netos vão se dar conta da importância do que ela faz. A meu ver, esse se constitui o terceiro gesto de resistência social que observei. A defesa da tradição e o resgate da memória de seu povo nos cânticos da Banda de Congo, nas pinturas, nas vestimentas de embirema (tangas) e no uso que dona H., A. e S. e seu grupo danças com as crianças fazem no espaço público da aldeia e onde quer que sejam solicitados a mostrar sua Cultura. Sempre o fazem com alegria e satisfação. “É a nossa cultura, a nossa história” diz dona H. ao sairmos. Alguns filhos e netos ficam na casa. Depois fico sabendo que dona H. é criticada por alguns da aldeia por fazer tal resgate. É emblemático e expressivo (simbólico) o fato de a casa de dona H., uma das guardiãs da tradição, ser vizinha à Igreja Assembleia de Deus. Com a chegada de dona A. vamos todos. Passam por nós, na entrada da casa de dona H., S. e o grupo de dança de crianças e jovens, em uma fileira enorme, impressiona os vizinhos nas janelas e portas ainda pela manhã. O território do pátio de Caieiras Velhas agora volta para a territorialidade tradicional Tupiniquim.

Fotografo S. pelo caminho. Sempre muito atencioso com todos, cumprimenta as moças e rapazes que são pais e mães recentemente.

Ao chegar nos reunimos em frente à Igreja Católica. A missa começa do lado de fora. Em procissão, entramos para dentro da igreja. S., dona H., dona A., dona M. (viúva do pajé) e o grupo danças, adornados conforme a tradição, se posicionam de pé na frente durante toda a missa. Eis mais um gesto forte de resistência social: a tradição está de pé! Na expressão de dona H. e S. há seriedade. Nesse momento a palavra deixa de ser rainha na boca do padre e das lideranças pela igreja chanceladas e as dança Tupiniquim é feita dentro da igreja. Pelo que observo o padre estranha, mas depois com as palavras elogia a coreografia que S. e as crianças fazem durante a missa e diz: “Já fiz muitas missas aqui, mas nenhuma tão bonita quanto essa!”. Essa afirmação tem repercussão entre o grupo e os familiares depois e os deixa orgulhosos. Dona H. repete durante a festa a afirmação do padre para conhecidos e familiares. Ao que me parece, a Igreja Católica tem um “discurso público” mais “aceitável” e

“dialoga” mais com a tradição, apesar de historicamente ter sido a maior responsável pela destruição das culturas indígenas no Brasil.

Por fim descubro outra chave de leitura para agência de S. na festa e em prol da tradição, um grande “gesto de resistência social” (Scott, 2000): S. frequentava a igreja Assembleia de Deus até o momento em que o pastor o quis proibir de realizar as danças tradicionais. Depois da imposição, se afastou. E ao que me parece, se tornou mais forte sua defesa da cultura tradicional. O mesmo não acontece com grande parte dos indígenas da aldeia. Esse é um dos mais significativos exemplos que podemos ter da pressão que está sendo feita por trás dos “discursos ocultos” (Scott, 2004) dos evangélicos e pentecostais em Caieiras Velhas: “Abandone a tradição, venha para o que é moderno” (Igreja Batista), “Venha para o que não é de Satanás” (Igrejas “Assembleia de Deus” e “Deus é Amor”), “Suavize a tradição com outros discursos” (Igreja Católica). Ainda não tive acesso a membros e movimentações das igrejas “Maranata”, que congrega mais de 60 membros só na aldeia Caieiras Velhas, e “Presbiteriana” (não tenho estimativa de quantos membros fazem parte desta).

Poucos são os núcleos de resistência: a família de dona A., cujo neto R. é liderança jovem e representante nacional de órgão indigenista (AIPOINME - Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo); a família de dona H.; e a família de dona E., as três amigas de infância, inseparáveis

Sempre o protagonismo e a liderança das mulheres, que são as grandes agenciadoras da tradição da aldeia. São elas que coordenam a casa, trabalham fora, participam da vida política da aldeia, mantém as danças e cânticos tradicionais, ou impulsionam seus filhos e filhas a não deixar de manter a tradição, e detém o conhecimento de ervas medicinais.

Depois da missa os pontos altos foram: apresentação da Banda de Congo de Caieiras Velhas (gravado e fotografado); apresentação do grupo de danças tradicionais (Curumins); apresentação da dança dos guerreiros de Caieiras Velhas; saída da Banda de Congo (até à casa do capitão. Lanche e cachaça – “sagrados”); à noite dona H. e dona A. vão à apresentação da banda “Cabaré” de forró. Mesmo cansado sigo minhas amigas.

2. Na Festa do Dia do Índio: as raízes da cultura

Observação:

Caieiras Velhas, Aracruz-ES, 18 de abril de 2011. Semana do Dia do Índio

Por volta de 9 horas vou às pressas para o pátio da aldeia, pois dona A. e Dona H. já foram. Quando chego a banda de Congo já começou a tocar. No intervalo da manhã conheço M., viúva do pajé e capitão do Congo, Alexandre Sizenando (falecido). De cara fico sabendo que é uma continuadora dos saberes ancestrais ligados às ervas, às rezas e curas espirituais. À medida que vamos conversando descubro detalhes muito importantes de Alexandre.

Etnografando: M. da P. M. S. (50 anos)

M. se casou com o pajé aos 33 anos quando ele já tinha 77 anos. No início M. enfrenta muitas dificuldades na relação com a comunidade para ser aceita. Contou-me o momento em que se conheceram num ônibus. Sentou-se ao lado dele. Começaram a conversar e Alexandre disse que estava triste porque estava sofrendo, pois enviuvara e queria se casar novamente: estava procurando uma mulher. M. diz: “Mas eu também. Tenho 5 filhos e preciso me casar”. No mesmo dia foi com as crianças a convite de Alexandre conhecer a casa dele. Ao chegar era hora do almoço. Tinha pirão, farinha e peixe. Maria dividiu para os filhos e comeu. Alexandre apenas os olhou comer. Anos mais tarde, depois de casados, veio revelar a Maria que naquele dia só tinha aquela comida, mas que ao vê-los comer já se sentia satisfeito, alimentado. Maria me diz que assim sempre foi Alexandre, “[. . .] *generoso, com as duas mãos*” (*faz o gesto*). “*Se fosse outro, talvez escondesse a comida. A gente às vezes não sente essas coisas? Pois pajé era um homem muito generoso e bom!*”. M. me revela que está visitando uma poderosa rezadeira de Águia Branca (município do extremo norte do ES). Conheceu essa mulher aos 7 anos de idade. O faz para aprender rezas, simpatias e segredos que ainda precisa, pois pajé não lhe ensinou tudo. Comenta que a poucos dias pajé lhe apareceu em sonho e lhe revelava, curando uma filha dele de algo no coração, que é preciso que as sementes sejam espalhadas pela terra. No início, logo que acordou, achou que eram as sementes das plantas, depois se tocou que era o próprio conhecimento de cada erva e cada pessoa da aldeia, eram as sementes da Cultura de seu povo.

M. é uma mulher branca, não-índia, vinda do município de Pancas (norte do ES), e por tal, ainda tem algumas resistências à sua pessoa dentro da aldeia, principalmente de algumas famílias indígenas evangélicas que a chamam de “macumbeira”. O dom de curar lhe foi revelado ainda bem cedo quando aos 7 anos a mãe doente e com muitos filhos não sabia o que fazer. M. (7anos) saiu pelo quintal e “guiada por Deus” pegou uma erva, trouxe na mão e disse: “Mamãe, isso vai te curar”. A mãe pensou: “Vindo de uma criança, não pode ter maldade”, e logo fez o chá e foi curada. M. contou ainda na presença do cacique Guarani T., que comigo compartilhava a audição, histórias de assombração que viu quando era moça. Revela que viu o diabo descendo um morro. Ora vestido, ora pelado. Chamou os vizinhos. Acharam que era um doido. Pegaram paus para expulsá-lo. E este pulou no meio de um mato e sumiu dizendo “Querem o louco? Onde está?”.

M. comenta que “[. . .] antes se via essas coisas porque as pessoas tinham mais fé. E hoje, sem fé as pessoas permitem que o diabo faça morada em seus corpos. E aí acontecem violências como a do Rio de Janeiro” (refere-se à Chacina de Realengo ocorrida na semana anterior). Por isso, diz M., vê sua “missão muito grande”: espalhar as sementes da fé”.

Comenta que não divulga à comunidade sobre seus atuais interesses em aprofundar o conhecimento de rezadeira e benzedeira, pois muitos caçom:

“[. . .] os crentes condenam chamando de macumba algo que é fazer o bem. Como pode ir para o inferno alguém que faz o bem? Eu estudo a bíblia também, mas a bíblia foi escrita por homens. E Deus disse: maldito o homem que confia em outro homem. Acho que no momento que alguém escrevia a bíblia, Deus já dizia isso. Muitos ainda lê a bíblia e interpreta errado, como o caso dos dois pastores crentes que leram ‘Se deitar com a mulher de teu irmão, adulterarás’ interpretaram que era para trocarem de mulher e adulterar, quando a bíblia pedia o contrário. Trocaram o acento e a mulher ” (risos).

M. diz que a bíblia tem que ser interpretada, estudada e que muitas palavras “[. . .] foram feitas por homens para confundir as mensagens de Deus que ali estão, como ‘amar a Deus e ao próximo’. Os 10 mandamentos foram gravados em tábuas. As pessoas é que embaralharam demais as palavras”.

Depois, M. me mostrou todas as principais ervas no seu quintal, circulando toda a casa, explicando para que serve cada uma em detalhes.

Sobre esta mulher branca, não-índia, 44 anos mais jovem que o falecido marido (capitão da Banda de Congo e pajé da aldeia Caieiras Velhas), rejeitada por um número de moradores, recai um agenciamento: o poder da cura, de ajudar pessoas a se livrar de enfermidades e retomar sua fé. Me mostrou ainda, no vão da porta, marcas de pregos com cabelo, simpatia que fizera para uma criança que salvou de uma pneumonia. E termina nosso encontro com a seguinte frase: “Posso não ser pajé, porque não sou homem. Posso não ser xamã, porque não sou índia, mas uma bela de uma rezadeira eu vou ser” (M. da P. M. S.).

Através de seu “dom” para a cura e dos conhecimentos repassados por Alexandre Sizenando, M. tem um lugar dentro da aldeia. Ao aprofundar o conhecimento das ervas, rezas e simpatias M. reafirma sua identidade Tupiniquim, a territorialidade e conhecimentos da tradição do lugar, apesar de vir de outras territorialidades.

“Essa festa do Dia do Índio fizemos em homenagem a ele (Alexandre Sizenando). Fiz questão de expor e vender a garrafada que ele me ensinou quando foi no mato me mostrando as raízes. Quando voltei agora sem ele, chorei muito e até passei mal, mas fiz, porque essas raízes significam também as nossas raízes. Não podemos deixar de lado a nossa Cultura”. (M. M da P. S. Viúva do pajé Alexandre Sizenando – in memoriam)



Ilustração 16- Raízes e garrafada do pajé.
Festa do Dia do Índio, 04/2011
Fotografia: William Berger. Arquivo de
fotos de Caieiras Velhas, 2011.

M. sempre canta com a banda de Congo, trajada com as vestes tradicionais indígenas (tangas e cocar) e revelou que já compôs 12 músicas para o Congo da aldeia, todas aprovadas pelo pajé como legítimas, do Congo Tupiniquim. Cantou para mim uma dessas músicas que fez em homenagem a Araribóia, o guerreiro indígena.

Quando voltamos para a realização da oficina de Teatro do Oprimido para jovens e mulheres na aldeia, em uma rápida visita, M. nos recebeu para um café com queijo (coisa rara) como atestou, mas para as visitas sempre é bom ter. Recebeu a mim e a Sheila com muita alegria dizendo que gosta de visitas, pois passa boa parte do tempo sozinha. As famílias da aldeia raramente a visitam. Às vezes fica mesmo dias sem conversar com alguém. E diz emocionada num tom de desabafo: “Às vezes falo sozinha para o dia ‘Ó que dia lindo’ só para ver se ainda tenho voz. As vezes canto também só para ouvir minha voz, pra ver que não estou muda” (M. M. da P. S. viúva do pajé Alexandre Sizenando – in memoriam).

Eis uma poderosa *fala de resistência social* evocadora também da discussão de subalternidade em Spivak (2010). M. se enuncia, mesmo isolada, separada e rejeitada por parte dos moradores de Caieiras Velhas que não se simpatizam com seu agenciamento da cura (xamanismo) e seu papel social (viúva o pajé) pelo fato de não ser indígena.

O primeiro grande gesto de M. trata-se de um gesto de resistência social. E assume características de um “discurso oculto”. Retomar o estudo de saberes orais, ancestrais, que ainda não lhe foram ensinados na condição de mulher e ainda, sob a mira de indígenas evangélicos que não simpatizam com sua ação dentro da aldeia, significa agenciar um tipo de poder que geralmente nas culturas indígenas é “negado” a uma mulher, ainda branca e não-índia, “de fora” como diz o antropólogo Sandro José da Silva ao distinguir categorias de pertença do lugar em Caieiras Velhas no início dos anos 2000.

O segundo, agora um ato de resistência social assumido como um “discurso público”, ao trazer as raízes para a Festa do Dia do Índio é dizer: “o pajé está aqui e eu o represento, eu o agencio, o mais importante é repassar o saber e preservar a memória”, ou em suas próprias palavras quando do sonho

que teve com o pajé “espalhar as sementes pela terra”. Enunciar a fala mesmo diante da rejeição, aprofundar raízes, curar e semear. Tarefas árduas. Uma forma de r-existir.