

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

MARÍLIA PEREIRA DA ROCHA



O TUPINIKIM E O SAGRADO:
HISTÓRIA, ARTE E NATUREZA NA RELIGIOSIDADE TUPINIKIM

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação Profissional da Faculdade Unida de Vitória – 31/03/2022.

VITÓRIA-ES

2022

MARÍLIA PEREIRA DA ROCHA

O TUPINIKIM E O SAGRADO:
HISTÓRIA, ARTE E NATUREZA NA RELIGIOSIDADE TUPINIKIM



Trabalho de Conclusão de Curso na forma de Dissertação de Mestrado Profissional como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões. Faculdade Unida de Vitória. Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões. Área de Concentração: Religião e Sociedade. Linha de Atuação: Religião e Espaço Público.

Orientador: David Mesquiati de Oliveira

VITÓRIA-ES

2022

Rocha, Marília Pereira da

O Tupinikim e o sagrado / História, arte e natureza na religiosidade Tupinikim / Marília Pereira da Rocha. -- Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2022. vii, 77 f. ; 31 cm.

Orientador: David Mesquiati de Oliveira

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2022.

Referências bibliográficas: f. 68-77

1. Ciência da religião. 2. Religião e espaço público. 3. Religiões indígenas. 4. Religiosidade Tupinikim. 5. Tupinikim e sagrado. 6. Arte. 7. Natureza. - Tese. I. Marília Pereira da Rocha. II. Faculdade Unida de Vitória, 2022. III. Título.

MARÍLIA PEREIRA DA ROCHA

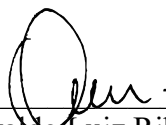
O TUPINIKIM E O SAGRADO:
A RELIGIOSIDADE INDÍGENA A PARTIR DA ARTE E DA NATUREZA

Trabalho de Conclusão de Curso na forma de Dissertação de Mestrado Profissional como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões. Faculdade Unida de Vitória. Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões. Área de Concentração: Religião e Sociedade. Linha de Atuação: Religião e Espaço Público.

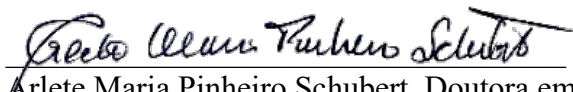
Data: 31 mar. 2022.



David Mesquiati de Oliveira, Doutor em Teologia, UNIDA (presidente).



Osvaldo Luiz Ribeiro, Doutor em Teologia, UNIDA.



Arlete Maria Pinheiro Schubert, Doutora em Educação.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus que me fortaleceu em toda essa caminhada.

À minha família que foi meu grande suporte, assim como minha amiga Claudia Valeria.

Também não poderia deixar de agradecer à professora Dra. Claudete Beise Ulrich, que acreditou em mim e no meu potencial desde que chegou à Faculdade Unida de Vitória, e vem incentivando não só a mim, como também a muitas mulheres nessa jornada acadêmica, minha gratidão.

Quero agradecer ao meu orientador, professor Dr. David Mesquiati de Oliveira, minha gratidão por todo apoio e incentivo.

Um agradecimento especial ao Dr. Wanderley Pereira da Rosa, diretor da Faculdade Unida de Vitória e à Evangelische Mission Weltweit (EMW), que me apoiaram com a bolsa de estudos, possibilitando a concretização desse sonho de realizar essa pesquisa, minha eterna gratidão.

Não posso deixar de agradecer ao povo Tupinikim, que através de sua história de luta e resistência me inspiraram nessa jornada, gratidão.

RESUMO

A pesquisa analisa a relação do povo Tupinikim com o sagrado, especialmente a partir da arte e da relação com a natureza. Os objetivos específicos são: 1) narrar a história do povo Tupinikim e sua relação com a terra capixaba; 2) descrever a vivência, as memórias e algumas histórias sagradas Tupinikim; e, 3) analisar a religiosidade Tupinikim presente na dança, no canto, na pintura corporal e na mata como templo sagrado. A pergunta-problema que orienta a pesquisa é: como se dá a relação dos Tupinikim com o sagrado a partir da arte e da natureza? Em relação à metodologia, trata-se de uma revisão bibliográfica sobre o povo indígena Tupinikim com foco na sacralidade da arte e na relação com a natureza. Apesar da síntese histórica que considera a matriz religiosa Tupinikim desde sua ancestralidade, a presente pesquisa está focada no Tupinikim atual que vive na região de Aracruz, interior do estado do Espírito Santo.

Palavras-chave: Religiões indígenas. Tupinikim. Sagrado. Arte. Natureza.



ABSTRACT

The research analyzes the relationship of the Tupinikim people with the sacred, especially from the point of view of art and their relationship with nature. The specific objectives are: 1) to narrate the history of the Tupinikim people and their relationship with the land of Espírito Santo; 2) describe the experience, memories and some sacred Tupinikim stories; and, 3) to analyze the Tupinikim religiosity present in dance, singing, body painting and in the forest as a sacred temple. The problem-question that guides the research is: how is the Tupinikim's relationship with the sacred based on art and nature? Regarding the methodology, it is a bibliographic review on the Tupinikim indigenous people with a focus on the sacredness of art and the relationship with nature. Despite the historical synthesis that considers the Tupinikim religious matrix since its ancestry, the present research is focused on the current Tupinikim who live in the region of Aracruz, in the interior of the state of Espírito Santo.

Keywords: Indigenous religions. Tupinikim. Sacred. Art. Nature.



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 A TRAJETÓRIA DO TUPINIKIM E SUA RELAÇÃO COM O SAGRADO.....	11
1.1 Identidade e história.....	11
1.2 A terra como local sagrado.....	19
1.3 Os conflitos pela terra.....	23
2 RELIGIOSIDADE, COSMOLOGIA, MEMÓRIAS E NARRATIVAS.....	31
2.1 Religião e religiosidade.....	31
2.2 Cosmologia Tupy.....	37
2.3 Memórias e narrativas.....	42
3 CULTURA E ARTE NA RELIGIÃO TUPINIKIM.....	48
3.2 Pintura corporal como expressão da ancestralidade.....	52
3.3 A mata como templo sagrado.....	55
3.4 A educação como um caminho.....	60
CONCLUSÃO.....	65
REFERÊNCIAS.....	68

INTRODUÇÃO

O Brasil é um país com rica diversidade cultural, étnica, linguística e religiosa. Os povos indígenas, contados em centenas de etnias no país, contribuem para essa multiplicidade. A população indígena brasileira, no entanto, sofreu grande retração e muitos foram extintos no período de 1500 até 1970. A destruição dos povos indígenas foi vista pela política desenvolvimentista como uma eventualidade histórica, que deveria ser lamentada, mas, seria inevitável. A partir de meados do século XX, as lutas pelos direitos dos povos originários se fortaleceram, e os indígenas no Brasil puderam se articular melhor em relação às suas demandas históricas, especialmente em relação à terra.¹ Segundo o último censo oficial brasileiro, realizado em 2010, eram 816.917 indígenas no Brasil, distribuídos em 305 etnias e 274 línguas.²

A percepção de diversidade é uma grande aliada na luta dos direitos dos povos indígenas, favorecendo o sentimento de pertencimento a uma cultura de um povo natural da terra brasileira. O entendimento da multiplicidade étnica tem sido essencial para o combate à imagem ultrapassada de uma identidade nacional única. Tendo em vista a maneira da cultura proceder, já que a cultura não é estática, nem congelada ou pura, ela é resultado de vários encontros, intercâmbios e interações com outras culturas.³

Os povos originários do Brasil têm buscado preservar suas culturas, mesmo frente à modernidade e sem se afastar ou se isolar. Dessa forma, eles buscam conservar suas tradições, seus ritos, sua língua nativa, bem como conservar seus saberes ancestrais e a forma de transmiti-las oralmente, além do elo entre a natureza e o transcendente, e igualmente, vêm mantendo sua identidade coletiva, seja nas suas atividades ou celebrações. Ao seu modo, as culturas dos povos originários têm manifestado importantes valores universais em suas comemorações, na pintura de seus corpos, na sua musicalidade, em sua visão sagrada do cosmo. Outros valores importantes de convergência e autodefinição entre os povos indígenas são sua conexão com seu território, os movimentos e articulação política, econômica e social.⁴ Nesse contexto de diversidade, de luta pelos direitos, preservação da cultura e de valores tão importantes para os povos naturais dessa terra, essa pesquisa se concentra no povo Tupinikim e em sua religiosidade.

¹ FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). *Quem São*. 2013. [online]. [n.p.].

² INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *O Brasil Indígena*. FUNAI. 2013

³ LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC, UNESCO; LACED/Museu Nacional, 2006. [online]. p. 46,49-50.

⁴ LUCIANO, 2006, p. 27,50.

Os Tupinikim⁵ são considerados povos originários que não deixaram de existir no Brasil, mesmo depois de 500 anos de colonização. Os Tupinikim, ao lado do Tupinambá, da Bahia, e dos Potiguara, da Paraíba, são remanescentes dos povos Tupy. O DNA dos Tupinikim foi utilizado para estudos que mapearam como ocorreu a migração dessa etnia do tronco Tupy, desde o sudoeste da Amazônia até o litoral capixaba, cerca de 1.200 anos atrás.⁶

Atualmente, os Tupinikim estão em um processo de reorganização, restauração e preservação de sua cultura, tradição e ancestralidade. Essa pesquisa analisará a relação dos Tupinikim com o sagrado, especialmente a partir da arte e da relação com a natureza. Como objetivos específicos, estão: 1) narrar a história do povo Tupinikim e sua relação com a terra capixaba; 2) descrever a vivência, as memórias e algumas histórias sagradas Tupinikim; 3) analisar a religiosidade Tupinikim presente na dança, no canto, na pintura corporal e na mata como templo sagrado. A pergunta-problema que orienta a pesquisa é: como se dá a relação dos Tupinikim com o sagrado a partir da arte e da natureza?

Em relação à metodologia, trata-se de uma revisão bibliográfica sobre o povo indígena Tupinikim com foco na sacralidade da arte e na relação com a natureza. Apesar da síntese histórica que considera a matriz religiosa Tupinikim desde sua ancestralidade, a presente pesquisa está focada no Tupinikim atual que vive na região de Aracruz, interior do estado do Espírito Santo. Na proposta inicial, estavam previstas visitas às aldeias e diálogo mais direto com as comunidades. Contudo, devido à pandemia, a metodologia precisou ser ajustada.

No primeiro capítulo será feito um recorte histórico analisando a trajetória de rupturas, transformação, resistência e resgate de sua identidade. Outro ponto a ser relatado será sua relação com os locais sagrados em conexão com a Mãe Terra, já que é através dela que eles experienciam o sagrado. Por conta disso, o texto abordará a luta pela terra e a busca pelos direitos ao seu território.

Já no segundo, serão trabalhados os conceitos de religião a partir de Eliade e Geertz, entre outros. O mapeamento da religiosidade Tupinikim terá como base os símbolos, ritos e mitos ancestrais, manifestos na cultura e tradição. Outro ponto a ser tratado, será a cosmologia

⁵ Uma convenção para a grafia dos nomes tribais em 1953, estabeleceu que os nomes de povos das sociedades indígenas, deveria ser grafado no singular e com inicial maiúscula de forma a uniformiza a escrita. CONVENÇÃO para a grafia dos nomes tribais. *Revista de Antropologia*. n. 2, v.2, 1954. [online]. p. 150-152. É ainda de acordo com as normas ortográficas, “em trabalhos de Antropologia e áreas correlatas, recomenda-se o uso da forma não aportuguesada, de acordo com as seguintes normas (Convenção..., 1954): Inicial maiúscula quando for substantivo. Inicial maiúscula optativa quando for adjetivo. Não flexão em gênero e número”. Manual de Editoração da Embrapa. Normas Ortográficas. 21/08/2018. [online]

⁶ ZORZETTO, Ricardo. Os últimos Tupiniquim: índios do Espírito Santo são de etnia que chegou ao litoral há 1,2 mil anos e encontrou os colonizadores na época do descobrimento. *Revista Pesquisa (Fapesp)*, São Paulo, n. 288, [n.p.], 2020. [online]. p. 57.

Tupy e suas mitologias, e como essa visão de mundo ainda está presente na cosmovisão dos Tupinikim, mesmo com todo processo de transfiguração.

O último capítulo fará uma análise específica da religiosidade Tupinikim, concentrando-se nas danças, no canto, na pintura corporal e na relação com a floresta. O cerne da sacralidade Tupinikim pode ser mapeada a partir da relação que eles mantêm com a arte e com a natureza. Por fim, aponta-se um caminho para aplicação da pesquisa na área do ensino, que potencialize o ensino transversal da história e cultura Tupinikim.

A educação, o ensino e a história assumem importante papel na formação de cidadãos conscientes. Elas contribuem para aumentar a capacidade de reflexão, diálogo e valorização da diversidade e da pluralidade étnica, cultural e religiosa do povo brasileiro. Dessa forma, a nova redação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), contribui para o desenvolvimento desse novo programa de educação mais integrado, inclusivo, democrático. A implantação da lei 11.645/2008 tornou obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena na Educação Básica de modo a transversalizar as disciplinas escolares. Isso pode ajudar a entender a construção das matrizes religiosas e culturais de nossa sociedade, possibilitando aprender sobre a multiplicidade das culturas.

Pensando na especificidade do curso de Mestrado Profissional e procurando colaborar tanto com a conjuntura histórica e cultural do povo Tupinikim, quanto para a formação de educadores a partir da reflexão sobre a história, cultura e religião dos povos originários, amparado na lei federal 11.645/2008, desenhou-se uma estratégia com recursos audiovisuais. A ideia é capacitar profissionais na área da educação para desconstruir o imaginário estereotipado e congelado de um apagamento histórico de vários povos e a re-construção de uma nova sociedade mais consciente. Dessa forma, propõe-se elaborar um minicurso *online* sobre os Tupinikim como povos originários, constituintes da grande nação brasileira. Esse será um trabalho posterior à dissertação, e encontra-se em fase de implantação.

1 A TRAJETÓRIA DO TUPINIKIM E SUA RELAÇÃO COM O SAGRADO

A relação dos povos originários com o sagrado é primordial, definindo sua existência e seu modo de vida. A percepção do sacro constitui sua visão de mundo, jornada, lutas e identidade. Para os povos indígenas, a experiência do sagrado se manifesta no contato com a natureza, com a tradição, com a cultura, com os ritos e com as lutas pelos seus direitos.

Nessa perspectiva, esse capítulo apresentará uma breve contextualização histórica do povo Tupinikim, uma etnia localizada no município de Aracruz, litoral do Espírito Santo. Destacará a luta pelo direito de existir e por reconhecimento da sua identidade indígena, uma demanda que instaurou um processo de reconstrução e revitalização dessa cultura. Outro ponto que se evidenciará é a relação do povo Tupinikim com a terra, já que é por intermédio da natureza que eles vivenciam o sagrado.

1.1 Identidade e história

Os Tupinikim são indígenas brasileiros que pertencem à família linguística Tupi⁷, desmembrando-se do subgrupo conhecido como Tupinambá⁸, que habitava o litoral do Atlântico. Há presença confirmada de Tupinikim no sul da Bahia, Espírito Santo e litoral de São Paulo. Eles foram os primeiros nativos a ter contato com os colonizadores portugueses por volta de 1500, sofrendo diretamente as consequências da invasão europeia. Atualmente os Tupinikim estão localizados na cidade de Aracruz, na costa do Espírito Santo, um pequeno número de remanescentes: “são cerca de 4 mil da etnia tupiniquim, distribuídos em seis aldeias: Areal, Caieiras Velha, Irajá, Pau Brasil, Comboios e Córrego do Ouro”⁹.

Os primeiros registros dos Tupinikim foram na carta de Pero Vaz de Caminha ao rei de Portugal D. Manuel.¹⁰ O viajante Francês Hans Staden, que visitou o Brasil em 1557, teve breve

⁷ “Existem no Brasil quatro grandes grupos linguísticos com numerosos membros espalhados por vastas áreas: Arawak, Karib, Tupi e Jê. [...] Existe ainda vários grupos linguísticos menores com menor número de línguas e distribuição mais compacta” GUIDON, Niède. As ocupações pré-históricas do Brasil (excetuando a Amazônia). In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992. p. 37-52. [online]. p. 90.

⁸ “O termo “tupinambá”, que estamos utilizando para designar todo conjunto tupi da costa brasileira, aparece comumente na literatura histórica como a denominação de uma entre várias “nações de gentios” de língua Tupi” FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992. p. 381-398. [online]. p. 382.

⁹ ALDESCO, Aldo. Tupiniquim de Aracruz resgata sua língua nativa. In: ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO (ALES) [site institucional]. *Notícia*. Vitória, 16 abr. 2021. [online]. [n.p.].

¹⁰ CAMINHA, Pero Vaz de. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Belém: NEAD; Universidade da Amazônia, 1500.

contato com eles, e a partir de suas anotações, é possível ter algumas informações do modo de vida dos Tupinikim daquela época.¹¹

Essa etnia já habitava a região capixaba antes da chegada dos portugueses. Foram os primeiros a interagir com os conquistadores europeus, como o contato que se registra em 23 de maio de 1535, na chegada do donatário Vasco Coutinho à Capitania do Espírito Santo.¹² Aquele evento foi o início da colonização do solo espírito-santense. No entanto, os nativos estavam dispostos a proteger seu território. Os indígenas resistiram à invasão, e os invasores portugueses utilizaram disparos de canhões para conseguir desembarcar na vila do Espírito Santo (atual Vila Velha). A colonização já dava indícios de que haveria violência.¹³

Os primeiros anos dos colonos portugueses foram árduos. Os recursos eram limitados, baixa capacidade de atrair trabalhadores, desconhecimento do manuseio da terra, relações difíceis com os nativos, entre outros.¹⁴

Viviam [os portugueses] praticamente encurralados junto ao mar, sob o assédio constante dos indígenas. Realizaram uma expedição até o local onde hoje é a cidade da Serra e, por mar, exploravam o litoral, mas a capitania continuava sendo a terra dos índios hostis. Para ocupá-la efetivamente havia duas alternativas: a descoberta de metais ou pedras preciosas, ou o desenvolvimento da produção de açúcar. E ambas exigiam maior número de pessoas e mais recursos materiais. Para obtê-los, Vasco Coutinho voltou a Portugal, cinco anos após a chegada. Substituindo-o à frente da capitania deixou D. Jorge de Menezes.¹⁵

No tempo que Vasco Coutinho ficou fora do país, Jorge Menezes atuou com líder da capitania. O conflito com os indígenas aumentou, especialmente porque se intensificou o processo de escravização dos nativos. Isso explicaria a união dos Tupinikim com os Aimorés e com os Goitacás, que fizeram uma frente para enfrentar os estrangeiros que os explorava. Esse levante indígena invadiu a fazenda principal, causaram destruição e morte, incluindo a de D. Jorge, entre outras figuras importantes na colônia. Dias depois, outro na linha sucessória morreu de maneira semelhante, Simão de Castelo Branco. Ao retornar, Vasco Coutinho encontra a capitania em ruínas. Em 1550, motivado pela insegurança, escolhe a ilha de São Pedro (atual Vitória), para ser a nova sede da capitania, devido sua localização em águas circundantes.¹⁶

¹¹ LÉRY, Jean. *Viagem à terra do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961.

¹² LOUREIRO, Klitia. *História dos povos indígenas no Espírito Santo: os Tupiniquim*. Vitória: Milfontes, 2019. [online]. p. 22-28.

¹³ LOUREIRO, 2019, p. 24.

¹⁴ LOUREIRO, 2019, p. 27.

¹⁵ SALETTO, Nara. *Donatários, colonos, índios e jesuítas: o início da colonização no Espírito Santo*. 2. ed. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2011. [online]. p. 20.

¹⁶ OLIVEIRA, Jose Teixeira de. *História do Espírito Santo*. v. 8, 3. ed. Vitória: Arquivo Público do Espírito Santo, 2008. [online]. p. 54-59, 65-66.

Na metade do século XVI, iniciou-se uma nova política de aldeamentos jesuíticos, incentivados pela metrópole, devido os constantes ataques aborígenes. O projeto de colonização da capitania foi considerado improlífero. Foi assim que, em 1551, desembarcaram no litoral capixaba os primeiros padres jesuítas, com o projeto de evangelizar, doutrinar e conquistar os territórios indígenas. Essa estratégia assegurava a proteção dos colonizadores em relação às tribos que se recusavam a aceitar a dominação portuguesa e fazia frente contra a chegada de estrangeiros na região.¹⁷

Ao congregar os originários em um mesmo aldeamento, os jesuítas colaboraram com a desagregação do *ethos* dos grupos indígenas, desarticulando-os, e contribuindo para o enfraquecimento da identidade cultural daqueles povos. Foram forçados a uma padronização do modo de viver, das línguas, das religiões, resultando em uma renúncia impositiva de suas respectivas culturas. No começo do século XVII, os naturais do solo espírito-santense, gradualmente foram perdendo características culturais e sofrendo alterações na identidade.¹⁸

Ao contrário do que aconteceu em outras partes do Brasil, os jesuítas receberam bom apoio dos donatários para a obra missionária. E, como frisou Serafim Leite, a harmonia daquela relação ‘facilitou a questão das subsistências necessárias para o bom andamento da catequese’. Trinta anos depois, em 1581, os padres constituíram dez ‘aldeias’, sendo oito de visitação e duas de moradia fixa, enquanto Manoel da Nóbrega, além disso, depositava grande esperança no Espírito Santo. [...] Ao longo de sua permanência no Espírito Santo, os jesuítas construíram várias obras de importância e, dentre os dez aldeamentos mencionados na documentação da ordem, duas missões se destacaram e tiveram longa duração. [...] Trinta anos depois da expulsão dos jesuítas pelo marquês de Pombal, em 1759, ainda era visível o relativo sucesso da obra missionária no Espírito Santo.¹⁹

O êxito dos jesuítas na Capitania do Espírito Santo expressava o triunfo do projeto colonial que tinha como objetivo um processo de destruição da identidade étnica, dominação dos povos nativos e a conquista de seu território.²⁰ Entretanto, a atuação dos jesuítas conflitou com os interesses do Marquês de Pombal, que prevaleceu, resultando na expulsão dos jesuítas do Brasil. Assim, as missões se transformaram em vilas, fazendas e povoados.²¹ A política de Pombal determinava o uso obrigatório da língua portuguesa e a proibição de outras línguas, o casamento mestiço entre indígenas e portugueses e a viabilização das terras dos silvícolas para

¹⁷ TEAO, Kalna Mareto; LOUREIRO, Klítia. *História dos índios do Espírito Santo*. 2. ed. Vitória: Lei Rubem Braga; PMV, 2010. p. 44.

¹⁸ TEAO; LOUREIRO, 2010, p. 55.

¹⁹ MOREIRA, Vania Maria Losada. *Espírito Santo indígena: conquista, trabalho, territorialidade e autogoverno dos índios, 1798-1860*. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2017. [online]. p. 112-113.

²⁰ BARCELLOS, Geisa Helena. *Desterritorialização e r-existência Tupiniquim: mulheres indígenas e o complexo agroindustrial da Aracruz Celulose*. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências, Belo Horizonte, 2008. [online].

²¹ MOREIRA, 2017, p. 129.

arrendamento. Desse modo, foi possível ter domínio sobre a reprodutibilidade das comunidades nativas e das suas terras. Esse processo de miscigenação, descaracterização e de aculturação fez com que os indígenas quase desaparecessem da região.²²

Os povos indígenas resistiram à dominação, mas ainda assim, sofreram consecutivas transformações em sua origem biológica, cultural e em sua maneira de vinculação com a comunidade.²³ Conforme Darcy Ribeiro, “no plano étnico-cultural, essa transfiguração se dá pela gestação de uma etnia nova, que foi unificando, na língua e nos costumes, os índios desengajados de seu viver gentílico”²⁴. A integração indígena à população nacional se deu através do método denominado “geratriz étnica”, em que as mulheres nativas eram roubadas de suas tribos e forçadas a gerar filhos ao dominador, gerando os mamelucos. Com o passar dos séculos, cada vez mais os nativos eram propositalmente confundidos com o luso-brasileiro, sendo descaracterizados e por uma “transfiguração étnica”²⁵ intencional.

Os povos originários do Brasil sofreram um processo de invisibilização após os primeiros anos da colonização e foram destinados à extinção. Ser absorvido pelo sistema via aculturação, descaracterização e transfiguração da etnicidade era a forma mais efetiva para subtrair-lhes as terras. Sem embargo, além dos povos indígenas não desaparecerem, ao longo desses 520 anos, traçaram várias táticas de resistência, para que a cultura nativa não sucumbisse. Como forma de resistência, os indígenas do Espírito Santo assumiram-se como caboclos, camuflando-se, preservando sua existência e identidade étnica. Para eles, fazer-se caboclo foi a maneira de manter viva a consciência identitária e sobreviver à hostilidade, violência e intolerância infligida aos originários da terra.²⁶

A ênfase na identificação como caboclos, ao longo do séc. XX, correspondia ao relativo isolamento e uma realidade de poucos conflitos. Todavia, sempre souberam-se caboclos Tupiniquim, construindo com coerência, uma visão particular de sua vida [...] Os indígenas lembraram, nos depoimentos, da repressão que sofreram alguns dos antigos Tupiniquim que evitavam falar a língua (Tupi) para não serem massacrados; em diferentes contextos desfavoráveis, os índios enfatizavam a identidade de ‘caboclos’, evitando ser identificados como índios (e, por extensão, selvagens) que eram considerados pessoas ‘inferiores’ pelos regionais. Todavia, enfatizar a miscigenação não diminuía o preconceito.²⁷

²² MOREIRA, Vania Maria Losada. Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 35, n. 70, p. 17-39, 2015. [online]. p. 17-19.

²³ TEAO; LOUREIRO, 2010, p. 55.

²⁴ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Cia das letras, 1995. p. 30.

²⁵ RIBEIRO, 1995, p. 241, 257.

²⁶ TEAO; LOUREIRO, 2010, p. 21, 22, 45, 57.

²⁷ ESPÍRITO SANTO, Marco Antonio do (org.). *Política indigenista: Leste e Nordeste Brasileiros*. Brasília: FUNAI/DEDOC, 2000. [online]. p. 145-146.

A identidade cabocla foi usada como justificativa para alegar que já não existiam mais índios, por conseguinte, não teriam mais direito à terra. Os descendentes indígenas foram saqueados de suas propriedades e tiveram seus direitos negados. Esse foi o cenário do século XX para os Tupinikim, despojados das suas terras, obrigados a perambular sem direção, sofrendo discriminação e abusos, negados em sua identidade, mas firmes em resistir ao “processo de transfiguração étnica”, os Tupinikim sobreviveram em meio às florestas de Aracruz, preservando uma relação de sintonia com a natureza, com a terra, vivendo da pesca, da caça e da agricultura para subsistência. A luta incansável pela terra rompeu o início do século XXI, colocando os direitos dos indígenas na agenda do governo nacional.²⁸

No começo do século XX foi criado o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), precisamente em 1910. O SPI chegou ao norte do estado do Espírito Santo, criando um núcleo de operação. Contudo, pouco fez pelos Tupinikim, prevalecendo as iniciativas predatórias de exploração econômica da região, como a expansão agrícola desordenada e a linha de ferro. Promoveu a pacificação dos indígenas Botocudos, que dificultavam a ferrovia que ligaria o estado de Minas Gerais à Vitória.²⁹ O empreendimento tinha como finalidade a locomoção dos produtos agrícolas do interior de Minas ao litoral norte do Espírito Santo, constituindo Aracruz um importante porto da época.³⁰

Em 1940, a chegada da Companhia Ferro e Aço de Vitória (COFAVI) em Aracruz causou uma grande modificação na organização sócio-político-cultural dos Tupinikim. Novamente eles perderam terras, culminando na destruição de 10 mil hectares de floresta pelo novo empreendimento. Essa ação empresarial causou mais destruição no modo de vida dos Tupinikim do que os 500 anos de colonização.³¹ Na época, o presidente Getúlio Vargas concedeu à COFAVI uma extensão de 7.260 hectares de Mata Atlântica, que foi designada à extração de carvão vegetal e à manipulação do aço, com base na lei federal nº 1.202, de abril de 1939. A empresa extraiu abundantemente madeira, levando a floresta ao seu limite de desmatamento. Em 1962 a empresa é fechada e abandonando os trabalhadores sem os seus direitos trabalhistas.³²

²⁸ LOUREIRO, 2019, p. 53, 65-65.

²⁹ LOUREIRO, 2019, p. 53.

³⁰ BARCELLOS, 2008, p. 119.

³¹ QUIEZZA, Jocelino da Silva. *A revitalização linguística e o fortalecimento da identidade cultural Tupinikim*. São Leopoldo: Oikos, 2014. p. 40.

³² LITIG, Cláudio Ernani; WANDERLEY, Luiz Eduardo W. Impacto da modernidade sobre os povos indígenas de Aracruz-ES e os direitos que lhes são conferidos. *REGET*, Santa Maria, v. 19, n. 3, p. 389-396, 2015. [online]. p. 374-375.

Em meio a essa crise ambiental, social e cultural, que destruiu a Mata Atlântica e a transformou em carvão vegetal, pasto e terra para plantação de café, a companhia vendeu o terreno. Um detalhe importante é que aquela propriedade havia sido concedida pelo governo. Quem adquiriu as terras foi a Aracruz Celulose (ARCEL). Essa empresa se instala por volta de 1960 em Aracruz, comprando 10 mil hectares da COFAVI e 30 mil hectares do governo do Espírito Santo. A destruição da floresta foi ainda maior, com a monocultura do eucalipto para produção de papel celulose. Novamente os Tupinikim veem suas terras originárias sendo degradadas e a fauna/flora sendo consumida.³³ Rodeados por uma extensa plantação de eucalipto, sendo proibidos de caçar, extrair madeira, tendo que viver somente da pesca e da cata do caranguejo e mariscos, muitos deles se viram obrigados a sair de suas aldeias em busca de trabalho, sobrevivendo como ajudante de pedreiro ou doméstica, entre outras ocupações com baixos salários.³⁴

Na mesma época em que os Tupinikim iniciavam sua justa demanda contra a empresa ARCEL pelo direito ao território, os Guaranis Mbya chegavam ao Espírito Santo, precisamente em 1967. A partir desse encontro, os dois povos se uniram na luta pela terra. A articulação desses indígenas em unidade rendeu novas estratégias de resistência. Os índios eram tratados com menosprezo ou invisibilidade pela sociedade aracruzensa, e gradualmente começaram a ter sua demanda percebida pela comunidade, marcando presença como sujeitos de sua própria história. A luta contra a empresa de celulose fez com que a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) assumisse a presença de indígenas no Espírito Santo em 1975.³⁵ Esse reconhecimento oficial foi crucial para afirmar a identidade étnica Tupinikim que, sumariamente, havia sido negada anteriormente, e garantiu o direito à educação, saúde e ao território.³⁶

No entanto, o sistema de reconhecimento dos direitos dos povos originários pela FUNAI foi uma ação morosa, tendo em vista que é um órgão governamental e o país estava sob regime

³³ QUIEZZA, 2014, p. 40-41.

³⁴ OLIVEIRA, Vilma Benedito de; HOEFEL, Maria da Graça Luderitz; MERCHÁN- MERCHÁN-HAMANN, Edgar; SEVERO, Denise Osório; SANTOS, Silvéria Maria dos. Projeto Vidas Paralelas Indígena: revelando o povo Tupinikim do Espírito Santo, Brasil. *Revista Tempus Actas de Saúde Coletiva*, Brasília, v. 6 n. 1, p. 99-107, 2012. [online]. p. 102.

³⁵ “A Fundação Nacional do Índio – FUNAI é o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro. Criada por meio da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, vinculada ao Ministério da Justiça, é a coordenadora e principal executora da política indigenista do Governo Federal. Sua missão institucional é proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil. Cabe à FUNAI promover estudos de identificação e delimitação, demarcação, regularização fundiária e registro das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, além de monitorar e fiscalizar as terras indígenas”. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). Regimento Interno da Fundação Nacional do Índio. Portaria nº 666/pres, de 17 de julho de 2017. [n.p.].

³⁶ TEAO, Kalna Mareto. Juntos na terra, juntos na luta, junto na história: relações interétnicas entre Tupinikim e Guaraní Mbya no Espírito Santo. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXIX, Brasília, 2017. *Anais...* Brasília: ANPUH, 2017, p. 1-27. [online]. p. 14-15.

militar. O processo de “expropriação e exploração” das terras indígenas seguia seu curso durante o regime militar. Antes do reconhecimento da presença indígena na região, muitos Tupinikim se viram obrigados a migrar para a cidade.³⁷ Somente em 1973, o tema dos indígenas e seus territórios ganhou destaque nos meios de comunicação.³⁸ Isso acelerou as fases para o reconhecimento da etnia Tupinikim em Aracruz a partir de 1975.

A questão é que os impactos nas imediações das terras indígenas causam grandes conflitos nas aldeias, a exemplo da construção do estaleiro da Jorong no litoral de Aracruz, responsável por impedir a realização do ritual secular dos Tupinikim da aldeia de Pau Brasil na praia interdita pelo estaleiro. Além disso, teve o rompimento da barragem com rejeitos de minério da Samarco/Vale do Rio Doce, em Mariana, Minas Gerais, que afetou diretamente as aldeias, não somente o mar da região. Mais adiante retomaremos esse tema.

A luta dos Tupinikim pela terra e contra a fábrica ARCEL obrigou os indígenas a provarem sua existência, levando a uma restauração e revitalização da identidade cultural e étnica. A empresa de celulose defendia a tese de que já não existiam indígenas em Aracruz, usando a imprensa, cartilhas nas comunidades e a propaganda difamatória em *outdoor*, para ganhar apoio e mobilizar a população e o empresariado local contra os Tupinikim. Qual a razão de tamanho esforço? Maria das Graças Cota afirma que a “resposta [está] no artigo 231 da Constituição Federal brasileira, que afirma serem reconhecidos aos índios os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam e que estas são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas imprescritíveis”³⁹. Essa garantia legal estava sendo violada, inclusive com o aval do Governo, e os Tupinikim enfrentaram esses desmandos com revitalização cultural e articulação política.⁴⁰

Fazia-se imprescindível o resgate de sua identidade, cultura, tradições e do modo de ser indígena. Em outubro de 1985, com a abertura política do país após duros anos de ditadura,

³⁷ “A expropriação constitui uma característica essencial ao processo de crescimento do capitalismo, ou seja, é um elemento da lógica da reprodução do capital, visto que este só pode crescer, expandir-se, à custa do trabalho, única forma de se criar riqueza. Por isso, uma lei fundamental do capital consiste em subjugar o trabalho. “Não há capitalismo sem subjugação do trabalho”, enfatiza Martins. A instauração do “divórcio” entre o trabalhador e aquilo de que necessita para trabalhar é, desse modo, o primeiro passo para que se instaure o reino do capital e a expansão do capitalismo. Essa separação é o que tecnicamente se denomina expropriação. Por sua vez, essa expropriação é responsável pela criação das condições sociais necessárias para que o capital dê o seu segundo passo, ou melhor, passe à outra face do seu processo de reprodução capitalista, que é a exploração do trabalhador que já foi expropriado. A este só resta agora a venda de sua força de trabalho, segundo as regras do mercado, e não de acordo com as suas reais necessidades”. LOUREIRO, Klitia. A instalação da empresa Aracruz Celulose S/A e a “moderna” ocupação das terras indígenas Tupiniquim e Guarani Mbya. *Revista Ágora*, Vitória, n. 3, p. 1-32, 2006. [online]. p. 26.

³⁸ LOUREIRO, 2006, p. 25-28.

³⁹ COTA, Maria das Graças. Os Tupinikim e a questão da luta pela terra. *Dimensões*, Vitória, v. 21, p. 83-100, 2008. [online]. p. 85.

⁴⁰ COTA, 2008, p. 84-85, 91.

ocorreu o primeiro encontro indígena do Espírito Santo, com o objetivo de refletir sobre a origem Tupinikim, reforçando sua identidade étnica. Nos anos subsequentes, ampliou-se o movimento de informação e conscientização da importância indigenista para a sociedade brasileira. Devido ao histórico de constrangimento, discriminação e intolerâncias raciais, alguns silvícolas relutavam em assumir suas origens indígenas. Foi necessário a criação de um projeto de educação que incentivasse a confirmação de sua identidade étnica e que garantisse a preservação e recuperação das suas memórias e história.⁴¹

A luta pelo reconhecimento étnico dos Tupinikim, por sua vez, desencadeou um processo de resgate cultural de suas tradições: da língua, da música, da arte...podemos citar o resgate da língua tupi. Proibida pelos colonizadores, a língua tupi, em 2004, tornou-se matéria obrigatória na grade escolar indígena Tupinikim (desde a educação infantil até os adultos). O objetivo é ensinar, conservar e estimular o reconhecimento e o respeito, além de incentivar o exercício da cultura em todas as suas nuances como religiosidade, modo de vida, organização política e diversidade/valorização da cultura indígena.⁴²

Nesse processo educativo “compreenderemos que os indígenas realizaram um verdadeiro processo de ensino-aprendizagem no movimento de suas lutas”⁴³. Na busca por resgatar seus costumes tradicionais, os Tupinikim foram diligentes para impedir a destruição da sua cultura através da luta pela terra, pela vida e pela dignidade. Analisando o movimento de luta territorial dos Tupinikim das últimas décadas, pode-se perceber que a terra está atrelada ao núcleo dessas culturas. Arlete Schubert, que avaliou esse período, concluiu que a cultura se compõe mediante as circunstâncias, colisões e colapsos, tornando-se um norte de possibilidades no horizonte de sentidos.⁴⁴ As disputas pelo território podem ser vistas como componente do processo de descoberta “das tradições e das identidades-culturais que elaboram vida e morte, e o território ganha com isso uma história”⁴⁵.

Ainda de acordo com Quiezza, o indivíduo é fruto do ambiente cultural no qual está inserido, vindo de um extenso regime acumulativo de gerações⁴⁶. Todo o processo que os Tupinikim passaram desde a chegada dos colonizadores portugueses, suportando o embate do período colonial – dado que habitavam o litoral, que culminou em serem cativos, escravizados, invisibilizados, desalojados de suas terras para viverem em aldeamentos, não fez esse povo

⁴¹ SILVA, Valdemir de Almeida. *Etnologia indígena: revitalização da identidade cultural e linguística Tupinikim do Espírito Santo*. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Universidade de Brasília, Brasília, 2016. [online]. p. 115-116, 119.

⁴² TEAO; LOUREIRO, 2010, p. 67.

⁴³ SCHUBERT, Arlete Maria Pinheiro. *Lutas territoriais Tupinikim: saberes e lugares conhecidos*. Curitiba: Appris, 2018. p. 35.

⁴⁴ SCHUBERT, 2018, p. 34-35, 42-44.

⁴⁵ SCHUBERT, 2018, p. 42.

⁴⁶ QUIEZZA, 2014, p. 13.

sucumbir. Nem mesmo o violento processo de aculturação, que proibia seu idioma e forçava abandonar os elementos de sua cultura para incorporar a cultura do dominador, foi capaz de exterminar esse povo, mostrando a grandeza dessa luta e a valentia dos povos indígenas.⁴⁷

O impacto da dominação colonial sobre os povos originários causou significativa transformação em sua cosmovisão.⁴⁸ Darcy Ribeiro afirmou: “por força deste modo de interação não existe tribo alguma virgem da influência da civilização”⁴⁹. Logo, quando se fala sobre os Tupinikim e o resgate de sua identidade, cultura e tradição, é necessário lembrar das intensas mudanças experimentadas por eles nesses anos de confronto. A luta pela terra se faz presente na trajetória Tupinikim e faz parte da sua identidade.

1.2 A terra como local sagrado

Na visão dos povos indígenas, a terra é uma mãe que nutre seus filhos e lhes oferece mais que um recurso para sua sobrevivência. A terra é considerada mais que um bem ou riqueza. Ela é fonte de vida, está unida a um conjunto de crenças. Uma maneira dos povos originários reconhecerem e retribuírem o cuidado à Mãe Terra foi transmutando os elementos da natureza em divindades.⁵⁰ Conforme Mircea Eliade, para o ser humano religioso, a natureza, de modo algum, é puramente “natural”. E sempre está repleta de significado religioso. Nessa perspectiva, o cosmo é uma criação do divino, e a natureza sempre estará ligada ao que transcende.⁵¹

Para os povos indígenas, o território compreende a própria natureza dos seres naturais e sobrenaturais, onde o rio não é simplesmente o rio, mas inclui todos os seres, espíritos e deuses que nele habitam. No território, uma montanha não é somente uma montanha, ela tem significado e importância cosmológica sagrada. Terra e território para os índios não significam apenas o espaço físico e geográfico, mas sim toda a simbologia cosmológica que carrega como espaço primordial do mundo humano e do mundo dos deuses que povoam a natureza. Quando os índios se propõem a reflorestar uma área degradada, além de recuperarem espécies florestais, eles estão trazendo de volta os espíritos e os deuses que foram afugentados pela destruição. E esses espíritos e deuses são fundamentais para o equilíbrio da vida na terra, evitando doenças e outras desgraças, como reação da própria natureza ameaçada ou destruída.⁵²

De acordo com o autor indígena Gersem Luciano Baniwa, o território para os povos originários é um lugar de relação com a ancestralidade e integra o desenvolvimento cósmico da formação do ser humano. A terra é um lugar sagrado, tendo importância para além do material.

⁴⁷ QUIZZA, 2014, p. 13, 35.

⁴⁸ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. 7. ed. São Paulo: Global, 2017. [Kindle]. p. 3985.

⁴⁹ RIBEIRO, 2017, p. 3985.

⁵⁰ LOUREIRO, 2019, p. 72, 96.

⁵¹ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 99.

⁵² LUCIANO, 2006. p. 101-102.

Nessa cosmovisão, a natureza e os fenômenos naturais se revestem da narrativa oral e escrita, que dão sentido cultural ao povo. O território condiciona a geração de vida, sendo a terra a manifestação dos seres encantados, ancestrais, heróis e divindades.⁵³

Vale ressaltar que a terra é essencial para a sobrevivência dos povos indígenas e a carência ou escassez do solo pode provocar adversidade não só na subsistência das comunidades indígenas, mas também impede a perpetuidade étnica, dado que impossibilita a prática de cerimônias religiosas, ritos, festas tradicionais ou outras tradições culturais importantes. A terra é fundamental para a existência e resistência desses povos, traduzindo todo um simbolismo que conecta suas tradições, culturas e religiosidade. Para eles, a terra está relacionada às suas exteriorizações culturais, religiosas e às tradições.⁵⁴ Na perspectiva de Clifford Geertz, a cultura é

um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.⁵⁵

Dessa forma para Geertz, a religião age como um *sistema simbólico* que sintetiza o *ethos* de um povo com sua visão de mundo. Os símbolos religiosos elaboram uma concordância sucinta entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica.⁵⁶ Assim, “a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica e projeta imagens desta ordem cósmica no plano da experiência humana”⁵⁷. A religião conecta o sistema cultural, as explicações de mundo e define o modo de ser e de viver.

Nessa ótica, o sistema religioso Tupinikim integrou a luta pela terra à sua cosmovisão. É no contato com a terra que o sagrado se manifesta, através dos elementos simbólicos que ganham expressões por meio do canto, da dança, da batida dos tambores e da pintura do corpo, como exemplos. Portanto, proteger a terra é preservar o que ela simboliza para o povo: a concepção de mundo.

Em *Lutas territoriais*, de Arlete Schubert, ela descreve o processo de retomada das terras Tupinikim, e observa a importância dos ritos para salvaguardar a transmissão de elementos da ancestralidade e da identidade cultural da espiritualidade Tupinikim. Segundo Farias e

⁵³ LUCIANO, 2006, p. 101-102.

⁵⁴ LUCIANO, 2006, p. 102, 104.

⁵⁵ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 66.

⁵⁶ GEERTZ, 2008, p. 66.

⁵⁷ GEERTZ, 2008, p. 67.

Barcellos, “é na prática do rito que o grupo restaura os elementos perdidos, restabelece a integração, a sintonia com o próximo, consigo e com a divindade”⁵⁸.

Nesse processo de retomada do território, observa-se que esteve carregada de elementos que têm significado ancestral, por conseguinte, valor sagrado presente. Conforme Schubert, eles fabricavam as próprias armas, cantavam, dançavam e batiam os tambores, ratificando sua identidade cultural, recebendo nomes novos de sua progênie indígena, que eram dados pela liderança guerreira. Durante esse ato, eles pintavam seus corpos com urucum e jenipapo.⁵⁹ Por intermédio desses elementos simbólicos, os originários ganhavam força, visibilidade e legitimavam a comunidade. O rito atuava como um elemento de conexão do grupo, assegurando e atualizando a transmissão da tradição, da identidade cultural e da ancestralidade desse povo.⁶⁰

O rito permite que eles revivam e reatualizem elementos primordiais, renova e dá ordem aos elementos simbólicos concebidos no interior cosmológico de seu povo.⁶¹ Em *A cultura Tupinikim*, de Teao e Loureiro, verifica-se a relevância da transmissão do rito no desenvolvimento da cultura e da ancestralidade, em seu aspecto de sacralidade. Um desses elementos é o rito da pintura corporal, que é uma tradição ancestral e que está presente no ritual da guerra, da festa e até de negociações.⁶²

Os Tupinikim relatam que no passado quanto mais pintados estivessem, mais fácil facilmente se escondiam dos seus inimigos nas matas, podendo chegar até bem próximo deles, sem serem percebidos ou identificados, confundidos com a flora. Eram os homens se fundindo com a natureza, trazendo a natureza, no seu olhar, pintada nos seus corpos.⁶³

Ao pintarem o corpo, os Tupinikim rememoram os ancestrais, heróis e divindades em conexão com a terra. Outros elementos importantes de vínculo com a natureza e com seus antepassados, e que faz parte da cultura, é o artesanato e a dança do tambor. Por meio desses elementos simbólicos eles revivem as tradições e crenças deixadas pelos seus ascendentes.⁶⁴ Para os Tupinikim, a natureza é divinizada. A mata é um templo sagrado onde entram em contato com sua espiritualidade por intermédio dos rios, cachoeiras, florestas, dado que elas são

⁵⁸ FARIA, Eliane; BARCELLOS, Lusival. *Memória Tabajara: manifestação de fé e identidade étnica*. João Pessoa: UFPB, 2012. p. 69.

⁵⁹ SCHUBERT, 2018, p. 159-163.

⁶⁰ SILVA, Anne Emanuelle Cipriano da; SOUSA, José Rodrigo Gomes de. O mito e o rito na espiritualidade indígena: uma visão a partir dos Potiguara e Tabajara da Paraíba. *Diversidade Religiosa*, João Pessoa, v. 7, n. 1, p. 202-215, 2017. [online]. p. 209-212.

⁶¹ ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2016. p. 27, 50.

⁶² TEAO; LOUREIRO, 2010, p. 78.

⁶³ TEAO; LOUREIRO, 2010, p. 78.

⁶⁴ TEAO; LOUREIRO, 2010, p. 76, 84.

possuidoras de um Espírito: “porque natureza é Deus”⁶⁵. Deusdéia de Souza Pego Silva, da aldeia de Pau Brasil, relatou: “a gente sempre acreditou em Deus e na natureza como sendo a mesma coisa. Sabemos que os mais antigos pensavam que a natureza era o próprio Deus porque foi ele mesmo quem a criou. Então Ele poderia estar em qualquer coisa ou lugar da natureza”⁶⁶.

Assim, a natureza é a manifestação do divino e onde eles se conectam com sua espiritualidade.⁶⁷ Logo, a terra se torna um lugar de expressão divina. Para os originários, a terra guarda saberes milenares que são transmitidos por intermédio da integralidade entre a mata e seu ecossistema. Saberes transferidos de geração a geração, incluindo a manipulação de plantas medicinais, um conhecimento fundamental para a vida na aldeia. Na trajetória Tupinikim, a vida e os saberes são intrínsecos e provenientes da relação entre natureza e ser humano. As erudições reunidas no decorrer de sua *r-existência*, ofereceu-lhes um amplo entendimento da vida nas florestas, das multiplicidades de espécies, do meio ambiente e biosistema, no qual os procedimentos primordiais estão unidos.⁶⁸

Na perspectiva Tupinikim, a terra e toda completude relacionada a ela, aprendida pelos ancestrais, deve ser utilizada conscientemente e com retidão, visando o cuidado e conservação para as próximas gerações, pois, são saberes milenares. Eles se consideram guardiões da terra e dos saberes adquiridos, o que lhes permitiria extrair com sabedoria, tudo o que necessitam da natureza. Sejam as ervas medicinais, para tratamento de doenças com remédios caseiros, seja a produção de alimentos para subsistência, seja a atividade econômica ecologicamente sustentável. A palha de *naiá* trançada, por exemplo, é utilizada para construção de moradias.⁶⁹ Porém, esses saberes têm sido ameaçados devido ao processo de expropriação e exploração das terras indígenas, e lutar pela terra, equivale, também, a zelar desse patrimônio cultural.

Na obra *Resgatando a memória e a tradição Tupinikim*, observa-se a importância da terra para a conservação dos saberes geracionais. A degradação do meio ambiente é ainda mais caótica para essas culturas, que dependem de uma relação mais direta com a terra. Seja a visão de mundo, em sentido mais abstrato, ou a cura de uma doença, em sentido mais prático, todos dependem da terra.⁷⁰

⁶⁵ MAGALHÃES, Dóris Reis de. Concepções, crenças e atitudes dos educadores Tupinikim frente à matemática. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Espírito Santo, 2007. [online]. p. 84-85.

⁶⁶ SILVA, Deusdéia de Souza Pego *apud* MAGALHÃES, 2007, p. 83.

⁶⁷ MAGALHÃES, 2007, p. 83-86.

⁶⁸ BARCELLOS, 2008, p. 358-361.

⁶⁹ BARCELLOS, Geisa Helena. Território e territorialidades Tupiniquim. *Revista em Pauta*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 24, p. 139-163, 2009. [online]. p. 150-151.

⁷⁰ EDUCADORES TUPINIKIM. *Resgatando a memória e a tradição Tupinikim*. Aracruz: CFEIT, 1996. [online]. p. 35-36.

Na época dos nossos avós e bisavós existiam muitas plantas medicinais, mas recentemente, com a chegada dos posseiros e da Aracruz Celulose, nossas matas foram invadidas e desmatadas, e com isso, foi destruída grande parte das plantas medicinais nativas [...]. Nas aldeias, costumava-se ter pessoas que fazia benzimentos, usando ervas, algumas benziam inclusive à distância. Hoje ainda existe, em algumas aldeias, pessoas que benzem, porém, são bem poucas. As doenças tratadas com benzimento eram e ainda são, mau-olhado, arca abertas, espinhela caída, impinge, erizipela, sol na cabeça ou ventosidade [...]. Hoje, mesmo apesar das mudanças que ocorreram através dos tempos, ainda há vários índios nas aldeias que não perderam a fé e confiança nos remédios tradicionais e benzimentos. Eles sabem que existem doenças que os médicos não são capazes de tratar.⁷¹

Para os Tupinikim, as plantas têm uma função sagrada de nutrir e curar, e por isso, esses saberes deveriam ser regatados e preservados. Mas, isso pressupõe uma terra preservada. Dona Helena, uma das guardiãs dos saberes Tupinikim, sabe que é necessário preservar as memórias dos ancestrais. Ela disse: “as marcas presentes na arte, nas danças, nos alimentos, trazem os laços que unem passado e presente”⁷². Os Tupinikim têm lutado, resistido e, cada vez mais, organizado-se para manter viva sua etnia e valores.⁷³ Os Tupinikim são guardiões da terra e lutam pela preservação de suas memórias ancestrais. Recorrer à religiosidade e aos elementos sagrados tem fortalecido essa luta.⁷⁴

1.3 Os conflitos pela terra

Os Tupinikim têm lutado pelo direito ao território desde a chegada do conquistador português ao Brasil, há mais de 500 anos. Eles têm sido alvo de ganância e violência pela terra. No século XVI, os Tupinikim habitavam uma extensa área territorial que vinha do litoral sul da Bahia até o litoral de São Paulo. Atualmente, ocupam apenas cinco pequenas extensões de terra demarcada pelo governo federal, homologadas em 2008, no município de Aracruz-ES.

O embate com os colonizadores desde o século XVI quase aniquilou o povo Tupinikim. Resistiram de diversas formas ao dominador, contrariando os relatos dos conquistadores europeus de que os indígenas eram dóceis e se submeteram à conquista.⁷⁵

Com a expulsão dos jesuítas em 1759-1760, os aldeamentos indígenas no Espírito Santo passaram por transformação. A aldeia de Reis Magos foi inativada, dando espaço para a vila de

⁷¹ EDUCADORES TUPINIKIM, 1996, p. 35-36.

⁷² Dona Helena *apud* CONSELHO DE MISSÃO ENTRE INDÍGENAS (COMIN). *Povo Tupiniquim: memória e resistência*. São Leopoldo: ISAEC; DAI; COMIN, 2011. [online]. p. 20.

⁷³ COMIN, 2011, p. 17, 20, 24.

⁷⁴ SCHUBERT, Arlete Maria Pinheiro; SCHUBERT, Fernando P. Movimento Indígena e questões ambientais. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS, I, Vitória, 2011. *Anais...Vitória: SNPGCS*, 2011. p. 1-21. [online]. p. 20.

⁷⁵ VICENTE, Glediana Aparecida Dantas. *Território e cultura: os Tupinikim de Caieiras Velhas*. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014. [online]. p. 32-33.

Nova Almeida. Para os Tupinikim e os Temiminó, foi dada uma sesmaria, proporcionando direitos ao alvará em 1758. Esse direito assegurava liberdade aos indígenas e que poderiam administrar seus bens e família, além de ser, categoricamente, proibido o arrendamento de suas terras. No entanto, a Câmara Municipal desconsiderou essa recomendação, passando a desfrutar das terras da sesmaria, como se fosse patrimônio da Câmara Municipal. Esse problema provocou nova tensão entre nativos e governo. O referido conflito aconteceu antes da publicação da nova legislação de terra de 1850, que não levava em conta os direitos dos indígenas.⁷⁶

A Lei de Terras (Lei n. 601, de 18/9/1850), regulou o sistema de apropriação de terrenos. Segundo as novas regras, não havia referência sobre os direitos dos nativos acerca de seus territórios que foram apropriados. Só foram apreciados no artigo 12, onde ficou atribuído ao governo destinar terras devolutas para o cultivo dos povos originários. Somente em 1854 com um novo decreto, que ficou determinado que se deveria reservar terras para o estabelecimento de indígenas julgados “selvagens”. Os direitos dos originários foram desconsiderados e menosprezados, e houveram várias apropriações ilícitas das terras indígenas.⁷⁷

Até a década de 1960 não se encontravam estudos arqueológicos ou históricos dos indígenas do Espírito Santo. Ao tema não foi dada a devida importância. Vigorava uma ideia depreciativa de que os indígenas eram um atraso para o crescimento econômico local. Essa mentalidade foi difundida em razão do desenvolvimento da economia cafeeira que precisava de terras e trabalhadores baratos para sua expansão. Com a invisibilização dos povos originários, e com a novas regras da lei de terras, o discurso renegando a existência dos povos indígenas no Espírito Santo se fortaleceu, usurpando o território dos povos originários. Esse quadro de negação do outro, invisibilização dos direitos e usurpação das terras indígenas vai refletir em todo século XX, não só em solo capixaba, como em todo Brasil.⁷⁸

Expulsos de seus territórios e cada vez mais rinconados em pequenos loteamentos, muitos deles se viram obrigados a viver na cidade e camuflar sua identidade como caboclos e mestiços, uma tática que usaram para sobreviver.⁷⁹ Em 1940, com a chegada da COFAVI, o

⁷⁶ MOREIRA, Vania Maria Losada. Nem selvagem nem cidadãos: os índios da vila de Nova Almeida e a usurpação de suas terras durante o século XIX. *Dimensões*, Vitória, v. 14, p. 151-167, 2002a. [online]. p. 151-153.

⁷⁷ MOREIRA, Vania Maria Losada. Terras Indígenas do Espírito Santo sob o Regime Territorial de 1850. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 153-169, 2002b. [online]. p. 158, 160, 163.

⁷⁸ COSTA, Henrique Antônio Valadares; FACCIO, Neide Barrocá. Início da regulamentação da arqueologia no Espírito Santo (1966 a 1968). *Tópos*, Presidente Prudente, v. 5, n. 1, p. 185-202, 2011. [online]. p. 186-191.

⁷⁹ CICCARONE, Celeste; MOREIRA, Eduardo. Os Tupinikim e a cidade: etnicidade em contexto urbano. *Geografães*, Vitória, n. 6, p. 131-142, 2008. [online]. p. 135.

processo de usurpação das terras indígenas se intensificou. Como visto, o governo estadual outorgou milhares de hectares de terras indígenas à empresa, como fossem terras devolutas. Essas terras foram predatoriamente exploradas. A companhia destruiu a floresta, extraindo madeira para produção de carvão vegetal.⁸⁰

Em 1962, depois continuadas ações predatórias, a Mata Atlântica havia sido devastada, e a COFAVI resolveu encerrar suas atividades. A crise cafeeira da década de 60, da qual a economia de Aracruz dependia na época, contribuiu para que o governo apoiasse uma nova frente de exploração dos recursos naturais, dessa vez, com a implantação do projeto agro-industrial voltado para a fabricação de celulose. A chegada da Aracruz Florestal na década de 60 e a inserção da fábrica Aracruz Celulose a partir de 1972, intensificou a degradação do solo da região, e a diminuição das terras indígenas. Por outro lado, a exploração econômica da atividade industrial conferia nova fase à economia de Aracruz e ao estado.⁸¹

Na segunda metade do século XX, a crise da atividade cafeeira inaugurou uma nova fase do desenvolvimento do estado consubstanciada em incentivos fiscais responsáveis pela atração de novos investimentos, principalmente no setor industrial, pelos chamados Grandes Projetos que, mesmo tardiamente, expandiram o grau de internacionalização do Espírito Santo. [...] O processo de modernização da economia capixaba, calcado nos Projetos de Impacto e nos Grandes Projetos Industriais, acarretou uma mudança profunda no padrão de desenvolvimento econômico do estado.⁸²

Em meio a esse processo de transformação, modernização e desenvolvimento econômico, os Tupinikim foram sendo cada vez mais isolados e invisibilizados, enquanto suas terras eram desapropriadas. Como visto, eles sobreviviam da cata do caranguejo e marisco, retirados do manguezal do Piraquêçu ou trabalhavam em subempregos da cidade, já que foram proibidos de caçar, plantar e retirar lenha para cozinhar. Foi nesse cenário que se travou uma longa batalha dos Tupinikim contra a empresa Aracruz Celulose.⁸³ Desde 1967, os Tupinikim contaram com o apoio da etnia Guarani que emigrou para Aracruz, na busca da *Terra Sem Males*.⁸⁴

A primeira fase (1967-1983) que corresponde respectivamente ao ano da chegada dos Guarani Mbya ao Estado e da instalação da empresa Aracruz Celulose até a homologação das terras em 1983. [...] A segunda fase (1993-1998) se inicia quando os índios revisaram a possibilidade de aumentar suas terras, estendendo-se essa fase ao ano em que fizeram o Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) acordo

⁸⁰ LOUREIRO, 2006, p. 6.

⁸¹ LITIG, Cláudio Ernani. *Povos indígenas no Espírito Santo: uma história de lutas e resistência*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016. [online]. p. 39, 46-49.

⁸² FORTUNATO, Daniëlle de Oliveira Bresciani. Uma análise do Espírito Santo à luz do processo de implantação dos grandes projetos. *Dimensões*, Vitória, v. 27, p. 40-62, 2011. [online]. p. 41, 50.

⁸³ OLIVEIRA; HOEFEL; MERCHÁN-HAMANN; SEVERO; SANTOS, 2012, p. 102.

⁸⁴ TEO, 2017, p. 12, 14-15.

estabelecido entre os índios e a empresa. [...] A terceira fase (2005-2006), iniciou-se em assembleia realizada pelos índios em 2005 e terminou em 2006, com a homologação das terras indígenas no governo Lula (2003-2010).⁸⁵

A *primeira fase de luta* dos Tupinikim e Guarani ocorre em pleno regime militar, complicando a mobilização coletiva de resistência contra as investidas da empresa. O período da ditadura foi uma época de rigidez, com muita violência e política de exploração de terras consideradas devolutas. Devido a esse cenário, o movimento de lutas dos povos indígenas teve ainda mais dificuldade de garantir sua demanda. O início da década de 1970 foi um período para compreender a obscuridade dos acontecimentos e concentrar forças para o confronto.⁸⁶ A partir de 1973, as lutas dos povos originários ganharam o noticiário estado do Espírito Santo. Os Tupinikim e os Guarani se organizaram e passaram a reivindicar do governo brasileiro, mediante a FUNAI, o reconhecimento dos seus direitos sobre suas terras que foram usurpadas e devastadas pela multinacional, além de atribuir ao órgão do governo a responsabilidade de apaziguar a região.⁸⁷

A FUNAI fora criada em 1967, em substituição ao SIP. O SIP havia sido acusado de corrupção, omissão e agressão contra os povos nativos, e de estar ligado aos projetos de colonização. Diferente do que se pensou, a FUNAI manteve o proceder do SIP, orientando-se pela política do governo vigente, de regime ditatorial.⁸⁸ Mesmo os Tupinikim sendo reconhecidos pela FUNAI em 1973, prosseguiram sobrevivendo em condição de abandono, tendo de suportar às condições que lhe foram submetidos desde a chegada da Aracruz Florestal. Em 1975, a FUNAI admite oficialmente a existência dos Tupinikim.⁸⁹ Celeste Ciccarone comenta sobre esse período:

Em 1975, em reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) em Curitiba, o deputado da AJMB JG Itatuitim Ruas anunciou a ‘descoberta’ dos Tupinikim como índios remanescentes. Mas, ao longo dos anos de silêncio sobre esse povo, suas florestas no litoral norte do Espírito Santo foram sendo freneticamente devastadas e transfiguradas em uma ampla monocultura de eucalipto, transformando a grande diversidade de vida da região em um vasto deserto.⁹⁰

Mesmo sendo reconhecida a existência dos Tupinikim no município de Aracruz, foram considerados índios *remanescentes*. Somente em 10 de julho de 1979 a FUNAI elaborou uma portaria, nº 567/79, para analisar as reivindicações dos naturais. O resultado do Grupo Técnico

⁸⁵ TEAO, 2017, p. 15-16.

⁸⁶ BARCELLOS, 2009, p. 152, 154.

⁸⁷ CICCARONE, Celeste. A Fazenda Guarani: narrativas indígenas sobre afastamento, reclusão e fugas durante a ditadura militar no Brasil. *Vibrante*, Brasília, v. 15, n. 3, 2018. [online]. p. 5.

⁸⁸ CICCARONE, 2018, p. 3.

⁸⁹ SILVA, 2016, p. 69.

⁹⁰ CICCARONE, 2018, p. 12.

saiu na Portaria/FUNAI n° 609, que anunciou como terras indígenas: “Caieiras Velha com 2.700 hectares, Pau-Brasil com 1.500 ha e Comboios com 2.300 ha, totalizando 6.700 hectares”⁹¹. A multinacional Aracruz Celulose protestou contra a delimitação da FUNAI, descumprindo a determinação da portaria. Dessa forma, em 1983, os Tupinikim começaram a demarcação das terras delimitadas pela portaria, obrigando tanto a FUNAI quanto a ARCEL a propor uma alternativa. A nova proposta reduziu os 6.700 hectares para 4.491 há, retirando mais 2 mil hectares do que havia sido determinado na portaria 609/79.⁹²

No decorrer dos anos 70 e 80, os indígenas desencadearam um longo processo de embates pela legitimação de seus direitos e terras. Essa luta resultou na ratificação dos artigos na Constituição de 1988, que legitimavam os direitos dos povos indígenas à terra, à cultura, à saúde e à educação, anulando um longo período pautado nas noções de tutela.⁹³

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. A partir da influência do movimento indígena e sua rede de apoio na sociedade civil, esta constituição promulgou: - o afastamento da noção de que os povos indígenas se acabariam, - o reconhecimento a estes, - o respeito e o direito às suas formas próprias de organização social, e o direito originário às terras que tradicionalmente habitam, entendidas como indispensáveis à sua reprodução física e cultural, - o reconhecimento de que os índios (sejam indivíduos, comunidades, povos ou associações) se façam representar dos seus modos próprios, - a retirada do Estado o papel de agente tutelar, cabendo a ele zelar pelo reconhecimento desses direitos por parte da sociedade.⁹⁴

Com a Constituição de 1988, uma importante transformação aconteceu na visão dos povos nativos no Brasil, relacionado à legitimação e ao reconhecimento de seus direitos. Ainda que difira ter um direito previsto em lei de tê-lo efetivamente garantido, a garantia legal é um avanço. Esse reconhecimento e sua legitimidade legal só se deram mediante a luta dos movimentos sociais e pela articulação dos povos indígenas.⁹⁵

Nos anos 90, teve início a *segunda fase da luta* (1993-1998), com o aumento da população nativa. Em 1993, os Tupinikim e Guaranis se reúnem e enviam um ofício ao presidente da FUNAI, relatando a situação de confinamento em que se encontravam no município de Aracruz. Eles também narraram os problemas que enfrentavam devido à delimitação de não poder circular nos locais dos seus ancestrais. A carta ainda descreve dificuldade para conservar sua identidade étnica como grupo, dado à escassez de terra destinada

⁹¹ LITIG, 2016, p. 76.

⁹² LITIG, 2016, p. 76.

⁹³ FERMINO, Filipe Siqueira. *O tupi na aldeia Tupinikim de Caieiras Velha em Aracruz-ES: uma questão de política linguística*. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015. [online]. p. 114.

⁹⁴ FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). Documentos. 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista, 2015. [online]. p. 6.

⁹⁵ FERMINO, 2015, p. 115.

a eles. Desse modo, os Tupinikim e Guaranis reivindicavam novos estudos, unificando e demarcando as terras que habitavam, que seria de 13.274 hectares. O então presidente da FUNAI instituiu um Grupo Técnico pela Portaria nº 0783 para instaurar o devido processo investigativo.⁹⁶

Após longo período de análise, o Grupo Técnico, mediante a portaria 0783/94, em conformidade com os Tupinikim e os Guarani, assegurou a unificação das Terras Indígenas de Caieiras Velha e Paul Brasil, com uma área anexada de 12.324 hectares, totalizando 14.270 ha de ampliação.⁹⁷ Apesar dessa avaliação, a ARCEL recorreu novamente. O ex-ministro Resende decidiu em 6 de março de 1998, inconstitucionalmente, que só demarcaria 2.571 hectares.⁹⁸

Extenuados, os indígenas iniciaram uma nova autodemarcação em 11 de março de 1998, a partir da aldeia de Irajá. Cerca de 500 pessoas, entre homens, mulheres e crianças, reuniram-se para iniciar a picada, “sem o auxílio de nenhum instrumento de topografia, só com foices, machados, facões, pedaços de eucaliptos que nós índios levávamos”⁹⁹. Durante o processo de autodemarcação, eles organizaram uma passeata com a banda de congo, cantavam e dançavam caracterizados para a luta. No oitavo dia do movimento, a Polícia Federal chegou, invadiu as aldeias e bloqueou a entrada da aldeia Irajá. No dia 20 de março de 1998, os caciques foram até Brasília, onde foram pressionados pela presidência da FUNAI a entram em acordo. A organização dos indígenas nesse período e a demanda por suas terras foi fundamental para demonstrar sua força e vitalidade.¹⁰⁰

Em fevereiro de 2005, foi realizada uma assembleia indígena Tupinikim com o tema *Nossa Terra, Nossa Liberdade*. Nessa reunião ficou decidido que eles iniciariam um novo movimento de autodemarcação, dando início à *terceira fase de luta*. Diferentemente dos dois últimos processos de autodemarcação, a ação seria também de reconstrução das antigas aldeias.¹⁰¹ Em maio de 2005, os Tupinikim decidiram delimitar sua terra, que ainda estava em poder da empresa. No terceiro dia, a FUNAI avisou que a Polícia Federal chegaria ao

⁹⁶ FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). *Relatório* - Resumo do relatório do reestudo da identificação e delimitação das terras indígenas Caieiras Velhas, Pau Brasil, constituindo a terra indígena Tupiniquim, adequando à portaria nº 14/MJ/96. Grupo Técnico, Portaria n. 0783/94. Brasília: FUNAI, 1994. [online]. p. 663.

⁹⁷ FUNAI, 1994, p. 664.

⁹⁸ OLIVEIRA JÚNIOR, Adilson Pereira de. Territorialidades ambivalentes: a luta dos Tupinikim e dos Guarani frente à monocultura de eucalipto no ES. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008. [online]. p. 84.

⁹⁹ MUGRABI, Edivanda (org.). *Os Tupinikim e Guarani na luta pela terra*. Educadores índios Tupinikim e Guarani. Brasília: MEC; SEF, 2001. [online]. p. 29.

¹⁰⁰ MUGRABI, 2001, p. 19, 29-35.

¹⁰¹ BARCELLOS, 2009, p. 155.

aldeamento, para cumprir a liminar de restituição de posse à Aracruz Celulose. Mesmo com o comunicado, eles decidiram continuar na demarcação.¹⁰²

Em 20 de janeiro de 2006 foi a data de maior violência contra as comunidades indígenas. Cerca de 50 índios que viviam na aldeia de Olho D'Água e Córrego Novo tiveram suas casas destruídas e foram vítimas de balas de borracha. Homens, mulheres, crianças e idosos fugiam e tentavam se proteger do ataque de um helicóptero da Polícia Federal. Para a missão de reintegração de posse da empresa, foram enviados ao local 120 agentes de diversos estados do Rio de Janeiro, Distrito Federal e Espírito Santo. O saldo dessa operação resultou em duas aldeias destruídas e 12 índios foram feridos, sendo a maior que a maior parte deles eram lideranças políticas.¹⁰³

O Instituto Socioambiental (ISA) registrou sobre esse evento em 2006:

Para pegar os índios totalmente indefesos, os policiais [federais] mentiram, informando que se tratava de uma visita de apresentação de uma nova delegada. A operação durou mais de quatro horas e destruiu as aldeias, [...] famílias foram expulsas de suas casas e praticamente obrigadas a assistir à destruição. Um *opu*, considerado pelos índios um espaço sagrado de orações, também foi destruído e queimado pela PF, com o auxílio dos tratores da Aracruz Celulose. Lideranças indígenas foram mantidas presas. A base da operação da PF foi a própria Casa de Hóspedes da transnacional. O massacre, autorizado pelo juiz federal Rogério Moreira Alves, da Vara de Linhares, foi divulgado em todo o mundo. A forte repercussão internacional, inclusive com inúmeros protestos, fez com que o governo sueco se desfizesse das ações na empresa. Considerou, para isso, as acusações contra a ex-Aracruz de destruir a floresta nativa e ignorar direitos humanos no Brasil.¹⁰⁴

As pressões durante esse período foram constantes, principalmente pelas autoridades do município de Aracruz em favorecimento da multinacional. A mídia patrocinada pela empresa ARCEL levava a opinião pública a ficar em oposição aos povos indígenas, visto que a empresa era grande criadora de empregos e geradora de impostos na região. Nessa época, cresceu a hostilidade, violência, preconceito e racismo contra os indígenas. O Governo Federal postergava sua decisão frente à urgência da deliberação sobre a demarcação de terras. Diversas reuniões ocorreram entre as partes, sem chegar a nenhum acordo, dado que a empresa de celulose negava o direito de posse aos indígenas. Em 8 de novembro 2009, o então presidente, Luís Inácio Lula da Silva, enfim, homologou 18.100 ha de terras indígenas em Aracruz.¹⁰⁵

Os indígenas iniciaram um tempo de reconstrução, assumindo o papel de protetores da terra e restabelecendo sua própria história e identidade. Os Tupinikim colocaram-se novamente a caminho da construção da sua *terra sem males*. Eles têm consciência que serão confrontados

¹⁰² SCHUBERT, 2018, p. 156, 158.

¹⁰³ TEAO, Kalna Mareto. Uma análise de movimento indígena no México e no Espírito Santo. *Dimensões*, Vitória, v. 29, p. 238-261, 2012. [online]. p. 256.

¹⁰⁴ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Decreto que homologa terras indígenas é um dos mais importantes do governo Lula. In: TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL [site institucional]. 09 nov. 2010. [online]. [n.p.].

¹⁰⁵ OLIVEIRA; HOEFEL; MERCHÁN-HAMANN; SEVERO; SANTOS. 2012, p. 102-103.

novamente por aqueles que não entendem seu modo de vida e tentarão impor um modelo de progresso que não lhes interessa. Estão cientes dessas tensões e se preparando para enfrentar novas batalhas.¹⁰⁶

No próximo capítulo aprofundaremos as questões mais teóricas envolvendo o conceito de religião e religiosidade, para adentrarmos nas questões mais específicas sobre o mundo Tupinikim.



¹⁰⁶ SCHUBERT, 2018, p 173-174.

2 RELIGIOSIDADE, COSMOLOGIA, MEMÓRIAS E NARRATIVAS

Nesse capítulo, será trabalhada a noção de religião, religiosidade e cosmologia dos povos Tupy a partir das memórias e narrativas dos povos indígenas. O capítulo está dividido em três seções: na primeira, discutirá o conceito de religião; na segunda, sobre a cosmologia Tupy; e, na terceira sobre as memórias e narrativas dos indígenas Tupinikim, e como esses temas estão ligadas ao seu modo de vida em conexão com a natureza, com o sagrado e com a reconstrução e resgate de sua identidade com indivíduo e como grupo.

2.1 Religião e religiosidade

A religião dos diferentes povos tem sido investigada pelos antropólogos, sendo que estudos recentes estão dando maior foco no caráter simbólico da religião. Mesmo existindo uma vasta análise sobre a temática, as investigações estão longe de alcançar um consenso. Segundo Mello, as concepções de religião estão associadas ao panorama de referência teórica aplicado. O autor trabalha um pequeno esboço sobre as teorias da religião, entre elas, as psicológicas, que buscam responder às questões do fenômeno religioso com base nas emoções, com traços da *psicologia associacionista*, e as sociológicas, identificadas com hipóteses e justificativas dos fenômenos religiosos como um fenômeno social. O autor fala em religião como cosmovisão, buscando evidenciar uma dimensão do religioso e do seu conjunto de conhecimentos, que organiza seu significado na vida social.¹⁰⁷

Segundo Mircea Eliade, no mundo arcaico da cultura, a religião retém uma fissura para o mundo sobre-humano, com valores morais transcendentais, havendo sido manifestada pelos entes divinos ou ancestrais místicos. Nesse processo, o aspecto religioso elabora valores absolutos e paradigmas para as ações humanas. Assim, com a experiência do sagrado, a possibilidade de estar diante de uma existência transcendental, irrompe o sagrado, mostrando o que é real, verdadeiro e significativo, portanto, capaz de guiar, de dá sentido ao ser humano, que serão estruturados numa metafísica.¹⁰⁸

Ainda conforme Eliade, “grande número de tribos primitivas, sobretudo, as que se detiveram no estilo da caça e da colheita, conhecem um Ente Supremo”¹⁰⁹. O *homo religiosus*

¹⁰⁷ MELLO, Luiz Gonzaga. *Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas*. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 389, 395, 399, 406.

¹⁰⁸ ELIADE, 2016, p. 123-124.

¹⁰⁹ ELIADE, 2016, p. 85-86.

mantém vários processos explicativos, transmitidos pelas narrativas míticas de entes sobrenaturais e de ancestrais místicos.¹¹⁰

Já para Rubem Alves, a religião aparecerá como uma “teia de símbolos, rede de desejos, confissão da espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretenciosa tentativa de transubstanciar a natureza”¹¹¹. Dessa maneira, a religião trabalha a capacidade do ser humano de dar nomes a tudo o que o cerca, tudo que existe, realizando uma distinção do que é de valor irrelevante, ou tudo dá sentido à sua vida, ou à sua morte. A religião se mostra como linguagem, uma trama de símbolos, com o qual os seres humanos definem as coisas, o tempo e o espaço. Ainda segundo Alves, “com seus símbolos sagrados o homem exorciza o medo e constrói diques contra o caos”¹¹². Assim, a religião faz parte da construção dos valores do ser humano, além de ajudar a entender a cultura e a sociedade na qual está inserido. Os símbolos sagrados cumprem a função de dar um norte ao sujeito religioso, dando significado à sua cosmovisão.

A linguagem religiosa é indispensável para compreender o que os símbolos, mitos e ritos querem comunicar a partir da vivência do sagrado. Independentemente do conhecimento religioso do transcende, refere-se a uma vivência humana que está ligada ao próprio sujeito e à sua maneira de ser, e que está vinculada a um conjunto de circunstâncias relacionadas com sua experiência com o mundo, com outro indivíduo e com outro grupo. Essas especificidades da vida humana possuem enorme importância na socialização da vivência religiosa.¹¹³

Segundo Croatto, “a experiência religiosa é ‘humana’ e que, justamente por ser assim, sua relação com o sagrado é essencial”¹¹⁴. Dessa forma, a vivência religiosa não pode ser praticada ou vivida à parte da experiência geral, ainda que sejam diferentes. Por isso, o resultado sempre será a partir da realidade, alvo de desejo, de uma procura infundável que acomete os seres humanos.¹¹⁵

A religião é a revelação do sagrado, a existência de uma força sobre-humana, que manifesta sua autoridade por intermédio de algum símbolo como uma potência divina. Esse poder, visto como superior, desempenha uma função de ânimo e alento às circunstâncias mais divergentes do cotidiano. O sagrado, como revelação de autoridade e de potência, apresenta-se para auxiliar na superação das adversidades e aponta a direção. Essas manifestações religiosas conseguem exteriorizar os vínculos individuais ou coletivas. Ainda segundo Clacir e Castilho,

¹¹⁰ ELIADE, 2016, p. 86.

¹¹¹ ALVES, Rubem. *O que é religião?* 15. ed. São Paulo: Loyola, 2014. p. 24.

¹¹² ALVES, 2014, p. 26.

¹¹³ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 41-44.

¹¹⁴ CROATTO, 2001, p. 46.

¹¹⁵ CROATTO, 2001, p. 43-44.

a religião expõe um conceito de lugar sagrado em que a teofania ocorre. Apontam que cultura e religião se exteriorizam juntas e que ambas intervêm na evolução da outra mutuamente. Dessa maneira, os valores culturais irão definir quais símbolos, ritos e sinais se expressarão como sagrados, assim como a religião irá determinar quais valores aquela sociedade adotará.¹¹⁶

Para Pierre Sanchis, a religião se relaciona com a cultura, mas é a cultura no superlativo, na totalidade do mundo. A religião organiza o coletivo e estrutura o universo simbólico do fiel e da comunidade.¹¹⁷

A religião também pretende fornecer ao ser social uma visão do mundo – uma representação particular, com suas categorias próprias, que torna o mundo intelectual e emocionalmente apreensível (Deus, deuses, orixás, anjos, santos, criação, congregação, igreja, autoridade, verdade...). Tudo isso compõe um mundo particular e o organiza e tudo isso, para o fiel, faz do mundo genérico o seu mundo. Como o faz a cultura. Mas, além disso, a religião maneja categorias que atingem a subjetividade do fiel neste mundo, impulsionam sua ação, orientam e qualificam o seu comportamento externo e suas atitudes profundas.¹¹⁸

Na concepção de Clifford Geertz, a cultura é essencialmente semiótica e interpretativa, sempre em busca de significado. É um sistema emaranhado de signos interpretáveis. Dessa maneira, a cultura ajuda o sujeito na compreensão da realidade, agindo como uma geradora de sentido no âmbito mais amplo. Nessa perspectiva, a religião fornece um sistema de símbolos, que explicam o *ethos* humano, conciliando o estilo de vida com uma metafísica específica. A religião, portanto, estrutura as atividades humanas a um arranjo cósmico, e intenciona imagens desta formação cósmica na direção da experiência humana, o que ocorre no cotidiano.¹¹⁹

Formalmente, Geertz conceitua a religião como:

Uma religião é: (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.¹²⁰

Nesse sentido a definição da religião como sistema símbolo possui uma função importância na compreensão do símbolo e de seu papel de vínculo. Os símbolos religiosos fornecem uma segurança cósmica como chave de compreensão do mundo, permitindo não só entendê-lo, mas também, suportá-lo. O valor da religião está na habilidade de auxiliar, tanto ao

¹¹⁶ BERNARDI, Clacir José; CASTILHO, Maria Augusta de. A religiosidade como elemento do desenvolvimento humano. *Interações*, Campo Grande, v. 17, n. 4, p. 745-756, 2016. [online]. p. 751-752.

¹¹⁷ SANCHIS, Pierre. Cultura brasileira e religião... passado e atualidade... *Cadernos CERU*, São Paulo, a. 2, v. 19, n. 2, p. 71-92, 2008. [online]. p. 77.

¹¹⁸ SANCHIS, 2008, p. 77.

¹¹⁹ GEERTZ, 2008, p. 4, 10, 17, 66-67.

¹²⁰ GEERTZ, 2008, p. 67.

indivíduo como ao grupo, de um lado como explicações de conceitos gerais, e de outro, das ordens mentais fixadas, realizando papéis sociais e psicológicos.¹²¹

As definições religiosas se expandem para além da metafísica, com a finalidade de oferecer uma estrutura de ideias gerais, com as quais se pode desenvolver uma parte significativa da experiência intelectual, emocional e moral. Essa ideia permite que uma síntese da ordem cósmica, ou uma totalidade de crenças religiosas, seja mais que um polimento no processo de interpretação das relações sociais e psicológicas, em termos cósmicos.¹²²

De acordo com Faria e Barcellos, o ser humano, desde o princípio, tem exteriorizado sua religiosidade através de alguns elementos simbólicos, como o rito e mito. É por intermédio dessas experiências que obtém explicação para acontecimentos do cotidiano.¹²³

O ser humano vivencia a religião, através do sentido, da crença, do mito, rito e da história, dessas vivências extrai respostas para os fatos do cotidiano. Há na religião um esforço para pensar a realidade a partir da exigência de que a vida faça algum sentido. A religião mostra-se como um sistema social baseado num conjunto de crenças e ações que buscam o sagrado, o sobrenatural e o divino que estão inseridos na cultura de um povo ou sociedade.¹²⁴

Nesse sentido, o ser humano procura na religião um sentido para a vida, mediante a relação com o transcendente, que se manifesta em cada povo diversamente. No Brasil, a diversidade religiosa é grande, com muitas variações no cristianismo (católico, protestante, pentecostal, etc.), além da presença de religiões de matriz afro-brasileira, religiões indígenas, asiáticas, entre outras. Antes da chegada do cristianismo, os povos originários já ocupavam o território brasileiro possuíam uma diversidade de expressões religiosas, crenças, ritos, etc.¹²⁵

Desde a chegada do colonizador, os silvícolas vêm sofrendo violência e até proibição dos seus costumes e crenças. Na carta de Pero Vaz de Caminha ao rei de Portugal, nota-se a invisibilidade das crenças dos nativos brasileiros: “Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências”¹²⁶. Ao contrário das antigas ideias de que os nativos não tinham fé, cada clã e tribo estava vinculada a um universo sobrenatural povoado de lendas, mitos, cerimônias e crenças espirituais. Bem distante do conceito europeu de que as sociedades indígenas não possuíam crenças, elas eram dirigidas por um mundo encantado. Praticamente

¹²¹ GEERTZ, 2008, p. 67-68.

¹²² GEERTZ, 2008, p. 77, 90.

¹²³ FARIA; BARCELLOS, 2012, p. 50.

¹²⁴ FARIA; BARCELLOS, 2012, p. 160.

¹²⁵ FARIA; BARCELLOS, 2012, p. 160-161, 197.

¹²⁶ CAMINHA, 1500, p. 11, 12.

toda cerimônia que se realizava, era ligada ao calendário religioso-agrícola, bem como a caça, a guerra ou o ciclo de vida, tudo interligado ao mundo espiritual.¹²⁷

De acordo com Jecupé, o “índio, clã, tribo e espírito se integram de tal maneira que não se faz necessária a religião no sentido ocidental da palavra e também no sentido do que fizeram do sentido original da palavra. Conforme se diz, a palavra vem do latim *religare*, ‘religar’. Religar-se a alguma coisa”¹²⁸. Conforme Viveiros de Castro, “as sociedades indígenas transpirariam religiosidade por todos os poros, sendo verdadeiras teodiceias em estado prático”¹²⁹. Não caberia o termo *re-ligar*, antes, o resgate da sua realidade e de suas memórias ancestrais.

A um povo que tem em sua ancestralidade a memória de si como um som, uma música que reflete um tom da grande sinfonia cósmica, não coube ser catequizado a essa surdez. Coube, sim, ter sido temporariamente soterrado, desterrado de si.[...] Dessa linguagem primeira, antiga, que se tornou tão diversa, espalhada pelo tempo, pela América, entre os trópicos, tornada fragmento, fóssil, resto de fogueira, ponta de flecha, pedaço de alma desterrada, estilhaço de cultura pelo chão da urbanidade; dessa origem escombra-se a mais ancestral religiosidade humana. Uma religiosidade em que o povo-em-pé, o povo-nuvem, o povo-pedra, o povo-água são como nações. De uma memória que sabe que seu coração tem o mesmo pulsar das estrelas e é habitado pelo fogo-alma, chamapalavra, som que caminha sobre dois pés. Sua memória sabe que o grande espírito fala pelo silêncio presente em tudo. E, nesse momento, que ele pode chamar de sua vida dentro da vida, não há re-ligação a fazer. Há um resgate a realizar. Quando as raízes mergulharem de novo na terra, a árvore terá força para compreender as sombras que o dia gera.¹³⁰

A religião para os povos originários é inerente à vida e ao cotidiano, tudo gira ao redor de suas vivências do sagrado integradamente. As religiões indígenas são abastecidas de uma totalidade de elementos singulares, complexos, múltiplos, e caracterizam uma cosmologia ímpar, sendo intérprete acerca do que concebem como sagrado e profano, bem e mal, como a estruturação do mundo e do lugar que o indivíduo desempenha. Ainda de acordo com Claudertone Barcélos, “cada nação indígena possui a sua própria religião com seus ritos, cantos, danças, acessórios, símbolos, indumentárias, pinturas corporais e narrativas particulares”¹³¹. Um ponto de convergência nessa conjuntura plural da conexão com o transcendente dos silvícolas brasileiros é o fato de manifestarem uma religiosidade baseada na

¹²⁷ HEMMING, John. *Ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: Edusp, 2007. p. 108.

¹²⁸ JECUPÉ, Kaká Werá. *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*. 2. ed. São Paulo: Peirópolis, 2020. [Kindle]. p. 113-114.

¹²⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. E outros ensaios de antropologia. Cosac Naify, 2002. p. 193.

¹³⁰ JECUPÉ, 2020, p. 113-114.

¹³¹ BARCÉLLOS, Claudertone Andrade de. *Nhãde Reko: um estudo sobre elementos da espiritualidade Guarani Nhãdewa*. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) - Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2014. [online]. p. 19.

relação do sujeito com a *Ka'agwy* (mata), e na harmonia entre o ser humano e a floresta. Assim, os indígenas acreditam no vínculo entre um mundo do transcendental e do natural.¹³²

Segundo Oliveira:

A religiosidade indígena tem sua forma própria de interpretar o sobrenatural. Não está apoiada em uma sistematização teológica ou em uma estrutura eclesial. Sua relação com o divino ou Grande Espírito é aberta, inclusiva [...]. Adorar é desfrutar plenamente a Criação. E isso acontece andando na mata, deitado na rede, assistindo um culto católico ou protestante. É a forma como vivem [...]. Os povos indígenas são heterogêneos: são centenas de povos e línguas diferentes. Há uma grande diversidade no campo religioso: muitos rituais, calendários sagrados, locais e formas de culto, além de muitos nomes para Deus. É de fato, uma religiosidade includente e ecumênica. Ouvem o outro, cultuam com o outro, aceitam o outro, seja outro índio, padre, pastor ou místico. Em suma, a vida do índio está impregnada de religiosidade.¹³³

Na etnia Tupinikim, mesmo sofrendo todo o processo da colonização, aculturação, descaracterização e transfiguração de sua etnicidade, a religiosidade Tupinikim se manteve, especialmente em relação à luta pela terra, o uso da pintura corporal, a batida do tambor, os cantos e as danças ancestrais. Ainda que por um eclipse, e que não seja entendida no primeiro instante, mesmo assim, os elementos de sua religiosidade se encontram presente. Para os Tupinikim, essa religiosidade é parte integrante da natureza e sustenta a sua ação e ética. Os povos indígenas têm um grande respeito pela natureza, só utilizando a terra para subsistência ou uso ecologicamente sustentável. A religiosidade Tupinikim tem significado para eles, sendo motivo de resistência e identidade. Ao vivenciar o sagrado, estão conectadas as relações entre a natureza, os rituais, a cultura, as tradições, a oralidade, as memórias, os mitos, de tal forma que o cotidiano da comunidade manifesta sua fé e crença.¹³⁴

Conforme Arlete Schubert e Fernando Schubert, os Tupinikim estão mergulhados em um mundo da natureza, onde o ser humano se relaciona com o sobre-humano e onde tudo está imbricado. Segundo os autores não há dualidade entre o mundo da natureza e a cultura: “o que os sujeitos são é a sua prática: o que eles comem, como eles caminham, com quem eles se casam, como eles se comunicam”¹³⁵. Portanto, em relação ao *modo-de-ser indígena*, a responsabilidade, o zelo com a natureza se faz a partir de um entendimento do que é realizar o trabalho, “a fim de que a vida possa se recuperar, numa legítima prática ecológica”¹³⁶. Ainda

¹³² BARCÉLLOS, 2014, p. 18-19.

¹³³ OLIVEIRA, David Mesquiati. “Monhã vive!”: A fé briosa na luta do povo Tupinikim de Aracruz-ES. *Unitas*, Vitória, v. 3, n.1, p. 127-139, 2015. [online]. p. 137.

¹³⁴ OLIVEIRA, 2015, p. 133, 138.

¹³⁵ SCHUBERT; SCHUBERT, 2011, p. 6.

¹³⁶ SCHUBERT; SCHUBERT, 2011, p. 7.

de acordo com Schubert e Schubert, a partir do momento em que os Tupinikim assumem uma noção que são guardiões, eles retomam o caminho *da terra sem males*.¹³⁷

O relato de Dona Helena, uma das guardiãs mais antigas dos saberes milenares dos Tupinikim, registrado pelo antropólogo Sandro Silva, mostra a relação dos Tupinikim com o sagrado e com a natureza:

Deus queria saber se os filhos dele iam ter o que comer na terra e começou a perguntar assim: perguntou para os rios se eles davam alimento para seus filhos. E eles disseram que sim, mas teria um problema. Depois, ele perguntou para o mar: você garante sustentar os seus filhos aqui na terra? O mar falou assim: sim, mas cada dia eu quero um! Então Deus respondeu para ele assim: então pode deixar porque assim não dá não, todo dia que eles irem pescar ficar gente lá, todo dia !? Assim não dá não! Aí, virou para a mata... a mata falou que ela garantia o sustento, mas que não era todo dia não! E virou pra esses bracinhos de rio ai eles também falaram do mesmo jeito. Depois de perguntar pro mar, pra água doce, para as florestas, e eles terem respondido, ela virou para o mangue e mangue respondeu pra Deus: sim. Mas para aquele que tiver coragem! Deus falou; então está bom.¹³⁸

Assim, fica estabelecida a relação entre religião, religiosidade e natureza na perspectiva religiosa dos Tupinikim.

2.2 Cosmologia Tupy

Cada povo originário compõe uma sociedade única, estruturando-se através de uma cosmologia particular, que alicerça a vida social, cultural e religiosa do grupo. A origem fundamental do mundo indígena está relacionada com uma pluralidade de povos, culturas, civilizações, religiões, economias, em síntese, uma multiplicidade de modelos de vida coletiva e individual. A visão de mundo dos povos originários está ligada a uma cosmologia retratada pelos seus mitos e ritos. Essa cosmologia aciona aspectos da mitologia e dos saberes tradicionais, unindo mundo natural e sobrenatural, orientando a vida social, as cerimônias e festas, além dos hábitos do cotidiano.¹³⁹

Em universos socioculturais, como os formados pelas sociedades indígenas no Brasil, os mitos se vinculam à vida social, aos rituais, à história e à filosofia específica do grupo, formando um conjunto de ideias pontuais que modelam a sociedade e o indivíduo. Esse *mundo explicado*, o Cosmos, define as particularidades da identidade pessoal e do grupo, sendo estruturadas pela oposição com aquilo que é fixo, como o “outro” – a natureza, os mortos, os

¹³⁷ SCHUBERT; SCHUBERT, 2011, p. 4-7, 20.

¹³⁸ SILVA, Sandro José da. *Tempo e espaço entre os Tupinikim*. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000. [online]. p. 120.

¹³⁹ LUCIANO, 2016, p. 31, 44.

inimigos, os espíritos –, ou, com aquilo que seja fundamental à definição do que é a humanidade e de seu lugar de pertencimento na ordem cósmica, por confronto com os outros domínios.¹⁴⁰

De acordo com Aracy Silva:

Cosmologias são teorias do mundo. Da ordem do mundo, do movimento no mundo, no espaço e no tempo, em que a humanidade é apenas um dos muitos personagens em cena. Definem o lugar que ela ocupa no cenário total e expressam concepções que revelam a interdependência permanente e a reciprocidade constante nas trocas de energias e forças vitais, de conhecimentos, habilidades e capacidades que dão aos personagens a fonte de sua renovação, perpetuação e criatividade.¹⁴¹

Essa concepção de mundo estrutura e dá sentido à vida, possibilitando a interpretação dos acontecimentos e analisando a tomada de decisões no cotidiano a partir de uma linguagem profusamente simbólica da dramaturgia dos rituais. Essa visão de mundo permite o diálogo com outras dimensões cósmicas explicando o curso da vida e da morte.¹⁴²

Viveiros de Castro, em seu ensaio, *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, percebeu conceitos que são partilhados por muitos povos indígenas do continente. Um deles, refere-se aos habitantes do *mundo*: “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos”¹⁴³. É um sistema cosmológico diverso e constituído de múltiplos seres que se relacionam entre eles, diferentemente da percepção ocidental.

Outra questão é a que o autor chamou de *multinaturalismo* e *multiculturalismo*, termos utilizados por ele para expressar uma das peculiaridades das ideias ameríndias em relação ao Cosmos, com mútuas implicações da singularidade da natureza e da pluralidade de culturas.¹⁴⁴

[...] a primeira [multinaturalismo] garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda [multiculturalismo] gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados —, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A ‘cultura’ ou o sujeito seria aqui a forma do universal, a ‘natureza’ ou o objeto a forma do particular.¹⁴⁵

Após uma breve análise sobre as cosmologias indígenas do Brasil, pode-se notar uma forte conexão dos povos originários com a natureza, seres encantados e ancestrais. Esses seres estão integrados no universo indígena através da cosmovisão e das crenças. Diferentemente do

¹⁴⁰ SILVA, Aracy L. Índios no Brasil. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). *Mitos e cosmologias indígenas no Brasil*: breve introdução. Brasília: MEC, 1994. [online]. p. 75.

¹⁴¹ SILVA, 1994, p. 75.

¹⁴² SILVA, 1994, p. 75, 80.

¹⁴³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996. [online]. p. 115.

¹⁴⁴ VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 115-117.

¹⁴⁵ VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 116.

que os invasores afirmavam, que os povos originários não tinham religião ou crença, percebe-se que os naturais da terra tinham uma religiosidade cosmológica repleta de múltiplas crenças milenares. Segundo Teao e Loureiro:

As cosmologias indígenas representam modelos complexos que expressam suas visões a respeito da gênese do universo e de tudo que existe no mundo. Os mitos, considerados individualmente, revelam a origem do homem, das relações ecológicas entre animais, plantas e outros elementos da natureza, da origem da agricultura, da metamorfose de seres humanos em animais, da razão de ser de certas relações sociais culturalmente relevantes, etc. Para muitas sociedades indígenas, o cosmo está ordenado em diversas camadas, onde se encontram divindades, fenômenos atmosféricos e geográficos, animais e plantas, montanhas, rios, espíritos de pessoas e animais, ancestrais humanos, entes sobrenaturais benévolos e malévolos. Cada uma das diversas sociedades indígenas elabora suas próprias explicações a respeito do mundo e dos fenômenos da natureza, dos espíritos dos seres sobrenaturais e, também, do momento em que surgiram os seus ancestrais.¹⁴⁶

Na concepção de Ramos, para falar das religiões e cosmologia dos antigos índios Tupys é necessário abordar também as narrativas cosmogônicas e etiológicas originais. As cosmogônicas apresentam respostas às questões sobre a origem da humanidade e do mundo habitado, enquanto as etiológicas ou de origem, propõem uma explicação para o surgimento da instituição das coisas, completando e prolongando as cosmogônicas.¹⁴⁷ Esses dois, unidos, formam a cosmologia de um povo, estruturando sua visão de mundo, de espaço e de tempo. Seu papel é de interpretar os fatos, examinando as decisões e apontando o percurso. Na realidade social, a existência dos mitos se dá pela atuação em ritos, ou seja, ambos têm vínculos muito próximos.¹⁴⁸

Ainda segundo o autor, as religiões indígenas são chamadas de encantaria, estando profundamente ligadas à natureza, à cultura, à terra, à vida, à morte, ao divino. Tudo está integrado e tudo tem sacralidade. Algumas religiões indígenas estabeleceram a presença de um Ente supremo e criador, mas um deus diferente do interpretado pela cultura judaico-cristã. Conforme Ramos, “entre os antigos tupis, essa entidade era *Monã* (<Tp.-ant. *monã* ‘o ancião’), criador do céu, da terra, dos animais e, acredita-se, também do homem. Certamente ele não criou a parte líquida da Terra”¹⁴⁹. Devido à perversão da humanidade, *Monã* teria enviado um incêndio para destruir todo ser vivo.

Alfred Métraux afirma:

¹⁴⁶ TEAO; LOUREIRO, 2010, p. 74.

¹⁴⁷ RAMOS, Ricardo Tupiniquim. Religião e cosmologia Tupis. In: LEITE, Gildecio de O.; RAMOS, Ricardo Tupiniquim (orgs.). *Leitura de letras e cultura*. Salvador: Quarteto, 2018. [online]. p. 31.

¹⁴⁸ RAMOS, 2018, p. 29, 31-32.

¹⁴⁹ RAMOS, 2018, p. 33, 43-44.

Monan é o primeiro na série dos heróis-civilizadores dos tupinambás. Assimila-o Thevet ao Deus cristão, descrevendo-o como ‘um astro sem fim e princípio, que criou o céu, a terra, os pássaros e os animais no mundo existente’. Essa definição trai, por si mesma, a preocupação, por parte do coletor do mito. De encontrar-lhe traços de uma antiga revelação. Mas, é exato que Thevet mostra, implicitamente, a diferença de caráter entre o Deus cristão e os heróis-civilizadores dos tupinambás quando acrescenta que Monan não criou ‘o mar, nem *aman attouppane*, isto é, as chuvas’. O oceano e os rios teriam sido formados posteriormente, após o incêndio do mundo e em seguida ao dilúvio.¹⁵⁰

Segundo essas narrativas, no primeiro momento entre Monã e o ser humano, estabeleceu-se uma relação agradável, definida pela convivência constante. Todos sobreviviam do que a terra lhes oferecia, com o auxílio dos céus, não havia a carência de trabalhar. Sem embargo, entre os seres humanos nasceu a mesquinhez, que fez Monã desprezá-los. Indignado com a circunstância, decidiu afastar-se da convivência. Partiu para o céu e enviou fogo destruidor para a terra, salvando apenas Irin-Magé. Esta, ao contemplar a destruição, suplicou a Monã que cessasse o fogo. Enfim, Monã enviou uma grande chuva, e através dela, formaram-se os rios e os mares, com gosto salgado devido às cinzas do grande incêndio.¹⁵¹

Querendo remediar o mal que havia causado à terra devido aos pecados dos homens, fez com que chovesse com tamanha abundância que todo o fogo se extinguiu. Sem poder voltar para o Céu, as águas se acumularam e formaram o oceano, que se tornou salobro devido ao sal presente nas cinzas do incêndio.¹⁵²

Quando finalmente a terra foi restaurada ao seu anterior formato, Monã decidiu dar uma companheira a irin-Manjé, para que voltasse a povoar a terra, e, deles nasceu Maire-Monã (igualmente concedida por: Maire-Monan, Mahira, Bahira, Maira ou Mair).¹⁵³ Mahira, é um nome que “significa ‘transformador’, designação perfeitamente conveniente a um deus”¹⁵⁴. Maire-Monã transformou a terra, reinventando animais de espécie diversas em cada território, desenvolvendo as culturas e costumes distintos, como a plantação de mandioca, o corte de cabelo circular e diversos ritos de nascimento, além de ensinar o uso do fogo e da agricultura.¹⁵⁵

A ação civilizadora desse herói ter-se-ia manifestado, sobretudo, pelo fato de haver o mesmo introduzido a agricultura entre os antepassados dos tupinambás, trazendo-lhes todos os vegetais que serviam de base para a alimentação de seus descendentes. Sobrevindo uma grande penúria entre a humanidade, Maire-Monan, tomado de piedade, transformou-se numa criança, em que bastava bater para provocar, em torno

¹⁵⁰ MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribus tupi-guaranis*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1950. p. 40.

¹⁵¹ PIERRI, Daniel Calazans. Por sobre os ombros de um viajante: ensaio sobre o movimento, o perspectivismo e o xamanismo na cosmologia tupinambá a parti da obra de André Thevet. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 15, n. 14-15, p. 1-382, 2006. [online] p. 148.

¹⁵² HEMMING, 2007, p. 109.

¹⁵³ LARAIA, Roque de Barros. *Tupi: índios do Brasil atual*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986. p. 236.

¹⁵⁴ THEVET, 1950, p. 41.

¹⁵⁵ COUTINHO, José Maria. *Uma história do povo de Aracruz*. v. 1. Aracruz: Reitem, 2006. p. 91.

dela, chuvas, que regavam todas as plantas semeadas nos campos dos nossos índios. Maire-Monan fez mais: ensinou aos homens a distinguir os vegetais úteis dos nocivos e mostrou-lhes o uso que podiam fazer de suas virtudes medicinais.¹⁵⁶

A função de Maire-Monã foi a de acabar com o caos inicial, estabelecendo a ordem. Maire-Monã é importante na visão cosmológica Tupy, estando presente nos mitos de vários grupos desse tronco etnolinguístico¹⁵⁷. Para uns, Maire-Monã é conhecido como um poderoso profeta, com poderes sobrenaturais; para outros, é um feiticeiro: “mas ainda senhor da ciência completa dos fenômenos naturais e dos mistérios ritual-religiosos. Foi Maire-Monã quem instaurou várias práticas sagradas ou mágicas”¹⁵⁸.

Segundo José Maria Coutinho, existem outros panteões de deuses menores conhecidos como:

Tupã (o Trovão), Anhang (o fogo, diabo), Jurupari (diabo, demônio, anjo mau) e outros. Cultuavam também uma infinidade de espíritos ou encantados, que habitavam os rios, as cachoeiras, as árvores. Respeitavam certos animais e pássaros. Acreditavam em duendes como o saci, o curupira, o caipora e também na Iara, a senhora dos rios, a mãe d'águas profundas dos rios e lagos.¹⁵⁹

Ainda com a função de orientar os espíritos e as almas, estava o Pajé, também chamado de Paí ou Paié. Acumulava funções de médico, pois, tinha conhecimentos medicinais das plantas; professor, pelo conhecimento das lendas e histórias orais do povo; vidente, por orientar e aconselhar os caciques das tribos; feiticeiro, pois, possuía poderes mágicos, sendo respeitado e temido por toda a tribo. Como Xamã ou médium, ele tinha grande prestígio, podendo realizar ritos, cerimônias, além de ensinar os saberes da natureza.

O pajé poderia estar em dois mundos, o físico e o sobrenatural, atuando como mediador. Essa função de sacerdote (Pajé), que era privilegiada, poderia ser exercida pelas mulheres acima de quarenta anos. Os indígenas associavam a religião e as mitologias com o entendimento da cosmologia.¹⁶⁰

Essa estrutura mitológica e cosmológica do povo Tupy faz parte da visão de mundo dos Tupinikim, mesmo com todo processo de transfiguração imposto pelos colonizadores. O histórico de dominação do cristianismo sobre essa etnia não superou as crenças milenares expressas nos mitos e ritos do povo, principalmente no que tange à natureza. Segundo Oliveira, “sua fé em Monhã e o apego às suas tradições tem mantido esse povo unido”¹⁶¹.

¹⁵⁶ THEVET, 1950, p. 41-42.

¹⁵⁷ LARAIA, 1986, p. 236-337.

¹⁵⁸ MÉTRAUX, 1950, p. 40.

¹⁵⁹ COUTINHO, 2006, p. 92.

¹⁶⁰ COUTINHO, 2006, p. 91, 94.

¹⁶¹ OLIVEIRA, 2015, p. 134.

2.3 Memórias e narrativas

Memória e narrativa são categorias imprescindíveis para o estudo dos povos indígenas, pois, é através delas que os povos originários transmitem suas tradições às novas gerações, e são elementos fundamentais para a restauração de suas histórias. A memória é a salvaguarda da identidade indígena, sintetizando tudo. Assim, o sujeito ou o grupo pode se concentrar nos fatos vivenciados pelas narrativas das lembranças.¹⁶²

Chauí afirma: “a memória é uma evocação do passado. É a capacidade humana para reter e guardar o tempo que se foi, salvando-o da perda total. A lembrança conserva aquilo que se foi e não retornará jamais”¹⁶³. Ainda de acordo com Chauí, a memória é um sistema de atualização do passado, assim como documenta o presente para que exista como lembrança. A memória é apontada como um fato fundamental para a concepção da experiência e dos saberes científico, filosófico e técnico, podendo conceber e alcançar experimentos, práticas e conhecimentos novos. Graças à memória, conseguimos nos lembrar e recordar. Todavia, as lembranças são capazes de ser levadas ao presente tão naturalmente, quanto por intermédio de trabalho reflexivo de nossa consciência. No entanto, a memória não é um correio de lembranças, porém se revela uma das maneiras essenciais de nossa vivência, que é a associação com o tempo, e, no tempo, com aquilo que está oculto, disperso e afastado, ou seja, o passado.¹⁶⁴

De acordo com Spottio, Moura e Cunha, “os indivíduos só se lembram do passado à medida que se colocam sob o ponto de vista de uma ou mais correntes do pensamento coletivo e tudo o que se lembram do passado faz parte de construções sociais que são realizadas no presente”¹⁶⁵. Logo, tanto nos regimes de construção da memória como nos das recordações, essa memória coletiva possui uma indispensável tarefa de colaborar para a consciência de pertencimento a um grupo de passado coletivo da qual as memórias são repartidas. Esses processos asseguram o conceito de identidade do indivíduo fundamentado numa memória dividida tanto com o campo histórico, como com o campo da realidade e o campo simbólico. As memórias individuais, portanto, se nutrem das memórias coletivas e históricas.¹⁶⁶

¹⁶² BARCELLOS; FARIAS. 2015, p. 56,58

¹⁶³ CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000. p. 158.

¹⁶⁴ CHAUI, 2000, p. 161,168.

¹⁶⁵ SPOTTIO, Carmem Véra Nunes; MOURA, Ana Aparecida Vieira de; CUNHA, Genilza Silva. “Lugar onde vivo”: das narrativas orais indígenas à prática de leitura e de escrita. *Nau Literária*, Porto Alegre, v. 9, n. 2, p. 1-20, 2013. [online]. p. 6.

¹⁶⁶ SPOTTIO; MOURA; CUNHA, 2013, p. 6.

Conforme Delgado, as reflexões sobre o passado estão geralmente sugestionadas pela extensão da temporalidade. O tempo, memória, espaço e história avançam unidos e muitas vezes, por meio de uma união tensa de procura de apropriação e reestruturação da memória pela história. A relação proposta ocorre no momento em que se restauram as lembranças, ou se executam em uma investigação sobre cotidiano, movimentos étnicos, culturais, conflitos políticos e lutas pelo poder. Sendo assim, não pode influenciar o que passou, o tempo, contudo, atua atualizando ou ressignificando o sentido do passado.¹⁶⁷

O passado apresenta-se como vidro estilhaçado de um vitral antes composto por inúmeras cores e partes. Buscar recompô-lo em sua integridade é tarefa impossível. Buscar compreendê-lo através da análise dos fragmentos é desafio possível de ser enfrentado. À História e à memória compete buscar empreender tal tarefa. Sua contribuição maior é a de buscar evitar que o ser humano perca referências fundamentais à construção das identidades coletivas, que mesmo sendo identidades sempre em curso.¹⁶⁸

Portanto em tempos passados o ser humano já reconhecia a relevância da memória como auxílio para a construção de identidades e testemunho das consciências. Ainda segundo Delgado, já as narrativas, tal qual os locais da memória, são ferramentas essenciais de conservação e transmissão das heranças identitárias e das tradições. As narrativas também são alicerces das identidades coletivas e apresentam uma característica dinâmica integrando a cultura de diversas sociedades.¹⁶⁹

As narrativas são traduções dos registros das experiências retidas, contêm a força da tradição e muitas vezes relatam o poder das transformações. História e narrativa, tal qual História e memória, se alimentam. Narrativa, sujeitos, memórias, histórias e identidades. São a humanidade em movimento. São olhares que permeiam tempos heterogêneos. São a História em construção. São memórias que falam.¹⁷⁰

Para um povo de tradição oral como os Tupinikim, a reprodução da memória se faz presente no percurso do tempo, fazendo uma interpretação do passado e voltando-se ao presente. Na opinião de Ferreira, “a memória é também uma construção do passado, mas pautada em emoções e vivências; ela é flexível, e os eventos são lembrados à luz da experiência subsequente e das necessidades do presente”¹⁷¹. Normalmente o passado para o povo de etnia de tradição oral não é desenvolvido obedecendo uma sequência histórica linear, dado que a compreensão

¹⁶⁷ DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. *História Oral*, São Paulo, v. 6, p. 9-25, 2003. [online]. p. 10.

¹⁶⁸ DELGADO, 2003, p. 13-14.

¹⁶⁹ DELGADO, 2003, p. 16, 21-21.

¹⁷⁰ DELGADO, 2003, p. 23.

¹⁷¹ FERREIRA, Marieta de Moraes. História, tempo presente e história oral. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 314-332, 2002. [online]. p. 321.

do tempo se faz por categorias indefiníveis. Outra particularidade da memória oral é que é possível ser observada nas narrativas de acontecimentos que tenham sido vivenciados ou ouvidos sem introduzi-los em um panorama interpretativo mais abrangente.¹⁷²

Desse modo, ao ler os textos acerca das tradições Tupinikim não se deve ficar espantado com as menções à banda de às festas e celebrações religiosas envolvendo santos católicos. Tanto as festas religiosas como a banda de congo fazem parte da herança histórica deixada pelas culturas dos europeus e africanos. Porém, isso não quer dizer que esses atributos culturais façam parte das tradições Tupinikim. Nos dias atuais, dificilmente pode se falar que exista uma cultura que conseguiria sobreviver isolada ou estática, considerando que o contato com diferentes culturas, grupos ou etnias nesse promove apropriação de novos traços da cultura do outro.¹⁷³

Ao ler um texto oral é necessário que o leitor exerça uma atividade de reconstrução e recategorização de saberes históricos e culturais. É importante que o leitor relacione os conhecimentos levando em consideração o contexto histórico mais abrangente. Dessa forma, as memórias e as narrativas orais de um povo sem escrita ou *homem-memória*¹⁷⁴, tornam-se importantes. Para Silva:

A oralidade é a transmissão oral dos conhecimentos e informações conservados na memória humana. Antes do surgimento da escrita, todos os conhecimentos eram transmitidos oralmente. Por muitos séculos o sistema oral, a oralidade, foi o principal meio de comunicação dos homens. A memória auditiva e visual eram os únicos recursos de que dispunham as culturas orais para o armazenamento e a transmissão do conhecimento às futuras gerações. A inteligência estava intimamente relacionada à memória.¹⁷⁵

Assim, resgatar a memória e as narrativas é reconstruir a cultura, e dessa forma, possibilitar oportunidades para a preservação da sobrevivência e autonomia dos Tupinikim. Principalmente no movimento da luta pela terra, em que vivenciavam a emergência de rememorar o passado histórico para argumentar a sua própria existência. De acordo com Le Goff, “a memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma a que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens”¹⁷⁶. Sendo assim, gradualmente, os

¹⁷² COTA, Maria das Graças. Memória oral e a história. In: EDUCADORES TUPINIKIM. *Resgatando a memória e a tradição Tupinikim*. Aracruz: CFEIT, 1996. p. 5.

¹⁷³ COTA, 1996, p. 6-7.

¹⁷⁴ Nestas sociedades sem escrita há especialistas da memória, homens-memória: “genealogistas”, guardiões dos códices reais, historiadores da corte, “tradicionalistas”. LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: UNICAMP, 1990. p. 430.

¹⁷⁵ SILVA, 2016, p. 44.

¹⁷⁶ LE GOFF, 1990, p. 478.

Tupinikim têm buscado na memória dos seus antepassados um recurso para narrar que lhes era próprio.¹⁷⁷

Do ponto de vista de Nilma Jesus, faz-se necessário que os povos indígenas busquem desenvolver a habilidade de descrever e narrar o respectivo sistema histórico, tão necessário para refletir sobre a colaboração da história para a comunicação das memórias da comunidade.

Considera que a história contribui para a transmissão de uma memória coletiva, revista e corrigida em cada geração; para fazer crescer a consciência crítica, política e coletiva, e esta ajuda a rever a história por um outro prisma. Também contribui para o desenvolvimento da capacidade de comparar a diversidade das épocas e dos povos; para a construção do conhecimento, para nos situar no passado ainda presente ao redor de nós, ou nas consciências, no espaço que nos cerca; para a formação da razão, para análise de uma situação, ensinando a levantar os componentes de uma paisagem, as relações entre as pessoas e a natureza. A história é um instrumento de poder, de coesão social, memória de grupo que toma consciência de um destino comum.¹⁷⁸

Dessa forma, o ensinamento e o processo de aprendizagem da história pretendem elaborar maneiras que o indivíduo possa dialogar com o passado para compreender sua realidade em comparação com diferentes realidades históricas. Desse modo, revisitar o passado dos saberes ancestrais Tupinikim é retomar valores introduzindo-se em um mundo no qual o tempo é diacrônico e sincrônico. Portanto, o processo de reconstrução dos conhecimentos a partir da oralidade é uma forma de resgatar a memória histórica vivida pelos antepassados.¹⁷⁹

O pensamento indígena, baseado na síntese de sua memória cultural, acerca de 'ancestrais', de 'fundação do mundo' e de 'humanidade'. Ancestrais são também conhecidos como trovões criadores, anciões arco-íris ou pássaros guerreiros; as nomeações variam de povo para povo e dependem dos ciclos imemoriais em que se ergueram. Mas, em essência, os quatro principais troncos culturais nativos – Tupy, Aruak, Karib e Jê – trazem essa definição como parte do que poderíamos chamar de 'filosofia indígena'.¹⁸⁰

Segundo Jecupé, cada sociedade indígena guarda em sua memória cultural a relevância acerca das ideias de sua ascendência. Desse jeito, preservam as memórias dos pais em interação com a Mãe terra. E os *guardiões das memórias* são os mais velhos, os anciões, os que têm o papel de ensaiar através do falar, das narrativas que lhes foram passadas de seu pai, avô e tataravô, ou seja de geração para geração.¹⁸¹

¹⁷⁷ SILVA, 2016, p. 119, 121.

¹⁷⁸ JESUS, Nilma do Carmo de. *Formação continuada com os educadores Tupinikim: uma experiência a ser socializada*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007. [online]. p. 100.

¹⁷⁹ JESUS, 2007, p. 101, 114.

¹⁸⁰ JECUPÉ, 2020, p. 37-38

¹⁸¹ JECUPÉ, 2020, p. 37-38.

Na sociedade Tupinikim, os mais velhos também têm a função de ensinar aos mais jovens. Conforme relata Vicente, no núcleo família são os avós que têm o papel de ensinar tanto os filhos como os netos, manifestando seu conhecimento e sabedoria, a forma como as memórias são relembradas, rememoradas de geração a geração. Sinalizando as transformações territoriais e culturais que ocorreram nas suas histórias, assim, como forma de resistência, as memórias dos mais velhos restauram o tempo e reestruturam o passado dos territórios cultivados. Para os Tupinikim, as memórias de seu território trazem o sentimento de pertencimento e a vivência deles ratifica a identidade. Sendo assim, a reconquista do território faz nascer a fé em um futuro melhor, pois, a terra tem um significado que está ligado à origem, sendo a memória algo fundante à existência desse povo.¹⁸²

Ao narrar sua história de luta pela terra, eles estão rememorando seu passado com o intuito de explicar a própria existência. Segundo Schubert, as narrativas caminham para um percurso interessante, “pois indicam um passado próximo quando os Tupinikim ensinavam aos jovens o que era preciso para ir ao mangue ou à caça, agora ensinam o que eles precisam para ir à luta para serem índios, porque os tempos mudaram”¹⁸³. Ainda de acordo com a autora, as narrativas indígenas são submersas no mundo da natureza, vinculado-a ao ser humano e não humano, e isso pode perceber-se nas histórias narradas sobre o mangue, assim como também pode se observar nas narrativas sobre a pintura de seus corpos, na arte, na culinária, nas plantas medicinais. Esses relatos permitem relembra o passado e assim manter viva a memória dos ancestrais.¹⁸⁴

Analisando os processos nos movimentos de lutas, percebe-se que a reintegração de seu território permitiu *acender a memória* e evocar os saberes ancestrais. Segundo Schubert e Foerste, “os saberes que aparentemente não faziam mais sentido e nem se conectavam à experiência vivida pela comunidade foram ‘retomados’ junto com o território”. Assim as narrativas dos mais velhos passou a ganhar eco no meio dos mais jovens, o que não ocorria, pois, essa geração estava longe da sua terra sagrada, devido a invasão de seu território, pelo projeto de ferrovias e pela multinacional de celulose. E com isso, longe de seu vínculo com seus ancestrais, seus seres sagrados que habitam aquele lugar.¹⁸⁵

¹⁸² VICENTE, 2014, p. 59, 38, 154.

¹⁸³ SCHUBERT, 2018, p. 97.

¹⁸⁴ SCHUBERT, 2018, p. 98, 160, 161

¹⁸⁵ SCHUBERT, Arlete M. Pinheiro; FOERSTE, Erineu. Lutas territoriais indígenas: Reelaborações culturais e identitária. In: CONGRESSO INTERNACIONAL POVOS INDÍGENAS DA AMÉRICA LATINA, III, Brasília. *Anais...* Brasília: CIPIAL, 2019, p. 9-10.

A partir da história do movimento de lutas dos Tupinikim e das interrupções vividas pelas perdas de território, nota-se que as memórias e as narrativas foram fundamentais para o processo de resgate de sua identidade étnica, cultural e religiosa, e que gradualmente vai se desenvolvendo e ganhando visibilidade social. E, como apontou Schubert e Foerste, “esperamos que a compreensão das raízes indígenas nos processos das lutas favoreça e potencialize uma retomada territorial no sentido pleno”¹⁸⁶. No próximo capítulo, a análise se concentrará na religiosidade Tupinikim atual, em que se analisará a arte e a relação dos Tupinikim com a natureza.



¹⁸⁶ SCHUBERT; FOERSTE, 2019, p. 11.

3 CULTURA E ARTE NA RELIGIÃO TUPINIKIM

Esse capítulo é o resultado de reflexões a partir da análise de material bibliográfico, documentários, vídeos e cursos sobre a temática, que tratam da trajetória, da cultura, dos ritos, das crenças, das sabedorias ancestrais, da cosmovisão e da religiosidade do povo Tupinikim. A pesquisa identificou a relevância da natureza e da arte para os Tupinikim, assim como esses elementos são importantes para os demais povos indígenas. O capítulo finaliza com a proposta de um minicurso online na área da educação, apoiado na lei 11.645/08. Essa iniciativa auxiliará educadores, professores, estudantes e interessados nas temáticas da história e da cultura indígena, além de interessados no povo Tupinikim e nos povos originários brasileiros.

3.1 A dança e o canto na batida do tambor

Para o pesquisador indígena Daniel Munduruku as cantigas e danças são uma maneira que os indígenas acreditam se comunicar com os espíritos. Por isso, a todo o momento, os nativos dançam e cantam como forma de agradar e agradecer o espírito da natureza que os nutre, além de preservar a comunidade unida e alegre.¹⁸⁷ Segundo Marcia Wayna Kambeba, em sua poesia *Território da dança*, o divino se manifestaria através do movimento corporal, comunicando-se harmonicamente. Além disso, a dança é responsável por transportar a cultura e invocar os seres espirituais que fluem através dos corpos, que são santuários ancestrais. Ainda se observa a importância do rito sagrado no clamor da mãe terra, por meio da beleza dos seus cantos e da dança dos seus corpos ao som dos tambores.¹⁸⁸

Para Rosivâni dos Santos, “a canção tem poder de curar a alma proporcionando-lhe um estado de ordem e conexão”¹⁸⁹. A autora explana que a música faz parte de quase todos os momentos da vida dos indígenas, e que é componente de grande relevância, tanto em acontecimentos mais solenes como nos rituais mais populares. Mediante as cantigas, os nativos da terra podem garantir a estruturação, restauração, ratificação e o reconhecimento das suas identidades. Dessa forma, as canções agem como um impulsor de fortalecimento das identidades, por serem uma ferramenta de mediação com as lembranças ancestrais. O resgate das concepções de ancestralidade ocorre no encontro com a identidade e com a singularidade.

¹⁸⁷ MUNDURUKU, Daniel. *Coisa de índio na versão infantil*. São Paulo: Callis, 2005. p. 49.

¹⁸⁸ KAMBEBA, Marcia Wayna. *Lugar dos saberes*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020. [online]. p. 46.

¹⁸⁹ SANTOS, Rosivânia dos. *Os cantos indígenas de Eliane Potiguara e de Graça Graúna*. Aracajú: Criação, 2021. p. 103.

Desse modo, pode-se dizer que a arte para os povos originários tem o poder de materializar as memórias ancestrais.¹⁹⁰

No livro *Resgatando a memória e a tradições Tupinikim*, os educadores dessa etnia citaram que as cantigas e as danças sempre estiveram presentes em suas festas. As músicas eram cantadas em Tupy e as danças eram através de marchas, ao som dos tambores e da casaca, em todas as comemorações.¹⁹¹ Atualmente, no povo Tupinikim, o canto, a dança e os instrumentos fazem parte da sua expressão cultural e da sua ancestralidade. Essa expressão esteve presente no percurso da sua história e no processo de resistência, de luta, de resgate e de reelaboração das suas tradições, cultura e religiosidade.

Os nossos cantos são manifestações culturais e sociais, que fazem parte da socialização, contato direto com os ancestrais e a cura. É presente nas festas comemorativas e nos momentos de agradecimento e guerra. Com o auxílio dos instrumentos musicais e do nosso corpo, compartilhamos nossa dor e nossa alegria. Com a batida dos pés damos ritmos a essa melodia. Seja com pau-de-chuva, flauta ou chocalho. Apito, tambor ou casaca. A dança sempre acompanha nossa música e o nosso canto é o nosso guia.¹⁹²

Sendo assim, pode-se dizer que a música faz parte do cotidiano dos Tupinikim e através dela eles manifestam a sua alegria, tristeza, fé, narram suas histórias, suas lutas e reverenciam o sagrado. Os cantos e danças evocam um sentimento de pertencimento, fortalecendo o elo da comunidade.

Ao examinar o texto de Joselino Queizza, *Sou Tupinikim, não sou o que você quer que eu seja*, é possível observar na narrativa que, apesar de toda a trajetória de dor e luta, os Tupinikim preservaram elementos da sua religiosidade através das suas canções, danças e instrumentos que narram as suas histórias.

Os nossos cantos e as nossas danças narram as nossas histórias e trajetórias, sejam elas de lutas, romances, saudades, plantios, pescarias e caçadas. Nossas batidas de tambores nas noites de lua cheia, ecoam por toda aldeia como um sopro que sussurra aos nossos ouvidos, como um chamado, pulsando em nós a nossa ancestralidade enquanto povo Tupinikim. A cada batido pulsa em nós a força de um povo que grita e agradece ao criador por permanecer resistindo e existindo. Os sons que nos impulsionam a cantar e a dançar as nossas danças de guerra, de luta, de resistência, dança esta que a cada batida dos pés no chão, nos faz rememorar a força da nossa tradição, do nosso pertencimento, sem nos deixar cair no esquecimento, fortalecendo a cada ecoar a nossa ancestralidade como pertencente da grande Nação Tupinikim.¹⁹³

¹⁹⁰ SANTOS, 2021, p. 91-92,100.

¹⁹¹ EDUCADORES TUPINIKIM, 1996, p. 30.

¹⁹² POVOS TUPINIKIM, Aracruz ES, 13 de março 2019, @povostupinikim. [online]

¹⁹³ TUPINIKIM, J. Q. Sou Tupinikim, não sou o que você quer que eu seja. *Abatirá - Revista de Ciências Humanas e Linguagens*, v. 2, n. 3, p. 500-503, 2021. [online]. p. 503.

Para Jocelino Queizza, a música ao som dos tambores sempre fez parte da história do povo Tupinikim, que declara: “quando o tambor bate lá no centro da comunidade parece um grande chamado”¹⁹⁴. Um convite que, ao mesmo tempo que reviva as memórias dos seus antepassados, também resgata o elemento sagrado que os permite legitimar e reafirmar a sua identidade e evoca a sua espiritualidade. Nessa perspectiva, segundo Vilhena, “o rito situa-se, portanto, na articulação entre tradição, memória, conservação e transformação”¹⁹⁵.

O som dos tambores que já ecoavam na cultura indígena antes da chegada dos europeus¹⁹⁶, convocando os guerreiros para a guerra, continuam entoando a sua batida e convocando os naturais da terra para a luta, para a resistência e para a sobrevivência. Para o povo Tupinikim, “a dança dos guerreiros simboliza um momento de confronto, de guerra. Olho no olho, salta quem puder. Esta dança simboliza os momentos de guerra, de luta, que desde os nossos antepassados as lutas adivinham dos confrontos por territórios e hoje por irrupção das grandes empresas”¹⁹⁷. Além da dança do guerreiro também existe outro conjunto, como: dos Curumim, das mulheres e do congo.¹⁹⁸

O congo, que segundo Teao e Loureiro em *A festa*, é fruto do encontro intercultural entre Tupinikim e negros no período colonial. Uma manifestação que se descreve pelos diversos tamanho de tambores, pelas danças típicas e músicas que invocavam os deuses.¹⁹⁹ No entanto, acredita-se que o termo congo é posterior ao século XIX. Num relato sobre os registros do bispo D. Pedro Maria de Lacerda, do Rio de Janeiro, foi encontrado pela designação de tocadores de guararás, assim como já foi identificado como banda de índio, tocadores de tambores. A origem inicial do nome foi perdida devido ao processo de transfiguração sofrida por esses povos originários.²⁰⁰

E ainda conforme Schubert, o termo congo só se estabeleceu com a chegada da empresa carvoeira ao município de Aracruz. Atualmente, com o processo de revitalização e resgate das suas tradições e cultura, os tocadores de tambores e de casaca têm se intitulado grupo de

¹⁹⁴ NEAB UFES. *Povos indígenas e a desconstrução de estereótipos produzidos no imaginário racial*. Eixo 03: Educação indígena: live 01 - povos indígenas e a desconstrução de estereótipos produzidos no imaginário racial. Participantes: Prof. Ms. Jocelino Tupinikim (SEMED/ARACRUZ/ES). Profa. Arlete Pinheiro Schubert (Doutoranda UFES). Mediadora: Profa. Dra. Marluce Leila Simões Lopes (DEPS/CE/UFES). Youtube. 04/11/2020.

¹⁹⁵ VILHENA, M. A. *Ritos: expressões e propriedades*. São Paulo: Paulinas, 2005. [online]. p. 5.

¹⁹⁶ MÉTRANX, A. *La Civilization matérielle des tribus tupi-guarani*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner. 1928. [online]. p. 215.

¹⁹⁷ POVOS TUPINIKIM, Aracruz ES, 19 de março 2019, @povostupinikim. [online].

¹⁹⁸ CONSELHO DE MISSÃO ENTRE INDÍGENAS (COMIN), 2011, p. 11.

¹⁹⁹ TEAO; LOUREIRO, 2010, p. 80.

²⁰⁰ A ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO ESPIRITO SANTO. *Projeto de Lei 293/2011*. Declara patrimônio imaterial do Estado as Bandas de Congo. Palácio Domingos Martins, Espírito Santo. 2011. [online]. p. 3-4,5,8

tambores, assim retomando e reatualizando os ritos dos seus antepassados. A dança dos tambores está presente tanto nos calendários das suas festas religiosas ligadas ao catolicismo, como também nas suas lutas pela terra, pelos seus direitos e nas noites culturais.²⁰¹

Dona Helena Coutinho Pereira, originária da etnia Tupinikim, em um depoimento para o canal Tupinikim vídeomaker, fala sobre “o valor do tambor Tupinikim” para a preservação da cultura.

O trabalho nosso aqui é um trabalho dos índios antigos, que eles faziam o tambor e faz ainda até hoje[...]. É muito difícil para nós, é que agora tudo é proibido até para agente corta as madeiras, mas se este pau é nossa cultura então nós temos que cultiva e ir tirar somente a madeira e tem que ser onde tirávamos antigamente no mangue. Agora que destruíram toda a nossa riqueza, pelo menos temos estes paus para a nossa cultura porque se não for essa madeira, nós não temos cultura nenhuma [...]. A nossa cultura, nós cultivamos, ninguém vai destruir não, em quanto eu tiver viva eu estou ajudando o meu povo aqui na nossa cultura, eu não vou desistir, eu vou continuar[...]. Fazendo tambor, fazendo a casaca e fazendo a nossa tanga.²⁰²

Nesse depoimento, pode-se observar a importância da preservação dos saberes que vêm sendo transmitidos oralmente pelos mais antigos, assim como Dona Helena tem passado para os seus filhos, netos, bisnetos e para a sua comunidade, como uma maneira de continuidade das tradições e crenças, além de manter o povo unido. Ailton Krenak fala dessa força que os Tupinikim têm de preservar as suas memórias e manter o mesmo discurso da sua trajetória de sobrevivência de maneira coletiva.²⁰³ Outro fator que se pode observar nesse depoimento é o valor do processo de retirada da madeira até a fabricação dos seus instrumentos musicais, como a casaca e o tambor, que os permite ir se conectando ao espírito do antepassado e com o espírito da natureza a partir da utilização dos seus ritos sagrados.²⁰⁴

Pode-se dizer que a dança do tambor se faz essencial para reforçar e estabelecer uma relação simbólica de troca e de união dos Tupinikim. Dessa forma a preservação da cultura fomentada pela banda de congo, hoje nomeados como grupo de tambores, tem simbolizado autenticidade, assim como a restauração da tradição, a valorização e o orgulho dos Tupinikim. O canto e a dança ao som dos tambores têm esse o poder de narrar e assim, preservar e atualizar as histórias, os ritos, as crenças, fortalecendo a sua identidade étnica, como bem expressa o canto a seguir:

²⁰¹ SCHUBERT, Arlete Maria Pinheiro. *Lutas Territoriais Indígenas: memórias, culturas e educações do povo Tupinikim*. Tese (Doutorado em Educação) Universidade federal do Espírito Santo. Centro de Educação. 2021.[online]. p. 241,246.

²⁰² TUPINIKIM VIDEOMAKER. “O valor do tambor” Tupinikim.mp4. Gravado na aldeia Caieiras Velhas, Aracruz-ES Etnia Tupinikim, depoimento de Helena Coutinho guerreira da aldeia. Youtube. 2012.

²⁰³ KRENAK, Ailton. *Paisagens, territórios e pressão colonial*. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 327-343, 2015. [online]. p. 337.

²⁰⁴ TUPINIKIM VIDEOMAKER. Youtube. 2012

XE RERA TUPINAKYÍÁ
 XE RATÁ XE ABÀ-E-TÉ
 ABÁ-PE° ARA PORA
 O IKÓPÉ ARA PORA
 XE RETAMA IPORANG,
 XE ANAMA TURUSU
 TUPÁ XE MOETÉ
 XE ABÁ ATÄNGATU.
 Meu nome é Tupinikim
 Eu sou forte, eu sou valente.
 Que habitante no mundo
 Há como eu?
 Minha terra é bonita.
 Meu povo é grande
 Deus me honrou,
 Eu sou índio bom e forte.²⁰⁵

3.2 Pintura corporal como expressão da ancestralidade

A pintura corporal é um processo de exposição visual empregado como código da cultura. Desse modo, as pinturas podem ser imagem com formas que representam componentes da natureza, da estruturação social e dos mitos e crenças. O ritual de se pintar pode ser compreendido como uma forma de se conectar com seres da cosmologia indígena.²⁰⁶

Segundo a autora Potiguara Raaby Silva, a pintura corporal em conversa ancestral é considerada um saber vinculado aos encantados, aos espíritos dos antepassados que permitem a união entre natureza e a potência que é transmitida do mais ancião para o mais jovem. Dessa forma, a pintura corporal indígena simboliza as memórias ancestrais que ultrapassam a temporalidade e aproximam como processo identitário. O grafismo por meio do vínculo com a ancestralidade se transforma numa pintura viva que conta a história de um povo e da sagrada mãe terra.²⁰⁷ Ela explica: “suas cores extraídas da natureza nos conectam à Mãe Terra, as suas formas estabelecem a explicação, e a demarcação no corpo, o desenho da identidade grafado em movimento, sentido na alma e expresso na corporeidade”²⁰⁸.

²⁰⁵ CONSELHO DE MISSÃO ENTRE INDÍGENAS (COMIN), 2011, p. 3.

²⁰⁶ CONSELHO DE MISSÃO ENTRE ÍNDIOS- COMIN. *Artesanato Kaingang & Guarani: territórios Indígenas – região sul*. Oikos. 2011. [online]. p. 29-30.

²⁰⁷ SILVA, Raaby sousa da. *O sagrado nas pinturas corporais indígenas Potiguara da Paraíba: um diálogo entre a educação do campo e a etnomatemática, através dos saberes ancestrais*. Monografia (Licenciatura em Pedagogia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. 2020. [online]. p. 25-27.

²⁰⁸ SILVA, 2020, p. 26.

Para Kaká Werá, a pintura se dá através da memória cultural que são gravadas por meio dos desenhos e que são preservadas a partir de saberes que são ensinados, narrados pelos povos originários que têm um elo com suas memórias ancestrais desde a origem desse tempo.²⁰⁹

A memória cultural também se dá por grafia-desenho, maneira de guardar a síntese do ensinamento, que consiste em escrever com símbolos, traços, formas e deixar registrado no barro, no trançado de uma folha de palmeira transformado em cestaria, na parede e até no corpo, por exemplo em pinturas feitas com jenipapo e urucum. Um narrador da história do povo indígena começa um ensinamento a partir da memória cultural de seu povo, e as raízes dessa memória cultural têm início antes de o tempo existir.²¹⁰

E conforme Célia Correia Xakriabá, é imprescindível repercutir como a pintura transporta conhecimentos de diferentes grafias pelo corpo, com relatos simbólicos, carregados de particularidades, visto que a atitude de manipular a tinta pelo corpo é um rito, uma cerimônia, uma preparação do espírito. Dessa forma, o grafismo não é apenas uma grafia na pele, mas o que sinaliza no transpassar:²¹¹ “a pintura corporal carrega significados para além dos traços que podemos ver, a pintura veste, re-veste e nos faz sentir que temos um lugar de pertença no território do corpo”²¹².

Ao continuar examinando o texto da autora, identifica-se que para Xakriabá, a pintura é o rito e não existem um sem o outro, e que a pintura corporal é o registro de outros códigos de linguagem. Logo, o rito é igualmente uma interpretação da força da oralidade. Ao narrar uma história no corpo, a pintura aponta para uma história sagrada, que atravessa as linhas desenhadas, mostrando uma força sagrada.²¹³ Pode-se verificar o poder da pintura por meio dos elementos que são extraídos da natureza, do jenipapo e do urucum, assim formando a substância que vai colorir os corpos por meio dos seus desenhos, com se tecesse uma rede, ocupando todo o corpo e criando vida. Para a autora, a pintura dos corpos vai além de um simples pintar de pele, ou um desenho no corpo, mas de um grafismo no espírito, assim conectando os indígenas à sua ancestralidade. Por intermédio da pintura sagrada, corpo e espírito estão em relação, fortalecendo a identidade dos povos originários.²¹⁴

Para Ilson Saraiva, a pintura corporal é um poderoso símbolo da arte indígena. O corpo é um grande sustentáculo, que não só transporta as memórias e fortalece a identidade dos povos

²⁰⁹ JECUPÉ, 2020, p. 37.

²¹⁰ JECUPÉ, 2020, p. 37.

²¹¹ CORREA, Célia Nunes. *O barro, o jenipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. 2018. 218 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) —Universidade de Brasília, 2018 [online]. p. 192.

²¹² CORREA, 2018, p. 45

²¹³ CORREA, 2018, p. 36-37

²¹⁴ CORREA, 2018, p. 60-61.

nativos, como igualmente a transcendência e a religiosidade dos povos indígenas. Ainda segundo autor, cada povo constrói a sua própria narrativa do significado de cada pintura, cada cor, cada traço, cada desenho, indicando para que serve em cada rito. Além disso, o grafismo também está relacionado ao símbolo de valentia, bravura e proteção.²¹⁵

Segundo os autores Lorezoni e Silva a pintura corporal para os Tupinikim, assim como para outros povos originários, é uma expressão transmitida tradicionalmente a gerações. A coloração preta extraída do fruto do jenipapo tem um significado de “paz e harmonia”. Já a coloração vermelha extraída do urucum simboliza o sangue dos povos naturais da terra. As pinturas são usadas normalmente em rituais, festas e dias de lutas.²¹⁶

Schubert observa que quando os Tupinikim pintam seus corpos com colorações retiradas do fruto do jenipapo e da semente de urucum, marcando seus corpos com o símbolo da cultura, estão expressando claramente o sentimento de pertença. O corpo é um espaço beneficiado pelos sentimentos, pelo conhecimento e é lembrado na ocasião da luta.²¹⁷ O corpo comunica a maneira de existir no mundo, como igualmente assinala o local onde se deseja existir. Sendo assim, a pintura corporal se mostra como um elemento da identidade cultural Tupinikim e que apresenta uma narrativa de luta, resistência e conhecimento. Desse modo, o grafismo aparece como manifestação que entende que as pinturas corporais são como elos que englobam e que convertem seus corpos em um símbolo de sua ancestralidade.²¹⁸ Em outras palavras: “a pintura é nossa armadura. Para festejar e para lutar. Cada símbolo representa a nossa ancestralidade, guardamos como tesouro, respeito e devoção”²¹⁹.

De acordo com Dona Helena Coutinho num depoimento para um grupo de alunos²²⁰ sobre cultura indígena, respondendo à pergunta “porque os indígenas pintam os seus corpos?”, os indígenas pintam os seus corpos por fazer parte da sua cultura e, porque eles se sentem bem ao se pintar e ao colocar os seus cocas. A pintura faz parte do pertencimento, do modo de ser dos naturais da terra, logo, quando os indígenas pintam os seus corpos estão honrando o que

²¹⁵ SARAIVA, Ilson Roberto Moraes. *Cerâmica e Pintura corporal indígena: a arte como agente de consolidação do patrimônio imaterial dos Tabajara da Paraíba*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religiões) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. 2019. [online]. p. 35-36.

²¹⁶ SILVA, C. M.; LORENZONI, C. *Geometria em práticas e artefatos das etnias Tupinikim e Guarani do Espírito Santo*. XII Ebrapem, 12. Retrieved from. 2008. [online]. p. 10-12

²¹⁷ SCHUBERT.2018, p. 163.

²¹⁸ SCHUBERT.2021, p. 241,250,252.

²¹⁹ @povostupinikim. @thayara_peggo. Aldeia Indígena Caieiras Velha- Aracruz- 3 de Abril de 2019 [online]

²²⁰ “Uma iniciativa dos alunos da EEEFM PRIMO BITTI, através de um projeto de pesquisa etnoeducacional com uma proposta voltada para o audiovisual, realizaram essa entrevista com relatos da memória oral da Indígena Helena Coutinho do povo Tupinikim na aldeia de Caieiras Velhas”, Tupinikim videomaker. Documentário Cultura Indígena Tupinikim Youtube. 7 de abril de 2016.

eles são. Dona Helena ainda relata que anteriormente eles não usavam a pintura corporal, que usavam somente a coca, mas que hoje através de outro originário chamado Amarildo, vêm resgatando esta tradição que vai além do grafismo e do desenho, que faz parte da cultura, da identidade e da ancestralidade dos povos nativos da terra.²²¹

3.3 A mata como templo sagrado

Para os Tupinikim, a terra é uma mãe e a *natureza* sempre está vinculada à ancestralidade e à manifestação do sagrado. Através dessa relação com a natureza eles expressam sua espiritualidade. A mata se apresenta como templo sagrado, fazendo o elo entre os povos originários com o sagrado. Para entender melhor esta imbricação entre os povos originários, o sagrado e a natureza, será feita a seguir uma análise de algumas obras de autores indígenas.

Na perspectiva de Daniel Munduruku, os povos originários têm um sentimento de reverência e de veneração pela *mãe terra*, pois, é ela quem dá e nutre a vida, é nela que habitamos, e onde os espíritos habitam, os encantados e os seus antepassados. Devido a isso, eles buscam viver em harmonia e aprender sobre a multiplicidade do planeta em sua fauna e flora, para que possam usufruir com bom senso e sensatez dos recursos que dispõem. Esse conhecimento adquirido sobre as plantas, animais, florestas, territórios e terras, permite saber a hora de plantar, colher, quais plantas servem para medicação, como se deve retirar material para confecção das casas, flechas e instrumentos, entre outros. Essa sabedoria é repassada por milênios, pelos chamados “guardiões da memória ancestrais”, garantido a sobrevivência até os dias atuais.²²²

O autor Kaka Werá, no livro *Kuaracy Kora*, faz uma síntese sobre a filosofia ancestral Tupi, que penetrou as raízes na América do Sul e se espalhou pelo Brasil de norte a sul. Trata-se de uma sabedoria espiritual entrelaçada e desenvolvida a milênios por essas civilizações.²²³ Ao observar a obra, identificou-se que os povos originários da América do Sul de tradição Tupi possuem um vínculo muito forte com a natureza e a partir dessa ligação, baseiam seu sistema de crenças. A natureza para os povos de tradição Tupi é a manifestação da divindade em toda a sua multiplicidade. Por isso, os povos nativos criaram vários cultos e rituais, com o intuito de expressar sua gratidão e devoção. Outro ponto fundamental é que para os povos originários a

²²¹ Tupinikim vídeomaker, 2016.

²²² MUNDURUKUM, 2005, p. 51.

²²³ JECUPÉ, Kaká Werá. *Kuaracy Kora*. Ed. Arapoty. 2008.[Kindle]. p. 1.

terra é uma mãe e tem aparência “feminina da consciência de Divina, de Deus”²²⁴. Além disso, ela rege este mundo, através do ser humano, dos animais, dos vegetais e dos minerais.²²⁵

Eliane Potiguara pontua que para os povos naturais, o seu território e a sua cultura têm sido alicerces que os sustentam por séculos. Ressalta que para os povos indígenas o “território” significa direitos, não meramente à terra, mas de poderem contar suas histórias, grafadas a milênios nesses territórios, um lugar para expressar a sua cultura e tradição. Ainda segundo Potiguara, “território é vida, é biodiversidade, é um conjunto de elementos que compõem e legitimam a existência indígena. Território é cosmologia que passa inclusive pela ancestralidade”²²⁶. Para essa autora, a relação com a natureza é relação sagrada, é uma convivência de comunhão, de partilha, de respeito e de harmonia com os encantados e com os espíritos. Através desse relacionamento com a natureza que ela se fortalece e evolui espiritualmente.²²⁷ “A presença das matas, cachoeiras, rios ou mares me jogava para um plano transcendental que, muitas vezes, eu mesma nem entendia”²²⁸.

Em *O amanhã não está à venda*, Ailton Krenak afirma que “tudo é natureza, o cosmo é natureza”²²⁹, os animais, as matas, as florestas, os rios, os mangues, as plantas e o ser humano, tudo é natureza. Toda o planeta é natureza e compõe sua diversa multiplicidade. O autor articula que a generosa mãe terra, gratuitamente concede “o oxigênio, nos põe para dormir, nos desperta de manhã com o sol, deixa os pássaros cantar, as correntezas e as brisas se moverem, cria esse mundo maravilhoso para compartilhar”²³⁰.

Em outra obra de Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, faz uma provocação com referência à natureza e ao não indígena. O autor questiona o pensamento de achar que o ser humano não faz parte da natureza, por isso consome, utiliza, suga, exaure e esgota da natureza os seus recursos como se não houvesse fim e como se o humano não fosse natureza. Krenak ainda pontua a necessidade de mudar essa visão. É necessário acordar, diria ele, pois, se antes acreditava-se que os povos indígenas estavam ameaçados de extinção, atualmente todo o planeta está ameaçado. As matas, os animais, os mangues, os rios, as montanhas, os minerais e vegetais, estão se exaurindo, estão exaustos.²³¹

²²⁴ JECUPÉ, 2020, p. 4.

²²⁵ JECUPÉ, 2020, p. 1-2,4,9.

²²⁶ POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. 3 ed. Rio de Janeiro: Grumin. 2018. [online]. p. 119.

²²⁷ POTIGUARA, 2018, p. 119-221.

²²⁸ POTIGUARA, 2018, p. 221.

²²⁹ KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Cia das Letras, 2020. [kindle]. p. 5.

²³⁰ KRENAK. 2020, p. 6.

²³¹ KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Cia das Letras, 2020, [kindle]. p. 9,14,24-25.

Para Marcia Wayna Kambeba, cuidar da terra foi uma missão herdada pelos antepassados, por esse motivo se deve zelar da natureza. Assim, só se deve extrair o indispensável para a subsistência. A sobrevivência da terra demanda atitudes de equilíbrio e harmonia para sua existência. Desse modo, os povos originários buscam proteger e viver em comunhão com a natureza.²³². Porém, o que se tem visto hoje, é um processo contrário ao dos povos indígenas, um processo de desrespeito e destruição. A autora Kambeba, na sua poesia *natureza em chama*, expressa o sofrimento vivido pela sagrada mãe terra, com as queimadas das matas, a destruição do solo e dos animais. Veja sua poesia a seguir:

O fogo ardente,
Ao longe se vê,
Queimando a mata
Sem Q, nem porquê,
As folhas se torcem
Querendo viver.

No solo desnudo,
Os restos mortais,
Do verde da vida
E dos animais,
Queimados, sofridos
Em cinzas reais.

Dos olhos tristes,
Uma lágrima cai,
O lamento de dor
Com o vento se vai,
Varrendo o chão,
Varrendo o chão!²³³

Para os povos originários, a destruição das matas, das florestas e da biodiversidade vai além do desmatamento, pois, a natureza é seu habitat e dos seus ancestrais, encantados, é o lugar onde se fazem os rituais para agradecer suas divindades, visto que a natureza é a materialização do divino. Logo, o termo dado aos povos originários de *guardiões da floresta* adquire mais sentido, visto que para os povos indígenas tudo é natureza e ela é a manifestação da divindade. Para eles, proteger a natureza é defender a vida de todo o planeta e de todos os seres vivos e os encantados que nela habitam.

Anna Fonseca relata o relacionamento profundo que os Tupinikim possuem com a mãe terra, vínculo este que se mantém desde os primórdios. Essa relação faz com que os Tupinikim lutem pela sua terra, pelo seu território, mas não somente no sentido simples de extensão, mas, porque para eles o seu território está ligado ao que é primordial e divino, à existência, à vida. A

²³² KAMBEBA, Marcia Wayna. *Poemas e crônicas: Ay Kakyri Tama = Eu moro na cidade*. Manaus: Grafisa, 2013. [online]. p. 62.

²³³ KAMBEBA, 2013, p. 57.

sua luta pelos direitos territoriais, significa o resgate e a renovação de suas memórias, crenças, religiosidade e cosmologia. Denota um sentimento de pertencimento à natureza, ao planeta terra e ao cosmo.²³⁴

Outro ponto a destacar é sobre a luta dos Tupinikim e de outros povos indígenas contra um sistema reducionista e utilitarista que transformou tudo a partir da ótica da geração de riqueza.²³⁵ O regime capitalista aponta para o lucro e para a acumulação. Nele, o ser humano, a natureza, a tecnologia, enfim, tudo, só serve enquanto está sendo *útil* e gerando ganhos. Essa perspectiva tem causado muitos problemas e tem colocado em risco não só o meio ambiente e a sua biodiversidade, como todo o planeta terra devido ao consumismo desenfreado. Além disso, a pandemia da COVID19 (coronavírus) tem mostrado quão importante é essa luta dos povos originários para a sobrevivência do planeta em que habitamos.²³⁶ Os Tupinikim têm lutado para garantir os seus direitos, não só pela sua terra, mas para poder reconstitui-la para que a próxima geração possa usufruir de um território e da sua biodiversidade restaurada e fecunda, onde possa vivenciar plenamente sua ancestralidade, encantados, crenças, ritos, mitos.²³⁷

Mais um ponto a ser destacado nessa relação dos Tupinikim são seus saberes medicinais, saberes estes que são ancestrais, passados a gerações pelos anciãos aos mais novos. Anna Paula Fonseca relata uma experiência vivenciada durante sua pesquisa. Fonseca diz ter passado mal e ao comentar com a anciã, recebeu cuidados especiais. Ao retornar à comunidade, indagou à senhora que tinha cuidado dela sobre os procedimentos. A anciã explicou que “havia feito uma simpatia antiga, em que colocou meus pés para descansar em água com sal grosso (que ajuda a acalmar a cabeça) e me fez cheirar capim limão (que ajuda a acalmar o estômago)”²³⁸. De acordo com Fonseca, a experiência vivenciada fez com que ela compreendesse melhor a forma de vida dos Tupinikim que, ao cuidar e disseminar os seus conhecimentos, reatualizam e se conectam com a natureza.

Kalna Teao fala desse processo de retomada dos antigos aldeamentos, onde os Tupinikim mais anciãos habitavam, antes da instalação da companhia Aracruz Celulose. A reintegração da posse da terra proporcionou um resgate e atualização de suas memórias e religião, especialmente com a dança e os tambores, as festas religiosas ao som do congo. Além

²³⁴ FONSECA, Anna Paula Milanez. *Perspectivas do nascer: produção de vínculos na experiência do parto Tupiniquim*. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal do Espírito Santo. 2019. [online]. p. 31-32,36.

²³⁵ FONSECA, 2019, p. 36-38.

²³⁶ KRENAK, 2020, p. 3-9.

²³⁷ FONSECA, 2019, p. 38.

²³⁸ FONSECA, 2019, p. 27-29.

disso, essa retomada tem proporcionado a criação de novos projetos, como as noites culturais e o centro cultural (*Ka'arondarapé*), que tem permitido que os Tupinikim se expressem através das apresentações da sua arte, música, dança, som dos tambores, artesanatos, etc. A recuperação do seu território tem paulatinamente fortalecido a identidade cultural dessa etnia.²³⁹

Outro ponto fundamental a destacar é o vínculo dos Tupinikim com o ecossistema do mangue, pois, para eles o manguezal é um local sagrado, onde buscam os seus alimentos para nutrir o corpo, além de material para os rituais, como os tambores e matéria-prima para as suas cangas. O mangue também é um lugar de regate das memórias dos Tupinikim, assim como as suas matas. Os mais anciãos lembram o passado desses ecossistemas antes do processo de degradação sofrido pela empresa Aracruz Celulose, e como esses biomas tão importantes para a existência desse povo fora destruído pela depredação industrial. Atualmente, é necessário que haja reconstrução e reelaboração de um novo pensamento consciente e sustentável.²⁴⁰

Nesse contexto de destruição se encontra o Rio Piraqueçu, que sofreu as consequências do crime ambiental provocado pelo rompimento da barragem da Samarco em Mariana, Minas Gerais. Ainda que os afluentes do rio não estivessem diretamente ligados ao Rio Doce, após os dejetos de lama chegarem no mar, houve a contaminação, devido ao Rio Doce desembocar perto do Rio Piraqueçu. Para os Tupinikim, o rio é muito importante, pois, é daí que muitos deles tiram o seu sustento e, com a contaminação do rio e dos peixes, a pesca tem se tornado limitada ou até proibida, causando relevante impacto econômico na vida das famílias Tupinikim que dependem do rio para sua sobrevivência. O rio é um lugar onde *a mãe alimenta seu filho*, além de ser um lugar de felicidade, de brincadeiras, de compartilhamento de saberes e um local de memórias ancestrais.²⁴¹ Não só o mar ou o rio foi afeta, mas toda a vida na aldeia.

Um grupo de mulheres Tupinikim contou através de uma música *Sentimentos de uma índia Tupinikim rompimento da barragem de Mariana MG*, os problemas que enfrentam os Tupinikim que vivem do rio e rememora o tempo passado antes da destruição.²⁴²

Peguei o barco e o remo e também o samburá, juntos com as índias guerreiras fomos lá para o rio pescar, que tristeza eu fiquei porque no mangue nada encontrei. Não pude

²³⁹ TEAO, Kalna Mareto. *O Prolind-UFES e relatos de experiências no ensino de história indígena*. In: 31ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 2018, Brasília. Direitos Humanos e Antropologia em Ação? *Anais ...* Brasília, 2018. [online]. p. 11-12,17.

²⁴⁰ TEAO, 2018, p. 18.

²⁴¹ BRANDÃO, Aída Leal. *Encontros com um Brasil afro-pindorâmico: processo formativo de pesquisa contra colonial em terras indígenas no espírito santo*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional). Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2019. [online]. p. 66-68.

²⁴² Música: *Sentimentos de uma índia Tupinikim rompimento da barragem de Mariana MG Dura realidade vivida pela população dependente do rio expressada na música; rompimento da barragem Mariana afetando também a vivência dos povos indígenas MG e ES*. Vídeo disponível no canal Lorrán Coutinho no YouTube canal. 2016.

conter minhas lágrimas ali muito chorei. Não pude conter minhas lágrimas ali muito chorei.

Lembrei de quando meus pais bem cedinho iam pescar, muitos peixes eles traziam para nos alimentar, foi nesse rio que eu cresci com meus pais sobrevivi. Me dá tristeza, me dá revolta de ver o rio morrer assim. Me dá tristeza, me dá revolta de ver o rio morrer assim.

Nesse lugar eu nasci, na fartura eu cresci, a pureza e a liberdade hoje não temos aqui. Os mariscos que pegávamos para os filhos alimentar, oh meu Deus cadê os peixes, que no rio não vemos mais. oh meu Deus cadê os peixes, que no rio não vemos mais. O que Deus fez tão perfeito veio o homem e destrói, acabou com nossas matas e agora o nosso rio. acabou com nossas matas e agora o nosso rio. Vamos mostrar as nossas danças, que somos índios Tupiniquim. Se é pra morrer ou pra viver, seremos guerreiros até o fim. Se é pra morrer ou pra viver, seremos guerreiros até o fim.²⁴³

Dona Helena, uma das anciãs Tupinikim, ao final do vídeo, reafirma a dificuldade de encontrar alimentos, como ostra, caranguejo e sururu, e também fala da ligação dos naturais da terra capixaba com o rio. Recorrendo à imagem da relação maternal de alimentar *os filhos da terra*, relata a tristeza que é ver o rio ser destruído e já não haver mais a fartura que antigamente havia.²⁴⁴ De acordo com Jocelino Quiezza, a relação dos Tupinikim com a natureza é de respeito e reverência.

Tupinikim não vai ao rio sem olhar o tempo, ele conversa com o tempo, ele conversa com a lua, pensar esse tempo. Existe uma espiritualidade em tudo isso, de respeito desse tempo, não dá para ir sem antes observa. Ninguém tira madeira para um remo se não estiver na lua certa, ninguém tira determinado cipó se não tiver no tempo certo. Tem muito conhecimento de medicamentos ainda, [...] ninguém sai antes de passar pelos conhecimentos tradicionais primeiros²⁴⁵.

Após essa breve análise se observa que para os povos Tupinikim, assim como para os povos originários em sua maioria, há um elo visceral com a natureza, pois, o ser humano é natureza e está ligado à *mãe terra*, é nosso habitar, que fornece o que precisamos para nossa existência. Por isso não só a mata é um templo, mas a vida e a comunidade são sacralizadas nessa relação profunda com a natureza, sendo o ser humano parte desse grande templo sagrado, lugar da manifestação divina.

3.4 A educação como um caminho

Como forma de culminar essa pesquisa sobre a relação dos Tupinikim com o sagrado a partir da cultura, da arte e da natureza, buscou-se sugerir um caminho visando um resultado prático e profissional na área da educação, com o intuito de superar a invisibilização, o

²⁴³ COUTINHO, 2016.

²⁴⁴ COUTINHO, 2016.

²⁴⁵ NEAB UFES, 2020.

estereótipo e o sectarismo sobre os Tupinikim na região. E para isso, primeiramente será abordado a lei federal 11.645, sancionada em 10 de março de 2008, que tornou obrigatório a tratativa sobre os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros.

Art. 1o O art. 26-A da Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar com a seguinte redação:

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1o O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2o Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras. (NR)

Art. 2o Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.²⁴⁶

De acordo com Silva, observa-se que na educação básica do Brasil, raramente se trabalha com as temáticas indígenas, a não ser na comemoração do dia 19 de abril. E mesmo assim, a abordagem das temáticas é desatualizada, sempre uma visão eurocêntrica da história brasileira, cheia de estereótipos e preconceitos. A lei 11.645/08 determinou transversalizar a temática indígena em todas as disciplinas da Educação Básica. Contudo, mesmo com a lei em vigor há mais de 10 anos, educadores relatam a limitação de material disponível sobre a temática.²⁴⁷

Bittencourt aponta para a ausência de conhecimento da cultura dos povos nativos e para o equívoco de tratar esses povos como “extintos” no país. Ele nota o desprezo da parte de alguns historiadores na produção historiográfica que admita os originários da terra como um povo histórico e com direitos. Nesse contexto, o educador que deseja trabalhar segundo a lei 11.645/08 enfrenta dificuldades para encontrar material que tenha superado o sectarismo vivido por esses grupos nesses mais de 500 anos. Apesar dos efeitos lentos, a lei 11.645/08 tem expectativa de não só atualizar a reflexão epistemológica, mas dialogar sobre as temáticas que envolvam o preconceito étnico-racial.²⁴⁸

²⁴⁶ BRASIL. *Lei 11.645*, de 10 de março de 2008. [online]

²⁴⁷ SILVA, Giovani José da. *Ensino de história indígena no Brasil: Algumas reflexões a partir de Mato Grosso Do Sul*. In: *Ensino de história e cultura Afro-Brasileiras e Indígenas*. Rio de Janeiro, Pallas. 2013, p. 134.

²⁴⁸ BITTENCOUT, Circe Fernandes. História das populações indígenas na escola: memórias e esquecimentos In: *Ensino de história e cultura Afro-Brasileiras e Indígenas*. Rio de Janeiro, Pallas, 2013, p. 131-132.

Na perspectiva de Edson Krena, essa lei se transformou em uma ocasião favorável para que os povos originários compartilhem com a sociedade quem eles são, em lugar de permanecer nos materiais didáticos como mera personalidade ou alusão ao passado. Desse modo, a lei permite que eles entrem nas instituições de ensino como sujeitos da história e protagonistas do presente, e não como lendas do passado. Assim quando o educador ou estudante ouvir a narrativa e os saberes da cultura indígena, narrado pelo próprio sujeito da história, sem os preconceitos dos materiais didáticos atuais (nesse caso, antigos), eles possam enxergar e compreender os desafios e as lutas dessas comunidades. É uma luta contra a invisibilização, preconceito, discriminação, intolerância, racismo, uma luta pela sobrevivência.²⁴⁹ Ainda segundo o autor Edson Krenak, “as narrativas despertam nossas identidades múltiplas e nossa natureza plural. Além disso, e em consequência disso, a contação de histórias tem um poder de cura e reconciliação”²⁵⁰. Dessa maneira, tendo em vista os aspectos analisados, a lei pode agir para auxiliar na renovação da sociedade brasileira.

Na visão de Daniel Munduruku, a promulgação da lei 11.645/08 “não é nenhum presente”, mas se dá por muita luta dos antepassados. É um progresso, considerando que os povos nativos jamais alcançaram coisa nenhuma de modo fácil, sem esforço. Porém, o autor Munduruku, acredita que é primordial para a evolução das crianças e do cidadão conhecer as histórias dos antepassados, dos povos que viveram antes de nós e que resistem em meio à uma sociedade aglutinadora.²⁵¹

Arlete Schubert, em sua tese doutoral, trata da temática da produção dos indígenas Tupinikim. Segundo a análise da autora, a lei 11.645/08 auxiliou para a aparição de novos autores indígenas. Porém, percebe-se uma interrupção no encorajamento desses novos trabalhos pelas políticas públicas, levando em conta a liderança do atual governo. De acordo com a autora, os povos originários temem que seja provocado uma nova onda de obscurantismo, intolerância e preconceito. Assim sendo, é necessário que haja um retorno da luta no campo das políticas públicas, para que exista uma recuperação de estímulos de novas produções que estejam envolvidos com a educação e com o desenvolvimento de cidadãos responsáveis e conscientes.²⁵²

²⁴⁹ ANDRADE, Edson Dorneles de. O indígena como usuário da lei: um estudo etnográfico de como o movimento da literatura indígena entende e usa a lei nº 11.645/2008. *Cad. Cedes*, Campinas, v. 39, n. 109, p. 321-356, 2019. [online]. p. 328, 349-350.

²⁵⁰ ANDRADE, 2019, p. 350.

²⁵¹ MUNDURUKU, D. *Caravana literária promove a cultura dos povos indígenas em Manaus*. 2011. [online].

²⁵² SCHUBERT, 2021, p. 232-233.

A partir da análise sobre os materiais que abordam a Lei 11.645, nota-se a dificuldade encontrada por educadores, professores, pesquisadores, estudantes e interessados sobre a temática da história e cultura indígena e outros temas, como a o abordado nessa dissertação sobre a relação dos Tupinikim com o sagrado e os elementos que fazem parte de sua conexão com a sua religiosidade. Além disso, verifica-se na voz dos autores indígenas, a importância de um material adequadamente produzido por eles, contando sua história, luta, vivência, cosmovisão, mitos e lendas, sem estereótipo ou sectarismo.

Ao observar a grande defasagem de material sobre a temática, inclusive para realizar essa pesquisa de mestrado, foi necessária muita intencionalidade para encontrar produção qualificada. Além de buscas na internet, participamos de alguns minicursos da CISA (Cultura Indígena e Sala de Aula) e um curso de extensão universitária na modalidade de difusão: cursos de inverno 2021 da USP, que trabalhou a temática indígena, trazendo professores da etnia Guarani, para refletir seus conhecimentos e sabedoria. Nesse contexto e após a investigação, identificou-se a importância da criação de um minicurso *online* aberto, a ser postado em canais do Youtube, que possa abordar as temáticas sobre o povo Tupinikim de modo multidisciplinar, que trabalharia os seguintes temas: história, religião, cultura, arte, literatura, terras e territórios, meio ambiente, entre outros. Um curso que desse voz ao povo Tupinikim, através de seus educadores, professores e guardiões das memórias ancestrais de seu povo. Além disso, sugerir materiais em mídias diversas, como PDF, vídeo, documentário e atividades dos educadores, instruindo como trabalhar em sala de aula.²⁵³

Dessa maneira, além da reflexão exposta nesse relatório de pesquisa, busca-se contribuir com a comunidade Tupinikim, com um espaço onde eles possam transmitir sua história, memórias e saberes ancestrais. Seria um lugar onde os educadores, professores, pesquisadores e cidadãos interessados na temática possam ouvir a voz dos povos indígenas e refletir com intuito de auxiliar na reconstrução de uma sociedade mais igualitária, mais tolerante e menos preconceituosa. O curso se propõe a ser um canal de diálogo e reflexões sobre o processo de extensa violência e de invisibilização da cultura, das crenças, dos ritos e da cosmovisão dos povos indígenas. Desse modo, o curso objetiva descolonizar a mente e formar cidadãos capazes de refletir e multiplicar o conhecimento adquirido em diversos espaços, não só em salas de aula, sendo agentes de transformação.²⁵⁴

²⁵³ TEAO, 2018, p. 18.

²⁵⁴ BRIGHENTI, Clovis Antonio; LIMA, Bárbara Ferreira de; BARBOSA, Aline da Silva *Curso de extensão em histórias e culturas indígenas*. Proex/Unila, 2017. [online]. p. 1888-1891.

O curso tem o intuito de trabalhar a lei 11.645/08 em diálogo com as outras áreas da educação e refletir a melhor maneira de abordar a temática em sala de aula, pensando como construir uma metodologia descolonizadora. Dessa forma, o curso pode contribuir na construção de métodos que trabalhem as teorias da história e cultura indígena de forma prática, e como mecanismo de transformação,²⁵⁵ capacitando os profissionais da área de educação, de maneira que eles levem em conta a diversidade, a pluralidade étnica e cultural do país. Com isso é possível ir desconstruindo a imagem congelada, estereotipada, preconceituosa e racista dos povos originários do país para sedimentar uma nova e adequada postura.²⁵⁶



²⁵⁵ MENEZES, Paula Mendonça de. *Repensando a questão indígena na escola*. [online]. p. 26-27.

²⁵⁶ MARIANO, Michele Carlesso; GOMES, Icléia Rodrigues de Lima e. *A temática indígena na escola: por uma educação da alteridade* [online]. p. 41.

CONCLUSÃO

A presente pesquisa buscou analisar *como se dá a relação dos Tupinikim com o sagrado a partir da arte e da natureza*. Para isso, foi necessário investigar a origem e o desenvolvimento da história do povo Tupinikim, uma trajetória que passou por vários processos violentos, rupturas, transfiguração, invisibilização, resistência, e, simultaneamente, resgate da sua identidade étnica. Outro aspecto fundamental foi entender a importância da luta desse povo pela terra, que está ligada à sua própria existência e sobrevivência, visto que a terra para eles é um local sagrado e nela vivenciam a manifestação do *sagrado*. Por isso, a luta dos Tupinikim, como de outros povos indígenas pelo direito ao território, via demarcação de terras, vai muito além de um espaço. É a luta pela preservação da cultura, das tradições, de suas crenças, de suas memórias e dos saberes ancestrais.

O impacto da invasão e dominação colonizadora durante tantos anos provocou transformações na cosmovisão desse povo. Essa pesquisa buscou investigar também a relação dos Tupinikim com o sagrado *na atualidade*. Dessa forma, a análise levou em conta o processo de transfiguração e assimilação ocorrido com esse povo a partir dos conceitos de cultura e religião. Em virtude dos fatos examinados, foi imprescindível aprofundar a pesquisa até a gênese da matriz religiosa dos Tupinikim, passando pela cosmologia Tupy, família à qual os Tupinikim pertencem. Apesar do processo de transfiguração, os Tupinikim resistiram, preservando muitas das suas crenças, mitos e ritos, sobretudo, as que estão ligadas à natureza. E nesse movimento de resistência, suas narrativas e memórias ancestrais foram primordiais, porque atuam em sua identidade étnica.

A compreensão das categorias *memória e narrativa* foram essenciais para a pesquisa, considerando que esse foi o instrumento que os naturais da terra repassaram e atualizaram suas tradições. A memória e as narrativas auxiliaram no processo de resgate e revitalização da cultura e das tradições religiosas, assim como tem fortalecido a identidade étnica desse povo, mostrando a força do povo Tupinikim.

A memória é um aparelho complexo de atualização do passado para o presente e é sinalizada como um fato crucial para a elaboração da vivência dos conhecimentos dos saberes científicos, filosófico e técnico, podendo compreender, experiência e prática de novos saberes. Para os Tupinikim, povo de tradição oral, a transmissão da memória se tornou presente no deslocamento do tempo, realizando análises do passado e retornando ao presente, em um contexto histórico-cultural de reconstrução e recategorização.

Os Tupinikim, assim como a grande maioria dos povos naturais da terra brasileira, manifestam sua religiosidade em conexão com elementos da cultura, da natureza e da arte. É, especialmente, através da musicalidade desse povo, com seus cantos e danças ao som dos tambores, que expressam sua espiritualidade e ancestralidade, fortalecendo o elo entre a comunidade. Seus cantos e danças contam suas histórias de luta, resistência, cruciais no processo de revitalização, trazendo um senso de pertencimento étnico. Ao som dos seus tambores e através da dança do congo os Tupinikim evocam e louvam seus ancestrais, heróis, santos e o sagrado.

Outro ponto importante é em relação à pintura corporal, uma comunicação visual exteriorizada por meio dos símbolos da cultura. Esse código extrapola a temporalidade, deixando registrados e gravados os saberes ancestrais que são repassados para as próximas gerações. Para os povos originários, as pinturas corporais são responsáveis por transportar as memórias ancestrais, mas também por conectar com sua espiritualidade e religiosidade. Para os Tupinikim, a pintura corporal está relacionada à ancestralidade, ao resgate e à revitalização de suas tradições e cultura. O vermelho da semente do urucum e o preto do fruto do jenipapo têm feito parte desse processo de retomada da identidade cultural. A relação entre a pintura corporal, espiritualidade e natureza fica estabelecida.

Destacou-se também a floresta como lugar sagrado, o “templo”. Os povos originários têm um vínculo visceral com as matas, rios, mangues, fauna e flora, enfim, profundamente relacionados com seu ecossistema. O planeta terra é retratado com face feminina, estabelecendo uma relação sacralizadora entre terra-comunidade. Logo, tudo se integra fazendo parte de um todo. A destruição da natureza, a mãe terra, corresponde à destruição da expressão do sagrado e à do próprio ser humano.

Por fim, considerando que a modalidade do curso que proporcionou essa pesquisa é o Mestrado Profissional, buscou-se contribuir tanto do ponto de vista histórico-cultural, destacando a história do povo Tupinikim, quanto para a formação de educadores, no sentido de auxiliar na reflexão sobre a história, cultura e religião dos povos originários. Fomentar o estudo dos povos indígenas é ajudar na construção de uma sociedade mais inclusiva, tolerante e menos preconceituosa. Há muito por se fazer nessa área. A proposta de elaborar um minicurso online sobre os Tupinikim foi apresentada para ativar nos não-indígenas a consciência histórica e integradora dos povos indígenas como parte da grande nação brasileira. A ideia é capacitar profissionais que trabalhem a temática de história e cultura indígena fundamentadas na lei federal 11.645/2008, atuando para descolonização e desconstrução de um imaginário estereotipado, congelado de um apagamento histórico de vários povos. O curso poderá ser

ofertado na modalidade curso de extensão, em parceria com a própria Faculdade Unida de Vitória.

O presente estudo partiu dos povos Tupinikm de Aracruz, Espírito Santo, para falar da importância das comunidades indígenas brasileiras. Em trabalhos futuros, pretende-se aprofundar as questões envolvendo as mulheres indígenas e sua espiritualidade, ressaltar outros meios de experiência da sacralidade indígena e avançar na tratativa de temas importantes e urgentes para uma agenda a favor da vida e dos direitos dos povos indígenas. A relação do Tupinikim com o sagrado a partir de sua ligação visceral com a terra resulta em profundo respeito à natureza e aos recursos naturais, colocando um grande desafio para a retomada de consciência dos povos ocidentais. Há muito para se aprender com a sabedoria milenar dos povos indígenas.



REFERÊNCIAS

A ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO ESPIRITO SANTO. PROJETO DE LEI 293/2011. Declara patrimônio imaterial do Estado as Bandas de Congo. Palácio Domingos Martins, Espírito Santo. 2011. Disponível em: http://www3.al.es.gov.br/Arquivo/Documents/documento_spl/35061.pdf. Acesso em: 01 nov. 2021.

ALDESCO, Aldo. Tupiniquim de Aracruz resgata sua língua nativa. *In: ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO (ALES) [site institucional]. Notícia*. Vitória, 16 abr. 2021. Disponível em: <https://www.al.es.gov.br/Noticia/2021/04/40822/tupiniquim-de-aracruz-resgata-sua-lingua-nativa.html>. Acesso em: 7 jun. 2021.

ALVES, Rubem. *O que é religião?* 15. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

ANDRADE, Edson Dorneles de. O indígena como usuário da lei: um estudo etnográfico de como o movimento da literatura indígena entende e usa a lei nº 11.645/2008. *Cad. Cedes*, Campinas, v. 39 n. 109, p. 321-356, 2019, Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ccedes/a/JY48whrPwyqKVCmdb9v9Z6f/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 1 dez. 2021.

BARCELLOS, Geisa Helena. *Desterritorialização e r-existência Tupiniquim: mulheres indígenas e o complexo agroindustrial da Aracruz Celulose*. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências, Belo Horizonte, 2008. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/MPBB-7MDM33/1/gilsa_compacta.pdf. Acesso em: 7 jun. 2021.

BARCELLOS, Geisa Helena. Território e territorialidades Tupiniquim. *Revista em Pauta*, Rio de Janeiro, v. 6 n. 24, p. 139-163, 2009. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaempauta/article/view/524/587>. Acesso em: 7 jun. 2021.

BARCÉLLOS, Glauertone Andrade de. *Nhãde Reko: um estudo sobre elementos da espiritualidade Guarani Nhãdewa*. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) - Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2014. Disponível em: <http://bdtd.faculdadeunida.com.br:8080/jspui/handle/prefix/230>. Acesso em: 10 jun. 2021.

BERNARDI, Clacir José; CASTILHO, Maria Augusta de. A religiosidade como elemento do desenvolvimento humano. *Interações*, Campo Grande, v. 17, n. 4, p. 745-756, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/inter/a/5D44rZBWRJ5d8YCPX4GP83H/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 10 mai. 2021.

BITTENCOUT, Circe Fernandes. História das populações indígenas na escola: memórias e esquecimentos. *In: Ensino de história e cultura afro-brasileiras e indígenas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

BRANDÃO, Aída Leal. *Encontros com um brasil afro-pindorâmico: processo formativo de pesquisa contra colonial em terras indígenas no espírito santo*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional). Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2019. Disponível em: https://repositorio.ufes.br/bitstream/10/11290/1/tese_13161_Aida%20Brand%20Leal%2005.04%20-%20definitiva.pdf. Acesso em: 01 dez. 2021.

BRASIL. Presidência da República Casa Civil. *Lei 11.645, de 10 de marco de 2008*. [Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de

2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”]. Brasília. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em: 01 dez. 2021.

BRIGHENTI, Clovis Antonio; LIMA, Bárbara Ferreira de; BARBOSA, Aline da Silva. *Curso de extensão em histórias e culturas indígenas*. Proex/unila 2017. Disponível em: https://dspace.unila.edu.br/bitstream/handle/123456789/3989/SEURS_1888-1893.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 1 dez. 2021.

Cadernos de Campo, São Paulo, v. 15, n. 14-15, p. 1-382, 2006. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50103/54223>. Acesso em: 10 fev. 2021.

CAMINHA, Pero Vaz de. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Belém: NEAD; Universidade da Amazônia, 1500. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000283.pdf>. Acesso em: 7 jun. 2021.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

CICCARONE, Celeste. A Fazenda Guarani: narrativas indígenas sobre afastamento, reclusão e fugas durante a ditadura militar no Brasil. *Vibrante*, Brasília, v. 15, n. 3, [n.p.], 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/vb/a/kmHnMccpTNYx9TxnMYJLm9s/?lang=en>. Acesso em: 7 jun. 2021.

CICCARONE, Celeste; MOREIRA, Eduardo. Os Tupinikim e a cidade: etnicidade em contexto urbano. *Geografares*, Vitória, n. 6, p. 131-142, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/geografares/article/view/1021>. Acesso em: 7 jun. 2021.

CONSELHO DE MISSÃO ENTRE INDÍGENAS (COMIN). *Povo Tupiniquim: memória e resistência*. São Leopoldo: ISAEC; DAI; COMIN, 2011. Disponível em: <https://comin.org.br/wp-content/uploads/2020/08/SPI-2011.pdf>. Acesso em: 7 jun. 2021.

CONSELHO DE MISSÃO ENTRE ÍNDIOS COMIN. *Artesanato Kaingang & Guarani: Territórios Indígenas – região sul*. Oikos. 2011. Disponível em: <https://comin.org.br/wp-content/uploads/2020/10/Artesanato-indigena-Kaingang-e-Guarani.pdf>. Acesso em: 1 dez. 2021.

CONVENÇÃO para a grafia dos nomes tribais. *Revista de Antropologia*, v. 2, n. 2, 1954. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/ra/issue/view/8378/558>. Acesso em: 15 ago. 2021.

CORREA, Célia Nunes. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. 2018. 218 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) - Universidade de Brasília, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/34103>. Acesso em: 1 dez. 2021.

COSTA, Henrique Antônio Valadares; FACCIO, Neide Barrocá. Início da regulamentação da arqueologia no Espírito Santo (1966 a 1968). *Tópos*, Presidente Prudente, v. 5, n. 1, p. 185-202, 2011. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/topos/article/view/2277>. Acesso em: 7 jun. 2021.

COTA, Maria das Graças. *Os Tupinikim e a questão da luta pela terra*. Dimensões, Vitória, v. 21, p. 83-100, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/dimensoes/issue/view/218>. Acesso em: 7 jun. 2021.

COTA, Maria das Graças. Memória oral e a história. In: EDUCADORES TUPINIKIM. *Resgatando a memória e a tradição Tupinikim*. Aracruz: CFEIT, 1996. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto40/FO-CX-40-2480-98.PDF>. Acesso em: 15 jun. 2021.

COUTINHO, José Maria. *Uma história do povo de Aracruz*. v. 1. Aracruz: Reitem, 2006.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 41-44. Disponível em: https://www.academia.edu/41985387/AS_LINGUAGENS_DA_EXPERI%C3%8ANCIA_RELIGIOSA_Uma_introdu%C3%A7%C3%A3o_%C3%A0_fenomenologia_da_religi%C3%A3o_II_aulinas. Acesso em: 5 mai. 2021.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. *História Oral*, São Paulo, v. 6, p. 9-25, 2003. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/62>. Acesso em: 15 jun. 2021.

EDUCADORES TUPINIKIM. *Resgatando a memória e a tradição Tupinikim*. Aracruz: CFEIT, 1996. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto40/FO-CX-40-2480-98.PDF>. Acesso em: 7 jun. 2021.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

ESPÍRITO SANTO, Marco Antonio do (org.). *Política indigenista: Leste e Nordeste Brasileiros*. Brasília: FUNAI/DEDOC, 2000. Disponível em: http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Livros/Politica-indigenista-leste-e-nordeste-brasileiros/Politica_Indigenista_Leste_e_Nordeste_Brasileiros.pdf. Acesso em: 7 jun. 2021.

FARIA, Eliane; BARCELLOS, Lusival. *Memória Tabajara: manifestação de fé e identidade étnica*. João Pessoa: UFPB, 2012.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992. p. 381-398. Disponível em: <https://archive.org/details/histriadosnd00cunh?q=FAUSTO%2C+Carlos.+Fragmentos+de+hist%C3%B3ria+e+cultura+tupinamb%C3%A1>. Acesso em: 7 jun. 2021.

FERMINO, Filipe Siqueira. *O tupi na aldeia Tupinikim de Caieiras Velha em Aracruz-ES: uma questão de política linguística*. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015. Disponível em: https://repositorio.ufes.br/bitstream/10/3803/1/tese_9318_O%20tupi%20na%20aldeia%20tupinikim%20de%20Caieiras%20Velha%20em%20Aracruz%20ES_Filipe%20Siqueira%20Fermino.pdf. Acesso em: 7 jun. 2021.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História, tempo presente e história oral. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 314-332, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/topoi/a/fpGyHz8dRnk56XjcFGs736F/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 15 jun. 2021.

FONSECA, Anna Paula Milanez. *Perspectivas do nascer*: produção de vínculos na experiência do parto Tupiniquim. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal do Espírito Santo. 2019. Disponível em: https://repositorio.ufes.br/bitstream/10/11332/1/tese_13213_Ana%20Paula%20Fonseca%20Milanez%2026.04%20-%20definitiva.pdf Acesso em: 01 dez. 2021.

FORTUNATO, Daniëlle de Oliveira Bresciani. Uma análise do Espírito Santo à luz do processo de implantação dos grandes projetos. *Dimensões*, Vitória, v. 27, p. 40-62, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2582>. Acesso em: 7 jun. 2021.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). Documentos. 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista, 2015. Disponível em <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2015/img/06jun/Documento%20Base%20-%202506.pdf>. Acesso em: 7 jun. 2021.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). *Quem São*. 2013. Disponível em <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/quem-sao>. Acesso em: 15 jun. 2021.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). Regimento Interno da Fundação Nacional do Índio. Portaria nº 666/pres, de 17 de julho de 2017. Disponível em: [http://www.funai.gov.br/index.php/estrutura-organizacional/regimento-interno#:~:text=O%20Regimento%20Interno%20da%20Funda%C3%A7%C3%A3o,19%2F07%2F2017\).](http://www.funai.gov.br/index.php/estrutura-organizacional/regimento-interno#:~:text=O%20Regimento%20Interno%20da%20Funda%C3%A7%C3%A3o,19%2F07%2F2017).) Acesso em: 7 jun. 2021.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). *Relatório - Resumo do relatório do reestudo da identificação e delimitação das terras indígenas Caieiras Velhas, Pau Brasil, constituindo a terra indígena Tupiniquim, adequando à portaria nº14/MJ/96*. Grupo Técnico, Portaria n. 0783/94. Brasília: FUNAI, 1994. Disponível em: <https://documentacao.socioambiental.org/documentos/OSD00015.pdf>. Acesso em: 7 jun. 2021.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GUIDON, Niéde. As ocupações pré-históricas do Brasil (excetuando a Amazônia). In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992. p. 37-52. Disponível em: <https://archive.org/details/histriadosnd00cunh/page/90/mode/2up?q=90>. Acesso em: 7 jun. 2021.

HEMMING, John. *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: Edusp, 2007. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=pwfw3bCtpbsC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=true. Acesso em: 10 jun. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *O Brasil indígena*. FUNAI, 2013. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2013/img/12-Dez/pdf-brasil-ind.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2021.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Decreto que homologa terras indígenas é um dos mais importantes do governo Lula. *In: TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL* [site institucional]. São Paulo, 9 nov. 2010. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/noticia/96925>. Acesso em: 7 jun. 2021.

JECUPÉ, Kaká Werá. *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*. 2. ed. São Paulo: Peirópolis, 2020. [Kindle].

JECUPÉ, Kaká Werá. *Kuaracy Kora*. Ed. Arapoty. 2008. [Kindle].

JESUS, Nilma do Carmo de. *Formação continuada com os educadores Tupinikim: uma experiência a ser socializada*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/9984>. Acesso em: 15 jun. 2021.

KAMBEBA, Marcia Wayna. *Lugar dos saberes*. São Leopoldo. Casa Leiria, 2020. Disponível em: <http://www.casaleiria.com.br/acervo/olma/olugardosaber/52/> acesso em: 01 nov. 2021.

KAMBEBA, Marcia Wayna. Poemas e crônicas: Ay Kakyri Tama = Eu moro na cidade. Manaus: Grafisa, 2013. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/LIVROS/MFN-45661.pdf>. Disponível em: 01 nov. 2021.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Ed. Companhia das letras 2 Ed. São Paulo. 2020, [kindle].

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. Ed. Companhia das letras. São Paulo. 2020. [kindle].

KRENAK, Ailton. *Paisagens, territórios e pressão colonial*. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 327-343, 2015. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/61133/36218>. acesso em: 01 dez. 2021.

LARAIA, Roque de Barros. *Tupi: índios do Brasil atual*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: UNICAMP, 1990.

LÉRY, Jean. *Viagem à terra do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961. Disponível em: <http://fortalezas.org/midias/arquivos/1713.pdf>. Acesso em: 7 jun. 2021.

LITIG, Cláudio Ernani. *Povos indígenas no Espírito Santo: uma história de lutas e resistência*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/PUC_SP-1_68b591f9038d9e4d7bd42d10dca58880. Acesso em: 7 jun. 2021.

LITIG, Cláudio Ernani; WANDERLEY, Luiz Eduardo W. Impacto da modernidade sobre os povos indígenas de Aracruz-ES e os direitos que lhes são conferidos. *REGET*, Santa Maria, v. 19, n. 3, p. 389-396, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/reget/article/view/18324/pdf>. Acesso em: 7 jun. 2021.

LOUREIRO, Klitia. A instalação da empresa Aracruz Celulose S/A e a “moderna” ocupação das terras indígenas Tupiniquim e Guarani Mbya. *Revista Ágora*, Vitória, n. 3, p. 1-32, 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/agora/article/view/1891/1403>. Acesso em: 7 jun. 2021.

LOUREIRO, Klitia. *História dos povos indígenas no Espírito Santo: os Tupiniquim*. Vitória: Milfontes, 2019. Disponível em: https://editoramilfontes.com.br/acervo/Os_Tupiniquim.pdf. Acesso em: 7 jun. 2021.

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC, UNESCO; LACED/Museu Nacional, 2006. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/indio_brasileiro.pdf. Acesso em: 7 jun. 2021.

MAGALHÃES, Dóris Reis de. Concepções, crenças e atitudes dos educadores Tupiniquim frente à matemática. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Espírito Santo, 2007. Disponível em: http://portais4.ufes.br/posgrad/teses/nometese_81_D%D3RIS%20REIS%20DE%20MAGALH%C3ES.pdf. Acesso em: 7 jun. 2021.

MANUAL DE EDITORAÇÃO DA EMBRAPA. *Normas Ortográficas*. 21/08/2018. Disponível em: <https://www.embrapa.br/manual-de-editoracao/gramatica-e-ortografia/normas-ortograficas/minuscula>. Acesso em: 15 ago. 2021.

MELLO, Luiz Gonzaga. *Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas*. Petrópolis: Vozes, 1982. Disponível em: https://www.academia.edu/39236335/MELLO_Luiz_Gonzaga_ANTROPOLOGIA_CULTURAL. Acesso em: 15 mai. 2021.

MÉTRANX, A. *La Civilization matérielle des tribus tupi-guarani*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Ametraux-1928-civilisation/metraux_1928_civilisation_FaHCE.pdf. Acesso em: 01 nov. 2021.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribus tupi-guaranis*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1950.

MOREIRA, Vania Maria Losada. *Espírito Santo indígena: conquista, trabalho, territorialidade e autogoverno dos índios, 1798-1860*. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2017. Disponível em: https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Espírito_Santo_Indigena_completo_site.pdf. Acesso em: 7 jun. 2021.

MOREIRA, Vania Maria Losada. Nem selvagem nem cidadãos: os índios da vila de Nova Almeida e a usurpação de suas terras durante o século XIX. *Dimensões*, Vitória, v. 14, p. 151-167, 2002a. Disponível em: <http://nephs.com.br/Articles/Index/1df04c7c-a3b6-4aea-8fef-c4478a34ea36?name=Vania%20Losada%20Moreira>. Acesso em: 7 jun. 2021.

MOREIRA, Vania Maria Losada. Terras Indígenas do Espírito Santo sob o Regime Territorial de 1850. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 153-169, 2002b. Disponível em: <http://nephs.com.br/Articles/Index/1df04c7c-a3b6-4aea-8fef-c4478a34ea36?name=Vania%20Losada%20Moreira>. Acesso em: 7 jun. 2021.

MOREIRA, Vania Maria Losada. Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 35, n. 70, p. 17-39, 2015. Disponível

em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/s8XCQTZNgfzH5J96dbWy9KN/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 7 jun. 2021.

MUGRABI, Edivanda (org.). *Os Tupinikim e Guarani na luta pela terra*. Educadores índios Tupinikim e Guarani. Brasília: MEC; SEF, 2001. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/educacao_indigena/tupinikim_e_guarani_terra.pdf. Acesso em: 7 jun. 2021.

MUNDURUKU, D. *Caravana literária promove a cultura dos povos indígenas em Manaus*. 2011. Disponível em: <http://danielmunduruku.blogspot.com/2011/03/caravana-literaria-promove-cultura-dos.html>. Acesso em: 20 nov. 2021.

MUNDURUKU, Daniel. *Coisa de índio na versão infantil*. São Paulo: Callis, 2003.

MÚSICA. *Sentimentos de uma índia Tupinikim rompimento da barragem de Mariana MG*. Dura realidade vivida pela população dependente do rio expressada na música; rompimento da barragem Mariana afetando também a vivência dos povos indígenas MG e ES. Disponível no YouTube através do vídeo do canal Lorrán Coutinho, 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=OPsqThMsui0&t=72s>. Acesso em: 1 dez. 2021.

NEAB UFES. *Povos indígenas e a desconstrução de estereótipos produzidos no imaginário racial*. Eixo 03: Educação indígena: live 01 - povos indígenas e a desconstrução de estereótipos produzidos no imaginário racial. Participantes: Prof. Ms. Jocelino Tupinikim (SEMED/ARACRUZ/ES). Profa. Arlete Pinheiro Schubert (Doutoranda UFES). Mediadora: Profa. Dra. Marluce Leila Simões Lopes (DEPS/CE/UFES). YouTube. 04/11/2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=IW75ncdrv-o&list=PLODSuKKQiW3Ll0xBNmS_rIc9H_GuoJGKY&index=5&t=7224s. Acesso em: 20 nov. 2021.

OLIVEIRA JÚNIOR, Adilson Pereira de. *Territorialidades ambivalentes: a luta dos Tupinikim e dos Guarani frente à monocultura de eucalipto no ES*. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp061166.pdf>. Acesso em: 7 jun. 2021.

OLIVEIRA, David Mesquiati. “Monhã vive!”: A fé briosa na luta do povo Tupinikim de Aracruz-ES. *Unitas*, Vitória, v. 3, n. 1, p. 127-139, 2015. Disponível em: <http://revista.fuv.edu.br/index.php/unitas/article/view/320>. Acesso em: 10 jun. 2021.

OLIVEIRA, Jose Teixeira de. *História do Espírito Santo*. v. 8, 3. ed. Vitória: Arquivo Público do Espírito Santo, 2008. Disponível em: https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Livros/Livro_Historia_ES.pdf. Acesso em: 7 jun. 2021.

OLIVEIRA, Vilma Benedito de; HOEFEL, Maria da Graça Luderitz; MERCHÁN-HAMANN, Edgar Merchán; SEVERO, Denise Osório; SANTOS, Silvéria Maria dos. Projeto Vidas Paralelas Indígena: revelando o povo Tupinikim do Espírito Santo, Brasil. *Revista Tempus Actas de Saúde Coletiva*, Brasília, v. 6 n. 1, p. 99-107, 2012. Disponível em <https://www.tempusactas.unb.br/index.php/tempus/article/view/1101/993>. Acesso em 2021.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. Rio de Janeiro, 3ª edição – Grumin. 2018. Disponível em: <https://br1lib.org/book/5501583/46b8ff?dsource=recommend> Acesso em: 01 dez. 2021.

POVO TUPINIQUIM. @povostupinikim. @thayara_pegó. Aldeia Indígena Caeiras Velha-Aracruz - 3 de abril de 2019. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/BvznakvFgDs/> Acesso em: 11 nov. 2021

POVOS TUPINIQUIM. Aracruz ES, 19 de março 2019, @povostupinikim, Disponível em: <https://www.instagram.com/p/BvNrnEF19-f/> . Acesso em: 11 nov. 2021.

POVOS TUPINIQUIM. Aracruz ES,13 de março 2019, @povostupinikim. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Bu9xTaWF5if/> . Acesso em: 11 nov. 2021.

QUIEZZA, Jocelino da Silva. *A revitalização linguística e o fortalecimento da identidade cultural Tupinikim*. São Leopoldo: Oikos, 2014.

RAMOS, Ricardo Tupiniquim. Religião e Cosmologia Tupis. In: LEITE, Gildeci de O.; RAMOS, Ricard Tupiniquim (orgs.). *Leitura de letras e cultura*. Salvador: Quarteto, 2018. Disponível em: <https://portal.uneb.br/noticias/wp-content/uploads/sites/2/2018/09/Leituras-de-Letras-de-Cultura.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2021.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Cia das letras, 1995.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. 7 ed. São Paulo: Global, 2017. [Kindle].

SALETTTO, Nara. *Donatários, colonos, índios e jesuítas: o início da colonização no Espírito Santo*. 2. ed. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2011. Disponível em: https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Livros/Donatarios_colonos_indios_jesuitas2.pdf. Acesso em: 7 jun. 2021.

SANCHIS, Pierre. Cultura brasileira e religião... passado e atualidade... *Cadernos CERU*, São Paulo, a. 2, v. 19, n. 2, p. 71-92, 2008. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ceru/article/download/11858/13635/14741>. Acesso em: 05 jun. 2021.

SANTO, Rosivânia dos. *Os cantos indígenas de Eliane Potiguara e de Graça Graúna*. Ed. Aracajú, SE: Criação Editora, 2021. [kindle]

SARAIVA. Ilson Roberto Moraes. *Cerâmica e Pintura corporal indígena: a arte como agente de consolidação do patrimônio imaterial dos tabajara da paraíba*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religiões) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. 2019. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/19319/1/IlsonRobertoMoraesSaraiva_Dissert.pdf . Acesso em: 01 dez. 2021.

SCHUBERT, Arlete M. Pinheiro; FOERSTE, Erineu. Lutas territoriais indígenas: Reelaborações culturais e identitária. In: CONGRESSO INTERNACIONAL POVOS INDÍGENAS DA AMÉRICA LATINA, III, Brasília. *Anais...* Brasília: CIPIAL, 2019, p. 9-10. Disponível em: <http://www.congressopovosindigenas.net/anais/3o-cipial/lutas-territoriais-indigenas-reelaboracoes-culturais-e-identitarias/>. Acesso em: 15 jun. 2021.

SCHUBERT, Arlete Maria Pinheiro. *Lutas Territoriais Indígenas: memórias, culturas e educações do povo Tupinikim*. Tese (Doutorado em Educação) Universidade federal do Espírito Santo. Centro de Educação. 2021. Disponível em: http://portais4.ufes.br/posgrad/teses/tese_15416_TESE%20COMPLETA%20ARLETE%20JUNHO%20PDF%20V%20C1LIDO%20-%20PPGE.pdf. Acesso em: 01 out. 2021.

SCHUBERT, Arlete Maria Pinheiro. *Lutas territoriais Tupinikim: saberes e lugares conhecidos*. Curitiba: Appris, 2018.

SCHUBERT, Arlete Maria Pinheiro; SCHUBERT, Fernando P. Movimento Indígena e questões ambientais. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS, I, Vitória, 2011. *Anais...* Vitória: SNPGRCS, 2011. p. 1-21. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/snpgrcs>. Acesso em: 7 jun. 2021.

SILVA, Anne Emanuelle Cipriano da; SOUSA, José Rodrigo Gomes de. O mito e o rito na espiritualidade indígena: uma visão a partir dos Potiguara e Tabajara da Paraíba. *Diversidade Religiosa*, João Pessoa, v. 7, n. 1, p. 202-215, 2017. Disponível: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/dr/article/view/32295/17664>. Acesso em: 7 jun. 2021.

SILVA, Aracy L. Índios no Brasil. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). *Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução*. Brasília: MEC, 1994. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Mitos_e_cosmologia?printable=yes acesso em: 05 mai. 2021.

SILVA, C. M.; LORENZONI, C. *Geometria em práticas e artefatos das etnias Tupinikim e Guarani do Espírito Santo*. XII Ebrapem, 12. Retrieved from .2008. Disponível em: http://www2.rc.unesp.br/eventos/matematica/ebapem2008/upload/217-1-A-gt7_lorenzoni_ta.pdf. Acesso em: 01 dez. 2021.

SILVA, Giovani José da. *Ensino de história indígena no Brasil: Algumas reflexões a partir de Mato Grosso Do Sul* In: Ensino de história e cultura Afro-Brasileiras e Indígenas. Rio de Janeiro, Pallas. 2013.

SILVA, Raaby sousa da. *O sagrado nas pinturas corporais indígenas Potiguara da Paraíba: um diálogo entre a educação do campo e a etnomatemática, através dos saberes ancestrais*. Monografia (Licenciatura em Pedagogia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/17564/1/RSS28052020.PDF>. Acesso em: 01 dez. 2021.

SILVA, Sandro José da. *Tempo e espaço entre os Tupinikim*. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/278930>. Acesso em: 05 fev. 2021.

SILVA, Valdemir de Almeida. *Etnologia indígena: revitalização da identidade cultural e linguística Tupinikim do Espírito Santo*. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Universidade de Brasília, Brasília, 2016. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/22777>. Acesso em: 7 jun. 2021.

SPOTTIO, Carmem Véra Nunes; MOURA, Ana Aparecida Vieira de; CUNHA, Genilza Silva. “Lugar onde vivo”: das narrativas orais indígenas à prática de leitura e de escrita. *Nau Literária*, Porto Alegre, v. 9, n. 2, p. 1-20, 2013. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria/article/view/43416>. Acesso em: 15 jun. 2021.

TEAO, Kalna Mareto. *Juntos na terra, juntos na luta, junto na história: relações interétnicas entre Tupinikim e Guarani Mbya no Espírito Santo*. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXIX, Brasília, 2017. *Anais...* Brasília: ANPUH, 2017, p. 1-27. Disponível em: https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1502146578_ARQUIVO_Juntosnaterra2.pdf. Acesso em: 7 jun. 2021.

TEAO, Kalna Mareto. O Prolind-UFES e relatos de experiências no ensino de História indígena. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 31, 2018, Brasília. Direitos Humanos e Antropologia em Ação? *Anais...* Brasília/DF. 2018. Disponível em: <https://www.31rba.abant.org.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czozNToiYT0xOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSzZlIjtzOjQ6IjI2ODQiO30iO3M6MT0iaCI7czozMjoiOGY2ZDczZTljMzQyOGQwNmI0YWE2YzVmYTQzZDk3NzMiO30%3D>. Acesso em: 01 dez. 2021.

TEAO, Kalna Mareto. Uma análise de movimento indígena no México e no Espírito Santo. *Dimensões*, Vitória, v. 29, p. 238-261, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/index.php/dimensoes/article/view/5407>. Acesso em: 7 jun. 2021.

TEAO, Kalna Mareto; LOUREIRO, Klítia. *História dos índios do Espírito Santo*. 2. ed. Vitória: Lei Rubem Braga; PMV, 2010.

TUPINIKIM VÍDEOMAKER. *Documentário Cultura Indígena Tupinikim* Youtube. 7 de abril de 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=swses77fe44&t=317s>. Acesso em: 01 nov. 2021.

TUPINIKIM VÍDEOMAKER. *O valor do tambor Tupinikim.mp4*. Gravado na aldeia Caieiras Velhas, Aracruz-ES Etnia Tupinikim, depoimento de Helena Coutinho guerreira da aldeia. Youtube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=tjOpSK4NyvA&list=PLODSuKKQiW3Ll0xBNmS_rIc9H_GuoJGKY&index=1&t=6s. Acesso em: 01 nov. 2021.

TUPINIKIM, J. Q. *Sou Tupinikim, não sou o que você quer que eu seja*. Abatirá - Revista De Ciências Humanas E Linguagens. Edição v. 2 n. 3. Educação para a Diferença, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/12142> Acesso em: 30 out. 2021

VICENTE, Glediana Aparecida Dantas. *Território e cultura: os Tupinikim de Caieiras Velhas*. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014. Disponível em: https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Disserta%C3%A7%C3%B5es%20e%20Teses/Geografia/UFES_PPGG_GLEDIANA_APARECIDA_DANTAS_VICENTE.pdf. Acesso em: 7 jun. 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. E outros ensaios de antropologia. Cosac Naify, 2002. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4100318/mod_resource/content/1/1%20A%20Inconstancia%20da%20Alma%20Selvagem%20-%20Eduardo%20Viveiros%20de%20Castro.pdf. Acesso em: 10 jun. 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/F5BtW5NF3KVT4NRnfm93pSs/?lang=pt>. Acesso em: 15 jun. 2021.

ZORZETTO, Ricardo. Os últimos Tupiniquim: índios do Espírito Santo são de etnia que chegou ao litoral há 1,2 mil anos e encontrou os colonizadores na época do descobrimento. *Revista Pesquisa (Fapesp)*, São Paulo, n. 288, [n.p.], 2020. Disponível em: <https://revistaspesquisa.fapesp.br/os-ultimos-tupiniquim/>. Acesso em: 15 jun. 2021.